САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 2, 2023

Научный журнал

Материалы XIV международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2022 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 №11 (31)-л от 15.04.2023 года

Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.

Главный редактор

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

Редакционный совет

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

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.

Священник Александр Юрьевич Зиновкин — кандидат богословия, кандидат филологических наук, заведующий кафедрой древних языков Санкт-Петербургской духовной академии.

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

№ 2 : Материалы XIV международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2022 года. — 2023. — 104 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2023
© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

История Церкви

Епископ Иннокентий (Ерохин). Служение митрополита Евсевия (Никольского) на Дальнем Востоке в начале XX века как пример жертвенности архипастыря 5

Ю. Е. Кондаков. Основатель Русской Палестины Борис Павлович Мансуров (1828–1910 гг.) 14

Протоиерей Алексей Колчерин. Путь ко Христу через просвещение: к 200-летию со дня рождения миссионера и просветителя Н. И. Ильминского 23

А. С. Пухов. Поместный Собор 1917 года: анализ отзывов епархиальных архиереев (1905–1906 гг.) по вопросам преобразования духовных школ 29

О. В. Базанова. Довыборы в III Государственную думу Российской империи от Томской губернии и участие в них православного духовенства 35

Протоиерей Игорь Рогатенюк. «Две России» и «два богословия»: к вопросу о богословских и историософских оценках синодального и советского периодов отечественной церковной истории 41

Священник Виталий Гуляев. Русская Православная Церковь в Красноярском крае в 1940-е годы 48

О. А. Балабейкина, А. А. Болотова. Пространственные историко-церковные исследования: к вопросу о методах 53

Богословие, философия, литургика

А. А. Клецов. От ψυχή ἄλογική Платона к σωματικὸς ψυχή Климента Александрийского и ἑτέρα ψυχή Макария Великого: анализ развития концепции «неразумной» души в раннехристианской антропологии 58

Протоиерей Виталий Грищук. «Мистагогия» преподобного Максима Исповедника как свидетельство о литургии Константинополя в доиконоборческий период 61

Е. И. Аюпова. Канон на Воздвижение Креста Господня: славяно-греческие параллели 71

Н. Н. Павлюченков. Море как символ в философских и мистических созерцаниях священника Павла Флоренского 77

Протоиерей Сергей Шкуро. Свобода как онтологический принцип в трудах протоиерея Игоря Цветкова..... 82

Психология и педагогика

Л. Ф. Шеховцова. Особенности православной психотерапии и практики душепопечения..... 87

П. К. Иванов. К вопросу о принципах и содержании антрополого-педагогической концепции протопресвитера Василия Зеньковского..... 95

Епископ Иннокентий (Ерохин)

СЛУЖЕНИЕ МИТРОПОЛИТА ЕВСЕВИЯ (НИКОЛЬСКОГО) НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА КАК ПРИМЕР ЖЕРТВЕННОСТИ АРХИПАСТЫРЯ

Деятельность архипастыря прямо уподобляется служению Самого Христа, который пришел для того, чтобы совершить служение ради спасения других (Мф 20:28). В этом смысле служение архиерея несет в себе самоотвержение, самоограничение, самоотдачу с жертвенностью, подобной «добровольному мученичеству» исходя из жизненных обстоятельств. В центре данного исследования находятся важные события из биографии митрополита Евсевия (в миру Никольского Евгения Ивановича) в период его пребывания с 1899 по 1918 гг. на Владивостокской кафедре Русской Православной Церкви. Рассматриваются этапы его деятельности и привнесенные жизненные истории. Анализ этих обстоятельств позволяет выделить духовные черты в характере видного архиерея последних десятилетий синодальной эпохи, предпринять попытку изучения внутренних закономерностей в служении митрополита.

Ключевые слова: православие на Дальнем Востоке, Русская Православная Церковь, митрополит Евсевий Никольский, Владивостокская епархия, миссионерство, архиерей.

В центре статьи — личность митрополита Евсевия (Никольского Евгения Ивановича), важные события из его биографии, жизненные истории, которые способны показать духовные черты характера видного архиерея последних десятилетий синодального периода, помочь проникнуть во внутренние закономерности служения митрополита.

Владыка Евсевий (Никольский) в последние годы своей жизни, с 1920 по 1922 гг., пребывал в сане митрополита Крутицкого, являясь одним из ближайших помощников патриарха Тихона. Но большую часть своей жизни — 20 лет архиерейства с 1898 по 1918 гг. — митрополит провел на Дальнем Востоке. Поэтому его фигура интересна для историков осмыслением архиерейского служения в контексте вопроса о самоотдаче, самоотверженности, жертвенности, «добровольном мученичестве» подобно служению самого Христа, пришедшему для того чтобы совершить служения для спасения многих (Мф 20:28).

Преосвященный Евсевий (в миру Евгений Иванович Никольский) родился в 1860 г. в семье сельского священника [Разумовский, 1905, 178–180]. По воспоминаниям

Епископ Иннокентий (Ерохин Виталий Викторович) — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (erohin.vit@yandex.ru).

митрополита Нестора (Анисимова), будучи подростком владыка Евсевий был вынужден работать «пастухом в родном селе, чтобы облегчить тяжелую жизнь семьи своего отца. С ранних лет имел горячее желание учиться, бедность же препятствовала этому, и ребенок горячо просил Бога прийти на помощь его желанию» [Кончина митрополита Евсевия, 2005, 453–455]. И это стало возможным с помощью добрых, состоятельных людей, оказавших поддержку в обучении Евгения Никольского в Тульской Духовной семинарии, а после — и в Московской Духовной академии, которую он окончил в 1885 г. со степенью кандидата богословия. После чего этого перед ним открылся путь иерархического служения в Церкви, но Евгений принял решение отправиться в Могилев, где три года работал преподавателем русского и церковно-славянского языков, а затем помощником смотрителя в духовном училище, членом Могилевского Епархиального училищного совета [Иннокентий (Ерохин), 2012, 50]. Восемь лет практической деятельности на педагогическом поприще проявили многие таланты молодого человека. Евгений Никольский не стал сразу же по окончании духовной академии принимать монашество, подобно некоторым другим учащимся, видевшим в постриге, по замечанию И. Смолича, всего лишь ступень в удачной карьерной лестнице [Смолич, 1996, 293]. Лишь в канун диаконской хиротонии 5 августа 1893 г. молодой человек решается стать монахом с именем Евсевий (в честь священномученика Евсевия Самосатского), а на следующий день уже рукополагается во иеромонаха. Почти через месяц указ Святейшего Синода определил о. Евсевию место церковного послушания в качестве члена Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета. Но едва он успел прибыть к месту назначения, как 18 октября был определен на должность ректора Иркутской Духовной семинарии, где 6 ноября его возвели в сан архимандрита. В Иркутске помимо ректорства и преподавания в семинарии, отец Евсевий — редактор «Иркутских епархиальных ведомостей», помощник председателя Епархиального училищного совета, председатель Комитета по постройке нового здания Иркутского женского духовного училища.

Январь 1897 г. новая значимая веха в биографии митрополита: возведение во епископа Киренского, викария Иркутской епархии. Между окончанием академии и архиерейской хиротонией проходит двенадцать лет посвященных практическим и ответственным трудам. Достоинства владыки Евсевия оказались очевидными, и уже через год после назначения викарием, в 1898 г., его направляют в Благовещенск епископом Камчатским. Руководить этой огромнейших размеров епархией было сложно: масса проблем со строительством храмов сопровождалась одновременно растущей численностью верующих, прибывавших по переселению. Конечно, Камчатская кафедра считалась отдаленной от центра и небогатой, так что маститого архиерея сюда вряд ли бы направили, но и не любому молодому епископу можно было ее доверить исходя из тех задач, которые перед ней ставились. С первых же шагов своей архипастырской деятельности в Благовещенске владыка показывает высокую образованность, организаторские способности, личное благочестие, ревность к богослужению, яркое проповедничество. Естественно, он хорошо вникал в ситуацию с церковной жизнью в Южно-Уссурийском крае[1], входившим в состав Камчатской епархии. Поэтому, когда встал вопрос о назначении первого епископа во Владивосток, выбор пал именно на владыку Евсевия.

Архиерей по указу Синода отправился к новому месту церковного служения в феврале 1899 г. Но поскольку наступила первая седмица Великого поста, то владыка по дороге во Владивосток останавливается в Уссурийском Свято-Троицком мужском монастыре. «Важность предстоящей минуты вступления на новую кафедру, трудность нового дела, указанного владыке Промыслом Божиим, требовали беседы с Богом и уединения» (КЕВ, 1899, № 9, 127–131).

Владивосток встречал первого архиерея 20 марта 1899 г. торжественно и радостно. Владыка знакомится с местной администрацией и горожанами, с духовенством, беседует о планах на будущее — все это присуще для подобных моментов.

[1] Современное название: Приморский край.

Но на следующий день задушевность приема несколько смазывается тем, что в городе совсем не было каких-нибудь квартир ни для епископа, ни для размещения духовной консистории. «Так как занять подходящие квартиры представлялась возможность только в половине апреля и мая месяца, то оставалось одно — Его Преосвященству мириться пока с временным помещением в губернаторском доме, хотя оно потому именно, что было временное, сопряжено было со многими неудобствами, а Консисторию открыть в частном доме» (КЕВ, 1899, № 9, 130).

Владыка Евсевий энергично принимается за дела. В сложившихся обстоятельствах, в августе 1899 г. он впервые решается пойти на рейсовом пароходе компании Доброфлот «Хабаровск» на Сахалин и Камчатку и посетить местные церкви. Один из спутников владыки вел дневник поездки и впоследствии опубликовал записи (ВЕВ, 1903, № 1, 11). Маршрут путешествия оказался настолько обширным, а средства передвижения необычными (например, в собачьих упряжках по траве), что не приходится говорить о парадном характере архиерейского объезда. Но владыка к этому особо и не стремился. Безусловно, подобные события сопровождаются официальными церемониями. В то же время лучше всего о человеке могут сказать отнюдь не торжественные минуты, а время испытаний. Так, на пути до Петропавловска, когда судно попало в шторм и у многих пассажиров было мрачное душевное состояние, «владыка был бодр и здоров и из всех путешественников, кажется, он один сохранял внутреннее спокойствие, подолгу сидел в своей кают-кампании и занимался чтением, а по временам и писанием дневника» (ВЕВ, 1903, № 3, 54). В это время с ним всегда был Новый Завет и любимые творения святителя Феофана Затворника (ВЕВ, 1903, № 3, 54).

Одно из сильных эмоциональных потрясений в ходе поездки пережили архиерей и его спутники при обратном переходе с Командорских островов в Петропавловск на судне береговой охраны, попавшим в сильнейший шторм. Автор опубликованного дневника так передает то событие: «Когда верхушка мачты при раскачивании парохода проводила геометрическую линию по всему своду небесному чуть не от горизонта до горизонта; когда палуба при наклоне образовывала чуть ли не прямой угол с поверхностью моря, — тогда при виде всего этого сердце замирало. <…> Едва ли кто из нас … не вспоминал, горько задумавшись, своего прошлого, не подводил итогов жизни, готовясь с минуты на минуты расстаться с нею» (ВЕВ, 1903, № 8, 180). Примерно похожая по критичности ситуация произошла во время обратной дороги из селения Ола на пароход. Случилось так, что катер не смог спуститься по реке из-за отлива. Нужно было или ждать прилива, либо плыть всем на одной лодке «вертлявой и к тому же с течью». Владыка Евсевий решился плыть на этой лодке, поскольку пароход мог уйти со стоянки по своему расписанию. «Перекрестясь, вышли из устья в море. Едва вышли из устья, как над морем увидели густой туман и «Хабаровск» перестал быть виден. Тревожное чувство охватило всех; лодку направили к пароходу на удачу и только благодаря опытности лоцмана благополучно достигли парохода более чем через час. Увидев владыку, капитан развел руками и ахнул, так как плыть в этой лодке было крайне опасно, он немало подивился решимости и спокойствию Преосвященного» (ВЕВ, 1903, № 16, 370).

Походные условия отнюдь не расстраивали архиерея. Так по дороге в селение Тигиль на одной из остановок камчадалы «разостлали на траве несколько медвежьих шкур, устроили сиденье, и так все расположились отдыхать до рассвета. Сварили чай. У одного казака, сопровождавшего владыку, в сумке были две-три кружки, одно блюдце, несколько кусков сахару, ломоть хлеба и местная сушеная, не соленая рыба… Из черного от дыма и копоти котелка налили владыке кружку чаю, предложили сахар и юколу» (ВЕВ, 1903, № 14, 320). За это первое посещение Камчатки, за 50 суток поездки, епископ Евсевий совершает 21 церковную службу, в том числе 6 литургий. Объезжая епархию, епископ Евсевий сохранял бодрость и душевное спокойствие.

Но конечно, в первое десятилетие своего архиерейства епископ Евсевий основное внимание должен был уделять Владивостоку, где к моменту открытия епархии

не оказалось собора, достойного для кафедрального уровня. Поэтому в 1900 г. владыка пишет в Синод прошение о разрешении по храмам России собирать пожертвования на возведение нового кафедрального собора, чтобы город стал светом Христовым соседям в Корее, Японии и Китае, чтобы показать им во всей красоте и величии православный храм (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1765. Л. 53 об.). Составляется проект стоимостью почти 500 тыс. рублей. Владыка надеется, что средства быстро найдутся, но, видимо, в условиях больших расходов по переселению на Дальний Восток нельзя было надеяться на государственные ресурсы, которые, если и направлялись, то на сельские храмы. Поэтому оставался только один путь — сбор добровольных пожертвований. Владыка создает строительный комитет, куда привлекает многих важных лиц. Но поступлений оказалось явно недостаточно, чтобы с уверенностью начинать строительство нового собора. К тому же во Владивостоке начали возводить Покровскую церковь, сметная стоимость которой составила 118 тыс. руб., а собрано на нее было только 34 тысячи (ВЕВ, 1904, № 14, 310). Осознавая, что Покровскому храму грозил долгострой, епископ принимает решение часть из собранных средств на кафедральный собор выдать взаймы на постройку Покровской церкви, что и позволило успешно завершить строительство. Так в городе появился второй храм. Однако владыка со скорбью констатирует: во Владивостоке «местных благодетелей нет и едва ли будут», сожалея о заметном равнодушии к церковной жизни (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2197. Л. 53 об.).

Примерно в это же время другим направлением в его деятельности оказалось строительство за городом архиерейской дачи с домовой церковью, поскольку в столице «завис» проект официальной архиерейской резиденции, а епископу приходилось жить на съемных квартирах. Место для дома было выбрано в прибрежном к Амурскому заливу районе под названием Седанка. Владыка обращается к жертвователям за помощью. При стоимости строительства примерно в 60 000 руб. смета была покрыта частными пожертвованиями, изысканными лично владыкой (РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 399. Л. 3; Д. 101. Л. 50). Так в 1901 г. каменный дом с пристроенной к нему церковью были завершены [Разумовский, 1905, 233, 236–237]. Здесь появился фактически духовно-образовательный центр епархии. На Седанку, как писали современники, к архиерею за советом и благословением приезжали многие приморцы, от простолюдина до знатного чиновника, находя радушный прием и, если нужно, временное пристанище [Островидов, 1915, 22], (ВЕВ, 1909, № 8, 242). Владыка благословил проживать в построенных рядом с дачей дополнительных помещениях порядка 50 человекам, многим из них на полном содержании архиерея, из которых 20 детей учились в церковно-приходской школе, устроенной здесь же на подворье (ВЕВ, 1909, № 8, 242). По словам митрополита Нестора (Анисимова), у владыки Евсевия «особенной любовью пользовались дети, сироты и бедняки, которых владыка собирал вокруг себя, заботился о них, воспитывал и на каждого питомца ежемесячно отделял определенную сумму денег, внося ее на имя питомца в банк» [Кончина митрополита Евсевия, 2005, 454].

Еще один этап в биографии митрополита Евсевия выпадает на период бурных общественных событий в России 1904–1907 гг., когда владыка пережил «все мучительные затруднения» в управлении паствой. В начале Русско-японской войны, когда все стремились поскорее выехать из Владивостока, архиерей не торопился его покидать и лишь по настойчивой просьбе военных властей выехал в Свято-Троицкий монастырь на время, чтобы переждать угрозу высадки японского десанта (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2077. Л. 15 об.). Владыка благословляет в начале войны поместить в Успенском кафедральном соборе новую икону Божией Матери «Торжество Пресвятой Богородицы», получившей впоследствии название Порт-Артурской, в молитвах перед которой, как вспоминают современники, «все утешились, все ободрились, а более всех сам владыка Евсевий, живущий чужими радостями и для чужого счастья <…> Почти на четыре года была приостановлена архипастырская деятельность бурными политическими событиями. Все кругом никло, отчаивалось и шло вразброд… Но не падал

духом один Высокопреосвященный светильник благочестия и любви к Родине. Одних утешал, других увещевал и всех ободрял надеждою», — написал один из близко знавших людей [Нестор (Анисимов), 2005, 185–186].

В 1905 г. владыка Евсевий отправляет в Синод отзыв по вопросу о церковных реформах. Как ничто лучше это письмо характеризует внутренний настрой епископа. Он принципиально выступил за приведение епархиального управления в канонический порядок: «Епископ есть не только начальник, но и отец, и руководитель, и судия своей паствы, между епископом и епархией должно быть постоянное, тесное и живое взаимообщение» (Отзывы, 2004, 909). Приходской жизни, по его словам, мешало отсутствие внутренней связи между священником и прихожанами. Владыка сокрушался: «Священник нередко сознает себя личностью отдельной от прихода, даже несколько господствующей над ним, обязанной перед ним одним только внешним служением, богослужением, требами, научением…Нужно внутреннюю живую связь священника и прихожан устроить, чтобы они разделяли пастырские труды своего священника, помогая ему, кто чем может» (Отзывы, 2004, 916). И владыка Евсевий стремился собственным добрым примером в отношениях со священнослужителями учить их выстраивать сердечные отношения с прихожанами.

Еще одна веха в биографии митрополита Евсевия: в 1906 г. владыку возводят в сан архиепископа. «Вторая половина его святительства сделалась светлым периодом чудесного роста оплотов Православия и просвещения», — написали знавшие его люди о последовавшем времени [Нестор (Анисимов), 2005, 186].

Владыка совершает многодневные поездки по епархии, не жалея ни сил, ни здоровья: пять-девять раз в год по Южно-Уссурийскому краю, а еще — на Камчатку, в северо-восточный Китай — на КВЖД (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1765. Л. 15; Д. 1823. Л. 10; Д. 1883. Л. 11, 13 об.; Д. 1940, Л. 11; Д. 2197. Л. 12). Он бывал и в таких местах, «какие до него не посещали епископы». Везде служил молебны, литургии, проповедовал; старался непосредственно самому узнавать нужды пастырей и пасомых (ВЕВ, 1909, № 8, 233).

Одним из памятных на события стал 1907 год. Архиепископ выехал по епархии в августе. Так направляясь 2 сентября в приграничную казачью станицу Платоно-Александровскую освящать храм, выбрали водный маршрут лежавший по знаменитому озеру Ханка, которое по своей суровости и капризности не уступает сибирскому Байкалу. И это в полной мере прочувствовал владыка сам и его спутники. Для переезда по озеру выбрали небольшой речной пароходик «Казак Уссурийский». Вышли по хорошей погоде, но неожиданно по ходу движения к вечеру поднялся такой штормовой ветер, что «пароходик бросало как щепку из стороны в сторону по седым и шумным волнам Ханки» (ВЕВ, 1908, № 1, 14–19). Сразу многие пассажиры заболели «морской болезнью», включая непривыкшую к таким ситуациям команду, плававшей только по спокойным рекам. Все больные слегли в каютах. Владыка же не страдал от качки, разве что из-за болезни ноги не мог передвигаться по пароходу. В рабочем состоянии остались только командир за штурвалом, машинист и его помощник. Никто не мог представить, последующих испытаний: сначала налетевшей волной разбило судовой компас, из-за чего капитан потерял ориентацию на местности, потом якорь видимо плохо закрепленный на цепи ударом сильного ветра пробил отверстие сбоку парохода, через которое в нижние каюты пошла вода. С счастью ветер начал стихать, судно бросило якорь и без движения оставалось до утра. Засветло у кого-то из пассажиров нашелся игрушечный компас-брелок, с помощью которого как-то сориентировались, и пароход благополучно добрался до места.

Но это было не последнее испытание для архиепископа Евсевия. 8 сентября он выезжает посещать храмы по линии КВЖД, вошедшие в состав Владивостокской епархии с 1906 г. Архипастырь приезжает в Харбин и также другие станции, где осматривает 12 церквей и знакомится со всем духовенством до псаломщиков включительно (ВЕВ, 1908, № 2, 44–46). Посещает оба Пекинские подворья (в Харбине и на ст. Маньчжурия), разбирает некоторые дела, дает указания священникам. При этом: служения, приемы посетителей, беседы с духовенством и паствою.

Казалось, после посещения КВЖД будет пауза. 25 сентября возвращается домой во Владивосток на предполагавшийся отдых, но владыке ему в тот же день приходит телеграмма от митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) с сообщением о поручении Святейшим Синодом по возможности в скором времени отправиться в Благовещенск для ознакомления с положением дела по управлению Благовещенской епархией. Неожиданное известие застало всех в недоумении: быстро добраться в начале XX в. из Владивостока в Благовещенск — это не то же самое, что из Санкт-Петербурга в Москву. Железная дорога была только до Хабаровска. Водная навигация по Амуру заканчивалась в начале октября, наступали холода, поэтому надо было брать двойной багаж — осенний и зимний. В общем все это хоть кого могло привести в смущение. Однако владыка Евсевий, несмотря на утомление от поездок по епархии, 29 сентября вечером отбыл из дома, спеша в Хабаровск, успеть на последний почтовый пароход до Благовещенска (ВЕВ, 1908, № 2, 45).

Девять дней в первой половине октября 1907 г. архипастырь отдал на знакомство с управлением Благовещенской епархией. Далее предстояло возвращение домой, в Приморье. Благовещенский епископ Владимир, местные чиновники предлагали владыке Евсевию подождать, пока установиться зимний путь, поскольку началась осенняя распутица, по Амуру перестали ходить корабли из-за ледохода. Но после некоторых колебаний, архипастырь все же посчитал необходимым скорее возвращаться в свою епархию. Поручение Синода было выполнено, а между тем во Владивостокской епархии за время двухмесячного отсутствия архиерея в поездках собралось много дел, которые требовали личного рассмотрения, поступали тревожные известия о волнениях среди населения Владивостока (ВЕВ, 1908, № 3, 72).

Находившийся в поездке вместе с владыкой протоиерей Василий Попов описал в Епархиальных ведомостях про обратный переезд архиерея без прикрас: дорогу можно было преодолеть лишь с крепкой верой на помощь Божию и готовностью к самоотдаче. Возвращение домой заняло несколько дней по суше в осенне-зимнюю непогоду. В это время предстояли опасные переправы через семь таежных рек в условиях ледохода, включая такие быстрые как Зея, Бурея, Амур. В последнем случае ситуация оказалась крайне сложной и даже критической. Отец Василий так например, живописал: «Шуга шла довольно густая во всю ширь реки. Переправа совершалась только на лодках. Жуткое ощущение овладевает непривычными людьми во время такой переправы. Вот лодка попала в узкий проход между льдинами и веслами нельзя работать. «Багры!» лаконично командует кормчий и в руках гребцов вместо весел в один момент очутились багры, при помощи которых лодка протискивается в узком проходе. Но вот лодку с обеих сторон сжало льдом… «Качай! Слышится команда, и мы, сидя в лодке, начинаем мерно раскачивать лодку на правый и на левый борт. «На лед!» слышится между тем команда и в одну секунду гребцы выпрыгнули из лодки на плывучие льдины и с страшными усилиями протискивают лодку между зажавших ее, как в тисках, льдин…Но вот один из гребцов по пояс проваливается в воду, а затем прыгает в лодку…» (ВЕВ, 1908, № 11, 285). После переправы через Амур владыка всех своих спутников расцеловал как детей. И все чувствовали себя как в первый день Светлого Христова Воскресения, все благодарили Бога за благополучное ее окончание. Архипастырь все пережитое охарактеризовал такими словами: «Много я испытывал всяких случайностей во время своих многократных поездок, но такой поездки еще не было. Не желаю, чтобы еще раз повторилось что-либо подобное, но и не скажу, чтобы был недоволен: ведь эти поездки только прибавили мне опытности. Слава Богу за все» (ВЕВ, 1908, № 11, 298).

В общем дорожные сложности, а порой и опасности в поездках не мешали владыке отказываться от намерений встретиться с паствой: по туману и при непогоде ходил на кораблях, плавал на лодках, ездил верхом на лошадях, в дождь путешествовал по лесным и болотистым тропам, преодолевал горные перевалы, ходил по бездорожью (ВЕВ, 1903, № 8, 178; № 11, 240–245). Самое простое угощение, которое ему предлагали местные жители, он с благодарностью принимал (ВЕВ, 1903, № 14,

320). Ночевал в придорожных почтовых станциях. По-простецки садился за трапезу в домах ли у знатных лиц и священников, на траве ли, у костра или в поле за импровизированным столом.

Сила и крепость веры в промысл Божий владыки Евсевия для многих сомневавшихся становились откровением. Так в мае 1909 г. архиепископ отправился освящать новую церковь на Сучане[2]. Шел дождь, и сопровождавший владыку капитан судна, на котором шли до Находки, сказал, что будет плохая погода (ВЕВ, 1909, № 13–14, 398). На что услышал в ответ от владыки: он в епархии уже около ста церквей освятил и ни разу в день освящения не было дурной погоды. В самом деле еще на полдороге до места назначения небо стало проясняться, а когда приехали — солнце светило вовсю.

Вообще владыка освящал новые церкви сразу же, как только они оканчивались строиться, не дожидаясь их полного приведения в благообразный вид, чтобы быстрее развивалась сельская приходская жизнь. По пути следования от одной церкви к другой епископ Евсевий останавливался на короткое время во всех деревнях, чтобы благословить встречавший его обычно народ, беседовать с крестьянами, дарить детям и некоторым взрослым крестики или брошюрки духовно-нравственного содержания (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1883. Л. 13 об.).

Новой вехой в жизни митрополита Евсевия стал 1913 г., когда он выезжает в Санкт-Петербург в связи вызовом для присутствия в Святейшем Синоде, участвует в прославлении святых мощей патриарха Ермогена и церковных торжествах в память 300-летия царствования Дома Романовых. В том же году владыке Евсевию было сделано предложение перейти в более богатую европейскую епархию, но он от него отказался (ВЕВ, 1914, № 2, 57).

Знавшие Владивостокского архиерея лица не льстили ему, когда писали такие слова: «Вокруг благостного владыки само собой прекращались недоразумения, неприязни… Простота, доброта, бескорыстие — вот отличительные качества святителя, за эти драгоценные качества, архиепископ стяжал с самого первого дня своего приезда в дикую страну полное уважение к себе, любовь, преданность пасомых и сердечное расположение властных строителей окраины…» [Островидов, 1915, 22].

Поэтому ничего неожиданного не было в том, что, несмотря на давление временного правительства в мае 1917 г. на состоявшемся в мае XII епархиальном съезде архиепископу Евсевию было выражено полное доверие (ВЕВ, 1917, № 10, 278).

Владыка Евсевий принимал участие в работе Всероссийского Поместного собора. В 1918 г. отправился на новую сессию, но не смог вернуться во Владивосток из-за начавшейся гражданской войны и прерывания железнодорожного сообщения с Дальним Востоком.

В целом митрополит Евсевий бессменно управлял Владивостокской и Приморской епархией с 1899 по 1918 гг. — девятнадцать лет. Такое, надо заметить, в истории Русской Православной Церкви синодального периода случалось не часто. При обер-прокуроре К. П. Победоносцеве архиереи редко задерживались на одном месте более десяти лет [Фирсов, 2002, 88]. За первые три года деятельности в Синоде В. К. Саблера из 186 епископов только 36 не были тронуты с мест [Шавельский, 2005, 160].

Таким образом изучение ряда биографических подробностей митрополита Евсевия (Никольского) показывает, что владыка встречавшиеся на его пути жизненные обстоятельства воспринимал без жаления себя и своих сил, не искал комфорта, каких-либо извинений при испытаниях.

Благодушное перенесение им церковных трудов было основано не только на жизненном опыте, закалке и воспитании полученном в детстве и юности, но и на его искренней любви к христианскому благочестию и добродетели.

В характере владыки выделялись доброта, простота, доступность, сердечность и чуткость к страданиям людей, необыкновенное доверие Богу в различных

[2] Современное название: г. Партизанск.

обстоятельствах. Подлинно его земной путь церковного служения пронизан примерами жертвенной любви к Отечеству и Церкви Христовой. Труды этого выдающегося архиерея должны найти достойное место при изучении истории Русской Православной Церкви.

Источники и литература

Источники

1. ВЕВ (1903, № 1) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 1. С. 11–15.
2. ВЕВ (1903, № 3) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 3. С. 53–58.
3. ВЕВ (1903, № 8) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 8. С. 178–180.
4. ВЕВ (1903, № 11) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 11. С. 240–245.
5. ВЕВ (1903, № 14) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 14. С. 320.
6. ВЕВ (1903, № 16) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1903. № 16. С. 370.
7. ВЕВ (1904, № 14) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1904. № 14. С. 310.
8. ВЕВ (1908, № 1) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1908. № 1. С. 14–19.
9. ВЕВ (1908, № 2) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1908. № 2. С. 44–46
10. ВЕВ (1908, № 3) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1908. № 3. С. 72.
11. ВЕВ (1908, № 11) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1908. № 11. С. 285, 298.
12. ВЕВ (1909, № 8) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1909. № 8. С. 233–242.
13. ВЕВ (1909, № 13–14) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1909. № 13–14. С. 398.
14. ВЕВ (1914, № 2) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1914. № 2. С. 57.
15. ВЕВ (1917, № 10) — Владивостокские епархиальные ведомости. 1917. № 10. С. 278.
16. КЕВ (1899, № 9) — Камчатские епархиальные ведомости. 1899. № 9. С. 127–131.
17. Отзывы (2004) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе в 2-х ч. Ч. II. М.: Общество любителей церковной истории, изд-во Крутицкого подворья, 2004.
18. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1765. Л. 15, 53 об.
19. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1823. Л. 10.
20. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1883. Л. 11, 13 об.
21. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1940. Л. 11.
22. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2077. Л. 15 об.
23. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2197. Л. 12, 53 об.
24. РГИА ДВ — Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. Ф. 702. Оп. 3. Д. 101. Л. 50.
25. РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 399. Л. 3.

Литература

26. Иннокентий (Ерохин) (2012) — *Иннокентий (Ерохин), еп. Уссурийский.* Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: Очерки по истории Владивостокской епархии (вторая половина XIX в. — 1917 г.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
27. Кончина митрополита Евсевия (2005) — Кончина митрополита Евсевия Крутицкого, наместника Всероссийского патриарха // Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). В 2-х тт. Авт.-сост. О. В. Косик. Т. 1. М.: изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2005. С. 453–455.
28. Нестор (Анисимов) (2005) — *Нестор (Анисимов), митр.* Очерки камчатского миссионера // Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита

Нестора (Анисимова). В 2-х тт. Авт.-сост. О. В. Косик. Т. 1. М.: изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2005. С. 185–186.

29. Островидов (1915) — *Островидов В. А., протодиакон.* Дальний Восток и путевые впечатления от Владивостока до Петрограда. Одесса, 1915.

30. Разумовский (1905) — *Разумовский А.* Владивостокская епархия за первые пять лет своего существования // Владивостокские епархиальные ведомости. 1905. № 8. С. 178–180. № 10. С. 233–237.

31. Смолич (1996) — *Смолич И. К.* История Русской Церкви. Ч. I. М., 1996.

32. Фирсов (2002) — *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002.

33. Шавельский (2005) — *Шавельский Георгий, протопр.* Русская Церковь перед революцией. М.: Артос-Медиа, Крестовоздвиженское православное братство, 2005.

Иллюстрация: фотография из архива Владивостокской епархии.

Bishop Innokenty (Erokhin). **The Ministry of Metropolitan Eusebius (Nikolsky) in the Far East in the Early 20th Century as an Example of Archpastoral Sacrifice.**

Abstract: Activities of the archpastorare directly likened to the ministry of Christ Himself who came to do ministry for the salvation of others (Matt. 20:28). In this sense, the ministry of the archiereus carries self-denial, self-restraint, commitment with a sacrifice similar to"voluntary martyrdom" based on life circumstances. The core of this study includes the important events from the biography of Metropolitan Eusebius (secular name Evgeny Ivanovich Nikolsky) during his stay from 1899 to 1918 in the Vladivostok cathedra of the Russian Orthodox Church.The study deals with the stages of his activities and life stories brought to the table. Analyzing these circumstances enables to highlight the spiritual traits in the character of the prominent archiereus in the last decades of the synodic era, and to make an attempt to study the internal patterns in the ministry of the metropolitan.

Keywords: Orthodoxy in the Far East, Russian Orthodox Church, Metropolitan Eusebius Nikolsky, Vladivostok Eparchy, missionary work, archiereus.

Bishop Innokenty (Vitaly Viktorovich Erokhin) — PhD in Theology, PhD in History, Associate Professor at the Chair of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, School of Arts and Humanities, Far Eastern Federal University (erohin.vit@yandex.ru).

Ю. Е. Кондаков

ОСНОВАТЕЛЬ РУССКОЙ ПАЛЕСТИНЫ БОРИС ПАВЛОВИЧ МАНСУРОВ (1828–1910 гг.)

Борис Павлович Мансуров является основателем Русской Палестины. По поручению великого князя Константина Николаевича в 1856 г. он был отправлен на Восток с целью составления путеводителя для российских паломников. Итогом стал обширный план по усилению влияния России на Востоке под прикрытием Русского общества пароходства и торговли. Под влиянием проекта Мансурова Александр II весной 1858 г. распорядился начать кружечный сбор и принятие пожертвований на нужды паломников. После второй командировки Мансурова на Восток император учредил Палестинский комитет и выделил из бюджета 500000 р. для строительства Русской Палестины. Во время поездки Мансурова 1859 г. были составлены планы зданий для паломников и приобретены земельные участки. В 1864 г. Палестинский комитет, как выполнивший свою задачу по строительству, был преобразован в Палестинская комиссия при МИД. Мансуров стал самым активным членом Комиссии. При его участии в 1879 г. была предпринята попытка преобразования Духовной Миссии в Иерусалиме в настоятельство при консульстве. С учреждением Православного палестинского общества (ППО) Мансуров стал его членом основателем и вошел в Совет. В 1884–1885 гг. Мансуров был вновь направлен в командировку в Палестину. Он составил планы по расширению помещений для паломников и обустройству Русской Палестины. Это был заключительный этап деятельности Мансурова на Востоке. Он вошел в конфликт с деятелями ППО и вынужден был вести острую литературную полемику. В конце 80-х годов Мансуров был вынужден отойти от дел Русской Палестины.

Ключевые слова: Русская Палестина, паломники, Русское общество пароходства и торговли, Святейший Синод, Министерство иностранных дел, Палестинский комитет, Палестинская комиссия, Духовная Миссия, Александр II, великий князь Константин Николаевич.

У современников не вызывала сомнения центральная роль Б. П. Мансурова в строительстве Русской Палестины. Вышедшая при жизни Мансурова в энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона статья большую часть материала посвятила этому вопросу [Энциклопедический словарь, 1896, 552]. В период издания статьи Мансуров находился в затяжном конфликте с Императорским православным палестинским обществом (ИППО), членом которого он являлся. По этой причине некоторые деятели ИППО постарались сделать Мансурова ответственным за все ошибки в строительстве Русской Палестины и заботы о паломниках. Первым такую версию озвучил *М.* П. *Соловьев* в своей книге «Святая Земля и Императорское Православное *Палестинское Общество»* в 1891 г. [*Соловьев,* 2012, *11–25*]. Развил эту концепцию в ряде своих трудов член ИППО А. А. Дмитриевский. Более справедлив в оценках деятельности Мансурова был священник Ф. П. Титов [Титов, 1902, 385–386]. После революции исследования строительства Русской Палестины прервались почти на 100 лет.

В XXI в. пионером освоения темы стал Н. Н. Лисовой. В его работах отразилась концепция дореволюционных исследователей, членов ИППО [Лисовой, 1999, 36–51]. Крупнейший вклад в исследование русских учреждений в Палестине внес действительный член ИППО, генеральный директор издательства «Индрик» Кирилл

Юрий Евгеньевич Кондаков — доктор исторических наук, доцент, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (urakon@rambler.ru).

Алексеевич Вах. С 2007 г. начинают выходить его статьи и сборники документов, посвящённые Палестине. В нескольких статьях Вах давал подробный обзор биографии Мансурова до расформирования Палестинского комитета [Вах, 2010, 87–96; Вах, 2012а, 156–191; Вах, 2012б, 21–36; Вах, 2017, 111–255]. На основании введенных в научный оборот документов ГАРФ и других материалов была подробно освещена деятельность Мансурова периода «Иерусалимского проекта»: рассматривались поездки Мансурова на Восток, история книги «Православные поклонники в Палестине» и реакция на нее политиков и общества, отношения Мансурова и А. Н. Головнина, реакции Мансурова на ликвидацию Палестинского комитета.

В 2012 г. была издана статья З. П. Ермаковой «Преданный Святой Земле работник», где биография Мансурова рассматривалась полностью [Ермакова, 2012, 56–65]. Серия публикаций о деятельности Мансурова связана с его архивом в Тамбове (ГАТО). В 2019 г. была издана совместная статья А. Н. Алленова и А. А. Гравина «Личный архив Б. П. Мансурова: состав документов и возможности онлайн-доступа» [Алленов, Гравин, 2019, 26–29]. В том же году авторы уже по отдельности опубликовали статьи, в которых рассматривалось участие Мансурова в основании Русской Палестины [Алленов, 2019, 292–298; Гравин, 2019, 252–257]. В статье Гравина «Отношения Б. П. Мансурова с начальниками Русской духовной миссии в Иерусалиме (1859–1885 гг.)» цитировались материалы из архива Мансурова в Тамбове [Гравин, 2020, 183–191] и давался обзор отношений Мансурова с главами Духовной Миссии в течение всей его деятельности по строительству Русской Палестины. Другой тамбовский исследователь, К. С. Кунавин, в своих статьях рассматривал деятельность Мансурова как чиновника [Кунавин, 2016, 150–155; Кунавин, 2019а, 146–148; Кунавин, 2019б, 99–103]. Еще не исследованные эпизоды деятельности Мансурова рассматривал в своих публикациях Ю. Е. Кондаков (некоторые статьи совместно с Д. С. Федотьевым) [Кондаков, 2020, 52–60; Кондаков, 2021, 129–139; Кондаков, 2022, 13–19; Кондаков, Вах, 2022, 338–367; Кондаков, Федотьев, 2021а, 19–22; Кондаков, Федотьев, 2021б, 115–122; Кондаков, Федотьев, 2021в, 342–364; Кондаков, Федотьев, 2022а, 273–247; Кондаков, Федотьев, 2022б, 70–78; Кондаков, Федотьев, 2022в, 433–450].

Можно сделать вывод о том, что исследователями XXI в. создана достаточная база для написания монографии о деятельности Мансурова по строительству Русской Палестины. Привлечение документов из архивов Мансурова в ГАТО и ГАРФ, материалов РГИА, РНБ, РГАВМФ позволит максимально полно осветить эту тему. В настоящей момент книга «Основатель Русской Палестины Борис Павлович Мансуров» подготовлена к изданию.

Мансуров происходил из семьи, не принадлежавшей к высшей аристократии, верхам бюрократии или придворного ведомства. Но Мансуровы входили в привилегированный круг дворянства, П. Б. Мансуров был другом А. С. Пушкина, его сыновья закончили элитное Училище правоведения. В этой кузнеце кадров Б. П. Мансуров познакомился с К. П. Победоносцевым, в 80-е гг. они совместно будут заниматься делами Русской Палестины. На начальном этапе успешная карьера Мансурова дала сбой, он оказался жертвой чиновничьих интриг и был вынужден искать другое место службы. С 1854 г. начался новый этап его жизни и карьеры. Мансуров пришел в самое прогрессивное на то время Морское министерство. Великий князь Константин Николаевич превратил свое ведомство в полигон реформ. Мансуров принял активное участие в преобразованиях, им было подготовлено освобождение адмиралтейских поселенцев, находившихся в управлении Морского министерства. Следующим шагом в карьере Мансурова стала Крымская война. Он был послан в Севастополь для руководства эвакуацией раненных моряков. Затем Мансуров получил задания распределять между ранеными деньги пожертвований, а дальше заведовать всеми госпиталями Севастополя (в хозяйственном плане). Свою задачу Мансуров выполнил хорошо. Он разработал целую системы распределения пожертвований. Его деятельность распространялась и на Николаев, куда вывозили раненных. Там ближайшим помощником Мансурова был глава канцелярии командующего флотом В. И. Доргобужинов.

Успешная деятельность Мансурова в заботе о раненных моряках была оценена начальством и предопределила следующее поручение.

В 1856 г. Мансуров был направлен в командировку в Палестину с целью сбора сведений о положении российских паломников. Эта поездка определила судьбу Мансурова на всю последующую жизнь. Собранный им в поездке материал, хотя и не стал путеводителем для паломников, как планировалось, но был издан отдельной книгой. Она возбудила полемику и привлекла внимание русского общества к положению российских паломников.

Выполняя задание Морского министерства, Мансуров попал в центр политической борьбы. В деле усиления российского влияния на Востоке соперничали великий князь Константин Николаевич и глава МИД А. М. Горчаков. Горчаков попытался перехватить инициативу и получил у Александра II разрешение возобновить в Иерусалиме российскую Духовную Миссию. Глава Миссии получил очень широкие полномочия вплоть до права покупки земельных участков для паломников. Великий князь поручил Мансурову написать критический разбор инструкций МИД для Духовной Миссии. Когда он выполнил задание, ситуация вновь изменилась. Вместо путеводителя для паломников или критического разбора инструкции МИД на свет появился доклад, ставший программным документом нового проекта. В недрах Морского министерства был выработан план объединения под руководством Константина Николаевича усилий Морского министерства, МИД, Св. Синода, РОПиТ и общественности в деле помощи паломникам. В действительности эта инициатива должна была прикрывать мероприятия по усилению России на Востоке. Мансуров предлагал набор мероприятий из 19 пунктов (ГАТО. Ф. 972. Д. 122. Л. 397–410).

В центре плана Мансурова была идея о том, что все мероприятия на Востоке надо проводить под прикрытием частного пароходства РОПиТ. Главными соперниками, по его мнению, были католические и протестантские учреждения в Палестине, стремительно расширявшие свое влияние, а так же конкурирующие европейские пароходства. Забота о паломниках была лишь предлогом для борьбы с противниками России. Практические мероприятия, предлагаемые Мансуровым, затрагивали Духовную Миссию, дипломатическое представительство и РОПиТ, прямо вторгались в ведение МИД и Св. Синода. Предлагалось строительство приютов для паломников, совмещенных с помещениями для агентов РОПиТ и инфраструктурой пароходства на Востоке. Планировалось учреждение консульства в Иерусалиме, совмещение должностей агентов РОПиТ и консулов, разделение полномочий между Духовной Миссией, консульством и РОПиТ. Среди политических задач было ограничение вмешательства греческих патриархов в российские дела, усиление влияние на греческие церкви в Палестине, подчинение российскому влиянию православных арабов. Этот комплексный план был рассчитан на то, чтобы добиться согласия императора на создание межведомственного координационного органа по делу паломников, где главой был бы великий князь. Реализовать политические предложения Мансурова на практике не планировалось. По этой причине Константин Николаевич легко пошел на сокращение проекта. При согласовании с МИД текст доклада несколько раз меняли. В результате приемлемый для МИД вариант был разослан высшим чиновникам. Сокращенный вариант издан в виде книги, он привлек внимание к проблеме паломников и породил широкое обсуждение [Мансуров, 1858]. В плане Мансурова была и экономическая составляющая. Он предлагал получать деньги из двух источников — пожертвования и средства РОПиТ. Забота о паломниках интересовала пароходства потому, что это были пассажиры и за них правительство выплачивало дотацию, необходимую РОПиТ.

Политическая составляющая проекта Мансурова воплощена так и не была, но проект положил начало строительству Русской Палестины. С начала 1858 г. началась подготовка к следующей командировке Мансурова на Восток. Параллельно проходили консультации заинтересованных ведомств. В феврале на собрании Комитета министров, где присутствовал великий князь, глава МИД, обер-прокурор Св. Синода,

директора РОПиТ были выработаны основные направления мероприятий в Палестине. Из плана Мансурова были выброшены практически все политические составляющие. В целях финансирования был начат сбор пожертвований и учрежден кружечный сбор в церквах на помощь паломникам. Главной задачей Мансурова в новой командировке было учреждение агентств РОПиТ и инфраструктуры пароходства на Востоке и составления плана строительства приютов для паломников. С большой группой сотрудников в сентябре 1858 г. Мансуров отбыл в Иерусалим.

Уже во время своей второй командировки Мансуров столкнулся с проблемами, в дальнейшем погубившими Иерусалимский проект. Заинтересован в его реализации был только великий князь, которого постоянно приходилось понуждать к активной деятельности. Этим занимался его секретарь А. В. Головнин. В преддверии Великих реформ забота о паломниках многим казалась неуместной и обременительной. МИД был недоволен вмешательством в его сферу, Св. Синод оттоком денег на пожертвования, большая часть директоров РОПиТ считала излишним выделять деньги на паломников, в обществе ходили слухи, что в Палестине реализуется коммерческий проект. В Иерусалим был назначен консул, одновременно агент РОПиТ. Полномочия Духовной Миссии и консульства не были четко разграничены, задачу по покупке земель в Иерусалиме одновременно получили Мансуров и епископ Кирилл (Наумов). На этой почве начались конфликты. Епископ не был осведомлен о миссии и полномочиях Мансурова, и это порождало проблемы. Денежные сборы шли медленно, РОПиТ выделял деньги с большим неудовольствием и ориентировался на грузовые перевозки в ущерб пассажирским.

По возвращению из Палестины Мансуров написал свой второй доклад. В нем описывались блестящие перспективы нового предприятия и предлагались новые планы, на этот раз практически лишенные политики [Кондаков, Вах, 2022, 338–367]. Доклад Мансурова привлек внимание Александра II. Он разрешил семье Константина Николаевича совершить паломническую поездку в Иерусалим. В целях прекращения межведомственных конфликтов императором был учрежден Палестинский комитет. Основной задачей нового органа было строительство инфраструктуры для паломников. С учреждением Комитета в 1859 г. закончился очередной этап Иерусалимского проекта. В прошлое ушло все его политическое содержание, РОПиТ остался только в качестве пароходной компании, доставляющей паломников в Палестину. Некоторое время инерция исполнения проекта еще существовала. Хотя председателем Комитета был назначен великий князь, в это время он начал отходить от дел. Известно всего о четырех собраниях Комитета в 1858–1860 гг. На них решались хозяйственные вопросы и утверждались сметы, несколько раз вставал вопрос о разграничении полномочий консульства и Духовной Миссии. С учреждением Комитета прекратилась политическая борьба вокруг паломников. При этом ни одно из ведомств не было заинтересовано в развитии этого направления. С этой проблемой Мансуров столкнулся в ходе третьей командировки на Восток.

Это была самая важная командировка Мансурова. В это время были куплены земельные участки, составлены планы и сметы и начато строительство Русской Палестины. При этом Мансуров не получал указаний, а его отчеты не читали. Он оказался в вакууме, борьба с главой Духовной Миссии продолжалась, в нее были вовлечены влиятельные круги столицы. В это время Мансуров был в Иерусалиме не один. Ему помогал ряд единомышленников. В первую очередь это архитектор М. И. Эппингер, которому предстояло строить Русскую Палестину. Консул В. И. Доргобужинов, сотрудник Мансурова по обороне Севастополя. Отставные прапорщики А. К. Кривошеин и П. Д. Левитов, первый из которых, секретарь Мансурова, перейдет вместе с ним в Министерство народного просвещения, второй в течение 25 лет будет смотрителем приютов для паломников. Помогали Мансурову прикрепленные к нему молодые люди и агенты РОПиТ. Но главным помощником Мансурова в строительстве Русской Палестины был Александр II. Чтобы придать Мансурову специальный статус, в 1859 г. он был сделан статс-секретарем императора. Это означало, что он может

иметь личные доклады и выполнять особые поручения царя. Чиновники прекрасно понимали эту особенность и избегали прямых конфликтов.

Весной 1860 г. планы Мансурова были утверждены императором. Но позднее в них были внесены изменения. Количество мест в российских приютах для паломников пришлось сократить, перенести в другое место консульство и Духовную Миссию, последнюю совместить с приютом. Главной ошибкой было то, что количество паломников планировали до пятисот человек в год, а приезжать они стали тысячами. В это время контроль над Палестинским комитетом перешел к А. В. Головнину, и он поспешил убрать Мансурова из столицы, отправив в длительный отпуск.

Став Министром народного просвещения, Головнин сменил на посту председателя Палестинского комитета великого князя, уехавшего в Польшу. Больше Комитет не собирался. Хотя Мансуров стал заведующим делами Комитета, но приступить к обязанностям он смог лишь в 1862 г. Головнин принял его в свое Министерство и поручил ему прием денег Палестинской комиссии. Головнин тяготился заботой о паломниках и согласовал с А. М. Горчаковым передачу этих дел в МИД. Мансуров был отправлен в командировку в Иерусалим, во время его отъезда была оформлена передача дел Палестинского комитета в Палестинскую комиссию при Азиатском департаменте МИД. Отличие этой структуры от других подразделений было в том, что туда входил глава Азиатского департамента, представитель Св. Синода и Мансуров. Командировка Мансурова в Иерусалим 1863–1864 гг. стала наименее плодотворной. После неё не осталось даже официального отчета. Основной вывод о том, что дело строительства инфраструктуры для паломников подходит к концу, стал официальной причиной ликвидации Палестинского комитета, как выполнившего свои функции.

Палестинская комиссия справлялась с задачей управления учреждениями для паломников. Только в первый год ее работы официально было зафиксировано восемь собраний, составлялись журналы. Но МИД не был заинтересован в развитии паломнической инфраструктуры. Поток паломников увеличивался, и российские учреждения в Палестине уже с ним не справлялись. При трех главах Духовной Миссии продолжалась борьба с консулами. Не смотря на разграничение их прав в 1864 г., место для конфликта осталось. Архимандрит Антонин (Капустин), получая пожертвования из России, приобретал на эти деньги земельные участки и сам строил там приюты и церкви. Эту недвижимость он считал собственностью Духовной Миссии, находящейся в его управлении. Он оформил недвижимость на араба, служителя Миссии. Архимандрита беспокоило бездействие Палестинской комиссии, и он пытался самостоятельно решать задачи. Отношение чиновников МИД и Св. Синода к Антонину было двойственное. Они понимали, что он делает хорошее и правильное дело, но не были согласны с его методами. Убрать Антонина из Иерусалима они не могли, так как он контролировал купленную недвижимость. К разрешению конфликта был привлечен Мансуров. Он полностью разделял позицию МИД по поводу Антонина. Было принято решение понизить статус Духовной Миссии, преобразовав ее в настоятельство при консульской церкви (без изменения функций и состава). Консул в Иерусалиме и посол в Константинополе подали жалобы на Антонина. Палестинская комиссия разработала проект преобразования Миссии в настоятельство, и 13 февраля доклад А. М. Горчакова по этому поводу был утвержден императором. Надо полагать, что все основные документы этой интриги составлялись Мансуровым, его имя фигурировало в докладе.

Однако претворить решение в жизнь не удалось. Антонин обратился с жалобой к императрице, на его защиту поднялись будущие основатели ППО. Св. Синод всеми силами сопротивлялся преобразованию Миссии. В течение 1879 г. продолжалась борьба. В конце года было решено, что такая реформа не своевременна и не желательна. Миссия осталась в прежнем виде, и Антонин продолжал её возглавлять. Оппозиционные консул и посол с Востока были удалены.

В 1880 г. начался последний период деятельности Мансурова на Востоке. Учрежденное в 1882 г. Православное палестинское общество (ППО) жестко критиковало

Палестинскую комиссию, а вместе с ней и Мансурова. Чиновники МИД решили перейти к действиям, и началась подготовка к последней командировке Мансурова. Перед ним ставились задачи расширения гостиниц для паломников, создание канализации, бани, отделения для заразных больных в госпитале. Опираясь на отчет Мансурова, Палестинская комиссия хотела показать властям, что дела паломников ведутся хорошо. Секретным заданием Мансурова было заставить архимандрита Антонина передать государству права на купленные им участки. Только часть этих задач ему удалось решить. Мансуров надеялся, что активность ППО поможет добиться выделения 400000 р. государственных средств для расширения и модернизации инфраструктуры для паломников. Вновь был объявлен сбор пожертвований. Но ППО видело в Мансурове конкурента и даже противника и помощи не оказало. В результате командировки Мансурова были составлены чертежи и сметы перестроек, но тогда средств на большую часть этих работ выделено не было. Все это завершило ППО, которому и достались лавры. Архимандрит Антонин, окрыленный победой 1879 г., с Мансуровым сотрудничать отказался и земли не передал. Только при вмешательстве императора удалось заставить его не препятствовать перестройке дома Миссии. Перед командировкой Мансуров был выведен из состава Совета ППО.

После возвращения Мансурова из командировки началась затяжная полемика между ним и деятелями ППО. Основными темами было отношение с греческими патриархами, возвращение Иерусалимскому патриарху секвестрированных бессарабских имений и итоги раскопок на российском месте в Иерусалиме. В ходе полемики затрагивалась и вся история создания Русской Палестины. Любопытно, что деятель ППО вернулись ко временам Иерусалимского проекта и опять хотели усилить российское влияние на Востоке. Взять под контроль греческих патриархов, подчинить своему влиянию православных арабов, покупать в собственность России земли и строить церкви. На первом этапе деятельности ППО был допущен целый ряд ошибок.

Это было время высочайшего взлета Мансурова как чиновника. Хотя отношения с Александром III у него не сложились, но Мансуров продолжал оставаться статс-секретарем. Он имел чин тайного советника, входил в Государственный совет. Считался крупнейшим специалистом по Палестине. Иерусалимский патриарх и обер-прокурор Св. Синода были его друзьями. Но расклад сил в российском обществе был уже другим. На первое место начала выступать общественная инициатива. ППО считало Мансурова своим врагом. В результате долгой и ожесточенной полемики он должен был сдать свои позиции и отойти от дел.

Обзор деятельности Мансурова на Востоке показывает, что ему принадлежала ведущая роль в строительстве Русской Палестины. Он не был простым исполнителем, а составлял проекты и управлял процессом. Великий князь Константин Николаевич курировал дело помощи паломникам. Его функции заключались в общем контроле и проведении в высших учреждениях и у императора проектов Мансурова. А. В. Головнин участвовал в формировании «Иерусалимского проекта», Д. А. Оболенский ведал приемом пожертвований, М. И. Эппингер занимался строительством. Мансуров сформулировал Иерусалимский проект, составлял планы приютов для паломников, писал отчеты, открывал агентства РОПиТ и инфраструктуру пароходства, руководил составлением чертежей и смет, подбирал персонал. Некоторое участие в приобретении земель принял глава Духовной Миссии епископ Кирилл (Наумов). Все, что было сделано до 1860 г., делалось под руководством и при непосредственном участии Мансурова. Палестинский комитет только утверждал его отчеты и планы. В дальнейшем Мансуров контролировал строительство, писал отчеты, еще дважды ездил в командировки в Иерусалим. Его проект реконструкции учреждений для паломников 1884 г. был доведен до конца ППО. Мансурова по праву можно назвать основателем Русской Палестины.

Источники и литература

Источники

1. ГАТО — Государственный архив Тамбовской области. Ф. 972. Д. 122 (Проект преобразования иерусалимской духовной миссии и инструкция ее начальнику).

Литература

2. Алленов (2019) — *Алленов А. Н.* «Мансуровский проект» Русской Палестины (по материалам поездки 1857 г. по Святым местам) // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2019. Т. 24. № 182. С. 292–298.

3. Алленов, Гравин (2019) — *Алленов А. Н., Гравин А. А.* Личный архив Б. П. Мансурова: состав документов и возможности онлайн-доступа // Румянцевские чтения. Ч. 1. М., 2019. С. 26–29.

4. Вах (2010) — *Вах К. А.* К истории первого русского «Путеводителя» по Святой Земле // Русская Палестина. Россия в Святой Земле. Мат. междунар. науч. конф. Под. ред. Е. И. Зеленева. М., 2010. С. 87–96.

5. Вах (2012а) — *Вах К. А.* Предшественники Императорского Православного Палестинского Общества: великий князь Константин Николаевич и Б. П. Мансуров // Россия в Святой Земле. К 130-летию сотрудничества Императорского Православного Палестинского Общества с народами Ближнего Востока. Каталог международной юбилейной выставки. Составители: К. А. Вах, С. Ю. Житенёв, Н. Н. Лисовой. М., 2012. С. 156–191.

6. Вах (2012б) — *Вах К. А.* «Иерусалимский проект» России: Б. П. Мансуров и Русские Постройки // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. М., 2012. С. 21–36.

7. Вах (2017) — *Вах К. А.* Как начиналась Русская Палестина. Иерусалим в письмах Б. П. Мансурова и В. И. Доргобужинова. 1858–1860. (Научная статья и публикация документов) // Иерусалимский православный семинар. Вып. 7. М., 2017. С. 111–255.

8. Гравин (2019) — *Гравин А. А.* Б. П. Мансуров и создание Русской Палестины (1857–1864) // Вестник Тамбовского университета. 2019. Т. 24. С. 252–257.

9. Гравин (2020) — *Гравин А. А.* Отношения Б. П. Мансурова с начальниками Русской духовной миссии в Иерусалиме (1859–1885 гг) // Вестник Тамбовского университета. 2020. Т. 25. С. 183–191.

10. Ермакова (2012) — *Ермакова З. П.* «Преданный Святой Земле работник» // Московский журнал. 2012. № 4. С. 56–65.

11. Кондаков (2020) — *Кондаков Ю. Е.* Три отчета Палестинского комитета (1859–1864) // Клио. 2020. № 10 (166). С. 52–60.

12. Кондаков (2021) — *Кондаков Ю. Е.* Источники финансирования строительства Русской Палестины (1857–1864 гг.) // Вопросы истории. 2021. № 9 (1). С. 129–139.

13. Кондаков (2022) — *Кондаков Ю. Е.* Документы о деятельности Б. П. Мансурова по созданию Русской Палестины в архивах России // Клио. 2022. № 7 (187). С. 13–19.

14. Кондаков, Вах (2022) — *Кондаков Ю. Е., Вах К. А.* Записка Мансурова Б. П. о положении создания на Востоке русских богоугодных заведений (1859) // Православный палестинский сборник. Вып. 120. М., 2022. С. 338–367.

15. Кондаков, Федотьев (2021а) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Деятельность Б. П. Мансурова и строительство Русской Палестины в освещении историка А. А. Дмитриевского // Православие и общество: грани взаимодействия: мат. V Междунар. научно-практич. конф. Забайкальский государственный университет. Отв. ред. Е. В. Дроботушенко. Чита, 2021. С. 19–22.

16. Кондаков, Федотьев (2021б) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Православное палестинское общество против Б. П. Мансурова // Клио. 2021. № 3 (171). С. 115–122.

17. Кондаков, Федотьев (2021в) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Российский «Иерусалимский проект» середины XIX века: деятельность Б. П. Мансурова и Русское общество пароходства и торговли // Научный диалог. 2021. № 9. С. 342–364.

18. Кондаков, Федотьев (2022а) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Второй отчет Б. П. Мансурова и начало строительства Русской Палестины // Былые годы. 2022. № 17 (1). С. 273–247.

19. Кондаков, Федотьев (2022б) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Организация пароходного сообщения между Россией и Афоном в 1857–1863 гг. // Клио. 2022. № 9 (189). С. 70–78.

20. Кондаков, Федотьев (2022в) — *Кондаков Ю. Е., Федотьев Д. С.* Поездка Б. П. Мансурова на Восток в 1856–1857 годах // Научный диалог. 2022. № 9. С. 433–450.

21. Кунавин (2016) — *Кунавин К. С.* Карьера Б. П. Мансурова как пример взаимоотношений «Правительство-чиновничество» во второй половине XIX в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2016. Т. 21. № 5–6. С. 150–155.

22. Кунавин (2019а) — *Кунавин К. С.* Б. П. Мансуров до «Иерусалимского проекта»: история формирования профессиональных качеств // Российская государственность в лицах и судьбы ее создателей: IX–XXI вв. Мат. VI Междунар. науч. конф., посвященной 65-летию Липецкой области. Липецк: изд-во ЛГПУ, 2019. С. 146–148.

23. Кунавин (2019б) — *Кунавин К. С.* Формулярный список как источник о службе чиновника XIX века: эпизод из биографии Б. П. Мансурова // Румянцевские чтения. Ч. 2. М., 2019. С. 99–103.

24. Лисовой (1999) — *Лисовой Н. Н.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. 35. М., 1999. С. 36–51.

25. Мансуров (1858) — *Мансуров Б. П.* Православные поклонники в Палестине. СПб.: тип. Морского министерства, 1858.

26. Соловьев (2012) — *Соловьев М. П.* Святая Земля и Императорское Православное *Палестинское Общество. М.*: Индрик, 2012.

27. Титов (1902) — *Титов Ф. П.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский. Киев, 1902.

28. Энциклопедический словарь (1896) — Энциклопедический словарь. Ред. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XIX. СПб., 1896. С. 552–553.

Yuri Kondakov. **The Founder of Russian Palestine Boris Pavlovich Mansurov (1828–1910).**

Abstract: Boris Pavlovich Mansurov is the founder of Russian Palestine. On behalf of the Grand Duke Konstantin Nikolayevich, in 1856 he was sent to the East with the aim of compiling a guide for Russian pilgrims. The result was an extensive plan to strengthen Russia's influence in the East under the guise of the Russian Society of Shipping and Trade. Under the influence of Mansurov's project, Alexander II in the spring of 1858 ordered to start collecting mugs and accepting donations for the needs of pilgrims. After Mansurov's second trip to the East, the emperor established the Palestinian Committee and allocated 500,000 rubles from the budget. for the construction of Russian Palestine. During Mansurov's trip in 1859, plans for buildings for pilgrims were drawn up and land plots were acquired. In 1864, the Palestinian Committee, having completed its task of building, was transformed into the Palestine Commission under the Ministry of Foreign Affairs. Mansurov became the most active member of the Commission. With his participation in 1879, an attempt was made to transform the Spiritual Mission in Jerusalem into an abbot at the consulate. With the establishment of the Orthodox Palestinian Society (OPS), Mansurov became its founder member and joined the Council. In 1884–1885, Mansurov was again sent on a business trip to Palestine. He drew up plans to expand the premises for pilgrims and the arrangement of Russian Palestine. This was the final stage of Mansurov's activity in the East. He came into conflict with the leaders of the OPS and was forced to conduct

a sharp literary controversy. In the late 80s, Mansurov was forced to withdraw from the affairs of Russian Palestine.

Keywords: Russian Palestine, pilgrims, Russian Shipping and Trade Society, Holy Synod, Ministry of Foreign Affairs, Palestinian Committee, Palestine Commission, Spiritual Mission, Alexander II, Grand Duke Konstantin Nikolaevich.

Yuri Evgenyevich Kondakov — Russian State Pedagogical University A. I. Herzen, St. Petersburg, Russian Federation (urakon@rambler.ru).

Протоиерей Алексей Колчерин

ПУТЬ КО ХРИСТУ ЧЕРЕЗ ПРОСВЕЩЕНИЕ: К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ МИССИОНЕРА И ПРОСВЕТИТЕЛЯ Н. И. ИЛЬМИНСКОГО

В 2022 г. исполняется 200 лет со дня рождения профессора Казанской духовной академии Николая Ивановича Ильминского, выдающегося ученого-востоковеда и миссионера-практика. Идеи Н. И. Ильминского, воплощенные в его знаменитой миссионерско-просветительской системе, были передовыми для своего времени и предполагали сознательное принятие православия народами Российской империи через школьное образование и совершение церковных богослужений на родных языках. Внедрение алфавитов на основе кириллицы и переводы Священного Писания, богослужебных и духовно-назидательных текстов во второй половине XIX столетия повлекли за собой формирование литературных языков многих народов России. Возможность получения качественного образования и приобщения к русскому языку и русской культуре способствовало появлению национальных интеллигенций. За полувековой период применения системы Н. И. Ильминского народы Казанского края — кряшены, чуваши, марийцы, удмурты, мордва — приняли православную веру и хранят ее по сей день.

Ключевые слова: Николай Иванович Ильминский, Казанская духовная академия, православная миссия, востоковедение, христианизация народов России.

Николай Иванович Ильминский принадлежал к духовному сословию, он родился в семье протоиерея Иоанна Ильминского в городе Пензе 23 апреля (по новому стилю день рождения отмечается 5 мая) 1822 г. Как было принято в синодальную эпоху, дети священников, готовясь к церковному служению, проходили обучение в духовных школах. Николай Ильминский окончил духовное училище и духовную семинарию в Пензе, причем проявил значительные успехи в обучении. Первых по списку выпускников семинарии направляли для продолжения обучения в духовные академии с той целью, чтобы готовить будущий преподавательский состав для системы духовного образования. В год 20-летия Николая Ильминского, когда им был окончен семинарский курс, в 1842 г. открылась четвертая духовная академия Православной Российской Церкви в городе Казани, так что выпускнику семинарии не довелось ехать в Петербург или Москву, а стать одним из самых известных выпускников и впоследствии профессоров «младшей» духовной академии.

Таким образом, Николай Ильминский стал студентом первого набора Казанской духовной академии, которая в годы его учебы не получила еще даже своего собственного здания. Набор в академию проводился не каждый год, а через один, аудитории и общежития студентов располагались в различных корпусах казанских монастырей или частных строениях. Жизнедеятельность Казанской духовной академии в первые годы после открытия в полной мере и весьма живо описана известным казанским церковным историком Петром Васильевичем Знаменским (1836–1917) как раз со слов студента первого набора духовной школы Н. И. Ильминского [Знаменский, 1891].

Несмотря на отсутствие собственного здания и бытовые неудобства, Казанская духовная академия с первых лет своего учреждения стала крупным научным и образовательным центром. Студенты академии получали блестящее образование не только

Протоиерей Алексей Сергеевич Колчерин — доктор церковной истории, доцент, заведующий магистратурой, заведующий кафедрой общей и церковной истории Казанской православной духовной семинарии (kolcherin@mail.ru).

в области церковной науки, но и по гуманитарным дисциплинам, становились известными учеными. Так, выпускник первого набора академии, в будущем многолетний ее ректор протоиерей Александр Владимирский (1821–1906), после окончания обучения в духовной школе был назначен профессором богословия, логики и психологии Казанского университета, а впоследствии деканом первого историко-филологического отделения университета, настоятелем университетской церкви.

Николай Ильминский проявил незаурядные успехи в учебе, особенно его привлекали изучение языков и востоковедение. Кроме традиционных для духовных учебных заведений древнееврейского, греческого, латинского и церковно-славянского языков, современных европейских языков, Н. И. Ильминский усердно изучал арабский, персидский, турецкий и татарский языки. Для получения практических навыков владения татарским языком Н. И. Ильминский снимал квартиру в Старотатарской слободе Казани, а в период летнего отпуска путешествовал по деревням старо- и новокрещеных татар, собирая сведения об уровне их религиозности для Святейшего Правительствующего Синода [Знаменский, 1892].

Как преуспевший в языкознании он, еще будучи студентом, был привлечен к работе в комиссии по переводу Библии и богослужебных книг на татарский язык. Комиссию возглавляли профессора Казанского университета Александр Касимович Казем-бек и Казанской духовной академии Гордий Семенович Саблуков, при этом основную текстовую работу проводил студент и затем выпускник академии Н. И. Ильминский. Переводческой комиссии была поставлена задача подготовить к изданию качественный перевод книг Священного Писания, Часослова и иных богослужебных книг на татарский язык. Перевод был осуществлен, большая часть книг была издана в начале 1850-х гг., но данный труд имел небольшой миссионерский успех в силу неверного изначально целеполагания. Дело в том, что письменность тюрки на основе арабского алфавита не была знакома старокрещеным татарам, простым городским и сельским жителям, а принятый за основу татарский язык с большим количеством арабизмов и коранизмов был им непонятен. Таким образом, профессионально сделанный перевод был непригоден для большей части своей целевой группы, а те из татар, кто мог читать татарские тексты на тюрки, не были расположены к принятию православия. Но молодой выпускник духовной академии Н. И. Ильминский приобрел здесь бесценный опыт организаторской, переводческой, редакторской, издательской работы, пригодившийся ему в будущем при организации действенных миссионерских переводов для народов Среднего Поволжья.

В качестве получения дополнительных знаний в области востоковедения и навыков владения арабским, персидским и турецким языками, выпускник Казанской духовной академии Н. И. Ильминский по распоряжению Святейшего Правительствующего Синода был командирован на Ближний Восток. Это был первый опыт заграничных стажировок выпускников духовных академий, без чего не мог состояться расцвет церковной науки в России. Николай Ильминский побывал в Турции, Египте, Палестине, Ливане, и вернулся уже крупным ученым-ориенталистом. Ему было поручено развивать востоковедение в Казани в духовной академии, а затем и в университете, но Н. И. Ильминский целиком и полностью отдал свои знания и таланты другому служению — православной миссии.

Н. И. Ильминский прославил Казанскую духовную академию, стал одним из самых известных и узнаваемых ее профессоров. Следует отметить, что уровень образования в духовной академии синодальной эпохи был весьма высоким. В академиях преподавали предметы как церковной науки, так и общего гуманитарного цикла. К примеру, изучение языков было поставлено так, что студенты и выпускники на приличном уровне знали языки Библии — древнееврейский, греческий, латинский, один или два современных европейских языка, а Н. И. Ильминский дополнительно изучал арабский, персидский, турецкий и татарский языки и весьма в этом преуспел. Но все же Казанская духовная академия, вполне соответствуя уровню других академий в церковной и гуманитарной научных сферах, имела свою особенность — востоковедение.

Даже расположение духовной академии в Казани было обусловлено близостью к научным центрам ислама, а также возможностью готовить специалистов в области противодействия старообрядческому расколу, язычеству, буддизму и другим религиям, распространенным в восточных частях Российской Империи. Именно Н. И. Ильминский явился основоположником научной школы востоковедения и миссиологии в Казанской духовной академии.

Востоковедение было представлено как в виде теоретических разработок — научном переводе и изучении Корана, мусульманского богословия, шариата, истории ислама, арабского, персидского, турецкого и татарского языков, так и в виде практического востоковедения — развития православной миссии среди носителей восточного самосознания, восточной культуры, и касалось это не только и не столько мусульман, сколько народов, традиционно сохранявших языческие верования. Наивысший расцвет православной миссии в Казанском крае был достигнут при распространении миссионерско-просветительской системы Н. И. Ильминского под покровительством православного братства во имя святителя Гурия Казанского, а также Православного миссионерского общества [Воскресенский, 1913].

В чем была основная сложность проведения миссии в Российской Империи среди нерусских народов в середине XIX столетия? Было необходимо преодолеть языковой барьер, раскрыть православие для нерусских народов, а также преодолеть некоторые формальные препоны синодальной системы. Исторический опыт православной миссии Русской Церкви, а именно проповедь святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, святителя Стефана Пермского, преподобного Германа Аляскинского, преподобного Макария (Глухарева), святителя Макария Московского, святителя Иннокентия Московского, равноапостольного Николая Японского и многих других, доказывает, что преодоление языкового барьера обеспечивает скорое понимание Священного Писания, православного богослужения, проповеди, а также осознанному принятию христианства.

Данная миссионерская методика была актуальна и для народов Среднего Поволжья в XIX в. Появлению эффективных миссионерских переводов должна была предшествовать масштабная научная работа по формированию письменности и библейско-богословской терминологии. В этом Н. И. Ильминский сумел применить свои знания и навыки, полученные в период обучения в духовных учебных заведениях, позже в ходе заграничной командировки и в период работы в переводческой комиссии, для создания письменности на основе кириллицы для кряшенского языка, а затем и других языков народов Среднего Поволжья [Ильминский, 1883б]. Н. И. Ильминский стал переводчиком на кряшенский язык и редактором переводов на чувашский, марийский, удмуртский, мордовский и иные языки, издателем просветительской и миссионерской литературы [Ильминский, 1887].

Система Н. И. Ильминского проводилась в жизнь через просвещение, а именно через народные школы. Ее особенностью было преподавание на родном языке, причем русский язык изучался наряду с другими предметами начальной школы, и достаточно успешно. Количество школ в деревнях постепенно увеличивалось, а учителями в них становились юноши и девушки — выпускники центральных городских школ. Позднее, с подачи Н. И. Илмьинского, Министерство народного просвещения открыло в Казани специальное учебное заведение для подготовки школьных учителей — учительскую семинарию, — и сам Николай Иванович стал его первым директором. Получив образование и освоив в достаточной степени русский язык, представители малых народов Среднего Поволжья получили возможность становиться учителями, врачами, инженерами, осваивать другие специальности, поступать в средние и высшие учебные заведения. Таким образом формировались национальные интеллигенции, интеллектуальная элита данных этносов, что является весьма важным процессом для сохранения самобытности малочисленных народов. Не станет преувеличением сказать, что последствия формирования национальных элит показали себя с положительной стороны уже в течение всего

XX столетия и способствовали возрождению национального и религиозного самосознания в наши дни. Н. И. Ильминский сделал много для развития грамотности и знакомства с русским языком малых народов Российской империи, благодаря чему они могли в полной мере осознавать себя гражданами общего для всех Русского Отечества, при этом сохранять свою национальную самобытность, свою культуру, свой язык [Ильминский, 1888].

Сын пензенского протоиерея, Н. И. Ильминский вскоре после окончания духовной академии вышел из духовного сословия и не принимал священный сан, при этом оставался всю жизнь глубоко верующим христианином, неуклонно во все праздничные и воскресные дни посещал храм и приступал к церковным таинствам. В синодальную эпоху профессора духовных академий имели достаточное материальное обеспечение, чтобы всецело посвятить себя научной и преподавательской деятельности. При этом весьма малое число академических профессоров были в сане, обязательным принятие священства было только для ректора и инспектора духовной академии. Священный сан подразумевал совершение богослужений в храме, иные церковные послушания, то есть зависимость от епархиального начальства и отсутствие выходных дней. Поэтому профессора академии предпочитали, что называется, оставаться в светском костюме, их образ жизни был близок к образу жизни профессора университета или чиновнику соответствующего ранга. При подробном изучении биографии Н. И. Ильминского, его взглядов на богослужебную и духовную жизнь, приходим к выводу, что Николай Иванович ни в коем случае ни тяготился, ни тем более пренебрегал священническим служением, наоборот, призывал своих воспитанников стремиться к священству для скорейшего распространения православия, но для себя полагал лучшим оставаться мирянином для всецелого использования собственных знаний и умений в деле православной миссии.

Многие ученики Н. И. Ильминского из числа малых народов, получившие образование в национальных школах, и сами уже бывшие школьными учителями, со временем становились священниками и совершали приходское служение на родном языке. Этот этап проведения миссии положительно проявил себя в истории распространения православия среди разных народов в пределах Русской Церкви, духовенство должно на родном языке и в доступной форме проповедовать Евангелие и совершать церковное служение. Таким образом, вера Христова будет органично распространяться как бы изнутри, исчезнет отношение к православию, как к «русской» вере, возвысится духовность в народе [Ильминский, 1883а]. Свидетельством последнего стал тот факт, что в последней четверти XIX столетия в Среднем Поволжье появляются марийские, чувашские, кряшенские монастыри. В русских православных монастырях представители малых народов могли чувствовать себя несколько обделенно при выполнении богослужебных и трудовых послушаний, но среди единоплеменников таких сложностей не возникало. К тому же национальные православные монастыри в Казанском крае становились значимыми миссионерскими и просветительскими центрами своих народов, при них открывались школы и ремесленные училища [Износков, 1893].

Однако, появление духовенства из числа малых народов Казанского края в реалиях синодальной эпохи было затруднено формальными препонами: в сан священника рукополагали выходцев из духовного сословия обязательно получивших духовное образование. Понятно, что выпускники миссионерско-просветительской системы Н. И. Ильминского этим критериям не соответствовали, и требовалось приложить усилия для преодоления данного бюрократического барьера. Здесь открывается еще одна удивительная черта личности Н. И. Ильминского — умение выстраивать деловые и личные отношения с государственными чиновниками (в частности, с обер-прокурором Синода К. П. Победоносцевым), архиереями епархий Среднего Поволжья, попечителями учебных округов, меценатами, культурными и общественными деятелями. В вопросе о возможности рукоположения в священный сан представителей малых народов Н. И. Ильминскому удалось добиться

разрешения Святейшего Правительствующего Синода и согласия епархиальных архиереев, при условии успешной сдачи ставленниками экзаменов на знание русского языка, основ православной веры и богослужения [Из переписки, 1885]. Н. И. Ильминский справедливо считал, что необходимо повсеместно вводить православные богослужения и проповедь на родном языке, что является весьма эффективным миссионерским средством. И действительно, увеличение количества приходов, в которых богослужения совершались на родном языке, способствовало воцерковлению целых народов.

Миссионерско-просветительская система Н. И. Ильминского имела видимый успех благодаря тому, что была хорошо продуманна и сбалансирована. Изучая наследие Н. И. Ильминского, его отношение к делу жизни, которому он посвятил себя — миссии и просвещению народов Казанского края — вырисовывается портрет настоящего патриота Русского Отечества и чада Церкви Христовой. Через десять лет после кончины Н. И. Ильминского в 1901 г. в Казанской духовной академии была учреждена специальная стипендия его имени за труды в области православной миссии. Имя Николая Ивановича было известно среди подвижников благочестия XIX столетия, существуют свидетельства о почитании его как угодника Божия среди малых народов Казанского края еще в дореволюционную эпоху.

В 2000 г. начался сбор материалов для прославления Николая Ильминского в лике святых. Этот процесс не может быть скорым, поскольку предполагает, кроме подготовки подробного жизнеописания, составления молитвословий, сбор сведений о почитании святого. Данные материалы собираются в комиссии по канонизации святых Казанской епархии.

Николай Ильминский — человек праведной богоугодной жизни, все свои таланты, знания, умения он отдал миссии и просвещению простых людей, руководствуясь большой любовью, которая жила в его сердце.

В юбилейный 2022 год в память о профессоре Казанской духовной академии, выдающемся миссионере и просветителе состоялись поминальные богослужения, прошел ряд научных и культурных мероприятий:

1) Конференция Пензенской духовной семинарии в марте 2022 г., посвященная Н. И. Ильминскому.

2) 22 марта 2022 г. памятный вечер, посвященный памяти профессора Н. И. Ильминского в стенах Казанской православной духовной семинарии.

3) 4 мая 2022 г. научная конференция «Николай Иванович Ильминский — ученый, педагог, миссионер», подготовленная Казанской православной духовной семинарией, прошла в стенах Кряшенского культурного центра им. Якова Емельянова, г. Казань.

4) 5 мая 2022 г. состоялась Божественная литургия в храме в честь Ярославских чудотворцев г. Казани и панихида на месте упокоения Николая Ильминского на Арском кладбище города Казани.

5) 12 мая 2022 г. — интеллектуальная викторина для учащихся духовных учебных заведений Русской Православной Церкви «Своя игра. Православная миссия. Наследие Н. И. Ильминского».

6) 17 мая 2022 г. научно-практическая конференция «Формирование письменности кряшен» в Кряшенском культурном центре им. Якова Емельянова г. Казани, проведенная общественной организацией кряшен Республики Татарстан, к 160-летию создания кряшенской письменности на основе кириллицы.

7) 16 сентября 2022 г. научная конференция Чувашского государственного института гуманитарных наук «Н. И. Ильминский и этнокультурное наследие народов Поволжья» (г. Чебоксары).

Источники и литература

1. Воскресенский (1913) — *Воскресенский А. А.* Система Н. И. Ильминского и ряд других мероприятий к просвещению инородцев // Ильминский Н. И. О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татарской школе. Казань: изд. П. В. Щетинкина, 1913. С. 7–12.

2. Знаменский (1891) — *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования 1842–1870 гг. Т. 1. Казань: тип. императорского университета, 1891. 300 с.

3. Знаменский (1892) — *Знаменский П. В.* На память о Н. И. Ильминском. К двадцатипятилетию Братства святителя Гурия Казань: типография П. А. Ильяшенко, 1892. 320 с.

4. Из переписки (1885) — Из переписки об удостоении инородцев священнослужительских должностей. [Сост.: Николай Ильминский]. Казань: тип. В. М. Ключникова, 1885. 19 с.

5. Износков (1893) — *Износков И. А.* Материалы для истории христианского просвещения инородцев Казанского края. — М.: тип. А. И. Снегиревой, 1893. 258 с.

6. Ильминский (1883а) — *Ильминский Н. И.* О церковном богослужении на инородческих языках. Казань: тип. императорского университета, 1883. 15 с.

7. Ильминский (1883б) — *Ильминский Н. И.* Опыты переложения христианских вероучительных книг на татарский и другие инородческие языки в начале текущего столетия. Казань: тип. императорского университета, 1883. 356 с.

8. Ильминский (1887) — *Ильминский Н. И.* Казанская центральная крещено-татарская школа: материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. Казань: тип. П. В. Щетинкина, 1887. 484 с.

9. Ильминский (1888) — *Ильминский Н. И.* Беседы о народной школе. Казань: Центральная тип., 1888. 259 с.

***Archpriest Alexey Kolcherin*. The path to Christ through enlightenment: on the 200th anniversary of the birth of the missionary and educator Nikolay Ilminsky.**

Abstract: In 2022 marks the 200th anniversary of the birth of Professor of the Kazan Theological Academy Nikolai Ivanovich Ilminsky, an outstanding orientalist and missionary. Ideas of the N. I. Ilminsky, embodied in his famous missionary and educational system, were advanced for their time and assumed the conscious adoption of Orthodoxy by the peoples of the Russian Empire through school education and the performance of church services in their native languages. The introduction of alphabets based on the Cyrillic alphabet and translations of the Holy Scriptures, liturgical and spiritual-edifying texts in the second half of the 19th century led to the formation of the literary languages of many peoples of Russia. The possibility of obtaining a quality education and familiarization with the Russian language and Russian culture contributed to the emergence of national intelligentsia. Over a half-century period of application of the N. I. Ilminsky peoples of the Kazan region — Kryashens, Chuvashs, Maris, Udmurts, Mordovians — adopted the Orthodox faith and keep it to this day.

Keywords: Nikolai Ivanovich Ilminsky, Kazan Theological Academy, Orthodox mission, oriental studies, Christianization of the peoples of Russia.

Archpriest Alexey Sergeevich Kolcherin — Doctor of Church History, Associate Professor, Head of the Master's Program, Head of the Department of Civil and Church History of the Kazan Orthodox Theological Seminary.

А. С. Пухов

ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917 ГОДА: АНАЛИЗ ОТЗЫВОВ ЕПАРХИАЛЬНЫХ АРХИЕРЕЕВ (1905–1906 гг.) ПО ВОПРОСАМ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ ДУХОВНЫХ ШКОЛ

Одной из важнейших для исследователей истории Русской Церкви тем начала XX в. остается Поместный Собор 1917–1918 гг. Его решения имели поистине историческое значение для Церкви, однако реализовать их на практике не удалось. Самому Собору предшествовала грандиозная подготовка со стороны Церкви. Одной из рассматриваемых на Соборе тем была реформа духовных школ, которая должна была отразить реальные потребности семинарий и академий. В статье предпринята попытка проанализировать некоторые из представленных архиереями в 1905 г. анкет. Данные отзывы ценны для нас тем, что многие из представленных в них предложений могут быть приняты на вооружение в современной системе духовного образования.

Ключевые слова: История Русской Церкви, Поместный Собор 1917 г., отзывы архиереев, духовные семинарии, духовные школы, духовные академии, преподавание, реформы духовных школ.

Образование является одной из основ бытия общества, одним из двигателей его развития. Оно позволяет по-новому взглянуть на привычный для нас мир. Так и духовое образование имеет своей целью показать обучающемуся тот путь, который поможет ему найти и восстановить в себе образ Божий. То, что в нашем мире это возможно, нам наглядно показал Христос, который показал каждому из нас образ человечности, воплотившись в этом мире.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем слове при вручении архиерейского жезла Преосвященному Кириллу, епископу Звенигородскому, ректору Московской духовной академии заметил: «…православное богословие — это не отвлеченная философия. Оно, конечно, неразрывно связано с историей человеческой мысли, но более всего с реальной духовной жизнью человека, ибо, согласно принципу, сформулированному еще древними подвижниками, если ты богослов, то будешь молиться истинно, а если истинно молишься, то ты богослов» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла, 2022).

Приобретать навыки богословия юным поколениям будущих пастырей в христианском мире предлагается в духовных семинариях. В нашей стране их развитию можно дать отсчет со времен Петра I, который в 1701 г. переименовал Киево-Могилянскую коллегию в академию.

Практически со момента своего зарождения духовное образование для «поповичей» перестает быть добровольным, в связи с тем, что последние не имели особого желания данное образование получать. «И вот, чтобы обеспечить прилив учеников, издается закон: дети духовенства впредь не допускаются к церковным должностям, пока не пройдут ни одной ступени специальной духовной школы» [Карташев, 1993, 545].

Это становится одним из факторов развития в семинариях формализма и равнодушия, как со стороны преподавателей, так и со стороны студентов. Кроме того, что абитуриент поступал в семинарию через «палку», его в XVIII в. при обучении ожидало немалое количество сложностей: это и обучение на латинском языке,

Александр Сергеевич Пухов — преподаватель кафедры Церковной и общей истории Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской Православной духовной семинарии (alexstik@mail.ru).

который был глубоко чужд как русскому духовенству, так и их пастве; недостатки материальной базы, такие как нехватка учебников, принадлежностей для письма, достойного проживания и питания студентов; преподаватели родом из земель Малороссии и Польши, которые периодически отличались заносчивостью и презрением по отношению к своим воспитанникам.

Кроме того, одной из проблем духовного образования XVIII в. можно выделить отсутствие единого руководства и общей системы. Фактически, каждая семинария подчинялась лишь своему епархиальному начальству [Козлов, 2000, 410].

В 1762 г. на проблемы в духовном образовании обратила свое внимание императрица Екатерина II. Она подвергла его резкой критике, однако именно это поспособствовало тому, что начались подвижки в сторону системности образования. Так она написала следующее: «Прошло 40 лет со времени появления их, но и по сие время архиерейские семинарии состоят в весьма малом числе достойных и надежных учеников, в худом учреждении для наук и в бедном содержании. Семинаристы нынешние обыкновенно в некоторых местах обучаются латинскому и греческому языкам от неискусных учителей, не знают иных учений, как только самые первые и школьные основания латинского языка, не обучаются ни наук философских и нравоучительных, не знают истории церковной, ни гражданской, ниже положения круга земного и мест, на которых в рассуждении других народов живут. Набираются они в семинарии от отцов и матерей большей частью неволею и содержатся без разбора» [Карташев, 1993, 547].

В XIX же веке, не смотря на то, что был предпринят целый ряд реформ духовных школ, качество образования и нравственный уровень студентов, однако, не выросли. Наиболее ярко это заметно через мемуары современников той эпохи, архиереев и священнослужителей, которые преподавали в семинариях в указанный период. Приведем некоторые из них.

«В духовных академиях у нас появились уже вольнодумцы и даже безбожники..., и этот злой дух проявляется уже и в семинаристах» [Барсуков, 1907, 383], — отмечает данный тревожный момент в молодых воспитанниках святитель Иннокентий, митрополит Московский.

«Мы молимся у себя в деревне, а в семинарии посещаем церковь лишь по обязанности...» (Антоний Храповицкий, 1911, 434), — это высказывание архиепископа Антония (Храповицкого) указывает на то, что руководство семинарий и академий, а также воспитатели заботились лишь о внешнем принуждении учащегося к богослужениям и необходимости его посещения по установленному графику, а объяснение духовного смысла Литургии, ее красоты, содержания отсутствовало вовсе, либо было на формальном уровне.

Если же говорить о преподавании, то здесь студенты из-за большого количества дисциплин и разницы в мировоззрении и подходах преподавателей не могли выстроить для себя целостную богословскую картину мира, отвечающую запросам современной им эпохи. Это отмечает в своей статье преподаватель Московской духовной Академии Василий Никанорович Мышцын: «Едва ли не в принцип семинарского обучения (разумеем общеобразовательные предметы) возводится знакомство лишь теми идеями и течениями умственной и нравственно-общественной жизни, которые стали уже достоянием истории и превратились в мертвый материал. Напротив, все свежее, новое чем живет и волнуется современное общество и человечество, все это замалчивается и скрывается. Ум семинариста искусственно воспитывается в обстановке и идеях начала 19, а иногда и 18 века» [Мышцын, 1905, 665]. Заметим, что это он пишет в начале XX века!

Доходило все и до семинарских бунтов. Так, митрополит Вениамин (Федченков) упоминает в своих мемуарах несколько таких событий. Один из них произошел из-за желания Владыки, который в то время трудился в должности инспектора Санкт-Петербургской духовной семинарии, лишить семинаристов возможности курить в спальнях ночью!

Таким образом, положение духовного образования к началу XX в. оставляло желать лучшего. И неудивительно, что данный вопрос должен был занять одно из важных мест на предстоящем Поместном Соборе 1917–1918 гг. Для подготовки к этому событию в 1905 г. епархиальные преосвященные высказались в представленной для них анкете по целому ряду вопросов: от состава предстоящего Поместного Собора до постовой дисциплины и т. д. Церковное руководство местами довольно резко высказалось о церковно-государственной действительности, указав на многочисленные проблемы, а также приводя свои варианты их решения. Немало было сказано и затронутой нами теме. Эти высказывания мы и рассмотрим подробнее.

Будущий Святейший Патриарх Тихон, на тот момент архиепископ Алеутский и Северо-Американский, по вопросу усовершенствования духовно-учебных школ высказался в пользу того, чтобы допускать в для обучения в семинариях детей всех сословий, которые именно желают духовного звания. Так как, по его мнению, из-за того, что обучение преподается только детям духовенства, то «в кадры клира вступают иные не только не желающие этого, но и сами нежелательные для него. Кто и что выигрывает от такого порядка или, лучше сказать, беспорядка?» (Отзывы, 2004а, 586).

Существующие же школы для духовенства он предлагает переформатировать в средние общеобразовательные, дабы после их окончания желающие могли поступить либо в высшее учебное заведение, либо в духовную академию. Данная практика используется, добавляет Владыка, в инославных церквах.

Епископ Волынский Антоний (Храповицкий) дал обстоятельный ответ по поводу существующего порядка в семинариях, начав с критики «академических профессоров и духовных журналистов», ратовавших за расширение светского образования для семинаристов и пытающихся, кроме того, преподавать богословские дисциплины: «Философские предметы им еще кое-как удаются, а в богословии кроме рутины, кроме Макарьевской схоластики, они ничего дать не могут, и их аудитории пустуют. Хотя в уставах академии требуется обязательное посещение лекций, но студенты являются почти на все лекции по очереди: в лучшем случае — по 8 человек вместо 50 или вместо 100 (когда предмет читается двум курсам), а в худшем — по 4 человека» (Отзывы, 2004а, 728).

Он так же, как святитель Тихон, предлагает отменить сословный состав учащихся. Необходимыми семинарскими дисциплинами, кроме конечно же, Священного Писания, канонического права, литургики и пастырского богословия, преосвященнейший Антоний, называл философию, литературу, апологетику и гражданскую историю, считая их необходимыми для пастыря. Сократить же он предлагал изучение нравственного богословия, гомилетики и педагогики, «ибо здесь больше набора слов, чем научного содержания» (Отзывы, 2004а 736). Однако для академий им предлагается совсем иное деление, так как гражданская история, европейская литература, латинский и греческий языки приводят к «быстрому обленению» студентов.

Владыка выступает решительно против того, чтобы семинарское начальство составляли протоиереи и миряне, указывая на различные превосходства над ними начальников-монахов, такие как, любовь к церковной службе, духовное окормление учащихся, праведность. Указывает он на то, что особо грандиозные бунты были именно в тех семинариях, где начальство состояло из женатых священнослужителей. Кроме того, упоминает он и тот факт, что в одной из семинарий при ректоре-протоиерее назначение на кафедры и академические должности преподаватели получали через женитьбу на его дочерях.

Отметим, что за полвека до этого митрополит Московский Филарет (Дроздов) высказывался схожим образом: «скудны источники из которых надобно черпать ректоров, но от семейных ректоров трудно ожидать большой пользы. Надобно искать между образованными вдовыми священниками» (Филарет Московский, 1897, 74)

В завершении своего ответа Владыка Антоний довольно резко предлагает собрать всех желающих действительно получить духовное образование (называя их

«мученики христианства») собрать в одну академию, а остальным «влачить свое сомнительное существование».

Интересен отзыв архиепископа Казанского и Свияжского Димитрия, который долгие годы был ректором Тамбовской и Воронежской семинарий. Обстоятельно к вопросу обучения в семинариях, он самостоятельно составил учебный план преподаваемых дисциплин, проведя сравнение с реформами учебных планов 1867 и 1884 гг.

Так, он предлагает значительно сократить преподавание греческого и латинского языков, больше обратить внимания на немецкий и французский языки «в интересах подготовки к изучению богословских наук в духовных академиях». Добавить такие дисциплины, как декламация, еврейский язык и иконописание.

Также он предлагает отменить экзамены, потому что они не достигают своей цели в качестве средства для определения знаний. Их замену он видит в «репетициях под руководством преподавателей».

Касательно воспитательной части главной проблемой он видит необходимость устранения антагонизма между преподавателями и воспитанниками, между семьей и школой. Для этого он предлагает устраивать совместные встречи, беседы и занятия по различным темам.

Выборы ректора архиепископ Димитрий предлагает проводить семинарием самостоятельно с привлечением представителей из епархиального съезда священнослужителей. Одно из предложений касается заработной платы преподавателей семинарии, его предлагается повысить до уровня зарплаты преподавателей средних учебных светских заведений. Например, в Тульской духовной семинарии в 1895 г. преподавателям платили, в среднем, 77 рублей за проведенный урок (ГАТО. Ф. 31. Оп. 2. Д. 11. Л. 14 об.–15).

К своему ответу Владыка прибавляет мнение профессора Якова Алексеевича Богородского, доктора богословия. Он высказывается в схожей манере по целому ряду вопросов. Например, он тоже ратует за отмену экзаменов, указывая на то, что студенты приходят на них с обрывочными знаниями, а «экзаменаторы пускаются на все хитрости, не предусмотренные правилами, чтобы и студента спасти от двойки, и свою совесть успокоить» (Отзывы, 2004а, 332).

Отметим, что случаи прибавления к анкетам мнения тех или иных профессоров духовных школ, либо же корпорации преподавателей не были так уж редки. И материальный вопрос в этих прибавлениях часто занимал не последнее место.

Яркий отзыв оставил архиепископ Ярославский Иаков (Пятницкий). Его предложения по совершенствованию духовно-учебных школ наполнены яркими сравнениями. Так, например, чрезмерно увлекающихся крюковым пением он называет «маниаками», указывает на примеры неправильного использования литературного языка («амбулаторная клиника»), говорит, что преподаватели учат тому, что только апостол Павел был во всем зависим от современной ему школы, а Пушкин, Лермонтов и Салтыков — самородки.

В противовес некоторым другим опрошенным архиереем, Владыка считает, что преподавание библейской археологии является «весьма потребным для уразумения Священного Писания».

Много проблем он видит в автономии семинарий. «Власть епархиального преосвященного в семинарии совсем не допускается. Постановления семинарского правления прямо приводятся в исполнение. Епархиальный архиерей имеет долг лишь быть только выразителем желаний, и не своих (на это ему не предоставляется никакого права, он — лишний в своей епископии), а желаний духовенства относительно постановки учебно-воспитательного дела в семинарии» (Отзывы, 2004б, 991).

Таким образом, делает вывод Владыка, «духовные школы вообще со всеми их делами, особенно же школы, подготовляющие кандидатов на священнослужительские места, не могут быть вне ближайшего ведения и руководства своего местного епископа, вне его надзора за тем» (Отзывы, 2004б, 992).

Архиепископ Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) в своем ответе предложил превратить семинарии в «обыкновенные общеобразовательные учебные заведения», которые будут подчинены Духовному ведомству. В таких школах необходимо учить Закону Божиему, много внимания уделять философскому образованию, а также преподаванию греческого и латинского языка достаточного для чтения классических авторов.

Педагоги, или как их называет Владыка Антоний, «учебно-воспитательный персонал» должны перед преподаванием проходить подготовку не только в богословских школах, но и в других высших школах (например, педагогический институт).

Епископом Пензенским Тихоном (Никаноровым) для того, чтобы дать квалифицированный ответ по данной теме собрал 5 совещаний членов семинарской корпорации. На этих собраниях было в частности принято мнение о том, что необходимо усилить преподавание Священного Писания, т. к. современное общество наполнено людьми, «иногда даже учеными», которые почти незнакомы с Евангелием, не читали его.

В курсе литературы особое внимание необходимо уделять авторам новейшего времени, потому что «последние оказывали влияние на первые». Интересно, что на этих собраниях было высказано два полярных мнения по поводу преподавания греческого и латинского языка. И в итоговую анкету вошло оба: 1) этот язык должен оставаться обязательным, «как безусловно необходимый при изучении Священного Писания Нового Завета»; 2) греческий должен остаться только для «желающих проходить богословский курс». Так же и с латинским языком. В конце подчеркивается, что предлагается оставить эти языки обязательными, но сократить количество уроков.

Обращает Владыка внимание и на такой момент, как балльная система: «Нужно уничтожить это средостение; нужно развить в ученике доверие, уважение и любовь к школе; нужно возбудить в нем интерес к изучаемому предмету, развить в нем привычку к труду. Тогда не нужны будут такие побудительные меры, как единица или пятерка» (Отзывы, 2004б, 488).

При такой системе, отмечает епископ Тихон, «ученик охотно будет заниматься, и поощрение учителя будет для него лучшей наградой. При такой постановке дела нет надобности учителю ловить ученика на каждом промахе, каждой ошибке в ответе и оценивать этот промах соответствующим баллом в классном журнале» (Отзывы, 2004б, 489). Безусловно, такой подход можно только приветствовать, однако на практике достигнуть его повсеместно, к сожалению, практически невозможно. И приходится, как минимум, подкреплять его баллами в журналах.

Подводя итог вышесказанному, приведем слова Владыки Илариона (Алфеева): «Все изменения, вносившиеся в уставы духовных школ вплоть до 1917 года, были преимущественно «косметического» характера и не меняли ничего в жизни семинарий и академий по существу. Лишь в 1917–1918 годах, когда в стране происходило стремительное крушение старых устоев и под грохот разрывающихся снарядов в Кремле заседал Поместный Собор, проект реформы духовных школ стал приобретать все более радикальный характер. Но чаяния реформаторов так и не воплотились в жизнь: духовные школы были разгромлены большевиками вскоре после прихода к власти и все проекты изменений оказались похороненными под обломками старого строя» [Иларион Алфеев, 2002, 325].

К сожалению, реформа духовного образования, которая реально бы отражала потребности архиереев, преподавательских корпораций, студентов, выпускников не состоялась. И после мы имели громадный разрыв в духовном образовании. Возрождаться оно стало лишь с середины XX в. через ограничения и рисковые шаги, поэтому, к сожалению, и в настоящее время имеются различные проблемы, как по учебной, так и по воспитательной части работы семинарий, которые можно и нужно преодолеть.

Источники и литература

Источники

1. Антоний Храповицкий (1911) — *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Полн. собр. соч. Т. 3. СПб., 1911. 712 с.

2. ГАТО — Государственный архив Тульской области. Ф. 31. Оп. 2. Д. 11.

3. Отзывы (2004а) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. I. М.: издательство Крутицкого подворья, 2004. 1031 с.

4. Отзывы (2004б) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. II. М.: издательство Крутицкого подворья, 2004. 1056 с.

5. Слово Святейшего Патриарха Кирилла (2022) — Слово Святейшего Патриарха Кирилла при вручении архиерейского жезла Преосвященному Кириллу, епископу Звенигородскому // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5961581.html (дата обращения: 30.09.2022).

6. Филарет Московский (1897) — *Филарет (Дроздов), свт.* Сборник мыслей и изречений митрополита Московского Филарета, извлеченных из переписки его с разными лицами. М., 1897. 125 с.

Литература

7. Барсуков (1907) — *Барсуков Н. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский. М., 1907. 521 с.

8. Иларион Алфеев (2002) — *Иларион (Алфеев), митр.* Православное богословие на рубеже столетий. М.: издательство Крутицкого подворья, 2002.

9. Карташев (1993) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М.: «ТЕРРА», 1992. 569 с.

10. Козлов (2000) — *Козлов М., свящ.* Духовное образование в России. XVII–XX вв. // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. 688 с.

11. Мышцын (1905) — *Мышцын В. Н.* Из периодической печати: О духовных семинариях // Богословский вестник. 1905. Т. 2. № 7/8. С. 651–677.

Alexander Pukhov. **The Local Council of 1917: analysis of the reviews of diocesan bishops (1905–1906) on the transformation of theological schools.**

Abstract: One of the most important topics for researchers of the history of the Russian Church at the beginning of the XX century remains the Local Council of 1917–1918. His decisions had truly historical significance for the Church, but they could not be put into practice. The Cathedral itself was preceded by a grandiose preparation on the part of the Church. One of the topics discussed at the Council was the reform of theological schools, which was supposed to reflect the real needs of seminaries and academies. The article attempts to analyze some of the questionnaires submitted by the bishops in 1905. These reviews are valuable to us because many of the proposals presented in them can be adopted in the modern system of spiritual education.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, the local council 1917, reviews of bishops, theological seminaries, theological school, theological academies, teaching, reforms of theological schools.

Alexander Sergeyevich Pukhov — Lecturer of the Department of History of St. Alexeyev Ivanovo-Voznesenskaya Orthodox Theological Seminary (alexstik@mail.ru).

О. В. Базанова

ДОВЫБОРЫ В III ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДУМУ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ОТ ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ И УЧАСТИЕ В НИХ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА

На основе архивных источников и материалов дореволюционной периодики в статье освещаются малоизученные страницы истории выборов в Государственную думу Российской империи. В ноябре 1908 г. проходили дополнительные выборы в III Государственную думу от Томской губернии. В статье дается характеристика избирательной активности томичей накануне дополнительных выборов. Особое внимание уделяется участию в довыборах представителей православного духовенства, рассматриваются дискуссии, возникшие среди депутатов III Государственной думы по поводу поступившей жалобы на избирательный процесс, основной удар которой был направлен на священника В. В. Климова.

Ключевые слова: Государственная дума, избирательный процесс, выборы, Томская губерния, православное духовенство.

Избирательные кампании в Государственную думу дореволюционной России стали пристальным объектом внимания исследователей относительно недавно — в 1990-е гг. [Родионов, 1994; Родионов, 1995; Толочко, 1999]. Сибирские историки проделали значительную фактографическую и аналитическую работу в этой области исследования [Базанова, 2004; Базанова, 2011; Родионов, 2013; Толочко, Буктугутова, 2005; Шиловский, 2013]. Тем не менее, отдельные сюжеты оказались вне поля их зрения, в частности — дополнительные выборы в III Государственную думу от Томской губернии и участие в них православного духовенства.

В 1907 г. от Томской губернии в III Думу были избраны «трудовик» А. Г. Мягкий, кадет Н. В. Некрасов, примыкающий к кадетам Ф. И. Милошевский и «прогрессист» В. К. Штильке.

Василий Константинович Штильке принимал участие в работе Государственной думы лишь в течение 4 месяцев, но из-за болезни ему пришлось покинуть Санкт-Петербург и 14 апреля 1908 г. он скончался в Новониколаевске [L., 1908, 1–2][1]. Другой депутат — Франц Иванович Милошевский — фактически устранился от работы в Думе и 17 октября 1908 г. заявил о сложении с себя депутатских полномочий по состоянию здоровья [Милошевский, 2008, 254]. По сведениям одного из корреспондентов журнала «Сибирские вопросы», активно освещавшего думскую тему, некоего L., причины добровольного отказа Милошевского от звания крылись в ином. По его мнению, он пренебрег своими депутатскими обязанностями, несмотря на весьма скромное представительство Томской губернии и Сибири в целом в Думе. Корреспондент едко заметил: «…самый факт избрания лица, столь мало заинтересованного в предлагаемых ему обязанностях, доказывает, при каких ненормальных условиях, под давлением барона Нолькена, происходила предвыборная агитация, вообще проходил предвыборный период в Томской губернии» [L., 1908, 1–2].

Действительно, дополнительные выборы в III Государственную думу от Томской губернии, назначенные на 2 ноября 1908 г., проходили уже в иной обстановке.

Ольга Васильевна Базанова — преподаватель Авиационно-транспортного колледжа Санкт-Петербургского государственного университета гражданской авиации имени Главного маршала авиации А. А. Новикова (bazanovaov@mail.ru).

[1] Согласно данным энциклопедии «Государственная дума Российской империи: 1906–1917» В. К. Штильке умер 15 апреля 1908 г. [Штильке, 2008, 708].

К этому времени произошла смена губернаторов, и Томскую губернию возглавил Николай Львович Гондатти. Для участия в выборах из Петербурга приехали депутаты Алексей Григорьевич Мягкий (1877–?) и Николай Виссарионович Некрасов (1 января 1879–7 мая 1940). Организации предвыборных собраний препятствий не чинилось, и было проведено 3 собрания избирателей: одно — 31 октября, два других — утром и вечером 1 ноября [Приезд депутата, 1908, 3; Предвыборные собрания, 1908, 1]. Определяющими для исхода голосования были последние два.

На утреннем собрании 1 ноября депутаты А. Г. Мягкий и Н. В. Некрасов сделали доклады о деятельности представительного учреждения в целом и о работе сибирской группы депутатов, в частности. Особое же внимание оба докладчика уделили рассматриваемым в III Думе вопросам, касающимся Сибири. Так, Н. В. Некрасов познакомил выборщиков с думскими дебатами по правительственному законопроекту об оброчной подати в Сибири, процитировав и ярко прокомментировав выступления лидеров правых «относительно богатства сибиряков, их дикости, их родственной связи с недавним ссыльным элементом и т. д.». Как позже он признавался, расчет был сделан на тот эффект, который должны были произвести зачитываемые стенограммы речей, и не ошибся в этом. По его словам, «даже правые крестьяне, из союзников, чуть на стену не лезли от негодования на те живописания «сибиряков», которые сделали в Думе их же политические единомышленники» [Выборы членов, 1908, 2; У сибирских депутатов, 1908, 65].

Под впечатлением этих выступлений вечернее собрание прошло оживленно. Выборщики дискутировали о задачах народного представительства и о качествах, какими должен обладать сибирский депутат. Здесь священнослужители не были в стороне от обсуждения. Так, Кузнецкий выборщик протоиерей В. Минералов в своей речи напомнил о некоторых злободневных местных нуждах и, в частности, о проблемах транспортного сообщения. Как и В. Минералов, поддерживая правых, Каинский уездный наблюдатель церковных школ священник П. Радишевский выступал дважды. Его особенно волновало положение православного духовенства и состояние народного образования в стране. Отдельно он призывал игнорировать агитаторов, убеждавших голосовать за левых кандидатов. В ответ на это священник В. Климов заявил, «что зло не от агитаторов, что основная причина зла — старый порядок, что нужно голосовать за людей, желающих обновления России, то есть за представителей левых партий» [Выборы членов, 1908, 2].

Оппозиционного настроя значительной части собравшихся правые выборщики так и не смогли переломить. По оценке того же Н. В. Некрасова, в целом агитация правых в предвыборных собраниях была слабой. Определяя будущую программу действий, они предлагали лишь отдельные меры, касающиеся развития кредитных учреждений, дорожного строительства и т. д. На дополнительных выборах в Думу от Томской губернии 2 ноября 1908 г. от правых были выставлены кандидатуры крестьянского начальника I участка Змеиногорского уезда Студенкина и податного инспектора Кузнецкого уезда Грузинцева [Выборы членов, 1908, 2; У сибирских депутатов, 1908, 65]. И хотя они получили достаточное количество записок для прохождения в кандидаты, но были при избрании в депутаты забаллотированы.

В губернском избирательном собрании участвовало 32 выборщика из 45, и из 4 намеченных в кандидаты избирателей большинство остановило свой выбор на инспекторе ремесленного училища в Томске Алексее Александровиче Скороходове (1868 — январь 1924), который получил 21 избирательный шар и 10 неизбирательных, и священнике Василии Васильевиче Климове (1868–1937) (избран 19 голосами против 11) [Выборы членов, 1908, 3; У сибирских депутатов, 1908, 65]. Уже вскоре подтвердилось, что оба избранных депутата отличаются либеральными взглядами, и «первый принадлежит к партии народной свободы, а второй примыкает к таковой». Докладывая о результатах выборов в департамент полиции в секретном донесении от 9 ноября 1908 г., томский губернатор Николай Гондатти отметил, что они «прошли при полном порядке» (ГАРФ. Ф. 102. ДП. 4-делопроизводство. Оп. 116. 1907 г. Д. 108. Ч. 71. Л. 32.).

Такой исход голосования совершенно не устраивал отдельных правых выборщиков и, прежде всего, Гавриила Гаврииловича Студенкина, который сам претендовал на думское кресло. Как только выяснились итоги баллотировки, означавшие провал его кандидатуры, он заявил, что «подает в трехдневный срок жалобу на неправильности, допущенные при выборах». Это было занесено в протокол [Выборы членов, 1908, 3]. В своей жалобе, адресованной в Думу, он указывал несколько поводов к кассации результатов. В частности, «никакой проверки прав выборщиков произведено не было, и в губернском избирательном собрании участвовали лица, потерявшие… свои выборные права» как непроживающие в течение последнего года в пределах уезда или волости, от которых они были избраны в выборщики. К таковым Студенкин отнес членов Государственной думы А. Г. Мягкого и Н. В. Некрасова, выбывших в Санкт-Петербург для работы в ней, а также вновь избранного депутата священника В. В. Климова. Последний являлся выборщиком г. Бийска, но был «переведен на службу в Барнаульский уезд в сентябре или октябре месяце этого года на постоянное жительство», поэтому утратил, по мнению Студенкина, избирательный ценз (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 28–28 об.).

Отдельный пункт жалобы составляло указание на чрезмерное воздействие на позицию выборщиков выступлений депутатов А. Г. Мягкого и Н. В. Некрасова на предварительном собрании 1 ноября, где они «изложили… отчеты о своей деятельности в Государственной думе, причем познакомили собрание с составом и характером отдельных партий» в ней. По сути Г. Г. Студенкин оценивал эти отчеты как зловредную агитацию. В итоге все указанные нарушения, как считал заявитель, «существенно повлияли на судьбу избирательного съезда», поэтому произведенные выборы являлись неправильными. К его мнению присоединились, поставив подписи под жалобой, протоиерей В. Минералов и уездный наблюдатель церковных школ Каинского уезда священник П. Радишевский (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 29 об. — 30).

Без сомнения, основной удар эта жалоба должна была нанести по кандидатуре священника Климова, который занял одно из двух вакантных депутатских мест. Возможно, документ носил бы другой характер или вовсе не увидел бы свет, будь В. В. Климов правых взглядов, но он придерживался других убеждений и был в этом чистосердечен.

К своим 40 годам священник Василий Васильевич Климов (1869–1937), сын горного чиновника, уроженец Барнаула, имел значительный опыт работы как по гражданскому, так и по духовному ведомству в Барнаульском и Бийском уездах Томской губернии. Для сибиряка-священнослужителя у него было хорошее образование: 5 классов гимназии и последний класс духовной семинарии. Причем на службу в духовное ведомство Василий Климов поступил уже в 23-летнем возрасте, став псаломщиком, а затем и диаконом в одном из барнаульских приходов, после в с. Шахах Барнаульского уезда. Как и многие недоучившиеся гимназисты на церковном поприще, он мечтал продолжить образование в университете. Но жизнь внесла свои коррективы: овдовев, он поступил вольнослушателем в 6-й класс Томской духовной семинарии и через год, в 1901 г., выдержал экзамен за весь курс семинарии по второму разряду. Ему предстояло «поднять на ноги» двух малолетних детей — сына и дочь, которые на момент довыборов обучались в 3 классе духовного училища и 3 классе гимназии соответственно [Новые депутаты, 1908, 3].

Дальнейшая служба священника Климова проходила в г. Бийске в качестве настоятеля Александровской церкви. Он преподавал закон Божий в двух школах — церковно-приходской и министерской, состоял членом училищного совета. С 1903 по 1906 гг. был депутатом епархиального съезда духовенства [Новые депутаты, 1908, 3]. Среди своих прихожан священник пользовался авторитетом и уважением, что ярко проявилось в событиях, предшествовавших его избранию депутатом Думы. Характеризуя эти события, анонимный автор «Сибирских вопросов» живописал: «Темные силы, развитию которых представлен столь широкий простор в среде духовенства, постоянно плели свою паутину вокруг о. Климова. По доносу одного близкого епархиальной

власти священника, о. Климов был сослан из Бийска в один из отдаленных и глухих углов, с. Кашино» [Сибирские письма, 1908, 44–45].

Еще ранее об этом сообщила газета «Сибирская жизнь» в номере от 4 ноября 1908 г., знакомя своих читателей с вновь избранными депутатами от Томской губернии: «…25 сентября нынешнего года, неизвестно по каким причинам, “для пользы службы”, как гласила официальная бумага, он из Бийска был переведен в глухое село Кашинское, Барнаульского уезда. Такой перевод безусловно является по своему характеру в качестве опалы и ссылки» [Новые депутаты, 1908, 3].

Прихожане Александровской церкви Бийска, узнав о таком назначении, обратились к викарному епископу Иннокентию с прошением ходатайствовать перед архиепископом Томским и Барнаульский Макарием об оставлении священника В. В. Климова на прежнем месте службы. Более того, прихожане напрямую телеграфировали главе епархии об этой просьбе. Но епархиальное начальство было неумолимо, и ему пришлось перейти в новый приход [Новые депутаты, 1908, 3]. Похоже, что у священника, умеющего самостоятельно размышлять, было достаточно недоброжелателей.

Ситуация лишь усугубилась, когда стали известны результаты дополнительных выборов по Томской губернии, а священник В. В. Климов открыто заявил о своих кадетских «симпатиях». Журнал «Сибирские вопросы» от 30 ноября 1908 г., сообщая новости с мест, приводит любопытную информацию по поводу последовавшей со стороны епархиальных властей реакции. Прежде всего отреагировал Томский отдел Союза русского народа: «Дьякон, у которого квартировал прибывший на выборы о. Климов, получил от отдела союза письменный приказ удалить с квартиры крамольного священника под угрозой возмездия за неисполнение этого распоряжения, а о. Климову передан приказ немедленно явиться к архиепископу Макарию, состоящему почетным председателем отдела Союза русского народа». Глава епархии потребовал от него отказаться от звания депутата под угрозой лишения сана [Сибирские письма, 1908, 45].

В дальнейшем вопрос быть или не быть депутатом священнику Климову решался уже в столице, и судьба депутатского кресла зависела от эффекта, который могла произвести жалоба Г. Г. Студенкина. Направляемая в Думу она была сопровождена отзывом от 7 ноября 1908 г. председателя Губернского избирательного собрания ректора Императорского Томского университета профессора В. В. Сапожникова. По его мнению, нарушений в проведении выборов не было, никакой агитации в чью-либо пользу не проводилось. Жалоба на участие в выборах депутатов А. Мягкого и Н. Некрасова, священника В. Климова «неправильная» (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 34).

Комиссия, избранная II Отделом Государственной думы для рассмотрения выборного производства по дополнительным выборам Томской губернии, приступила к рассмотрению жалобы Г. Г. Студенкина в конце января 1909 г. В ее журнале № 1 от 24 января зафиксировано, что «Комиссия единогласно постановила оставить без последствий жалобу Студенкина в части, касающейся участия двух членов Государственной думы в предвыборных собраниях и губернском избирательном собрании…» (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 38). Кроме того, игнорировалось замечание о наличии в списке выборщиков по Томской губернии бывшего депутата Думы Г. Д. Милошевского. Но по вопросу об обладании избирательными правами священником В. В. Климовым мнения членов Комиссии разошлись (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 38–38 об.).

Возникшие разногласия лишь усугубились после заявления самого священника Василия Климова о том, «что его избирательным цензом была не должность настоятеля церкви, а занимая им квартира» (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 40). На заседании Комиссии 10 марта разразились жаркие дебаты. Ряд ее членов был непреклонен: «раз потеря избирательного ценза, то и лишение звания выборщика», — четко сформулировал член Комиссии В. А. Потулов. В защиту томского священнослужителя выступил секретарь Клюжев: «Климов переехал не по собственной воле, а был переведен архиереем; было бы неполитично давать архиереям возможность влиять на выборы членов Государственной думы путем перевода священников на другие

уезды перед самыми выборами» (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 40–40 об.). В ходе обсуждения особое внимание обращалось на то, что в «Положении о выборах в Государственную думу» не проговорено, теряется ли звание выборщика с утратой избирательного ценза. Тем не менее, преобладающее большинство членов Комиссии при голосовании высказало мнение о потере избирательного ценза священником В. В. Климовым (4 против 1). Комиссия единогласно признала, что «это является причиной неправильности выборов». Учитывая, что «голос о. Климова не был решающим в избрании члена Государственной думы Скороходова, получившего 20 избирательных и 10 неизбирательных шаров», Комиссия предлагала «выборы в отношении Скороходова утвердить, а выборы члена Государственной думы о. Климова, в виду утраты им ценза, отменить» (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3. 1907 г. Д. 74. Л. 40 об., 48 об.).

Дальнейшие споры по этому вопросу продолжились уже в самом II Отделе Государственной думы, когда на его заседании 30 апреля 1909 г. было представлено указанное заключение. И снова были бурные прения из-за священника В. В. Климова. На голосование был вынесен вопрос о правильности его избрания. Мнения членов II Отдела заметно разошлись: 10 дали утвердительный ответ, 9 — отрицательный, 1 — воздержался (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3. 1907 г. Д. 74. Л. 43–43 об., 46).

В итоговом докладе II Отдела, озвученном Людвигом Готлибовичем Люцем на заседании Государственной думы 13 ноября 1909 г., говорилось: «Жалобу… следует считать имеющей чисто формальный характер и не дающей основания по существу разрешения вопроса о правильности выборов о. Климова в отрицательном смысле» (РГИА. Ф. 1278. Оп. 3.1907 г. Д. 74. Л. 48–48 об.). Члены Государственной думы поддержали заключение Отдела, и дополнительные выборы депутатов от Томской губернии А. А. Скороходова и В. В. Климова были признаны правильными. Обратим лишь внимание на то, что к тому моменту прошло уже немногим более года со дня томских довыборов, священник В. В. Климов активно влился в думскую жизнь, став секретарем фракции прогрессистов и членом ряда думских комиссий [Климов, 2008, 254].

Таким образом, осенью 1908 г. дополнительные выборы в III Государственную думу Российской империи от Томской губернии проходили в иных, чем прежде общественно-политических условиях, при возросшей активности томских выборщиков. Представители православного духовенства занимали различные политические позиции в избирательном процессе, что сказалось на результатах довыборов.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 102. ДП. 4-делопроизводство. Оп. 116. 1907 г. Д. 108. Ч. 71.

2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 1278. Оп. 3. 1907 г. Д. 74.

Литература

3. Базанова (2004) — *Базанова О. В.* Православное духовенство Западной Сибири в избирательной кампании 1912 г. в IV Государственную думу (на примере Тобольской губернии) // Власть, общество и реформы в России (XVI — начало XX в.): материалы научно-теоретической конференции 8–10 декабря 2003 г. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 334–341.

4. Базанова (2011) — *Базанова О. В.* Участие тобольского духовенства в избирательной кампании в III Государственную думу // III Омские исторические чтения: сборник статей и тезисов выступлений научной конференции. Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2011. С. 105–114.

5. Выборы членов (1908) — Выборы членов Государственной думы от Томской губернии // Сибирская жизнь. 1908. 4 ноября. С. 2–3.

6. Климов (2008) — Климов В. В. // Государственная дума Российской империи: 1906–1917: Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 254.

7. Милошевский (2008) — Милошевский Ф. И. // Государственная дума Российской империи: 1906–1917: Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 373.

8. Новые депутаты (1908) — Новые депутаты в Государственную думу // Сибирская жизнь. 1908. 4 ноября. С. 3.

9. Предвыборные собрания (1908) — Предвыборные собрания… // Сибирская жизнь. 1908. 31 октября. С. 1.

10. Приезд депутата (1908) — Приезд депутата // Сибирская жизнь. 1908. 31 октября. С. 3.

11. Родионов (2013) — *Родионов Ю. П.* Сибирь в законодательстве о выборах в Государственную думу (начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 5 (25). С. 40–45.

12. Родионов (1994) — *Родионов Ю. П.* Хроника избирательных кампаний в I–II Государственные Думы в Сибири // Материалы к хронике общественного движения в Сибири в 1895-феврале 1917 гг. Томск, 1994. Вып. 1. С. 86–110.

13. Родионов (1995) — *Родионов Ю. П.* Хроника избирательных кампаний в III и IV Государственные думы в Сибири // Материалы к хронике общественного движения в Сибири в 1895 — феврале 1917 гг. Вып. 2. Томск, 1995. С. 77–96.

14. Сибирские письма (1908) — Сибирские письма: Томск. (Вновь избранные депутаты в Государственную думу. Музыкальная авантюра) // Сибирские вопросы. 1908. № 43–44. С. 44–45.

15. Толочко (1999) — *Толочко А. П.* Черносотенцы в Сибири (1905 г. — февраль 1917 г.). Омск, 1999.

16. Толочко, Буктугутова (2005) — *Толочко А. П., Буктугутова Р. С.* Агитационная кампания в Степном крае на выборах в I Государственную думу // Валихановские чтения-10. Сборник материалов международной научно-практической конференции. 2005. С. 318–322.

17. У сибирских депутатов (1908) — У сибирских депутатов. У Н. В. Некрасова // Сибирские вопросы. 1908. № 41–42. С. 65.

18. Шиловский (2013) — *Шиловский М. В.* Организация и проведение выборов в I–IV Государственные думы в Сибири (1906–1913) // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 5 (25). С. 29–34.

19. Штильке (2008) — Штильке В. К. // Государственная дума Российской империи: 1906–1917: Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2008. С. 708

20. L. (1908) — *L.* Будет ли лучше? // Сибирские вопросы. 1908. № 27–28. С. 1–2.

Olga Bazanova. **By-elections to the III State Duma of the Russian Empire from Tomsk Province and participation of Orthodox clergy in it.**

Abstract: On the basis of archival sources and materials of pre-revolutionary periodicals, the article highlights little-studied pages of the history of elections to the State Duma of the Russian Empire. In November 1908, by-elections were held to the III State Duma from Tomsk Province. The article characterizes the electoral activity of Tomsk residents on the eve of by-elections. Particular attention is paid to the participation of representatives of the Orthodox clergy in the by-elections, the discussions that arose among the deputies of the III State Duma about the complaint received about the electoral process, the main blow of which was directed at the priest V. V. Klimov.

Keywords: State Duma, electoral process, elections, Tomsk province, Orthodox clergy.

Olga Vasilyevna Bazanova — teacher of the Aviation and Transport College of the St. Petersburg State University of Civil Aviation named in honor of Air Chief Marshal A. A. Novikov (bazanovaov@mail.ru).

Протоиерей Игорь Рогатенюк

«ДВЕ РОССИИ» И «ДВА БОГОСЛОВИЯ»: К ВОПРОСУ О БОГОСЛОВСКИХ И ИСТОРИОСОФСКИХ ОЦЕНКАХ СИНОДАЛЬНОГО И СОВЕТСКОГО ПЕРИОДОВ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ

Начало и конец XX в. для нашего Отечества и для нашей Церкви были временем перемен и испытаний. Конец Синодальной эпохи был ознаменован ростом критических оценок этого периода со стороны различных слоев общества, в том числе и представителей Церкви. В целом негативная оценка состояния церковной жизни Синодальной эпохи, как известно, господствовала и у ряда известных представителей русской эмиграции XX в. Вместе с тем, и конец Советской эпохи также был ознаменован множеством попыток со стороны различных общественных деятелей, мыслителей не столько прояснить прошлое, сколько подчеркнуть исключительно негативные стороны указанного периода. В статье представлена попытка проанализировать критические оценки Синодальной и Советской эпохи с богословской и историософской точек зрения.

Ключевые слова: Синодальный период, Синодальное богословие, Советский период, западное пленение, славянофилы, церковно-государственные отношения, Отечество.

1. Введение

Библейское повествование сделало имя Хама нарицательным (Быт 9:22–25). Блж. Агустин по этому поводу замечает, что «грех заслужил это имя» (Августин, 1998, 347). Если убрать за скобки типологическое толкование истории с Ноем и его сыновьями (Нил Синайский, 2010, 47), то остается вполне понятный людям различных культур призыв почитать своих родителей, среди которых имя отца, с точки зрения Писания[1], занимает первейшее место[2]. Именно поэтому, представляется важным при оценке *минувших дней* в истории нашего народа, страны и Церкви не согрешить грехом Хама.

Безусловно, объективность необходима при оценках прошлого. Но, думается, ни для кого не является секретом, что, например, внутри сообщества историков часто нет единства в оценках этого самого прошлого. Это может казаться странным, ведь фактологический материал один для всех, но при этом мы видим историю в изложении *белых* или *красных*. То же самое мы можем увидеть и в богословии, в том числе отечественном.

Вполне резонно задаться вопросом: а возможна ли вообще объективная точка зрения на те или иные исторические или богословские периоды и события? Убеждены, что возможна. Основания для этого дает Сам Спаситель, говоря: «Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаённого, что не вышло бы наружу» (Мк 4:22).

Протоиерей Игорь Юрьевич Рогатенюк — магистр богословия, старший преподаватель Таврической духовной семинарии, г. Симферополь (igorrogatenyk@yandex.ru).

[1] Можно вспомнить первосвященника Илия, с которого Господь строго спросил за плохое воспитание сыновей (1 Цар 3:11–14).

[2] Поэтому Родина нередко именуется Отечеством, Отчизной.

Исходя из вышесказанного, нам представляется, что приближение к исторической правде, помимо сугубо профессиональных компетенций, должно базироваться на *таких* мировоззренческих постулатах, которые основаны на Откровении. Не случайно в последнем сказано: «Горе тем, которые зло называют добром и добро — злом, тьму почитают светом и свет — тьмою, горькое почитают сладким и сладкое — горьким!» (Ис 5:20).

2. Синодальный период в истории Русской Православной Церкви[3]

Деятельность императора Петра I привела к коренным переменам в жизни нашей страны. Разделение общества на сословия привело к появлению *отдельной* системы образования для духовенства, которая была закрыта для «чужаков». Такое положение вещей сделало русское духовенство, во многом похожим на ветхозаветное священство [Хондзинский, 2015, 166].

Путь в священство, путь в ученое монашество и архиерейство был типичен для всех: духовное училище, семинария, академия. Без получения *школьного* духовного образования «церковная карьера» была невозможна. При этом важно отметить, что приходское духовенство, после довольно резкого разделения на *знать* и *народ* осталось вместе с народом в том, во многом еще допетровском, быту. Другим важным изменением было упразднение патриаршества и учреждение Святейшего Синода.

Вся эта, вкратце описанная, конструкция просуществовала почти 200 лет. Зададимся вопросом: каковы были общие плоды синодального периода для отечественного богословия? И каковы были оценки указанного периода со стороны ряда знаковых фигур второй половины XIX в. и вплоть до наших дней?

Если кратко описать оценку богословских достижений синодального периода со стороны известных выразителей общественного мнения второй половины XIX в., то можно выразиться словами А. С. Хомякова, несколько его, перефразируя: синодальный период «провонял схоластикой» [Хомяков, 1994, 344]. Подобные оценки во множестве можно встретить у идейных последователей славянофильского движения: митр. Антония (Храпицкого) [Антоний Храповицкий, 2012, 285–286], архим. Сергия (Страгородского) [Сергий Страгородский, 1895, 143], сщмч. Илариона (Троицкого) (Иларион Троицкий, 2004, 106–107) и др. В том же оценочном ракурсе находятся взгляды протопр. Александра Шмемана[4]. Также можно привести в пример современного автора — прот. Георгия Ореханова, который в своей книге, посвященной Л. Н. Толстому, описывает догматическую систему митр. Макария (Булгакова) как безжизненную, где автор склонен «трактовать вопросы спасения в терминах так называемой “юридической теории”, т. е. богословской системы, возникшей в недрах католицизма в XI в. (в частности в трудах Ансельма Кентерберийского) и оказавшей существенное влияние на развитие всего дальнейшего богословия, сначала, католического, а затем, посредством некритических заимствований, и православного. В рамках этой теории проблема спасения и отношений человека с Богом ставится и решается в правовых категориях, из которых особенно должны были раздражать Л. Н. Толстого такие выражения, как “оскорбление, нанесенные человеком Богу”, “удовлетворение правде Божией”, “умилостивительная жертва”, “заслуги перед лицом вечной правды” и т. д.» [Ореханов, 2016, 148].

Так сложилось, что именно такое негативное восприятие синодального периода господствует в среде представителей церковной интеллигенции и в среде учащихся духовных школ. Но, на наш взгляд, такая картина не соответствует действительности и несет в себе черты скорее эмоционального неприятия синодальной эпохи, чем желания объективно и беспристрастно разобраться в вопросе. Более того, исходя из этой

[3] Правильным было бы именовать нашу Церковь Российской или Греко-Восточной Православной Церковью, но мы, для удобства, пользуемся современным названием.

[4] Отец Александр считал, что в школьное богословие, помимо формы «проникло и содержание западного богословия» [Шмеман, 1949–1950].

логики, целый период отечественной церковной жизни фактически обесценивается. В защиту своего мнения приведем ряд аргументов.

Так, среди современных авторов и специалистов по синодальному периоду и синодальному богословию особое место занимают работы прот. Павла Хондзинского. Среди прочего, отец Павел пишет: «Т. н. юридическая теория искупления в чистом виде впервые была сформулирована Ансельмом Кентерберийским в трактате «Cur Deus homo?». Согласно ей казнь Спасителя на кресте представляла собой удовлетворение правде Божией, оскорбленной грехом ветхого Адама. Надо сказать, что эта теория до той поры никогда не была предметом полемики между православными и католиками или протестантами, имея своих приверженцев среди святых отцов как на Западе, так и на Востоке» [Хондзинский, 2014, 143].

Тот же отец Павел в своих работах, посвященных богословию славянофилов, весьма убедительно показывает, что претензии последних к Синодальной Церкви и к синодальному богословию базировались не на объективных фактах искажения православной веры (т.н. западного пленения), а на текстах и идеях немецких философов-романтиков XIX в. [Хондзинский, 2016, 204].

Также нельзя не отметить, что тексты самих представителей синодального богословия, причем тех, кого Церковь признала святыми, свидетельствуют о том, что, например, учение об искуплении излагается ими в соответствии с т.н. юридической теорией. Приведем несколько примеров. Святой праведный Иоанн Кронштадтский об Искуплении: «Иисус Христос, вися на Кресте и смертельно скорбя и страдая за грехи наши Своим человеческим естеством, воззвал, как человек, к Отцу Своему Небесному именно этими словами: Боже Мой! Боже Мой! Для чего ты оставил Меня? Этими словами выражается та мысль, что Отец Небесный излил весь праведный гнев Свой на Его человеческую природу, соединенную нераздельно, неслиянно и неразлучно с Его Божеством. Такова, столь строга и взыскательна правда Отца Небесного, осудившая и наказавшая в Сыне Своем, добровольно взявшем на Себя грехи мира, — всю бездну их, и разрушившая грозное проклятие за них, с дарованием людям благословения» [Вениамин Федченков, 2000, 691].

Мы не случайно процитировали отца Иоанна Кронштадтского по книге митр. Вениамина (Федченкова). У Владыки Вениамина есть целая работа под названием «Искупление», в которой собраны цитаты святых отцов в доказательство того, что вне категорий *искупления, жертвы, удовлетворения, цены, правды Божией* говорить о деле нашего спасения без погружения в психологизм невозможно [Хондзинский, 2018, 135].

Вот, что пишет об Искуплении свт. Игнатий (Брянчанинов), который, как известно, не имел никакого отношения к дореволюционной духовной школе, поскольку происходил из дворян. Излагая учение Православной Церкви о Божией Матери свт. Игнатий, среди прочего, пишет: «Способ зачатия, сообщавший с жизнью греховность, не мог быть употреблен при зачатии Богочеловека, предназначенного в искупительную Жертву за человечество. Жертва за греховность человечества долженствовала быть чуждою греха, вполне непорочною. Этого мало: она долженствовала быть безмерной цены, чтоб могла искупить человечество, виновное пред бесконечным Богом, невыкупимое, следовательно, никакою ограниченною ценою, как бы эта цена ни была велика. Естество человеческое соделало Богочеловека способным быть Жертвою, а естество Божеское дало этой Жертве безмерную цену» (Игнатий Брянчанинов, 2002, 383).

Другим элементом критики синодального периода является факт упразднения патриаршества. Здесь представители славянофилов и их идейные последователи также видели тяжелое преступление имп. Петра I против Церкви, упразднившего патриаршество. Однако сами представители синодального богословия в лице святителей и праведных не считали, что церковная жизнь под руководством Св. Синода была принципиальна ущербна. Широко известно мнение свт. Филарета по этому вопросу, который писал о том, что Бог духовную коллегию Своим Промыслом обратил в Синод [Хондзинский, 2010, 261]. Также и св. прав. Иоанн Кронштадтский в своих

дневниках не ставил вопрос восстановления патриаршества одним из первостепенных, напротив: «Хотя о. Иоанн позволял себе в дневниках иногда достаточно резкие ситуативные высказывания, в целом нигде у него не встречается мысль о необходимости замены синодальной системы и восстановления патриаршества» [Хондзинский, 2020, 65].

3. Советский период

Что же касается иториософских оценок советского периода, то здесь нам видятся следующие проблемы. Во-первых, подчеркивание отрицательной роли советской эпохи, несмотря на такие тяжелые периоды, как, например, 1937 г., на наш взгляд, во многом является следствием не только объективных оценок прошлого, а тем или иным видом политической борьбы.

Как ни странно, но если в вопросе отношения к синодальному богословию и синодальной эпохе митр. Сергий (Страгородский) и митр. Антоний (Храповицкий) были единодушны, то в вопросе отношения к советской власти их пути разошлись. Патриарший Местоблюститель всеми средствами стремился сохранить саму возможность церковной жизни. Митр. Сергия критикуют за то, что он сказал: «Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской Родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи» [Цыпин, 2006].

Но ведь если отойти от эмоций, то разве не является идеал общественной справедливости или же победа в Великой Отечественной войне и нашими радостями? Конечно, являются. Неслучайно, Владыка Вениамин (Федченков) после многих лет скитаний и раздумий вернулся в лоно Московской Патриархии. Этот путь вымолен и выстрадан Владыкой, о чем прекрасно свидетельствует его «Сорокоуст». В нем Владыка, среди прочего, пишет: «*И русский народ* нужно *любить,* особенно живущий там, в России. И это Бог помог мне ощутить ныне снова…Да! теперь я *вполне* понял, что прав, истинно по-христиански прав м. Сергий! Да, лояльность не только должна быть по необходимости, но и можно совершенно искренно…» [Вениамин Федченков, 2008, 160, 172].

На наш взгляд, для объективной историософской оценки советского периода необходимо объективно рассмотреть проблемы отечественной церковной жизни *накануне* февральский событий 1917 г. Путь к вышеназванной объективности должен включать разговор о тогдашних проблемах церковной жизни, среди которых на первое место, уж точно, нужно поставить не *схоластическую догматическую систему митр. Макария.* Более важными нам видятся проблемы расцерковления, увлечение оккультизмом среди интеллигенции, духовно-нравственного состояния семинаристов и академистов. Можно вспомнить того же митр. Вениамина (Федченкова), который с болью вспоминал, что служение отца Иоанна Кронштадтского не вызывало большого интереса у сокурсников будущего Владыки по Духовной академии. Можно и нужно поставить вопрос о том, что трагическая судьба России и Русской Православной Церкви в XX в. обусловлена не только фактом наличия в стране советов безбожников у власти. Для иллюстрации приведем пространную цитату из воспоминаний митр. Вениамина: «Теперь, после потрясений революции, принято у многих хвалить прошлое. Да, было много прекрасного. Но вот беда: мы сами не хотели замечать его. Так было и с отцом Иоанном. По всему миру славилось имя его. И мы, студенты, знали об этом. А теперь мы и живем рядом с Кронштадтом: через час-два можно было быть в гостях у отца Иоанна … Но у нас, студентов, и мысли не было об этом. Что за загадка? Нужно сознаться, что внешность религиозная у нас продолжала быть еще блестящей, но дух очень ослабел. И “духовные” сделались мирскими. Чем, например, интересовались сначала мы, новые студенты? Неделями ходили по музеям, забирались под самый верх купола “Исаакия”, посещали театры, заводили знакомства с семейными домами, где умеющие танцевали. Лекциями интересовались очень мало: ходили лишь по 2–3 “дежурных” для записи за профессорами и чтобы не было

полной пустоты в аудиториях. Службы тоже посещали по желанию. И лишь небольшая группочка покупала себе столики и керосиновые лампы с абажурами, ставили мы их не в "занятных", где не было тишины, а в аудиториях, по стенам. По крепко установившейся традиции, здесь уже не разрешалось говорить. В этой тишине всякий занимался любимым предметом: кто святыми отцами, кто вавилонскими раскопками, кто политической литературой (таких было очень мало). А еще образовалась группочка богомолов: эти ходили и на будничные богослужения утром — на литургии, а вечером — на вечерню с утреней. Во главе этой группы стояли сам ректор академии, тогда — епископ Сергий (впоследствии патриарх), и инспектор — архимандрит Феофан (скончавшийся во Франции беженцем)» [Вениамин Федченков, 2014, 53–54].

Также важным нам видится необходимость акцентирования внимания на том, что практически вся современная инфраструктура, промышленность, система образования, научные и военные достижения происходят, в том числе, из советского прошлого. Исходя из этого, считаем, что в воспитательной и образовательной сфере необходимо подчеркивать факт того, что тот определенный уровень жизни, который имеет сейчас наш народ, во многом обязан трудам наших предков[5].

Вместе с тем, стоит отметить и снова подвергнуть критической оценке те высказывания и заявления представителей русской церковной эмиграции, которые призывали к иностранной интервенции, чтобы очистить Россию от власти советов [Кострюков, 2017]. В качестве богословского обоснования для этого можно привести следующие слова Св. Писания: «Горе тем, которые идут в Египет за помощью, надеются на коней и полагаются на колесницы, потому что их много, и на всадников, потому что они весьма сильны, а на Святаго Израилева не взирают и к Господу не прибегают» (Ис 31:1). Прп. Ефрем Сирин так объясняет смысл этого стиха: «*Горе сходящым во Египет помощи ради.* Пророк снова укоряет Иудеев, которые предались бегству и удалились в Египет, надеясь там найти себе убежище во время тесных и смутных обстоятельств. *И не беша уповающе на Святаго Израилева… И востанет на домы человеков злых*, то есть Египтян» (Ефрем Сирин, 2014, 356).

Подводя итоги, можно сказать, что принцип целостности и неделимости отечественной истории должен стать тем путем, который поможет нашему обществу объективно обозреть историю своей страны, в которой неминуемо были взлёты и падения[6]. На наш взгляд, в 90-е годы XX в. вплоть до сегодняшнего дня возникла угроза того, что Русская история, в том числе и церковная, сводится к призыву к русскому человеку каяться за то, что он русский.

Источники и литература

Источники

1. Августин (1998) — *Блаженный Августин.* Творения. Т. III. О граде Божием. Кн. XIV–XXII. СПб.: «Алетейя», 1998.

2. Ефрем Сирин (2014) — *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. V. М.: Русский издательский центр им. св. Василия Великого, 2014.

3. Игнатий Брянчанинов (2002) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полн. собр. творений. Т. IV. М., 2002.

4. Иларион Троицкий (2004) — *Иларион (Троицкий), сщмч.* Творения в 3-х тт. Т. 2. М.: изд-во Сретенского монастыря, 2004. 392 с.

5. Нил Синайский (2010) — *Нил Синайский, прп.* Письма. М: Благовест, 2010. 512 с.

[5] Снова вспомним Ноя и его сыновей.

[6] Одним из современных примеров целостного взгляда на отечественную историю является работа: [Перевезенцев, 2018].

Литература

6. Антоний Храповицкий — *Антоний (Храповицкий), митр.* Сила Православия. М: Институт русской цивилизации, 2012.

7. Вениамин Федченков (2000) — *Вениамин (Федченков), митр.* Отец Иоанн Кронштадтский. СПб. – Кронштадт, 2000.

8. Вениамин Федченков (2008) — *Вениамин (Федченков), митр.* Дневники 1926–1948. М.: Правило веры, 2008.

9. Вениамин Федченков (2014) — *Вениамин (Федченков), митр.* Божьи люди: Мои духовные встречи. М.: Отчий дом, 2014. 640 с.

10. Кострюков (2017) — *Кострюков А. А.* Об отношении Русской Зарубежной Церкви ко Второй Мировой Войне. URL: https://pravoslavie.ru/108286.html (дата обращения: 30.10.2022).

11. Ореханов (2016) — *Ореханов Георгий, прот.* Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016. 608 с.

12. Перевезенцев (2018) — *Перевезенцев С. В.* Русская история: с древнейших времен до начала XXI века. М.: Академический проект, 2018. 571 с.

13. Сергий Страгородский (1895) — *Сергий (Страгородский), архим.* Разбор инославных учений об оправдании: III. Отношение отечественной науки к инославному богословию // Богословский вестник. 1895. Т. 3. № 8. С. 141–156.

14. Хомяков (1994) — *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. Работы по богословию. Т. 2. М., 1994.

15. Хондзинский (2010) — *Хондзинский Павел, прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование. М.: изд-во ПСТГУ, 2010. 304 с.

16. Хондзинский (2014) — *Хондзинский Павел, прот.* Достоевский как учитель Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 143.

17. Хондзинский (2015) — *Хондзинский Павел, прот.* Приходское духовенство конца XIX — начала XX века в русской духовной традиции // Мат. ежегодной научно-богословской конф. СПбДА. Мат. междунар. конф. «Приходское служение и общинная жизнь». СПб., 2015. С. 165–172.

18. Хондзинский (2016) — *Хондзинский Павел, прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

19. Хондзинский (2018) — *Хондзинский Павел, прот.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3. С. 121–141.

20. Хондзинский (2020) — *Хондзинский Павел, прот.* Св. Иоанн Кронштадтский и «новое богословие» // Филаретовский альманах. 2020. Вып. 16. С. 59–72.

21. Цыпин (2006) — *Цыпин В., прот.* «Декларация» 1927 г. // Православная энциклопедия. Т. XIV. М., 2006.

22. Шмеман (1949–1950) — *Шмеман Александр, протопр.* Введение в богословие: курс лекций по догматическому богословию 1949–1950 гг. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/vvedenie-v-bogoslovie/ (дата обращения: 30.10.2022).

***Archpriest Igor Rogateniuk*. "Two Russias" and "Two Theologies": On the Question of Theological and Historiosophical Assessments of the Synodal and Soviet Periods of Russian Church History.**

Abstract: For Russia and for the Russian Orthodox Church, the beginning and end of the 20th century were a time of change and trials. The decline of the Russian Empire was marked by the growth of critical assessments of the Synodal period by various sections of society, including representatives of the Church. In general, a negative assessment

of the church life of the Synodal era also dominated among a number of well-known representatives of the Russian emigration of the 20th century. At the same time, the end of the Soviet era was also marked by many attempts on the part of various public figures and thinkers to emphasize the exclusively negative aspects of this period. The article presents an attempt to analyze the critical assessments of the Synodal and Soviet era from the theological and historiosophical points of view.

Keywords: Synodal period, Synodal theology, Soviet period, Western captivity, Slavophiles, church-state relations, Fatherland.

Archpriest Igor Yurievich Rogateniuk — Master of Theology, Senior Lecturer at the Tauride Theological Seminary, Simferopol (igorrogatenyk@yandex.ru).

Священник Виталий Гуляев

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В КРАСНОЯРСКОМ КРАЕ В 1940-Е ГОДЫ

Церковная жизнь в Сибири в военный и после военный период представляет интерес для исследователей истории Русской Православной Церкви и особенно актуальна в связи с современной обстановкой в мире. В 1940-е гг. в Красноярском крае, который входил в состав обширной Новосибирской и Барнаульской епархии имелось огромное, количество проблем и задач по налаживанию и благоустройству церковной жизни. В первую очередь необходимо было решить вопрос с увеличением числа православных храмов, к числу первоочередных проблем также относился кадровый дефицит духовенства. Во второй половине 1940-х гг. развернулась борьба за Красноярскую кафедру, на которую претендовало по крайне мере 4 кандидата. Целью статьи является обзор архивных источников по истории Красноярской епархии в указанный период. Для достижения поставленной цели были проанализированы архивные дела ГАРФа по Красноярскому краю за 1944–1950 гг.

Ключевые слова: Красноярск, Новосибирск, история Русской Православной Церкви, архиепископ Варфоломей (Городцов), епископ Иоанникий (Сперанский), уполномоченные по делам Русской Православной Церкви, открытие храмов, духовенство, церковная жизнь.

В конце 1930-х гг. церковная жизнь на огромной территории Сибири и Дальнего Востока от Тобольска и до Владивостока практически прекратилась. Большая часть духовенства и верующих была подвергнута репрессиям, храмы закрыты и уничтожены, либо переданы под нужды светской власти.

На территории Красноярского края в период с 1939 по 1942 гг. не было ни одного действующего храма. С 27 декабря 1942 г. до февраля 1944 г. Красноярской епархией, которая по факту состояла из одного храма, управлял архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) [Галкин, 2008, 90]. По его ходатайству был открыт храм «в деревне Николаевка, расположенной в 5 километрах от Красноярска, хотя со всей епархии ему поступали ходатайства о восстановлении храмов. Владыка отправлял их в Москву, но ответа не получал» [Марущак, 2007, 61–63].

Община Никольской (кладбищенской) церкви Красноярска была зарегистрирована в 1942 г., но богослужения в храме переоборудованной часовни начались лишь в январе 1943 г., в начале 1944 г. эта община ходатайствовала о присоединении к Покровской церкви Красноярска, и 5 апреля 1944 г. разрешение было получено «…Никольская церковь осталась в ведении общины как подсобная для совершения отпевания покойников» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 85. Л. 16). Тем самым церковная община Никольской (кладбищенской) церкви слилась с общиной Покровского храма (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 9. Л. 83).

В Красноярском крае действовало много незарегистрированных священников. В тоже время по сообщениям уполномоченного в Совет по делам Русской Православной Церкви, «в районах края свыше 100 человек ссыльного священства, значительное количество монашествующих в сельской местности» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 39. Л. 55). В качестве примера деятельности незарегистрированного духовенства уполномоченный приводит следующий случай: «иеромонах Лопарёв организовал молитвенный

Священник Виталий Владимирович Гуляев — кандидат богословия, доцент кафедры богословия Новосибирской православной духовной семинарии (protopresviter@inbox.ru).

дом со всем необходимым культовым имуществом. Вокруг него собирается — репрессированные за кулачество, бывшие крупные торговцы, монахини. Совершается исповедь. В проповедях Лопарёв говорит: "Наша Святая Русь обесчестилась… Напали на нас волки и растерзали. Мы верующие пошли на удочку у неверующих и продали свою Святая Русь. Оставьте все житейское, не думайте ни о чем. Не исполняйте требований начальства, направленных против божьего закона… Я говорил с уполномоченным, который после моих слов исчез как сатанинское явление от Божьего Креста и сказал мне, уходя: "Иди, старец, и служи!"» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 12. Л. 81).

Для полноты картины сообщается о том, что в селе Заледеево восемь монахинь во главе с матерью Александрой и незарегистрированным отцом Николаем организовали в замаскированной большой землянке молитвенный дом, где совершаются службы и требы. Относительно данной ситуации уполномоченный делает весьма интересное заключение: «При наличии в районах сильно развитой нелегальной религиозной деятельности, есть необходимость легализовать ее через открытие церквей» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 39. Л. 57). Постановлением Совета по делам Русской Православной Церкви в крае разрешено открытие 13 храмов. К 1 января 1946 г. было открыто 6, общины и священники зарегистрированы, а исполкомам даны указания о передачи церковных зданий (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 48. Л. 107).

Борьба за Красноярскую кафедру

Во второй половине 1940-х гг. на фоне открытия храмов, в крае разворачивается негласная борьба за вакантное место красноярского архиерея, викария Новосибирской епархии. Первым претендентом стал епископ Иоанникий (Сперанский). В конце марта 1946 г. епископ Иоанникий (Сперанский) побывал на приеме у уполномоченного по делам РПЦ по Красноярскому краю. Из отчета об этой беседе мы узнаем, что: «он [епископ] сам рассказывает, что находится на покое, в 1941 году эвакуирован из города Валдая Ленинградской области и проживает в с. Малая Камарчага. На вопрос: "На какие средства живет?" Отвечал: "Живу как птичка Божия!" Он выразил недовольство тем, что не был прописан в Красноярске городским советом, когда был назначен архиепископом Лукой (Войно-Ясенецким) епархиальным епископом Красноярским» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 85. Л. 14), что маловероятно, т. к. святитель Лука вряд ли имел полномочия оставлять его своим преемником на Красноярской кафедре.

Вторым кандидатом был бывший григорианский епископ Феодосий (Борисов), проживающий в Ачинске, которого патриарх Алексий принял в общение в сане иеромонаха. Архиепископ Варфоломей назначил иеромонаха Феодосия благочинным Кемеровской епархии, но последний по неизвестным причинам оказался в Красноярске. Красноярскому благочинному отец Феодосий заявил, что командирован в Красноярск и Туву владыкой Варфоломеем, в городе распространял слухи, что со временем он будет назначен красноярским архиереем. В 1947 г. он вновь появился в Красноярском крае, служил в различных храмах, выяснял мнение духовенства относительно возможных кандидатов на Красноярскую кафедру.

Третий кандидат — протоиерей Виктор Акимов — служил в Покровском храме города Красноярска, в июле 1946 г. был пострижен архиепископом Варфоломеем в монашество с наречением имени Тихон и возведён в сан архимандрита по благословению патриарха Алексия. В 1947 г. инициативная группа верующих Красноярска написала письмо патриарху Алексию с просьбой поставить на Красноярскую кафедру архимандрита Тихона, патриарх отправил письмо на рассмотрение архиепископу Варфоломею (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 166. Л. 11). Другая часть верующих выдвигала на место Красноярского архиерея четвёртого кандидата — архимандрита Игнатия (Демченко), настоятеля Уярской церкви (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 92. Л. 45).

Споры о Красноярской кафедре временно разрешились с назначением 4 августа 1947 года епископа Софрония (Иванцова) викарием Новосибирского епархии;

уполномоченному было предписано обращаться с ним «подчеркнуто вежливо, чтобы не допускать никаких столкновений» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 166. Л. 40). Однако 24-го декабря 1947 г. вскоре после приезда в Красноярск владыка Софроний скончался на квартире у благочинного протоиерея Всеволода Попова. Отпевание совершал епископ Иоанникий (Сперанский) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 166. Л. 40).

Епископ Иоанникий (Сперанский)

В начале 1948 г. епископ Иоанникий (Сперанский) был назначен викарием Новосибирской епархии с титулом Красноярский (ГАРФ. Ф. 6991. Л. 2). Все его права и обязанности сводились к служению в Покровской церкви Красноярска, содержание составляло 10 тысяч рублей в месяц. В начале своей деятельности епископ Иоанникий пытался принять участие в управлении вверенной ему епархии, но, после того как «компетентные органы» дали ему понять, что он может об этом не беспокоиться, он смирился со своим положением и отдавал все силы служению во вверенном ему храме (ГАРФ. Ф. 6991. Л. 3), в частности говорил патриотические проповеди и осуждал фашизм.

В проповеди на 9 мая 1948 г. епископ резко осуждал фашизм как врага всего человечества, отметил ведущую роль СССР в деле разгрома фашизма и спасении человечества от «коричневой заразы», а также указал на колоссальные человеческие жертвы и призвал народ «усердно молится за павших воинов и восстанавливать разрушенное войной хозяйство» (ГАРФ. Ф. 6991. Л. 23). В июне 1948 г. владыка Иоанникий устраивал банкет по случаю 25-летия своей архиерейской хиротонии. В целом, жизнь викария протекала без особых проблем, но в один день его служение на Красноярской кафедре резко оборвалось.

Владыка Варфоломей совершал с 17 по 24 февраля 1949 г. очередной визит в Красноярск (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 498. Л. 19). После литургии 20 февраля в Покровском храме пионерка Мормулёва в пионерском галстуке (учащаяся, дочь коммунистки Марии Мормулёвой) преподнесла владыке Варфоломею торт с надписью: «Дорогому, глубокоуважаемому владыке Варфоломею от детей-пионеров» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 471. Л. 4). Прихожане, видя происходящее, были в недоумении, архиепископ Варфоломей отнесся к этому жесту неодобрительно. Как выяснилось позже, организовал это мероприятие викарный епископ Иоанникий (Сперанский). Семья Мормулёвых была тесно связана с епископом, он также крестил одну из дочерей Марии Мормулёвой.

За этот поступок епископ Иоанникий был снят с регистрации, через некоторое время арестован органами МГБ, а Мария Мормулёва исключена из партии (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 471. Л. 20). По рассмотрении дела епископ был осужден «за антисоветскую агитацию… в исправительно-трудовой лагерь сроком на 10 лет, считая срок с 26 апреля 1949 г.» [Кожевников, 2020, 141]. После досрочного освобождения в 1956 г. владыка Иоанникий был определён на жительство в Кицканский монастырь Кишинёвской епархии, где проживал на покое до его закрытия в 1962 г. И хотя точно установить дату отбытия владыки Иоанникия из Красноярска весьма проблематично, известно, что он участвовал во встрече митрополита Нестора (Анисимова) в 1956 г., когда последний прибыл на кафедру в Новосибирск [Летопись, 1956, 8]. Из отчетов уполномоченного П. Т. Гусева, следует, что Красноярское викариатство прекратило свое существование в 1949 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 471. Л. 20) в связи с арестом епископа Иоанникия.

Посещение Красноярска архиепископом Варфоломеем (Городцовым)

Первая поездка архиепископа Варфоломея (Городцова) в Красноярск состоялась в октябре 1944 г. в этот приезд архипастыря сопровождал диакон Георгий (Юрий) Никифоров. В 1944 г. уполномоченному Совета по делам Русской Православной Церкви

по Красноярскому краю Лаксенко поступило 18 ходатайств об открытии храмов, 7 из них были отклонены, 2 — удовлетворены. В состав края входило 9 районов и Хакасская автономная область. По состоянию на 1 января 1945 г. в крае было три действующих церкви: две в Красноярске и одна в Абакане (Хакасия) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 12. Л. 81).

Преосвященный Варфоломей с 20 июня по 16 июля 1947 г. посещал приходы Красноярского края. За это время архиерей в сопровождении секретаря, архимандрита Никандра (Вольянникова), посетил Ачинск, Абакан, Минусинск и Красноярск [Вольянников, 1947, 61]. К концу 1946 г. в крае с населением более 2 миллионов человек насчитывалось уже 13 (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 92. Л. 46), а на начало 1947 года — 15 храмов (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 92. Л. 93). В 1948 г. число храмов в крае достигло 18-ти.

В сентябре 1949 г. митрополит Варфоломей снова находился в Красноярске и служил в Покровской церкви. По словам уполномоченного по Красноярскому краю Петра Тимофеевича Гусева, «церковь была заполнена на половину», в связи с чем он сообщает в Совет о том, что заметка игумена Тихона (Акимова) в «Журнале Московской Патриархии» № 4 за 1949 г., в которой последний описывает визит архиепископа Варфоломея в Красноярск в феврале 1949 г. («тысячная толпа верующих со слезами благодарила Владыку за приезд…») [Акимов, 1949, 54], является вымыслом автора. «Храм также был заполнен прихожанами наполовину, а слезы умиления вообще не свойственны сибирякам в подобных случаях» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 471. Л. 40).

Кадровый вопрос в Красноярском крае стоял не особенно остро: на 17 действующих приходов приходилось более 30 священнослужителей. Владыке Варфоломею удалось увеличить штат Покровского собора Красноярска до пяти священников (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 471. Л. 43). Красноярское благочиние Новосибирской епархии митрополит Варфоломей посещал ежегодно: в 1950 (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 648. Л. 50), в 1951 (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 776. Л. 75) и в 1952 гг. [Акимов, 1952, 65].

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 9. Информационные отчеты уполномоченных о работе и положении и деятельности РПЦ по РСФСР за III квартал 1944 г.; переписка с уполномоченными. Т. 2.
2. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 12. Информационные отчеты уполномоченных Совета по РСФСР за IV квартал 1944 г. и I квартал 1945 г.
3. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 39. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за II квартал 1945 г. Т. III.
4. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 48. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за IV квартал 1945 г. Т. 1.
5. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 85. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за 1 квартал 1946 г. Т. II.
6. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 92. Информационные отчеты уполномоченных по РСФСР за III квартал 1946 г. Т. IV.
7. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 166. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Красноярскому краю и переписка с ним за 1947 г.
8. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 311. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Красноярскому краю и переписка с ним за 1948 г.
9. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 498. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1949 г.
10. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 471. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Красноярскому краю и переписка с ним за 1949 г.

11. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 648. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1950 г.

12. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 776. Квартальные информационные отчеты уполномоченного по Новосибирской области и переписка с ним за 1951 г.

Литература

13. Акимов (1949) — *Акимов Т., иг.* Из Красноярской епархии. Посещение Красноярска Высокопреосвященным Варфоломеем, Архиепископом Новосибирским и Барнаульским // Журнал Московской Патриархии. 1949. № 4. С. 54.

14. Акимов (1952) — *Акимов Т., иг.* Из Новосибирской епархии. Архипастырские служения в г. Красноярске // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 9. С. 65.

15. Вольянников (1947) — *Никандр (Вольянников), архим.* Из Красноярской епархии // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 9. С. 61.

16. Галкин (2008) — *Галкин А. К.* Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года. Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). URL: https://sedmitza.ru/lib/text/692010/ (дата обращения: 25.10.2022).

17. Кожевников (2020) — *Кожевников С. В.* Красноярский период (1941–1944) жизни и деятельности святителя Луки (хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого). Красноярск: ООО «Типография КАСС», 2020. 260 с.

18. Летопись (1956) — Летопись церковной жизни. Архипастырские труды // Журнал Московской Патриархии, 1956. № 11. С. 8.

19. Марущак (2007) — *Марущак В., протодиак.* Святитель-хирург. Житие архиепископа Войно-Ясенецкого. М.: Даниловский благовестник. 2007. 415 с.

***Priest Vitaly Gulyaev*. The Russian Orthodox Church in the Krasnoyarsk region in the 1940s.**

Abstract: Church life in Siberia during the war and post-war period is of interest to researchers of the history of the Russian Orthodox Church and is especially relevant in connection with the current situation in the world. In the 1940s, in the Krasnoyarsk Territory, which was part of the vast Novosibirsk and Barnaul diocese, there were a huge number of problems and tasks for the establishment and improvement of church life. First of all, it was necessary to solve the issue of increasing the number of Orthodox churches, the personnel shortage of the clergy was also among the priority problems. In the second half of the 1940s, a struggle unfolded for the Krasnoyarsk department, which was claimed by at least 4 candidates. The purpose of the article is to review archival sources on the history of the Krasnoyarsk Diocese during this period. The were analyzed archival files of GARF in the Krasnoyarsk region for the 1944–1950 years.

Keywords: Krasnoyarsk, Novosibirsk, history of the Russian Orthodox Church, Bishop John (Speransky), the opening of churches, clergy, church life.

Priest Vitaly Gulyaev — Candidate of Theology, Docent of Theology of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary (protopresviter@inbox.ru).

О. А. Балабейкина, А. А. Болотова

ПРОСТРАНСТВЕННЫЕ ИСТОРИКО-ЦЕРКОВНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: К ВОПРОСУ О МЕТОДАХ

Несмотря на сложность, обусловленную частыми изменениями границ, пространственные историко-церковные исследования выступают в роли важного инструмента для изучения структуры церковно-административных территорий и анализа их изменений. Традиционно эмпирической основой для такого рода тематических работ служат статистические сведения, однако необходимость в более глубоком анализе данных для полноценных современных исследований обуславливает использование более широкого междисциплинарного инструментария и современных методик, в частности тех, что применяются для проведения региональных исследований. Примером тому служит представленная статья. Ее содержание наглядно демонтируется использование таких расчётных показателей, как коэффициент территориальной концентрации/диверсификации и индекса Рябцева ($И_{РБ}$) с целью выявления и анализа структурных изменений на уровне структурных компонентов канонического пространства Церкви разного ранга. В качестве полигона исследования выступает Санкт-Петербургская епархия. Хронологический период датируется 1990–2022 гг. Приводятся результаты расчетов, свидетельствующие о существенных изменениях в структуре епархии в динамике. Подтверждается эффективность и обоснованность рекомендации к использованию межпредметных связей и методик, принятых в регионоведческих исследованиях, при выполнении научных трудов по истории Церкви, посвященных пространственному аспекту.

Ключевые слова: межпредметные связи, церковно-административные территории, пространственные исследования, индекс Рябцева, методика исследований, междисциплинарные методики, коэффициент территориальной концентрации, коэффициент территориальной диверсификации, региональные исследования, церковно-исторические исследования.

Пространственные историко-церковные исследования, т. е. те, где полигоном или объектом для реализации научной работы выступает церковно-административная территория — Поместная Церковь, митрополия или иная по статусу епископия, благочиние, приход и т. п. в перечне прочих направлений богословия по количеству и тематическому разнообразию занимают особое место. Это обусловлено целым рядом причин. Административно-территориальная структура христианских епископальных церквей характеризуется жесткостью и иерархичностью, состоя из соподчинённых единиц. Их границы и статус подвержены частым изменениям [Дементьев, Кроток, 2022]. Таковые могут быть обусловлены как процессами объединения, так и разукрупнения, в зависимости от сопутствующих исторических, политических, социальных факторов. Так, по результатам реформирования системы церковно-административного деления Русской Православной Церкви, начало которой было положено в 2012 г, количество российских епархий возросло почти в 3 раза. Обратные процессы фиксируются

Ольга Александровна Балабейкина — кандидат географических наук, доцент и преподаватель кафедры региональной экономики и природопользования Санкт-Петербургского экономического университета (olga8011@yandex.ru).

Анна Андреевна Болотова — студентка 3-го курса бакалавриата Санкт-Петербургского экономического университета, факультета зарубежного регионоведения Азиатско-Тихоокеанского региона (ann.bolt.work@yandex.ru).

в советское время, когда отдельные субъекты РСФСР десятилетиями могли не иметь ни одного храма на своей территории, а в случаях с наиболее благополучными примерами ограничиваться единицами или десятками.

Система церковно-административного деления не статична, имеет обусловленность общественно-историческими реалиями. Даже эти обстоятельства уже предопределяют наличие предмета для территориальных церковно-исторических исследований.

Традиционной для отечественного богословия и светской науки считается предметно-тематическая область, в рамках которой реализуются труды, посвящённые ретроспективным аспектам развития и функционирования отдельных епархий [Ефименко, 2019] или церковных единиц более низкого ранга [Костромин, 2021]. Детальные исследования также отражают сведения, связанные с распространением часовен, храмов, монастырей в пределах конкретных церковно-административных территорий [Коряковский, 2020]. В данном контексте уделяется внимание и зарубежному опыту [Балабейкина и др., 2020].

Эмпирической основой для проведения церковно-исторических исследований территориального характера служат статистические данные [Балабейкина, Кузнецова 2022]. Остается проблемным вопрос об их доступности широкому кругу за некоторые временные промежутки, но первые дореволюционные сведения собраны в фундаментальных историко-церковных описаниях, датируемых второй половиной XIX — началом XX в. Начиная с 1860-х гг. в Российской Империи следуют массовые издания так называемых епархиальных «Справочных книжек», содержащих количественные характеристики епископий — число приходов, половой состав их прихожан, численность духовенства, размер жалования церковного причта и т. д. [Раздорский, 2020, 2]. Для своего времени эти труды отличались высоким качеством и фундаментальностью. Именно это обстоятельство позволило их статистической составляющей послужить эмпирической основой для ряда диссертационных исследований, выполненных в конце XX — начале XXI в. [Латыпов, 2011, 224]. Высоко оценивая качество такого рода работ, следует отметить, что научно-инструментальная обработка данных в них если и представлена, то минимально.

На современном этапе развития церковно-исторических исследований территориального характера требуется уже большая глубина анализа данных, что позволяет применение современных методик. И здесь особую роль играют межпредметные связи, обусловленные наличием разработанного инструментария для проведения региональных исследований [Лавровский, Шильцин, 2019, 2].

Применительно к содержанию некоторых церковно-исторических трудов, связанных с конкретной территорией, уместно использование такого расчётного показателя, как коэффициент территориальной концентрации/диверсификации. Особенно это касается работ, где тематика предполагает необходимость выявления степени равномерности размещения объектов культовой инфраструктуры для дальнейшего практического применения результатов (например, при разработке туристских маршрутов паломнического характера или познавательных туров религиозной направленности). Поскольку в научном обороте представлены труды, где обозначенная методика раскрыта очень подробно, в формате данной статьи целесообразно будет ограничиться их конкретным упоминанием [Балабейкина и др., 2021]. Предел расчётного значения названного показателя варьируется от 0 до 1 и отражает степень дисперсности, с которой объекты (в примере, который цитируется выше, это храмы и часовни Архангельской области). В целом, в историко-церковных трудах применение обозначенного инструментария открывает перспективы для проведения сравнительного анализа, в основу которого положены данные по разным периодам. Например, дореволюционному и современному.

В контексте использования с целью придания репрезентативности территориальным историко-богословским исследованиям, заслуживает внимания ещё один интересный расчётный показатель, который носит названия индекса Рябцева. Его

значение, ранжированное по специально разработанной шкале, отражает, насколько существенно система претерпела изменения по двум показателям в динамике.

В представленном примере использовалась формула расчёта меры существенности структурных различий по индексу Рябцева ($И_{РБ}$) на примере православных храмов на территории СПБ в 1990 и 2022 гг.

$$И_{Рябцева} = \sqrt{\frac{\Sigma(d_2 - d_1)^2}{\Sigma(d_2 - d_1)^2}},$$

где d_1 — это количество действующих храмов на 1990 г.,
d_2 — количество действующих храмов на 2022 г.

В соответствии с проведенными расчётами индекс Рябцева равен **0,82**, что свидетельствует о существенных изменениях в структуре в анализируемом временном периоде. Следовательно, в период с 1990 г. по 2020 г. структурные показатели стали противоположными друг другу (табл. 1).

Таблица 1. Количество православных храмов в г. Санкт-Петербурге (1990–2022 гг.)

Район	Количество действующих храмов на 1990 г.	Количество действующих храмов на 2022 г.	Количество храмов на реставрации\ в активном строительстве
Адмиралтейский	2	17	2
Василеостровский	2	15	2
Выборгский	2	19	4
Калининский	0	10	5
Кировский	0	10	4
Колпинский	1	9	5
Красногвардейский	2	12	6
Красносельский	1	17	14
Кронштадтский	1	7	1
Курортный	1	15	2
Московский	0	9	3
Невский	1	12	5
Петроградский	2	8	
Петродворцовый	1	20	9
Приморский	4	22	3
Пушкинский	1	32	2
Фрунзенский	1	7	4
Центральный	4	22	3
Итого	28	263	74

Итак, в современных условиях, когда требования к качеству и содержанию историко-богословских исследований высоки, послужить их репрезентативности может применение методов, используемых смежными науками.

Источники и литература

1. Балабейкина и др. (2020) — *Балабейкина О. А., Карасева Е. А., Радкевич А. Д.* Церковный приход как центр средоточия повседневной жизни адептов Государственной Христианской церкви Англии (вторая половина XIX в.) // История повседневности. 2020. № 3 (15). С. 46–55.

2. Балабейкина и др. (2021) — *Балабейкина О. А., Гаврилова К. С., Кузнецова Ю. А.* Религиозный туризм как составляющая брендинга Архангельской области // Север и рынок: формирование экономического порядка. 2021. № 3 (73). С. 118–128. DOI: 10.37614/2220–802X.3.2021.73.008.

3. Балабейкина и др. (2022) — *Балабейкина О. А., Дмитриев А. Л., Солодянкина Е. И.* Религиозный институт как составляющая социальной и экономической сферы // Мировая экономика и международные отношения. 2022. Т. 66. № 9. С. 119–129. DOI: 10.20542/0131–2227–2022–66–9–119–129.

4. Балабейкина, Кузнецова (2022) — *Балабейкина О. А., Кузнецова Ю. А.* Территориальные исследования в историко-церковном направлении: от прошлого к современности // Церковь. Богословие. История. 2022. № 3. С. 212–216.

5. Дементьев, Кроток (2022) — *Дементьев В. С., Кроток Р. Н.* Территориальное устройство Русской Православной Церкви в России в постсоветский период // Псковский регионологический журнал. 2022. Т. 18. № 3. С. 56–70. DOI: 10.37490/S221979310021062–1.

6. Ефименко (2019) — *Ефименко М. Н.* Православие в Оренбуржье: история создания епархии // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 2(11). С. 37–41.

7. Коряковский (2020) — *Коряковский А. А* История локализации Трифонов-Печенгского монастыря в конце XIX — начале XX веков // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 260–269. DOI: 10.47132/1814–5574_2020_4_260.

8. Костромин (2021) — *Костромин К. А.* Псковская архимандрития в конце XV в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 34. С. 140–148. DOI: 10.24412/2224–5391–2021–34–140–148.

9. Лавровский, Шильцин (2019) — *Лавровский Б. Л., Шильцин Е. А.* Индикаторы вариации в региональных исследованиях: учебно-методическое пособие. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2009.

10. Латыпов (2011) — *Латыпов И. Р.* Развитие старообрядческих общин Казанской губернии XIX — начала XX веков: дисс. канд. ист. Казань, 2011.

11. Раздорский (2020) — *Раздорский А. И.* Справочники и историко-статистические описания православных епархий Новороссийского края XIX — начала XX в. // Научный вестник Крыма. 2020. № 5 (28). С. 2.

Olga Balabeykina, Anna Bolotova. **Spatial Historical and Ecclesiastical research: on the question of methods.**

Abstract: Despite the complexity caused by the frequent changes in borders, spatial historical and ecclesiastical studies act as an important tool for the task of studying the structure of church administrative territories and analyzing their changes. Traditionally, statistical data serve as an empirical basis for this kind of thematic work, but the need for a deeper analysis of data for full-fledged modern research leads to the use of broader interdisciplinary tools and modern techniques, in particular those used for regional research. An example of this can be seen in the presented article. Its content clearly demonstrates the use of calculated indicators such as the coefficient of territorial concentration/diversification and the Ryabtsev index (I_RB) for the purpose of identifying and analyzing structural changes at the level of structural components of the canonical space of the Church of different ranks. The St. Petersburg Diocese acts as a research ground for this research. The chronological period of the study dates from 1990–2022. The presented results of calculations indicate significant

changes in the structure of the diocese. The effectiveness and validity of the recommendation for the use of interdisciplinary connections and methods adopted in regional studies when performing scientific works on the history of the Church devoted to the spatial aspect is confirmed.

Keywords: interdisciplinary relations, church-administrative territories, spatial research, Ryabtsev index, research methodology, interdisciplinary methods, territorial concentration coefficient, territorial diversification coefficient, regional studies, church-historical research.

Olga Alexandrovna Balabeykina — Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor and Lecturer of the Department of Regional Economics and Environmental Management of St. Petersburg University of Economics (olga8011@yandex.ru).

Anna Andreevna Bolotova — 3rd year undergraduate student at St. Petersburg University of Economics, Faculty of Foreign Regional Studies: Asia-Pacific Region (ann.bolt.work@yandex.ru).

А. А. Клецов

ОТ ΨΥΧΉ ἄΛΟΓΙΚΉ ΠΛΑΤΟΝΑ К ΣΩμΑΤΙΚὸΣ ΨΥΧΉ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И ἑΤΈΡΑ ΨΥΧΉ МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО: АНАЛИЗ РАЗВИТИЯ КОНЦЕПЦИИ «НЕРАЗУМНОЙ» ДУШИ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В настоящей работе выдвигается гипотеза, согласно которой концепция «неразумной» (ἄλογική) души Платона, во-первых, через посредство Филона Александрийского была заимствована раннехристианской психологией (в лице Климента Александрийского) в форме «телесной души» / «плотского духа», а, во-вторых, была преломлена св. прп. Макарием Великим в духовно-нравственном плане в концепцию «другой души» (*ἑτέρα* ψυχή).

Ключевые слова: концепция «неразумной» души Платона, раннехристианская психология, Филон Александрийский, Климент Александрийский, св. прп. Макарий Великий.

Впервые четкое деление души на **разумную** (λογική) и **неразумную** (ἄλογική) фиксируется у Платона (IV в. до Р. Х.) в «Федре» и «Государстве» (включая его знаменитую метафору души как колесницы, управляемой возницей): «Мы не без основания признали двойственными и *отличными* друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать [греч. λέγω[1] «правильно собирать (мысли, слова)»], мы назовем *разумным* (λογικός) *началом* души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем *началом неразумным* (ἄλογος) и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений[2]» (Plat. Resp., IV, 439d). Причем, «неразумная» душа делится на часть, союзную с умом-возницей и часть, борющуюся с ним. Очевидно, что под термином «**неразумная/иррациональная/неупорядоченная** душа» у Платона скрывается то, что в современной психологии принято называть **бессознательным**.

В эллинистический период тема структуры души получает разработку у философов и теологов. В частности, иудео-эллинистический философ-теолог Филон Александрийский в начале I в. по Р. Х. заимствует у Платона деление души на разумную (λογικός) и неразумную (ἄλογος) части (Philo. Quis rer. div. her., 167).

В конце II в. бывший стоик-платоник и мист (посвященный в Великие Элевсинские мистерии) Климент Александрийский, следуя Филону Александрийскому, вводит в христианскую психологию платоническое деление души на две *неравноправные* части:

1) **ум**, называя его «кормчим/владычественным души» (τὸ ἡγεμονικόν),

2) **неразумную душу**, которая у Климента получает следующие характерные наименования: «**телесная** душа» (σωματικὸς ψυχή), «**плотской** дух» (τὸ πνεῦμα τὸ

Алексей Александрович Клецов — Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, философский факультет, кафедра теологии и религиоведения, аспирантура, соискатель; институт физики, доцент.

[1] От праиндоевропейского *lego — букв. «собирать (ягоды и т. д.); складывать (вместе)».

[2] «Чрезмерные страдания и удовольствия справедливо следует рассматривать как величайшие болезни, которым подвержена душа. Ибо человек, пребывающий в великой радости или в великой скорби, в своем неуместном стремлении достичь одного и избежать другого, не может ни видеть, ни слышать ничего правильно; но он безумен и в это время совершенно неспособен к какому-либо разумному рассуждению» (Plat. Tim.).

σαρκικόν), «**неразумный** дух» (τὸ ἄλογος πνεῦμα)[3]. Здесь Климент тонко подмечает **неразрывную связь «неразумной» души** с **телом и плотью** (а, следовательно, **греховностью**).

В IV в., в традиции «мистики сердца» прп. Макария Великого развивается намеченная Филоном и Климентом тема «неразумной», «плотской» души **как главного проводника греха в человеке**. Структура душевной составляющей человека в учении прп. Макария двухсоставна (как и у Климента):

1) **ум**, противоборствующий Сатане,

2) (**«неразумная»**) **душа**, о которой ум должен плакать, как об «умершей для Бога».

Вероятно, отталкиваясь от платоно-филоновского деления «неразумной» души на две части (союзную с умом-возницей и борющуюся с ним), прп. Макарий также делит («неразумную») душу на **две противоборствующие части**:

1) **самостоятельную** [имеющую *нешлюзорное* существование в *реальной* субстанции[4]] душу[5] (собственно богоданную душу данного человека);

2) **«другую душу»** / ἑτέρα ψυχή (Макарий Великий, 2017, 194, беседа 15:33) [очевидно, не имеющую материального субстрата, субстанции] — душу греха, которую прп. Макарий также называет «сердечным змием» (Макарий Великий, 2017, 142, беседа 11:9), «лукавым духом», «колесницей сатаны».

В следующих цитатах дается описание «другой души»: «… **змий** стал властелином дома [человека], и он при душе **как другая** [чужая] **душа** [ἑτέρα ψυχή]… Ибо **грех**, войдя в душу, *стал ее членом…*» (Макарий Великий, 2017, 194, беседа 15:33). Более того, **через сердце** [Клецов, 2021, 221–223]грех перешел **из души в тело** («с сердцем сопроникается и сорастворяется душа — συμπέπλεκται καὶ συγκέκραται ἡ ψυχή» (Macar. Aeg. Hom. XV, 20, 35, col. 589B, 600B)), что несет огромные последствия для всей душевно-телесной природы человека. Приведем доказательство нетождественности «другой души» и самостоятельной богоданной души человека: «зло [«другая душа»]… тайно действует на внутреннего человека и на ум, и борется с ним помыслами; люди же не знают, что делают сие, *побуждаемые чуждою некою силою*, напротив того, думают, что это естественно, и что делают сие по собственному своему рассуждению».

В следующей цитате «другая душа» представляется в терминах **отдельной личности**: «… грех… ежечасно беседует с [самостоятельною] душою, *как человек с человеком*» (Макарий Великий, 2017, 148, беседа 11:15). Из приведенных описаний складывается следующая концепция «другой души» в учении прп. Макария Великого: «другая душа» — это **олицетворение** действующей в человеке **энергии Сатаны**, которая *функционально* (но *не субстанционально*) приобретает *личностные свойства* вплоть до возможности беседовать с душой человека «*как человек с человеком*».

Итак, концепция **«неразумной»** души существовала еще в IV в. до Р. Х. у Платона, и в конце II в. была введена в форме **«телесной души»** / **«плотского духа»** в *раннехристианскую психологию* бывшим стоиком-платоником Климентом Александрийским. В IV в., в традиции «мистики сердца» прп. Макария Великого концепция **«неразумной» души** / **«плотского духа»** была *преломлена* прп. Макарием Великим *в духовно-нравственном плане* в концепцию **«другой души»** (ἑτέρα ψυχή) как **главного проводника греха (энергии Сатаны) в человеке**.

---

[3] «Благодаря «телесному духу» мы *испытываем желания*, *радуемся*, *злимся*, чувствуем голод и растем. Замыслы и рассудочные решения превращаются *при его посредстве* в конкретные действия. Он *движет чувствами*, а разум руководит ими… Поэтому и заповедь “не возжелай” означает: *не будь рабом телесного духа*, но научись управлять им» (Clem. Al. Strom., VII, 16).

[4] В оригинале стоит слово *«ἐνυπόστατον»*, что значит «имеющая реальное существование в реальной субстанции, обладающей определенной степенью *постоянства*». Приставка «ἐν» («в») указывает на природу, которая существует, в противоположность иллюзорному бытию.

[5] «Впрочем, в иное время *самостоятельная* душа действует *сама по себе* и раскаивается в *своих* поступках…» (Макарий Великий, 2017, 209, беседа 16:2).

С точки зрения современной психологии, это учение показывает **доминирующую роль бессознательного** в порождении **греховных (асоциальных) мотивов**. Учение о «другой душе» прп. Макария Великого может служить отправным пунктом в психотерапевтической практике для объяснения *основного источника греховных помыслов*, проникающих в сознание пациента.

Источники и литература

Источники

1. Макарий Великий (2017) — *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы. 3-е изд. М.: изд-во Сретенского монастыря, 2017. 656 с.
2. Clem. Al. Strom. — *Clementis Alexandrini.* Stromatum.
3. Macar. Aeg. Hom. — *S. Macarii Aegyptii.* Homiliae // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. J.-P. Migne. T. 34. Paris, 1860.
4. Philo. Quis rer. div. her. — *Philo Alexandrinus.* Quis Rerum Divinarum Heres Sit.
5. Plat. Resp. — *Plato.* Respublica // Platonis opera / Ed. J. Burnet. V. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968).
6. Plat. Tim. — *Plato.* Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. V. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr. 1968).

Литература

7. Клецов (2021) — *Клецов А. А.* О связи психологического понятия бессознательного с понятием сердца в христианской антропологии // Актуальные вопросы церковной науки. 2021. № 1. С. 221–223.

Aleksey Kletzov. **From Plato's ψυχή ἄλογική to Clement of Alexandria's σωματικὸς ψυχή and St. Macarius the Great's ἑτέρα ψυχή: analysis of development of the concept of «unreasonable» soul in early Christian anthropology.**

Abstract: In this paper a hypothesis is put forward according to which the concept of Plato's "unreasonable" (ἄλογική) soul, firstly, through the medium of Philo of Alexandria was borrowed by early Christian psychology (represented by Clement of Alexandria) in the form of a "corporeal soul" / "carnal spirit", and, secondly, it was refracted by St. Macarius the Great in spiritual and moral terms in the concept of "another soul" (ἑτέρα ψυχή).

Keywords: the concept of Plato's "unreasonable" soul, early Christian psychology, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, St. Macarius the Great.

Aleksey Aleksandrovich Kletzov — Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevsky, Faculty of Philosophy, Department of Theology and Religious Studies, postgraduate candidate; Institute of Physics, Associate Professor.

Протоиерей Виталий Грищук

«МИСТАГОГИЯ» ПРЕПОДОБНОГО МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО О ЛИТУРГИИ КОНСТАНТИНОПОЛЯ В ДОИКОНОБОРЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Настоящая статья посвящена одному из трактатов преподобного Максима, озаглавленному им как «Мистагогия» («Тайноводство», «Тайное руководство»). В своем труде преподобный ставит перед собой задачу «письменно изложить толкования о Святой Церкви и о совершающемся в Ней священном Собрании, [synaxis, т. е. литургии]». И хотя трактат, следуя традиции святого Дионисия Ареопагита, содержит главным образом рассуждения о поиске подлинной реальности и о литургии как отражению Небесной Евхаристии на земле, труд преподобного Максима явился для потомков одним из важнейших комментариев на литургию византийской традиции. Преподобный не ставит перед собой целью подробное описание столичной литургии, его задача — символическое объяснение некоторых важнейших частей богослужения, которые подобно лествице возводят человека в Горний Иерусалим, попытка интерпретировать Евхаристию как космическую литургию, как богослужение, совершающееся на Небесах. При этом «Мистагогия» остается едва ли ни единственным источником для изучения константинопольской литургии в доиконоборческий имперский период. Дополнительные сведения о богослужении в VII в. можно почерпнуть из немногочисленных данных «Пасхальной хроники» 624 г., из правил Трулльского Собора 692 г. и из некоторых сведений в других творениях преподобного Максима.

Ключевые слова: прп. Максим Исповедник, Мистагогия, Тайноводство, Евхаристия, литургический комментарий, византийская литургия, Константинополь, доиконоборческий период.

Формуляры Евхаристии святителя Василия Великого и святителя Иоанна Златоуста, которые получили распространение в Константинополе, восходят к IV в., однако самый древний евхологий, дошедший до нашего времени и содержащий эти чины, Евхологий Барберини (Codex Vaticanus Barberinianus graecus 336)[1], относится к концу VIII — началу IX вв.

Бесценные свидетельства о литургии святителя Иоанна Златоуста в его беседах дают нам некоторые представления о зарождающемся богослужении в Константинополе в конце IV — начале V вв. Достаточно систематизированный комментарий на Божественную литургию в так называемой «Церковной истории» («Точное объяснение и мистическое созерцание церкви и литургии»), авторство которой чаще всего приписывают святителю Герману Константинопольскому, датируется VIII в. или более поздним временем, т. е. периодом после победы иконопочитания.

Многочисленные диатаксисы (уставы) литургии, наиболее известный из которых — диатаксис святителя Филофея Коккина, относятся к значительно более позднему периоду новосавваитского синтеза.

Протоиерей Виталий Иванович Грищук — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (v.grishchuk@mail.ru).

[1] Издание Евхология на русском языке: (Евхологий Барберини гр. 336, 2011); см. также: (L'eucologio Barberini gr. 336, 2000).

Таким образом, трактат преподобного Максима Исповедника «Мистагогия»[2], который был написан между 628 и 630 гг., немногим более чем через 60 лет после жизни императора Юстиниана Великого, когда литургия в Константинополе приобрела имперский блеск и церемониал, наряду с правилами Трулльского собора и немногочисленными свидетельствами Пасхальной хроники, является основным свидетельством о совершении Евхаристии в Новом Риме в VI–VII вв.[3]

Тема Евхаристического богослужения Константинополя в доиконоборческий период достаточно изучена в европейской и российской науке. Классическим можно назвать следующий цикл исследований по истории византийского богослужения. В своей работе испанский богослов, профессор Папского восточного института в Риме Хуан Матеос (1917–2003) применил историко-литургический метод исследования богослужения и описал основные этапы развития литургии оглашенных [Mateos, 1971] (русский перевод: [Матеос, 2010]). Продолжением этого исследования стал ряд работ профессора литургики Папского восточного института Роберта Тафта (1932–2018) [Taft, 1978] (русский перевод: [Тафт, 2011]), [Taft, 1991] (русский перевод: [Тафт, 2012]), [Taft, 2000; Taft, 2008]. На основании свидетельства преподобного Максима и других источников VI–VII вв. доктор церковных восточных наук, магистр богословия Мигель Арранц (1930–2008) реконструировал литургию в Константинополе в VII в. [Арранц, 2003]. Англиканский богослов Хью Уайбру [Wybrew, 1989] (русский перевод: [Уайбру, 2012]) исследует литургию VII в. в Константинополе на основании свидетельства «Мистагогии» и архитектурных особенностей собора Святой Софии, в котором совершалось богослужение. Замечательное исследование «Мистагогии» как свидетельства о литургии Константинополя в доиконоборческий период представлено в диссертации французского ученого Рене Борнера [Bornert, 1966] (русский перевод: [Борнер, 2015]). Труд представляет читателю традицию символических и мистических толкований византийской литургии. В главе, посвященной преподобному Максиму, представлено место «Мистагогии» в жизни и творчестве святого, раскрыто понятие тайны и символа как способа присутствия тайны, а также проанализированы понятия символизма и реализма Евхаристии у Максима. Анализия «Мистагогию» как свидетельство о византийском чине литургии начала VII в., автор описывает евхаристический

[2] В настоящей работе использован русский перевод, выполненный при Санкт-Петербургской Духовной Академии и изданный в 1855–1857 гг. в трехтомнике «Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию Православного богослужения» (Максим Исповедник, 1855). Современный перевод «Мистагогии» вряд ли можно назвать более информативным, чем текст, изданный в XIX в. (Максим Исповедник, 1993).

[3] Преподобный Максим родился в 580 г. в Иерусалиме. Некоторое время он жил в Палестине. Переселившись в Константинополь в отрочестве, он получил прекрасное образование, и в молодости до 30 лет он занимал должность первого секретаря при императоре Ираклии, так что преподобный хорошо знал столичный церемониал совершения богослужения. В 33–34 года Максим, мечтающий о монашеской жизни, удаляется в монастырь в Хрисополе на азиатском берегу Босфора, в котором богослужение совершалось по палестинскому чину. В 44–45 лет преподобный перешел в обитель великомученика Георгия в Кизике. Персидское нашествие вынудило его удалиться в Африку. Именно в этот период — между 622 и 630 гг. — была написана «Мистагогия». Здесь, в изгнании, преподобный подвизался в монашеской общине вместе со святителем Софронием, будущим патриархом Иерусалимским, и его соратниками за чистоту православного учения. Через несколько месяцев после провозглашения «Акта единения», в 54 года, Максим вступает в борьбу с ересью монофелитства. За исповедание православия святой неоднократно находился в ссылке, его истязали, склоняя к согласию с еретическим учением, Максиму были урезаны язык и кисть правой руки. Преподобный скончался в темнице после трехлетнего заточения в возрасте 82 лет (Жизнь, дела и мученичество, 1913, 1–176).

Вопрос о том, какую литургию описывает Максим Исповедник в своем трактате — константинопольскую или иерусалимскую — на сегодняшний день остается открытым. Роберт Тафт, тщательно проанализировав житие преподобного Максима, а также сопоставив «Мистагогию» с литургией Византии, чинами агиополитской традиции и богослужением северной Африки показывает, что «Мистагогию» прп. Максима должно считать византийским литургическим комментарием [Тафт, 2013, 9–62].

синаксис. Несмотря на то что публикация работы осуществлена более 50 лет назад, исследование остается одним из наиболее полных в области изучения византийского литургического богословия в общем и наследия преподобного Максима в частности.

Трактат преподобного Максима состоит из двух неравных частей. В первой (главы 1–7) автор предлагает символическое объяснение церкви как здания и одновременно Церкви как строения из христианских душ. Такая Церковь является образом и подобием Божиим. С другой стороны, Церковь есть образ мира, видимого и невидимого. Церковь также является образом чувственного мира, образом человека, образом души человека. Итак, если Церковь есть символ Небесного на земле и Церковь есть символ земного человека, ищущего Небо, то по слову преподобного Максима: «Кто мог по благоразумию и мудрости от того, что совершается в Церкви, возвыситься к созерцанию этих таин, тот поистине соделал свою душу Церковью Божиею и божественною. Для нее-то, быть может, дана нам и церковь рукотворенная…» (гл. V)[4]. Вторая часть (главы 8–23) содержит символическое объяснение священнодействий литургии, в которых преподобный излагает «…толкования… совершающегося в ней [в Церкви] священного Собрания» (Предисловие). Заключительная 24 глава, авторство которой преподобному Максиму подвергается сомнению, является синтезом предыдущих размышлений. Указывая на тайны, которые дарует верным в Церкви благодать Святого Духа, глава содержит важные мысли о познании Божественной истины, которая хотя и сокрыта от нас, но открывается в мироздании, в Священном Писании, в литургии, и познать которую можно через созерцание (theoria). Евхаристия описана здесь, с одной стороны, как *образ* восхождения души человека к Богу, с другой — как *реальное* восхождение любящей души к Небесному Отцу.

Описание евхаристического собрания

Предстоятель. Из священнослужителей в «Мистагогии» упоминаются только епископ (ἱεράρχῃ) и священнослужители (λειτουργοί). Предстоятелем на «святом Собрании» (гл. XXIV) является епископ. Для описания литургии преподобный употребляет слово sinaxis, которое в древней Церкви употреблялось для обозначения христианского собрания, и главным образом — для названия богослужения Евхаристии.

Вероятно, преподобный Максим в соответствии с занимаемой должностью при императорском дворе в Константинополе был хорошо знаком именно с архиерейским богослужением. С другой стороны, текст трактата содержит главным образом рассуждения о мистическом значении Евхаристии. И в этом описании Церкви как образа и подобия Божия (гл. I) преподобный определяет всю важность и значимость епископского служения и призвания — только епископ может совершать Небесную Евхаристию на земле. Архиерей на земле есть образ Иисуса Христа: «он [человек, предпочитающий добродетель пороку,] совступает со Христом, Богом и Архиереем в добродетель, которую изображает мысленно Церковь» (гл. IX).

Начало литургии. Началом богослужения преподобный называет «первый вход архиерея в святую церковь для совершения священнодействия литургии» (гл. VIII). Итак, богослужение Евхаристии начинается торжественным входом епископа и верующих в церковь.

К VII в. уже стали традиционными общегородские богослужения в Константинополе, во время которых чинопоследования совершаются в определенных местах города. Переход от одной остановки до другой совершается в форме богослужебной процессии (шествия). Топография Столицы и архитектура церковных строений удачно сочеталась с порядком богослужения. Шествия совершались по центральным улицам Нового Рима, главная из которых имела название Месса. Богослужебные остановки (лат. «statio» делались на просторных форумах. Шествие завершалось

[4] В настоящей статье цитирование «Мистагогии» совершается по номерам глав внутри текста по переводу: (Максим Исповедник, 1855, 293–352).

у входа в храм, чаще всего — в Великую церковь. В атриуме перед западным фасадом Святой Софии собирались горожане в ожидании прибытия епископа. После прихода архиерея и императора и чтения входных молитв в нартексе духовенство и народ вливались в собор через многочисленные двери. Начиналась литургия. Автор Мистагогии не упоминает о входных молитвах. Однако уже в Кодексе Барберини находится молитва входа, при чтении которой, вероятно, духовенство входило в Алтарь. Текст этой рукописи для праздничной литургии святителя Василия Великого совпадает с современным текстом служебника, молитва же литургии святителя Иоанна Златоуста имеет другое содержание: «Благодетель всех и Творец всего творения, приими Церковь Твою входящую, и исполни каждому то, что на пользу, и приведи всех к совершенству, и сотвори нас достойными Царствия Твоего. Благодатию и щедротами и человеколюбием Единородного Твоего Сына, с Ним же благословен еси...» Текст молитвы подтверждает идею о том, что Божественная литургия начиналась входом в церковь епископа и народа.

В отличие от Старого Рима и Иерусалима, где христиане приветствовали епископа, собравшись внутри храма, в Новом Риме народ ожидал прибытия архиерея в атриуме перед церковью, и преподобный Максим говорит «о входе народа *вместе* с предстоятелем в церковь» (гл. IX). При этом и на Западе, и на Востоке приход епископа сопровождался исполнением гимнов. Обычно исполняли псалом с припевом или тропарем. Причем духовенство или певчие запевали псалмы и тропари, а народ повторял весь тропарь или его заключительный стих. Такие песнопения позже легли в основу современных антифонов литургии. Невозможно точно сказать, какие песнопения и в каком порядке исполнялись во времена преподобного Максима. Однако в своем труде он так описывает начало Собрания: «Духовная радость божественных песнопений... выражает радость Божественных благ...» (гл. XI) С VI в. в качестве входного песнопения, особенно в случае покаянных процессий, могло исполняться Трисвятое: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». В дни праздничных богослужений вход в храм могли сопровождать песнопения псалмов, припевом к которым служили другие тропари, например, «Единородный Сыне...» Позже, при оформлении псалмов процессуальных шествий и развитии гимнографии количество и разнообразие тропарей увеличивалось, а в качестве входного песнопения утвердился стих 94 псалма «Приидите, поклонимся и припадем...»

Может удивить отсутствие в тексте «Мистагогии» упоминания о проскомидии перед началом литургии. В послеиконоборческий период у византийских комментаторов толкованию священнодействий проскомидии посвящен значительный объем трактатов. В доиконоборческое время вообще не встречаются упоминания о проскомидии. И хотя «протесис» (πρόθεσις) преподобный Максим упоминает в «Quaestiones et dubia», вероятнее всего, у преподобного этот термин указывает на литургию в целом. Не существует свидетельств того, что в эпоху жизни преподобного существовал особенный чин проскомидии до начала литургии. Дары приготавливались непосредственно перед перенесением на Престол в сосудохранилище, находящемся с северно-восточной стороны Святой Софии. Проскомидия же как элемент богослужения, оформленный литургическим церемониалом, появляется в богослужении Константинополя на рубеже VII–VIII вв.

Приветствие. Войдя в алтарь, епископ восходит на «священноначальническую кафедру» (гл. VIII) на горнем месте и преподает Мир. Литургия, как и во времена святителя Иоанна Златоуста, начинается с возглашения Мира (гл. XII).

Преподобный Максим ничего не говорит о начальном возгласе литургии, об иринике, о пении антифонов и о Трисвятом.

Начальный возглас «Благословенно Царство...» в евхологиях появляется примерно с XII в.

В IV–V вв. ириника — мирная синапта — произносилась только верными после ухода оглашенных (т. е. в начале литургии верных). Эта молитва совершалась

коленопреклонно и была одним из важнейших мест литургии верных. Источники VIII в. (время исчезновения института оглашенных) указывают положение великой ектении сразу после входа — перед Трисвятым (снова в начале литургии). И наконец в XI в., когда начальные антифоны стали частью литургии, ириника помещается перед пением антифонов (т. е. в начало богослужения).

Первоначально пение псалмов было принадлежностью шествий перед литургией. Богослужебные гимны могли исполняться антифонно во время процессий, либо во время остановок. Окончательно антифоны включаются в состав литургии после формирования особенного чина проскомидии перед богослужением.

В V в. в Константинополе появляются песнопения, которые сопровождали вход в храм священнослужителей и народа. Один из самых древних входных стихов — «Приидите, поклонимся и припадем ко Христу...» — является припевом к третьему вседневному антифону, который сохранился до настоящего времени. Возможно, пение Трисвятого было особенностью покаянных городских процессий, связанных с нападением варваров, с природными катаклизмами, с болезнями и т. д. В начале VI в., согласно актам Константинопольского Собора 518 г., в столичной практике эта песнь являлась припевом к песнопению входа, на что указывает метод исполнения гимна. Самое ранее свидетельство пения Трисвятого на литургии находится в актах Халкидонского Собора 451 г.

Чтение Священного Писания. После приветствия епископа «Мир всем» начинаются чтения Священного Писания (глл. X–XII). «Божественные чтения священных книг открывают... божественные и блаженные хотения и требования воли Всесвятого Бога» (гл. X).

В VII в. на Божественной литургии чтений по-прежнему было три — из Ветхого Завета, из Апостольских посланий и из Святого Евангелия. Преподобный Максим упоминает о чтении «закона и пророков» (гл. XXIII) и «святого Евангелия» (гл. XIII). Каждое чтение предварялось преподаянием Мира: «Чрез, совершаемые из алтаря по повелению предстоятеля при каждом чтении, возглашения мира знаменуются... разносимые светлыми Ангелами утешения» (гл. XII). Между чтениями бывало пение псалмов, названных у преподобного «божественными песнопениями» (гл. XXIV): «Духовная радость божественных песнопений... выражает радость божественных благ...» (гл. XI). Слово Божие, «как бы священноначальник таинственного созерцания,... отъемлет от них [от христиан] мудрование плоти,... отгоняя от них склоняющиеся еще к земле помыслы... и отсюда возводя их чрез закрытие дверей и вход святых Даров к созерцанию [вещей] духовных» (гл. XIII).

Евангельское чтение к VII в. сопровождалось пышным церемониалом. Книга Евангелия в Святой Софии была богато украшена золотом и самоцветами. Когда диакон выносил ее на амвон в центре храма, ее сопровождали свечи и кадила, люди теснились к солее, чтобы прикоснуться к святыне.

Преподобный Максим не упоминает о гомилии епископа после чтения Священного Писания. Вполне вероятно, что к VII в. проповедь в Константинополе пришла в упадок. В 692 г. Трулльский Собор специальным правилом (19 правило) напоминает епископу о необходимости проповедовать ежедневно, а особенно по воскресным дням, и тем самым свидетельствует о существовавшей в то время проблеме.

Молитва над оглашенными. После чтения Священного Писания или после проповеди епископ спускается с трона, «священнослужители отделяют и выводят [из храма] оглашенных и прочих, недостойных божественного созерцания таин, когда они будут открываемы» (гл. XIV).

И хотя молитва, благословение и отпуст оглашенных, просвещаемых, кающихся, одержимых присутствовал долгое время в литургии, к VII в., вероятнее всего, просьба к оглашенным является условной в связи с исчезновением института оглашения в Константинополе. Так, «бывающее после священного чтения Святого Евангелия и после изведения оглашенных закрытие врат святой церкви

Божией» (гл. XV) преподобный толкует как «вступление достойных в мир духовный, или в брачный чертог Христов» (гл. XV).

В Евхологии Барберини 336 (начало IX в.) отпуст оглашенных бывает не только на литургии, но и на других богослужениях суточного круга: на вечерне, на утрене, на третье-шестом часе в период Четыредесятницы. Не исключено, что в доиконоборческий период уход оглашенных с богослужения был связан не только с тем, что они не могли участвовать в молитве Анафоры и Причащении, но имел и другую причину — невозможность присутствия оглашенных во время чтения молитвы верных, так как «...они еще не получили заповеданной и данной Христом молитвы, еще не стяжали дерзновения» (Иоанн Златоуст, 1904, 478–479).

Вход Даров. Литургия продолжается «входом святых и досточтимых Даров» (гл. XVI).

Преподобный Максим упоминает, что второй вход (первый был в начале литургии) сопровождается песнопением, однако не называет его.

В VII в. хлеб и вино для Евхаристии в Святой Софии вносили из сосудохранилища, отдельного здания, которое располагалось с северо-восточной стороны церкви. Именно в этом здании до начала литургии диаконы принимали приношения верных и отбирали лучшие дары. Во время литургии, после отпуста оглашенных, диаконы уходили в сосудохранилище и оттуда приносили дискосы и чаши через амвон по солее к алтарю. У престола их ожидал епископ.

В середине VI в. Константинопольский патриарх Евтихий, говоря об особенном церемониале входа с Дарами, упоминает исполнение песнопения во время процессии. Нельзя точно сказать, о каком гимне говорит патриарх. Возможно, в то время исполнялся 23 псалом с аллилуией в качестве рефрена. По свидетельству историка Кедрина, пение Херувимской вошло в состав богослужения в конце VI в. при императоре Юстине II. Именно с этого времени торжественное шествие с перенесением Даров из сосудохранилища на престол превращается в один из центральных элементов византийской литургии.

Лобзание мира. После входа Даров и перед молитвой Анафоры бывает целование мира и провозглашение Символа веры: «Тогда [Слово] учит их тайнам, приблизив их уже предварительно чрез взаимное лобзание и возглашение» (гл. XIII). И хотя преподобный Максим называет божественное лобзание «духовным» (гл. XVII), он свидетельствует о реальном целовании мира в его время: «Ибо уста служат символом слова [разума], по которому главным образом все причастные слову, как [существа] словесные [разумные], сообщаются [соединяются] с первым и единым Словом — виновником всякого слова [разума]» (гл. XVII).

В IV в. согласно «Апостольским постановлениям» лобзание мира совершалось в конце литургии оглашенных перед перенесением Даров.

В латинской версии Анастасия Библиотекаря (IX в.) «Церковной истории» Германа лобзание все еще существует. Комментарий Николая Кавасилы (около 1350 г.), упоминает о призыве «Возлюбим друг друга», но толкует его в духовном смысле. Он умалчивает о целовании. В средневековье лобзание среди мирян исчезло из византийской традиции, хотя в Константинополе X в. император все еще давал мир патриарху, епископам и некоторым государственным мужам, по крайней мере, в дни великих праздников.

Символ веры. «Благодарственное исповедание, выражающееся в божественном символе веры» (гл. XIII) поет вся церковь (гл. XVIII). Из слов преподобного Максима не вполне ясно, о каком тексте идет речь, так как Символ читается для выражения достойными «благодарности за благодеяния Божии» (гл. XVIII). В более поздней традиции Символ веры на литургии понимается как исповедание веры перед совершением Анафоры.

Вероисповедание, которое существует в составе литургии, было составлено отцами I Вселенского собора в Никее (325 г.) и дополнено на II Вселенском Соборе в Константинополе (381 г.). Первоначально Символ веры как жанр имел крещальное

употребление. В официальных документах впервые его текст появляется в деяниях IV Вселенского собора в 451 г. как выражение православного исповедания веры о Боге как о Троице и о Христе как о втором Лице Святой Троицы.

Точно неизвестно, когда Символ веры входит в состав литургии. По свидетельству Феодора Чтеца в «Церковной истории» в состав литургии Символ веры включил патриарх Антиохийский Петр Сукновал, монофизит, в 473 г. Феодор Студит в «Истории Церкви» сообщает, что в состав православной литургии его включил Тимофей, патриарх Константинопольский (511–518 гг.), а до этого Символ веры читался только один раз в год в Великую Пятницу во время катехизических бесед Константинопольского епископа. Патриарх-монофизит Тимофей I Литровул включил в состав литургии Символ веры с одной стороны для того, чтобы выразить свое «православие» в отличие от предшественника по кафедре святителя Македония II, который был приверженцем учения Халкидонского собора и оказался в немилости у императора-монофизита Анастасия I; с другой стороны для того, чтобы подчеркнуть свою приверженность Никейскому исповеданию веры, на которое ссылались в своем учении монофизиты.

Чтение Символа веры в Константинополе закрепилось навсегда. Не совсем понятно, почему Символ занял положение между внесением Даров и освящением Даров. Так, в Испании Символ веры читался после Анафоры перед Молитвой Господней, а в римской традиции он вошел в богослужение после Чтений и проповеди. Ясно одно, согласно преподобному Максиму в начале VII в. в Константинополе Символ веры на литургии читали именно в том месте, где он и сегодня поется всем народом.

Анафора. В молитве Анафоры преподобный Максим упоминает только «совершаемом *всеми* верными троекратном возглашении божественного песнословия: Свят...», через что, «поставляются они [верные] вместе с сонмом Ангелов» (гл. XIX). У преподобного Максима неоднократно встречается мысль о том, что Евхаристия на земле есть отражение богослужения, совершаемого на Небесах, на Евхаристии «присутствуют святые Ангелы» (гл. XXIV), а исполнение ангельского песнопения людьми предображает «имеющее открыться в будущем веке единение и равночестность с бесплотными и умными силами» (гл. XIX), когда все святые «согласно с горними силами [будут] воспевать единое триипостасное Божество и взывать «Свят, Свят, Свят»» (гл. XIX).

Трудно сказать, почему автор так мало внимания уделяет центральной молитве Евхаристии. Возможно, он, будучи мирянином, молитву возношения, которую священник не читает велегласно, сокрывает покровом тайны. Или, может быть, преподобный сознательно не хочет давать ей никакого аллегорического толкования, считая себя недостойным говорить о тайне святого возношения. Преподобный «из послушания... изложил об этих [предметах], изложил по мере сил своих,... не дерзнув касаться [предметов] более таинственных и высоких». А тех, кто особенно интересуется молитвами Евхаристии, он отсылает к своему учителю: «Если кто из любознательных желает узнать о них, то пусть читает вдохновенные творения святого Дионисия Ареопагита» (гл. XXIV).

Преподобный Максим не указывает, как читалась в его время Анафора — вслух или тайно. Известно, что император Юстиниан в середине VI в. в Новелле 137 повелевает устранить некоторые непорядки в церковной традиции, в частности тихое произношение епископами и священниками «молитв святого приношения и святого крещения». Уже в конце VIII века бо́льшую часть Анафоры читали тихим голосом, как в современной традиции.

Молитва «Отче наш...». В конце молитвы Анафоры, перед Причащением Святых Таин, верные со дерзновением читают молитву Господню — «священнейшее и благоговейное призывание великого и блаженного Бога и Отца» (гл. XX), в которой, по заповеди Спасителя (Мф. 6:9–13, Лк. 11:2–4), «они удостоились назвать Бога *Отцом* своим» (гл. XIII).

Причащение. О Причащении преподобный Максим повествует совсем мало, упоминая только об исповедании всем собранием «Един Свят и прочее...» (гл. XIII)

перед Причастием. При этом он говорит о Причащении как о вершине духовного восхождения и о смысле жизни человека: «Святым Причастием пречистых и животворящих Таин [совершается] то общение и единение с Богом, которое восприемлем чрез Причастие и по которому человек, будучи человеком, удостаивается обожения» (гл. XXIV).

Другие источники свидетельствуют, что в VII в. миряне принимали освященный хлеб в руки. На это указывает 101 правило Трулльского Собора 692 г.: «Если кто во время Евхаристии пожелает причаститься пречистого Тела и подойти к Причащению, держа ладони в форме креста, то пусть выйдет вперед и примет Причастие любви». Из этого же текста можно заключить, что в VII в. в Константинополе вошло в традицию редкое Причащение, и не все, кто присутствовал на литургии, подходили к Причастию.

Завершение литургии. Преподобный Максим в «Мистагогии» ничего не говорит об окончании богослужения. Более того, он указывает, что преподаяние таинств является «концом всего» (гл. XXI). Возможно, это связано с духовным описанием Евхаристии и пониманием литургии как восхождения в Небесное Отечество, кульминацией и завершением которой и является Причастие Святых Христовых Таин, когда «...ум желает и хочет несколько, по мере сил своих, вознестись благоговейно вместе с Словом к высшему созерцанию,... [когда] он хочет исследовать и уразуметь то, каким образом божественные установления святой Церкви ведут душу к совершенству посредством истинного и действенного ведения» (гл. XXII).

Из других источников известно, что в VII в. литургия в Константинополе завершалась пением «Да исполнятся уста наша хваления Твоего, Господи». Диаконы относили священные сосуды в сосудохранилище, епископ и духовенство уходили из храма через солею и амвон. В конце VIII в., а может быть и раньше, епископ останавливался за амвоном, чтобы среди народа прочесть заключительную молитву, которая позже стала называться заамвонной.

Заключение

В трактате преподобный Максим Исповедник не ставил перед собой задачу подробно и полно описать Евхаристию, которая совершалась в его время в Столице. Однако те детали богослужения, которые встречаются в «Мистагогии», являются отражением великолепия церемониального и литургического символизма, соответствовавшего имперскому блеску Нового Рима, и позволяют хотя бы в общих чертах реконструировать последование Божественной литургии Константинополя в начале VII в.

Чин Евхаристической литургии Константинополя по святому Максиму Исповеднику можно реконструировать в следующей последовательности [Арранц, 2003, 58] (см. также: [Brightman, Hammond, 1896]):

1. Вход в церковь епископа, священнослужителей и народа.
2. Вхождение епископа в алтарь и приветствие мира.
3. Чтение Священного Писания, перемежающееся псалмопением.
4. Молитва над оглашенными и отпуст оглашенных.
5. «Вход святых и досточтимых Даров».
6. Лобзание мира.
7. Символ веры.
8. Анафора.
9. Молитва «Отче наш...»
10. «Святая — святым», Причащение, окончание литургии.

Для более детальной реконструкции византийского богослужения в начале VII в. необходимо обратиться к исследованию архитектуры храма, в котором совершалось богослужение в Константинополе, а также к литургическим решениям Трулльского Собора и свидетельствам Пасхальной хроники.

Источники и литература

Источники

1. Евхологий Барберини гр. 336 (2011) — Евхологий Барберини гр. 336. (Издание текста, предисловие и примечания Е. Велковской, С. Паренти.) Омск: Голованов, 2011. 512 с.

2. Жизнь, дела и мученичество (1913) — Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима (пер., изд. и примеч. М. Д. Муретова) // Богословский вестник. 1913. Т. 1–3. № 1–3, 5–10. С. 1–176.

3. Иоанн Златоуст (1904) — *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на 2-е послание к Коринфянам. Беседа 2 // *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений. Т. X. Кн. 2. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1904. С. 478–479.

4. Максим Исповедник (1855) — *Максим Исповедник, прп.* Тайноводство // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 1. СПб., 1855. С. 293–352.

5. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника [пер. с др.-греч. А. И. Сидорова]. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 154–184.

6. Правила (2011) — Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Сибирская благозвонница, 2011. 737 с.

7. L'eucologio Barberini gr. 336 (2000) — L'eucologio Barberini gr. 336. (Ed. S. Parenti, E. Velkovska.) Roma: Liturgiche, 2000. 426 p.

Литература

8. Арранц (2003) — *Арранц М.* Избранные сочинения по Литургике. Т. I. Таинства Византийского Евхология. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003. 616 с.

9. Борнер (2015) — *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М., 2015.

10. Матеос (2009) — *Mateoc X.* Развитие византийской литургии // Развитие византийской литургии. Киев: Quo Vadis, 2009. С. 9–76.

11. Матеос (2010) — *Mateoc X.* Служение Слова в византийской литургии: исторический очерк. Омск: Голованов, 2010. 352 с.

12. Тафт (2009) — *Тафт Р. Ф.* Как растут литургии. Развитие Божественной литургии византийского обряда // Развитие византийской литургии. Киев: Quo Vadis, 2009. С. 77–118.

13. Тафт (2011) — *Тафт Р. Ф.* Великий вход: история перенесения даров и других преданафоральных чинов. Омск: Голованов, 2011. 544 с.

14. Тафт (2012) — *Тафт Р. Ф.* История литургии свт. Иоанна Златоуста. Т. 4. Диптихи. Омск, 2012. 384 с.

15. Тафт (2013) — *Тафт Р. Ф.* Литургия, описанная в «Мистагогии» Максима Исповедника: византийская, палестинская или иная? // Свет Христов просвещает всех: альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2013. № 8. С. 9–62.

16. Уайбру (2012) — *Уайбру Х.* Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: ББИ, 2012. 214 с.

17. Baldovin (1987) — *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. Roma, 1987. 319 p.

18. Bornert (1966) — *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII-e au XV-e siècle // Archivée de l'Orient Chrétien. 1966. № 9.

19. Brightman, Hammond (1896) — *Brightman F., Hammond C.* Liturgies, Eastern and Western, being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church. Oxford, 1896. 603 p. URL: https://archive.org/details/liturgieseastern01unknuoft (дата обращения: 10.10.2022).

20. Mateos (1965) — *Mateos J.* The Evolution of The Byzantine Liturgy // John XXIII Lectures. Vol. I. 1965.

21. Mateos (1971) — *Mateos J.* La Celebration de la Parole Dans la Liturgie Byzantine. Etude historique. Roma, 1971.

22. Taft (1978) — *Taft R. F.* How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy // Orientalia Christi ana Periodica. Roma. 1977. Vol. 43. P. 355–378.

23. Taft (1978) — *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Vol. II. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites. Roma, 1978. 490 p.

24. Taft (1991) — *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: Vol. IV. The Diptychs. Roma, 1991. 214 p.

25. Taft (2000) — *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: Vol. V. The Precommunion Rites. Roma, 2000. 574 p.

26. Taft (2008) — *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom Vol. VI. The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites. Roma, 2008. 857 p.

27. Wybrew (1989) — *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. SPCK Publishing. 1989. 208 p.

Archpriest Vitaly Grischuk. **The «Mystagogy» of St. Maximus the Confessor as Evidence of the Liturgy of Constantinople in the Pre-Iconoclast Period.**

Abstract: This article is devoted to one of the treatises of St. Maximus, entitled by him as the «Mystagogy» («Secret Guidance»). In his work, St. Maximus sets himself the task of «setting down in writing the interpretations of the Holy Church and the sacred assembly («synaxis», i. e., «liturgy») taking place in Her». And although the treatise, following the tradition of St. Dionysius the Areopagite, contains mainly discussions about the search for true reality and about the liturgy as a reflection of the heavenly Eucharist on earth, the work of St. Maximus was for posterity one of the most important comments on the liturgy of the Byzantine tradition. St. Maximus does not set himself the goal of a detailed description of the liturgy in the imperial capital, his task is a symbolic explanation of some of the most important parts of the divine service, which, like a ladder, elevate a person to Heavenly Jerusalem, an attempt to interpret the Eucharist as a cosmic liturgy, as a divine service celebrated in Heaven. At the same time, the Mystagogy remains perhaps the only source for studying the Liturgy of Constantinople in the pre-Iconoclast imperial period. Additional information about worship in the 7th century can be gleaned from the limited data of the «Paschal Chronicle» of 624, from the canons of the Council of Trullo of 692, and from some information in other works of St. Maximus.

Keywords: St. Maximus the Confessor, Mystagogy, Eucharist, Byzantine Liturgy, Constantinople, pre-Iconoclast.

Archpriest Vitaly Ivanovich Grischuk — Candidate of Theology, Associate Professor of the St. Petersburg Theological Academy (v.grishchuk@mail.ru).

Е. И. Аюпова

КАНОН НА ВОЗДВИЖЕНИЕ КРЕСТА ГОСПОДНЯ: СЛАВЯНО-ГРЕЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Текст канона на Воздвижение Креста Господня, сочиненный в VIII в. по Р. Х. прп. Космой Маюмским, представляет собой выдающийся образец византийской гимнографии. Данное исследование посвящено сопоставлению греко-славянских параллелей в первоисточнике и переводе. В ходе анализа в тексте канона выявлены важнейшие центральные и вспомогательные мотивы, организующие его смысловое пространство. Предметом изучения стали способы языкового воплощения таких мотивов, как образ Древа (прообраз Креста Господня) и образ священной жидкости (Вода или Кровь, тесно связанные с богословским осмыслением Креста). Особое внимание уделено словообразовательным средствам реализации мотива Воздвижения: эта идея, представленная как статичная или динамичная вертикаль, находит воплощение в префиксальных глагольных парадигмах с антонимичной семантикой «вверх — вниз». Проанализированы отдельные грамматические и лексические неточности славянского перевода. В ряде случаев эти несоответствия приводят к усилению выразительности образа и возникновению дополнительного приращения смысла по сравнению с оригиналом, поэтому можно предполагать не только случайные (ошибочные) или системно обусловленные неточности, но и сознательное творческое новаторство славянских переводчиков.

Ключевые слова: канон на Крестовоздвижение, прп. Косма Маюмский, византийская гимнография, языковая реализация мотивов канона, словообразовательная антонимия, образ Древа, образ Воды и Крови, грамматические неточности, лексические несоответствия, смысловое приращение в славянском тексте.

Канон на Крестовоздвижение был создан, как известно, прп. Космой Маюмским в VIII столетии по Р. Х. на византийском греческом языке. Существует немало различных научно-богословских и герменевтических комментариев к этому выдающемуся литургическому произведению (см., например, [Никодим Святогорец; Скабалланович; Маршева, Садыков, 2021] и др.), поэтому мы не ставим перед собой цель полного всестороннего лингвистического комментирования текста канона и остановимся на отдельных наблюдениях. Данное исследование посвящено анализу греко-славянских параллелей в каноне с точки зрения языкового выражения доминантных идей и образов. Греческий и славянский тексты канона цитируются по изданию (Канон, 2015), ссылки на греческие и славянские библейские стихи даются по (Библия).

Общая смысловая канва канона подчинена так называемой «обратной перспективе» (по выражению О. А. Седаковой), когда «история читается… из будущего», обнаруживаются «пророческие прообразы», происходит установление «связей между очень далёкими и внешне не схожими вещами» [Седакова, 2021, 12]. Текст канона изобилует библейскими аллюзиями, отсылками к православному Преданию и событиям истории Церкви. В соответствии с толкованиями известного литургиста XX века Михаила Николаевича Скабалановича в этом каноне выделяют 2 ведущих мотива: символическое изображение формы и вещества Креста [Объяснение, 2020], то есть пространственный знак Креста и прообраз Древа.

Елена Ильдаровна Аюпова — кандидат филологических наук, доцент кафедры филологических и общегуманитарных дисциплин Казанской православной духовной семинарии (eayupova@yandex.ru).

На наш взгляд, наряду с этими скрепляющими текст лейтмотивами можно выявить ещё несколько важных сквозных символических образов (в одной строфе может быть до 5 таких мотивов). Перечислим все найденные нами мотивы по убыванию их частотности в 34 различных ирмосах и тропарях данного канона (его структура стандартна, но 9-я песнь имеет 2 варианта), в том числе в добавочных строфах 9-й песни (в скобках указывается количество строф, в которых этот мотив развивается):

1) образ Древа в разных его видах в соответствии с веществом Креста Господня (18);

2) упоминание вертикали, движения вверх в соответствии с понятием *Воздвижение* (18);

3) символика образа как такового — знака, отпечатка, рисунка, изображения, передающего связь со скрытым смыслом, проявляющего этот тайный смысл (16);

4) мотив победы и связанные с ним образы оружия, воинства, супостатов, брани и т. п. (15);

5) мотив крестообразной формы, пересечения (10);

6) образ священной жидкости — Воды и Крови как символа Жизни, дарованной Богом, Его искупительной Жертвы, победившей смерть (8);

7) мотив жизни и смерти (8);

8) мотив правды и обмана, заблуждения, духовной прямизны и кривизны (7);

9) символика божественного света и мрака неведения, тьмы преисподней (6);

10) числовая символика: троичный мотив, четырёхконечность формы Креста (5);

11) мотив ума, разумения и безумия (5);

12) мотив старости и молодости, ветхости и обновления (3);

13) мотив болезни и исцеления, подаваемого Крестом (3).

Как явствует из приведённого списка, в каноне есть доминирующие мотивы (лейтмотивы), выраженные ключевыми словами *древо*, *образ*, *победа* и под., и вспомогательные (хотя также очень важные) христианские мотивы, связанные, например, с идеями света, исцеления, обновления и других действий Креста Господня. Охарактеризуем в общих чертах языковые средства выражения отдельных мотивов. В соответствии с полевым принципом можно представить в каждом случае ту или иную идею в виде центрального, ядерного слова-понятия и периферийных средств, содержащих некоторый намёк на реализацию исследуемой идеи.

Для мотива Древа ключевой является греческая лексема ξύλον (слав. дре́во) даже в тех случаях, когда называется древо живое, прорастающее, плодоносящее (хотя в стандартном употреблении это греческое слово обозначает бревно, полено, то есть срубленное дерево). Например, к радости призываются τὰ δρυμοῦ ξύλα (древа̀ дꙋбра̑внаѧ), Адам именуется ξύλου γευσάμενος (ѿ дре́ва вкꙋси́въ), так как и в самой книге Бытия употребляется номинация ξύλον, например: ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φάγῃ ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν οὐ φάγεσθε ἀπ᾽ αὐτοῦ (Быт 2:16–17) и под. И только один раз использован синоним, называвший обычно живые деревья: τὸ τοῦ Σταυροῦ ζωηφόρον ἐν γῇ, πεφυτούργηται δένδρον (кре́стное живоно́сное на землѝ насади́сѧ дре́во). Можно предположить, что именно слово ξύλον, употреблявшееся расширительно ещё в Септуагинте, а в литургических текстах закономерно называвшее материал Креста Господня, приобрело богословский смысл любого древа как символа и в каноне почти вытеснило синоним δένδρον.

Кроме того, мотив Древа выражается косвенно — периферийными для этого смысла словами, также получающими в лексической ткани канона ассоциативную символическую связь с Крестным Древом: это не только ῥάβδος (же́злъ Моисея), но и στήλη (сто́лпъ со змеем как орудие исцеления, который обычно представляют как *древко* знамени), и λόγχη (копїе́), к этому же семантическому полю относятся процессуальное существительное βλαστός (прозѧбе́нїе), глагольные формы ἐφυτεύθη (насади́шасѧ), ἐξήνθησε (процвѣтѐ) и даже развёрнутые характеристики Богородицы и Церкви Христовой: Παράδεισος, ἀγεωργήτως βλαστήσασα Χριστόν (ра́й, невоздѣ́ланнѡ

возрасти́вшїй хр҃та̀), τῇ στειρευούσῃ δὲ πρώην, Ἐκκλησία νῦν ἐξήνθησε, ξύλον Σταυροῦ (неплодѧ́щей же пре́жде цр҃кви, ны́нѣ процвѣтѐ дре́во кр҃та̀).

Такая смысловая ёмкость слова-символа *древо* обусловлена именно богословской антиномичностью и парадоксальностью понятия: древо прорастает, будучи *невозделанным*; срубленное, мёртвое древо, будучи к тому же орудием смерти, *процветает* и плодоносит. А принципиальный символизм литургического слова обеспечивается широким ассоциативным рядом *прообразов*, пророчествующих о Кресте Господнем, что даже на словообразовательном уровне отражается в изобилии слов с префиксом προ- (*про-, пред-*): προέφηνε (прооѡбрази), προφαίνων, προδηλῶν (проѧвлѧ́ѧ), προκρίνει (предразсꙋжда́етъ), προτυποῦν (прооѡбразꙋ́ющее), προκατηνέχθη (преднизведе́сѧ) и мн. др. Особенно явно хронологическая взаимосвязь старого и нового, ветхозаветного прообраза и новозаветной реальности прослеживается в ирмосе второго варианта 9-й песни, где противопоставлены Ева и Богородица одноструктурными формами Προμήτορος (прама́тернѧѧ) и Θεομήτορος (бг҃ома́тере).

Аналогичная, хоть и менее разветвлённая, система выражения богословских идей и мотивов присутствует и в других случаях. Например, идея Воды или Крови (священной жидкости) оказывается символически связана с Крестом и косвенно, прообразовательно — например, через ветхозаветный образ воды, высекаемой *древом* из скалы (ἐπαφῆκε ῥαπιζομένη ὕδωρ ἀκρότομος / и҆спꙋстѝ ᲂу҆дарѧ́емь во́дꙋ краесѣко́мый), и напрямую — через новозаветное описание Страстей Христовых, когда ὕδωρ σὺν αἵματι ἐξεβλήθη, ἐγκαινίζον διαθήκην, καὶ ῥυπτικὸν ἁμαρτίας (вода̀ съ кро́вїю и҆стечѐ, ѡ҆бновлѧ́ющаѧ завѣ́тъ и҆ ѡ҆мыва́тельнаѧ грѣха̀). К этому же мотиву относится и объединяющее Ветхий и Новый Заветы утверждение про τὸν συγκαταβάντα Λόγον, καὶ τὸ πῦρ εἰς δρόσον μεταποιήσαντα (снизше́дшее сло́во, и҆ ѻ҆́гнь въ ро́сꙋ претво́ршее), где повествование о трёх отроках вавилонских сливается воедино с идеей жизнеутверждающего Христова воплощения через образы огня (смерти) и росы (жизни).

Идея Воздвижения, по нашему мнению, также нашла разнообразное отражение в тексте канона. Если мотив крестообразной формы передаётся через некий зримый образ креста (скрещение рук или, наоборот, их разведение в стороны, повторяющее Распятие; крестообразное движение посохом или четырёхчастное построение народа вокруг Скинии Завета), то мотив Воздвижения не столь явен, он ассоциативно связан с образом любой вертикали, высоты (например, неба), направленности снизу вверх (например, поднятия рук). Помимо однозначно понимаемых глагольных и отглагольных форм типа ἀνύψωσας (возвы́силъ є҆си), ὑψοῦτε (возноси́те), ἠγέρθη (воста̀) или ὑψουμένου (воздвиза́емꙋ), это могут быть и другие, менее явные образования с приставкой ἀνα- (не всегда передаваемой в славянском через *воз-/вос-*): ἀνάκλησιν (воззва́нїе), ἀνάστασις (воста́нїе), ἀνέθηκε (возложѝ) — о Моисее, поднявшем символ змея на *столпе*; ἀνέδωκεν (и҆здадѐ) — о секире, поднятой из глубины и отданной Иорданом силою древа; ἀνωρθοῦτο (и҆спра́висѧ) — о выпрямлении согбенного старостью и недугами Иакова и др. Особенно очевидным это становится при наличии в пределах одной строфы деривационного противопоставления — производных с антонимичными приставками ἀνα- и κατα-: προκατηνέχθη (преднизведе́сѧ) и ἀνώρθωσε (и҆спра́ви) — о природе человеческой, которая была сведена во тьму адову через грехопадение и которую вывел оттуда (букв. *выпрямил, выправил*) свет Креста.

Не останавливаясь более на проблеме языковой реализации богословских идей и мотивов, скажем ещё несколько слов о фактах некоторых несоответствий между греческими лексемами и их славянскими параллелями. Наиболее очевидное и понятное несоответствие состоит в отсутствии краегранесия Σταυρῷ πεποιθὼς ὕμνον ἐξερεύγομαι (Кр҃тꙋ̀ надѣ́ѧвсѧ пѣ́нїе ѿрыга́ю). Заметим, кстати, что и в греческом тексте есть маленькая несообразность: первый вариант 9-й песни передаёт слог μαι, тогда как второй — на один тропарь длиннее и заключает в себе буквосочетание ομαι, поэтому при соотнесении с 8-й песнью происходит «наложение» омикронов.

Приведём примеры изредка встречающихся грамматических неточностей в переводах. В выражении μυστικῶς εἶ Θεοτόκε Παράδεισος ‘таинственным образом / мистически

ты, Богородица, являешься Раем' первое слово — наречие, в славянском же находим прилагательное, которое служит определением к слову *Рай*: Та́инъ є҆сѝ бц҃е, ра́й. В первом случае утверждается некая мистическая связь между Богоматерью и Раем, а во втором — говорится о наличии мистического Рая — Богородицы. Смысл принципиально не изменяется, однако в богословии такие нюансы иногда очень весомы. Ещё пример: ἀλλ' εὑρηκότες γηγενεῖς ἀνάκλησιν, **Σ**ταυροῦ τὸ ξύλον κράζομεν (но ѡ҆брѣ́тше земноро́днїи воззва́нїе кр҃тнымъ дре́вомъ, зове́мъ). Различие форм слова *древо* обусловливает здесь разные смысловые оттенки: в греческом это аккузатив, который можно понять как дополнение при εὑρηκότες 'обретя', однородное с формой ἀνάκλησιν 'воззвание, призыв' (то есть само Древо Креста есть *воззвание* для *земнородных*), в славянском же форма творительного падежа имеет значение средства, способа действия (обретя воззвание через Древо Креста).

В следующем фрагменте из тропаря 9-й песни грамматическая неувязка, на наш взгляд, несколько разрушает смысл фразы. В славянском варианте читаем: Да возра́дꙋютсѧ древа̀ дꙋбра̑внаѧ всѧ̑, ѡ҆свѧти́вшꙋсѧ є҆стествꙋ̀ и҆́хъ, ѿ негѡ́же и҆знача́ла насади́шасѧ, хр҃тꙋ̀ распросте́ршꙋсѧ на дре́вѣ. Выделенное относительное местоимение с предлогом соотносится со стоящим перед ним существительным *естество*, совершенно не подходящим по смыслу, а не с закономерным коррелятом *Христос*, оборот с которым здесь ошибочно передан как «дательный самостоятельный» (что вызвало и несоответствие падежей). В греческом мы находим пассивную конструкцию — и всё встаёт на свои места: Ἀγαλλέσθω τὰ δρυμοῦ ξύλα σύμπαντα, ἁγιασθείσης τῆς φύσεως αὐτῶν, **ὑ**φ' **οὗ** περ ἐξ ἀρχῆς, ἐφυτεύθη **Χ**ριστο**ῦ,** τανυθέντος **ἐ**ν ξ**ύλῳ**. Местоимение и соотносимое с ним выражение *Христос, распятый на Древе* получает форму родительного падежа благодаря управлению предлога ὑπό, который выражает значение субъекта в пассивных конструкциях. В данном случае она относится к глаголу ἐφυτεύθη 'были посажены' (насади́шасѧ) и на русский переводится творительным падежом: именно тем изначально были посажены Христом, распятым на Древе.

Приведём ещё один пример грамматической неточности. В той же 9-й песни находим: Свѧще́нный воста̀ ро́гъ, и҆ глава̀ всѣ̑мъ бг҃омꙋ́дрымъ кре́стъ, тогда как в греческом оригинале выделенное выражение имеет иную форму — родительный падеж (*главы всех*): Ἱερὸν ἠγέρθη κέρας θεόφροσι, **τῆς κεφαλῆς τῶν ἁπάντων** ὁ Σταυρός. В греческом Крест назван перифрастически *рог* (то есть сила) *главы всех* (Бога), который *восстал богомудрым* (то есть для тех, кто думает о Боге), а в славянском сам Крест назван *главой всем богомудрым*, что искажает смысл фразы.

В ряде случаев обнаруживаются лексико-семантические греко-славянские несоответствия. Например, выражение θριαμβεύσας τὸ πῆμα 'восторжествовав над злом (вредом)' переведено в 1 песни как ѡ҆бличи́въ вре́дъ. Идея победы в целом сохранена, однако перевод причастия не вполне точен, ведь в греческом оно передаёт идею триумфа, торжества над поверженным врагом. Ещё пример: прилагательное в выражении τὸ ἀοίδιμον ξύλον 'воспетое/прославленное древо' ошибочно (по созвучию) было ассоциировано с наречием ἀεί 'всегда' и переведено приснопѣ́тое дре́во. Неточно, но по смыслу переведён глагол в следующем контексте: ξύλον ἔλυσε ποτέ πικρίαν ὑδάτων Μερρᾶς 'древо уничтожило некогда горечь вод Мерры' (дре́вомъ ᲂу҆сладѝ и҆ногда̀ го́ресть во́дъ ме́рры).

Любопытный случай неточности содержит ирмос 7-й песни: ἀντηχοῦντι δροσοβόλῳ πνεύματι 'отзывающемуся росоносному Духу' переведено противоды́шꙋщꙋ росоно́сномꙋ дх҃ꙋ с калькированием приставки, но неточной передачей корня, который в греческом обозначает *отклик, отзвук*, то есть помощь, содействие Духа трём отрокам. В греческом тексте мы обнаруживаем повтор корней: повеление тирана Навуходоносора охарактеризовано как πνέον ἀπειλῆς καὶ δυσφημίας θεοστυγοῦς '**дышащее** угрозой и хулой богоненавистной' (слав. грамматически неточно ды́шꙋщее преще́нїе и҆ ѕлохꙋле́нїе бг҃оме́рзское), а на помощь праведным отрокам приходит вышеупомянутый *росоносный дух* — δροσοβόλος πνεῦμα. Однако в славянском варианте корневой повтор заметнее благодаря названной неточности — форме противоды́шꙋщꙋ, передающей не просто

отклик, а именно противодействие, нивелирующее богомерзкое дуновение царского приказа и описывающее как бы противоборство злого и благого духов.

На наш взгляд, в этом случае (именно из-за неточного перевода) наблюдается некое приращение смысла, усиление символических коннотаций по сравнению с первоисточником, основанное на «сугубой» актуализации внутренней формы слова *дух*, пережившего деэтимологизацию. Похожее усиление символичности (хотя уже без неточностей) можно наблюдать в славянском переводе и в следующем случае при повторе корней, которого нет в греческом: **кр҃то́мъ ӥ кр҃щ҇е́нїемъ сѣ҆че́нїе ле́сти҂ зна́менїа** (ср. τῷ **Σ**ταυρῷ καὶ τῷ **Β**απτίσματι τὴν τομὴν τῆς πλάνης τεκμαιρόμενος). Сочетание созвучных корней усиливает идею победы над злом, переданную в оригинале более стандартно — только на лексико-семантическом уровне. В славянском понятии *Крещение* фонетически представлена идея Креста, которая фактически удваивается в сочинительном словосочетании. Два последних примера позволяют говорить об особых языковых находках славянских переводчиков, которые вызывают некое дополнительное, глубинное осмысление текста канона, смысловое приращение в герменевтическом пространстве перевода.

Таким образом, проанализированный материал свидетельствует как о грамматической сложности и семантическом богатстве греческого текста канона, так и о важности изучения его славянского переложения в сопоставительном аспекте, который позволяет обнаружить любопытные детали в передаче смысла и формы.

Источники и литература

Источники

1. Библия — Библия на церковнославянском, русском, греческом, еврейском, латинском, английском языках // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/biblia/ (дата обращения: 28.11.2022).

2. Канон (2015) — Канон на Воздвижение Креста Господня // Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках. Издание Ловягина Е. И. / Под общ. ред. И. В. Чаброва. Ред.: Ю. Б. Камчатнова, А. В. Вревская. М.: Практика, 2015. С. 124–133.

Литература

3. Маршева, Садыков (2021) — *Маршева Л., Садыков П.* «Ты и ныне даруй Крест Твой Честный нам». Комментарий к песнопениям праздника Воздвижения Креста Господня. 27.09.2021. URL: https://pravoslavie.ru/141971.html (дата обращения: 28.11.2022).

4. Никодим Святогорец — *Никодим Святогорец (Калливурцис), прп.* Толкование канона на Воздвижение Честнаго и Животворящего Креста Господня. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/tolkovanie-kanona-na-vozdvizhenie-chestnago-i-zhivotvorjashhego-kresta-gospodnja/1 (дата обращения: 28.11.2022).

5. Объяснение (2020) — Объяснение канона праздника Воздвижения. 26.09.2020. URL: https://spmmsar.ru/объяснение-канона-праздника-воздвижения1.html (дата обращения: 28.11.2022).

6. Седакова (2021) — *Седакова О. А.* Мариины слезы. К поэтике литургических песнопений. М.: Практика, 2021. 168 с.

7. Скабалланович — *Скабалланович М. Н.* Служба Воздвижению Честного Креста. Канон. URL: https://predanie.ru/book/220856-vozdvizhenie-chestnogo-i-zhivotvoryaschego-kresta-gospodnya/#/toc4 (дата обращения: 28.11.2022).

Elena Ayupova. **Canon on the Exaltation of the Cross of the Lord: Slavic-Greek parallels.**

Abstract: The text of the canon on the Exaltation of the Cross of the Lord, composed in the 8th century A. D. by St. Kosma of Mayum, is an outstanding example of Byzantine hymnography. This study is devoted to the comparison of Greek-Slavic parallels in the original source and translation. During the analysis, the most important central and auxiliary motives that organize its semantic space are revealed in the text of the canon. The subject of study was the ways of linguistic embodiment of such motives as the image of the Tree (the prototype of the Cross of the Lord) and the image of the sacred liquid (Water or Blood, directly related to the theological understanding of the Cross). Special attention is paid to the word-formation means of realization of the motive of Exaltation: this idea, presented as a static or dynamic vertical, is embodied in prefixed verbal paradigms with antonymic semantics "up — down". Some grammatical and lexical inaccuracies of the Slavic translation are analyzed. In some cases, these inconsistencies lead to an increase in the expressiveness of the image and the appearance of an additional increment of meaning in comparison with the original, therefore, one can assume not only accidental (erroneous) or systemically conditioned inaccuracies, but also conscious creative innovation of Slavic translators.

Keywords: the Canon on the Exaltation of the Cross, St. Kosma of Mayum, Byzantine hymnography, linguistic realization of the motives of the canon, word-formation antonymy, the image of a Tree, the image of Water and Blood, grammatical inaccuracies, lexic inconsistencies, semantic increment in the Slavic text.

Elena Ildarovna Ayupova — Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of Philological and General Humanitarian Disciplines of the Kazan Orthodox Theological Seminary (eayupova@yandex.ru).

Н. Н. Павлюченков

МОРЕ КАК СИМВОЛ В ФИЛОСОФСКИХ И МИСТИЧЕСКИХ СОЗЕРЦАНИЯХ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

В статье рассматривается религиозно-философская концепция символа священника Павла Флоренского в контексте свидетельств, приведенных в его «Воспоминаниях» и письмах с Дальнего Востока и Соловецкого лагеря. Эти свидетельства относятся к переживаниям, испытанным Флоренским на берегу моря и осмысляемым как подтверждение разработанной им к 1920-м гг. «конкретной метафизики». Проблемы критики этой метафизики, воспринимаемой священником Павлом Флоренским в качестве основы общечеловеческого и христианского миропонимания, остаются за рамками данной статьи.

Ключевые слова: священник Павел Флоренский, море, созерцание, символ, вечность, припоминание.

Море, как известно, всегда привлекало к себе внимание созерцателей, поэтов и философов. Древние называли морские пространства «великой бездной», а в Новое время возникла научная гипотеза о происхождении из моря всего живого на Земле. В 2018 г. вышел сборник «Афоризмы и цитаты о море и моряках» [Каланов, 2018], в котором оказались собранными более двух тысяч цитат из произведений различных авторов, передающих свои ощущения, впечатления и размышления от пребывания в открытом море или созерцания морской стихии на берегу. Все они очень разные по глубине и смыслу, но, в целом, встречается чрезвычайно мало собственно философских размышлений. Возможно, самыми глубокомысленными из всех являются слова одного из советских адмиралов, который в лунную ночь в океане ощущал вечность.

На этом фоне приведенная в этом сборнике запись Флоренского о море ничем особо не выделяется. В ней говорится о зовущем и «вечно зовущем» йодистом запахе моря. На это хотелось обратить особое внимание, прежде всего, с целью показать, что иные, не включенные в это издание достаточно многочисленные размышления о. П. Флоренского о море совсем не типичны; они очень существенно отличаются и по характеру, и по смыслу от тех, что можно встретить у мореплавателей и склонных к образным или философским выражениям писателей. Если кого-то «бесконечность» моря пугает, то Флоренский чувствует с ней глубокое онтологическое родство; есть кто-то, учитывая гипотезу эволюционистов («вся жизнь вышла из моря»), все же предпочитает оставаться на берегу и, глядя на море, думать «о жизни на земле», то Флоренский, признавая правоту подсознательных интуиций создателей эволюционной концепции, воспринимает море как символ «материнского лона Вечности», откуда все, существующее во времени, исходит и куда все возвращается.

И в этом отношении Флоренский расходится в восприятии моря даже с одним из ближайших своих единомышленников — Сергеем Николаевичем Булгаковым, который летом 1916 г. (еще до принятия священства) писал ему из Крыма, что море открывается для него в двух аспектах — «светоносности» и зыбкости, «бессильного психологизма», «дурной бесконечности», — что море дает повод размышлять на берегу о *прелести* [Переписка, 2001, 112]. Для Булгакова, очевидно, море — переменчиво

Николай Николаевич Павлюченков — кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (npavl905@mail.ru).

и нагромождение бьющих о берег волн вызывает ассоциацию с неуправляемым хаосом мысли, из которого рождаются всякие «психологизмы», от которых и сам Флоренский считал необходимым избавляться в духовной жизни и в философско-богословских концепциях. Однако, — и это очень характерно, — Флоренский созерцает Вечность не только в спокойном и тогда — «светоносном» море, но и в море штормящем, когда в волнах прибоя ему открываются ритмы укорененной в Вечности мировой гармонии, находящей свое выражение в лишенных «психологизмов» музыкальных произведениях, колокольных звонах, математических рядах Фурье…

«В ритмах внутренней жизни, — пишет Флоренский в «Воспоминаниях», — в звуках, наполняющих сознание», открываются запомнившиеся с детства ритмы морских волн. Флоренский уверен, что это они ищут у него своего «сознательного выражения через схему математических понятий» [Флоренский, 1992, 51]. «Впоследствии, — вспоминал он, — когда я услышал знаменитые ростовские звоны, где сплетаются, накладываясь друг на друга, ритмы, все более чистые, мне опять вспомнилось ритмичное построение морского прибоя и фуги Баха, исконные ритмы моей души» [Флоренский, 1992, 51–52]. «Рокот моря — оркестр бесконечного множества инструментов. Есть один звук, родственный ему по содержательности и тоже возникающий в рождающих недрах бытия. Это — узор нагоняющих и перегоняющих друг друга ритмов, когда падают капли в пещерах, где сочится со сводов и стен вода. И там — в ритмах — слышны еще и еще ритмы и тоже до бесконечности. Они бьются, как бесчисленные маятники, устанавливающие время всей мировой жизни, разные времена и разные пульсы бесчисленных живых существ» [Флоренский, 1992, 52].

Все это — строки из записей, датированных, по преимуществу началом 1920-х гг. и озаглавленные «Детям моим. Воспоминания прошлых дней». Еще игумен Андроник (Трубачев), впервые издавая эти записи в полном объеме в 1992 г., заметил, что они выходят далеко за рамки обычной мемуарной прозы и содержат настолько важный философско-богословский материал, что без их учета понимание трудов и самой направленности творчества о. Павла «неизбежно будет ущербным» [Флоренский, 1992, 15]. Читая эти записи, нельзя не заметить стремление Флоренского направить читателя на такое восприятие его трудов, которое он сам считал единственно правильным. Здесь он раскрывает основы своего мировоззрения, поясняет, на каких убеждениях строится его концепция «символа» и сама метафизика «символического» устройства Бытия. Он ничего не аргументирует, ничего не пытается доказать, а просто передает (описывает) свои ощущения, воспринимаемые им как безусловно подлинные, носящие вполне объективный характер. Здесь особенно можно видеть Флоренского-платоника, убежденного в том, что некая вечная реальность, лежащая в основе человеческой личности, «предсуществует» эмпирическому человеку и, как таковая, обладает всей полнотой знания.

Все научение в этом мире, с такой точки зрения, является не обретением *новых* знаний, а «припоминанием» уже известного в Вечности. Знание — утверждает Сократ, — мы приобрели «до рождения и с ним появились на свет… Но если, рождаясь, мы теряем то, чем владели до рождения, а потом с помощью чувств восстанавливаем прежние знания, тогда, по моему, “познавать” означает восстанавливать знание, уже тебе принадлежавшее. И называя это “припоминанием” (“анамнезис”), мы бы, пожалуй, употребили правильное слово» (Федон, 75e)[1]. И в «Воспоминаниях» Флоренский так прямо и пишет: «Воистину я ничего нового не узнал, а лишь “припомнил”, — да, *припомнил* ту *основу* своей личности, которая сложилась с самого детства или, правильнее говоря, была исходным зерном всех духовных произрастаний, начиная с первых проблесков сознания» [Флоренский, 1992, 153]. Вся специфика морских созерцаний Флоренского заключается в том, что на берегу моря он, по его убеждению, особенно явно для эмпирического сознания переживал опыт «припоминания» в платоновском смысле.

[1] См. также: Федр, 249в–с; Филеб, 34в–с; Менон, 81с; Законы V, 732 в.

На морском берегу, в его переживаниях, происходила встреча с Вечностью — «родимой, одинокой, таинственной и бесконечной..., из которой все течет и в которую все возвращается». «Она, — пишет Флоренский, — звала меня и я был с нею» [Флоренский, 1992, 50]. Даже самые находки на берегу — «дары моря», отмечает он, «вызывали трепетное чувство... предощущения глубоких, таинственных и родимых недр, как весть из... недр бытия... И деревяшки, обтесанные морем, гладкие, теплые, как и теплые гладкие камни, все — солоноватое на вкус и все пахнущее чуть слышимым йодистым запахом, — оно было мило сердцу, Я *знал*: эти палки, эти камни, эти водоросли — ласковая весточка его, материнского, что ли, зеленого полумрака. Я смотрел — и припоминал, нюхал — и тоже припоминал, лизал — опять припоминал, припоминал что-то далекое и вечно близкое, ... ближе чего быть не может» [Флоренский, 1992, 48].

В записи, датированной 14 мая 1920 г. (когда Флоренский был в Сергиевом Посаде или в Москве, где и находился практически безвыездно уже более 10 лет), можно прочитать: «В душе же моей неизменно стоит зов моря. А тело мое просит морской солености, воздуха, соленого и провеянного йодом, и порою сладостно бывает примкнуть хотя бы к пузырьку с йодовой настойкой» [Флоренский, 1992, 50–51]. Хочется морского вкуса, морской рыбы, омаров, водорослей. Не хватает тех питательных веществ, которые, по эволюционистам, были первичными у жизни. «Правда, — пишет Флоренский, — я ничуть не верю эволюционистам». Он полагает, что сама теория появления жизни из моря была развита не по рациональным мотивам. Это — сказка, основанная на детских морских впечатлениях ее авторов. «Если бы ученики и последователи поняли, на чем, собственно, держатся теории их учителей, на каких, чуждых рациональности, интуициях детства, они... глубже постигли бы затаенную, детски гениальную личность этих учителей» [Флоренский, 1992, 51].

Этот фрагмент из «Воспоминаний» Флоренского показывает, что он был уверен в объективном, общечеловеческом характере своих восприятий: внутренний опыт универсален, но только человеческое сознание в различной степени исполненное «субъективизмами» и «психологизмами», по-разному его интерпретирует. Эта уверенность, по всей видимости, сохраняется у Флоренского и в последующие годы жизни, проведенные в лагерях (1933–1937). Так, в поэме «Оро», начатой на Дальнем Востоке и законченной на Соловках, море упомянуто снова как «отчий дом, где плещет о скалу прибой, тебе родимый, вечно свой» [Флоренский, 2004, 469]. И можно догадываться, что все занятия Флоренского на Соловках с водорослями и технологией по производству йода напрямую связаны с теми ощущениями, которые были записаны им в «Воспоминаниях» в начале 1920-х гг.: «В запахе водорослей, даже пузырька с йодовой тинктурой, обоняю то метафизическое море», «море моего детства» [Флоренский, 1992, 50].

В море, в противоположность двойственным (наводящим на мысли о «прелести») ощущениям Булгакова, Флоренский находил, может быть, наиболее устойчивое онтологическое проявление *символа*, — такой реальности, которая в видимом веществе *проявляет* невидимое. По одному из определений Флоренского, в символе «срастаются», т. е. нераздельно и не слитно соединяются энергии разных уровней бытия. Но символ моря, в созерцаниях Флоренского, «проявляет» не только высшие миры, а саму Божественную Вечность.

Из нее, как уже было сказано, по Флоренскому, все «вытекает» и в нее все «возвращается», с чем связано еще одно, связанное с морем, глубокое и устойчивое его ощущение. Это — ощущение того, что можно назвать *сохранением времени*. На берегу моря, среди прочих камней, встречались и такие, которые выделялись своей слоистой структурой. «Таинственные наслоения сердоликов и агатов, — пишет Флоренский в «Воспоминаниях», — их тончайшая слоистая структура настораживала мысль: я чувствовал тут какой-то сокровенный смысл природы». Отец объяснял, что эти слои образовались от вековых осаждений в подземных скважинах и пещерах. «А я, — отмечает Флоренский, — видел в этих слоях осевшие века, окаменелое время» [Флоренский, 1992, 46].

В этих записях начала 1920-х гг. Флоренский подчеркивает, что никогда не мог постигнуть время как безвозвратно ушедшее. «Оно куда-то отходит..., скрывается, засыпает; но когда-то и как-то к нему можно подойти вплотную — и оно тогда проснется и оживет. Прошлое не прошло, это ощущение всегда стояло предо мною яснее ясного». «Слоистые камни представлялись мне прямым доказательством вечной действительности прошлого: вот они — слои времени — спят друг на друге, крепко прижавшись, в немом покое; но няпрягусь я, и они заговорят со мною» [Флоренский, 1992, 46].

И опять, проявление того же самого глубокого ощущения можно встретить в письмах из Соловецкого лагеря, написанных весной 1935 г. «Все проходит, — пишет Флоренский 6/7 апреля 1935 г., — но все остается. Это мое самое заветное ощущение, что ничего не уходит совсем, ничего не пропадает, а где-то и как-то хранится. Ценность пребывает, хотя мы и перестаем воспринимать ее. И подвиги, хотя бы о них все забыли, пребывают как-то и дают свои плоды. Вот потому-то, хотя и жаль прошлого, но есть живое ощущение его вечности. С ним не навеки распрощался, а лишь временно. Мне кажется, все люди, каких бы они ни были убеждений, в глубине души, ощущают также. Без этого жизнь стала бы бессмысленной и пустой» [Флоренский, 2004, 95]. А вот строки из письма 27 мая 1935 г. «Прошлое не прошло, а сохраняется и пребывает вечно, но мы его забываем и отходим от него, а потом, при обстоятельствах, оно снова открывается, как вечное настоящее» [Флоренский, 2004, 119]. «Моя единственная надежда на сохранение всего, что делается: каким-то, хотя и неизвестным мне путем, надеюсь, все же вы получите компенсацию за все то, чего лишал я вас, моих дорогих» [Флоренский, 2004, 358], — пишет Флоренский жене и детям, имея в виду свои труды до ареста 1933 г. Эти труды, если смотреть объективно, были образцом самоотверженного подвига служения идее, воспринятой у Владимира Соловьева и перенесенной на почву православной церковности.

Посредством своей концепции символа Флоренский пытался подвести прочное философско-богословское основание под метафизику всеединства и сделал для этого, как кажется, больше, чем кто-либо другой из последователей В. Соловьева. Не касаясь здесь аспекта богословской критики таких попыток, мне хотелось только обратить внимание на некоторые подробности и нюансы того, *как* Флоренский это делал и до какой степени он был уверен в абсолютной объективности тех переживаний, которые он закладывал в основу своих концепций. Во всей своей совокупности, эти концепции самим Флоренским, в конечном итоге, были названы «конкретной метафизикой», что означает, прежде всего, постоянное и неотъемлемое присутствие духа в материи. В такой метафизике, например, иконы — это постоянно распахнутые «окна», через которые можно видеть обитателей Божественной Вечности и вступать с ними в общение; а море — это «окно» в ту же Вечность, но, если можно так сказать, — в ее «творческую мастерскую», где, как и в мистических пещерах, по иным созерцаниям Флоренского, созидается все тварное бытие.

Источники и литература

Источники

1. Федон — *Платон.* Федон // *Платон.* Соб. соч. в четырех тт. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 7–80.

Литература

2. Каланов (2018) — *Каланов Н. А.* Афоризмы и цитаты о море и моряках. М.: Моркнига, 2018.

3. Переписка (2001) — Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск: Водолей, 2001.

4. Флоренский (1992) — *Флоренский П., свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский. Предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий, 1992.

5. Флоренский (2004) — *Флоренский П., свящ.* Все думы — о вас. Письма семье из лагерей и тюрем. 1933–1937. СПб., 2004.

Nikolay Pavlyuchenkov. **The Sea as a symbol in the philosophical and mystical contemplations of the priest Pavel Florensky.**

Abstract: The article examines the religious and philosophical concept of the symbol of the priest Pavel Florensky in the context of the testimonies given in his "Memoirs" and letters from the Far East and the Solovetsky camp. These testimonies relate to the experiences that Florensky experienced on the seashore and interpreted by him as confirmation of his "concrete metaphysics". The author does not consider, in this case, the problem of criticism of this metaphysics, which was perceived by Florensky as the basis of the universal and Christian worldview.

Keywords: Florensky, the sea, contemplation, symbol, eternity, remembrance.

Nikolay Nikolaevich Pavlyuchenkov — Candidate of Philosophy, Candidate of Theology, Associate Professor of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities (npavl905@mail.ru).

Протоиерей Сергей Шкуро

СВОБОДА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ ИГОРЯ ЦВЕТКОВА

В 2013 г. ушел из жизни выдающийся православный богослов и религиозный мыслитель, первый заведующий кафедрой богословия и философии Казанской духовной семинарии протоиерей Игорь Цветков. Он оставил после себя серию глубоких и неординарных научных статей и разного рода публикаций, в которых развивал идеи онтологического богословия, излагал свои воззрения на русскую религиозную философию в контексте мировой религиозной мысли. В данном исследовании рассматриваются взгляды прот. Игоря Цветкова на основополагающее философское понятие «свобода» в его отношении к русской философии. Этот концепт он анализировал, в частности, в статьях об «онтологии свободы», опубликованных в журнале «Православный собеседник» за 2010–2011 гг. О. Игорь предлагает своё оригинальное видение развития русской религиозной философии, на каждом этапе которого происходит новое осмысление принципа свободы. По мнению о. Игоря, свобода в христианском понимании возможна только как слияние платонической парадигмы и личностного начала. Подлинная свобода как онтологический принцип предполагает не максимальную индивидуализацию бытия, а приобщение к соборности, выход за пределы своего «Я» к божественному Абсолюту в диалектическом объединении микрокосма личностной глубины и онтологической беспредельности Творца.

Ключевые слова: протоиерей Игорь Цветков, Казанская духовная семинария, «Православный собеседник», онтологическое богословие, русская религиозная философия, онтология свободы, платонизм, персонализм и соборное начало, трансцендентность божественного Абсолюта.

Протоиерей Игорь Цветков (1947–2013) был одним из тех, кто работал в Казанской духовной семинарии с самого её возрождения в 1998 г. Он был первым заведующим кафедрой богословия и философии КазДС и читал курсы по основному богословию и русской религиозной философии. Его лекции и семинары на всю жизнь отпечатались в памяти студентов благодаря его глубоким и обширным познаниям, превосходной эрудиции, неординарному критическому мышлению и ярко выраженной собственной точке зрения по любому вопросу [Забавнов, 2018]. Его кандидатская диссертация была посвящена религиозно-философско-богословским взглядам Альберта Швейцера. О. Игорь активно выступал на научно-богословских конференциях, стал автором ряда интересных статей по богословию и философии, в которых он развивал идеи онтологического богословия. В его наследии [АЭ] представлена богословско-философская рефлексия по поводу основополагающих принципов мироздания и человеческого бытия в нем.

Предметом настоящего исследования стали размышления о. Игоря Цветкова по поводу концепта «свобода» в его религиозно-философском и богословском понимании, а точнее — понятия *онтология свободы*, «достаточно экзотического… отсутствовавшего в философской лексике вплоть до середины XX века» (Цветков, 2011, 20). Проблема свободы, которой о. Игорь так или иначе касался в различных своих трудах, легла в основу 2 статей из задуманного им цикла об онтологии свободы, частично опубликованного в научном журнале Казанской семинарии «Православный

Протоиерей Сергей Викторович Шкуро — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия и философии, проректор по научно-богословской работе Казанской православной духовной семинарии (schkuro@yandex.ru).

собеседник» в 2010–2011 гг. (Цветков, 2010; Цветков, 2011). В работах прот. Игоря Цветкова изучаются онтологические основания различных сторон бытия мира и человека, одной из которых и является свобода, бывшая предметом рассмотрения в статьях анализируемого цикла.

Вопрос о свободе в философском ракурсе обсуждался с античных времён, он стал и одним из ключевых моментов христианского богословия в разрешении проблемы соотношения Промысла Божия и свободы человеческой воли, проблемы грехопадения как выбора между добром и злом. Однако разговор об онтологических основаниях свободы начался только в XX столетии. Понятие «онтология свободы» (“ontology of freedom”) о. Игорь обнаруживает у небольшого числа мыслителей прошлого века — прежде всего у крупного протестантского богослова Пауля Тиллиха. Именно у него впервые объединяются эссенциальный и экзистенциальный аспекты проблемы, то есть свобода как основа экзистенции начинает мыслиться с точки зрения сущности бытия, онтологически. Отталкиваясь от идей выдающегося философа-экзистенциалиста Мартина Хайдеггера, который делал акцент на актуализации принципа свободы, оставляя в стороне вопрос о сущностных началах бытия, Пауль Тиллих, по мнению о. Игоря Цветкова, «старается примирить важные открытия Хайдеггера в области конкретности экзистенции с принципиально враждебной последнему платоновской парадигмой потенциальности» (Цветков, 2010, 55).

При этом свобода понимается о. Игорем исключительно в персоналистическом плане — как божественный дар личности, привнесённый в мир Христом, Его искупительной жертвой: во Христе «свободны все: поскольку все — личности» (Цветков, 2010, 55). Показательно, что о. Игорь говорит о новозаветной проповеди свободы именно «платоновского толка», позволяющей различать понятия сущности и существования. Актуализованная экзистенция, не «отягченная» смыслом (осознанием сущности) своего бытия, не может быть подлинно свободной. Только в платонизме, парадигма которого была воспринята христианством, эта взаимосвязь существования и сущности, онтологической реальности и её глубинного смысла является важнейшим принципом миропонимания. И только в этой модели бытия возможна подлинная личностная свобода. По мнению о Игоря, свобода в христианском понимании есть не отрицание платонических воззрений, а их развитие: введение П. Тиллихом свободы как онтологического элемента и разработка им онтологической диалектики (в том числе в отношении свободы) стали «христианским шагом вперёд по сравнению с традиционным платонизмом» (Цветков, 2010, 57).

Анализируя понятие свободы в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа), о. Игорь Цветков обращается к важной проблеме различения концептов «бытие» и «существование». Он даёт высокую оценку богословским достижениям митр. Иоанна, однако обнаруживает в его работах (и прежде всего в главной книге «Бытие как общение. Очерки о Личности и Церкви») досадную подмену: бытие понимается греческим богословом как существование, что недопустимо редуцирует мысль о свободе Бога и человека, ограничивает её экзистенциальным моментом.

Сущностно обусловленную личностную экзистенцию во всей её полноте Цветков находит в учениях русских религиозных философов начиная с XIX в. и заканчивая первой третью XX в. Характеризуя русскую религиозную мысль, о. Игорь систематизирует её по принципу онтологической троичности — в точном соответствии с метафизической триадой неоплатонической диалектики [Фокин, 2011, 7]. На первом этапе (μονή, «пребывание», т. е. установление некоего стабильного состояния), который охватывает начало и середину XIX столетия, происходит закладывание основ, фундамента всей будущей религиозной философии: Хомяков, Киреевский, Чаадаев, Одоевский, Достоевский, ранний Вл. Соловьев выдвинули свои философские идеи в противовес западному рационализму и индивидуализму как соборные, экклесиологические по сути, освобождающие личность от рационалистического детерминизма в мистике единения с Богом. Только в такой глубинно обоснованной целостности кроется возможность подлинной свободы, которая «заложена в непостижимой бездне

самой человеческой личности и является следствием её внутреннего единства» (Цветков, 2011, 20), «ощущение свободы исконно, глубинно, фундаментально присуще человеку, его самосознанию» (Цветков, 2011, 22).

На втором этапе (πρόοδος, «исхождение»), примерно с 1880-х гг. до начала XX столетия осуществляется отстранение, некий отход от выдвинутых идей, их анализ, систематизация, рационалистическое осмысление в трудах кн. Трубецких, Введенского, Лопатина, Несмелова и Н. О. Лосского. А затем наступает третий, синтетический этап (ἐπιστροφή, «возвращение»), охвативший первую треть XX в.: «через приобретенный в рациональной обработке опыт русское мышление возвращается к фундаменту, заложенному славянофилами, Достоевским и Вл. Соловьёвым» (Цветков, 2011, 23). Это эпоха расцвета, ренессанса, «серебряного века» русской религиозной философии, столь богатого интересными системами и сведённого на нет социальными катаклизмами. О. Игорь Цветков полагает, что наиболее точное и глубокое, онтологическое понимание свободы можно найти в трудах Л. П. Карсавина и А. Ф. Лосева, но вырастает оно, несомненно, из недр славянофильства, романов Достоевского и концепции Всеединства Вл. Соловьева.

О. Игорь сумел дать краткую, схематичную, но очень глубокую и ёмкую характеристику взглядам Ф. М. Достоевского и Вл. Соловьева в отношении онтологии свободы. Федора Михайловича он называет «величайшим реалистом», поскольку автор талантливейших философски насыщенных романов приходит к прозрениям об Абсолюте не через абстракции западной философии, не через сухие рациональные построения, а «через ближнего, через человека» (Цветков, 2011, 24) (его романы принято также называть психологическими). Именно в познании ближнего, проникновении в глубину его личности, в любви возможно приближение к Богу, то есть освобождение от пут ограниченности наших телесных способностей и зависимостей.

В этом интуитивном прозрении Достоевского («познание Бога в абсолютности личности ближнего» (Цветков, 2011, 25)) Цветков видит его огромный вклад в дальнейшее развитие русской религиозной философии, объединившей мистику Всеединства и персонализм, отражающий эту мистику как в капле воды. Вл. Соловьев, будучи профессиональным философом, облёк эти идеи в одеяния строгих философских определений, создав систему диалектики Всеединства. По мнению о. Игоря, «руководящим озарением» была для него мысль о том, что «Всеединство, как несомненная реальность, должно быть изначально персонализировано», в основе философии должна быть христианская догматика, обогащённая «интегрирующей реальностью — Софией» (Цветков, 2011, 27).

Ключ к онтологии свободы сокрыт в антиномии полюсов индивидуальности и единства: личность в ее неповторимом своеобразии тем свободнее, чем она более способна к личностному общению, единению, проникновению в божественную Тайну, к такому диалогу с ближним и Богом, высшей формой которого является Любовь. Иными словами, подлинная свобода есть максимальное приобщение конечного бытия к абсолютному, высвобождение Образа Божия из личностных глубин, а Абсолют — это единое начало всех личностей. Свобода как онтологический, бытийственный принцип предполагает освобождение личности от детерминизма относительных условностей, приближение к Абсолюту, а не индивидуалистическое обособление. Именно поэтому русская религиозная мысль Серебряного века, унаследовав эту интуицию свободы личности в Абсолюте, строится как философия Всеединства — диалектика взаимодействия Единого абсолютного начала и микрокосма личности, таящей в себе онтологическую бездну. Только на таком понимании свободы могли возникнуть и «наука о человеке» В. И. Несмелова, и учение об «абсолютной мифологии» А. Ф. Лосева, и концепция «симфонической личности» Л. П. Карсавина, и другие идеи и интуиции эпохи расцвета русской религиозной философии.

Далее хотелось бы сделать небольшой экскурс в этимологию, который дает неожиданные результаты. Сам о. Игорь, очень чуткий к слову и его тайне, нередко этимологизировал ключевые понятия, чтобы высветить их суть. Говоря об идее свободы,

он писал, в частности, что в германских языках корень слов, означающих свободу (freedom, Freiheit), связан с понятием любви (вспомним древнегерманскую богиню любви Фрейю). На этом основании о. Игорь высказал любопытную мысль: «Дохристианский человек уже осознавал некоторую однородность и глубинную обоснованность всех своих важнейших отправлений, лежащих в единстве личности… во влечении, центростремительности взаимной любви. Впоследствии понятие свободы приобрело центробежный оттенок, и свобода стала восприниматься как некий произвол, своеволие… Каждый индивидуум, в европейском понимании, осуществляет свою свободу, и этим утверждается плюрализм, то есть не единство в любви, а множественность влечений, интересов» (Цветков, 2011, 21).

Это этимологически обоснованное умозаключение, каковы бы ни были его лингвистические достоинства, позволило о. Игорю концентрированно выразить суть его понимания свободы в онтологической перспективе. Тем более удивительно (и обидно), что он не обратился к этимологии славянского слова *свобода*, дающей богатую пищу для философских размышлений. Как утверждают этимологические словари [ЭСРЯ], эта лексема имеет тот же корень, что и слова *свой*, *свойство*, *себя* (с чередованием в корне *себ-/соб-*), *особый*, *собственный* и под. Причем древнейшим, по мнению этимологов, в утраченном промежуточном существительном **свобь* (от которого и произошли и *свобода,* и **свобьство*, давшее начало словам *свойство*, *собственность*) было значение принадлежности к *своему* роду, племени, народу, то есть, говоря философским языком, соборное начало, то самое центростремительное влечение к объединению в любви. Позже и в славянском корне произошёл смысловой поворот к индивидуализму — к *особенности*, *собственности* и т. п. И до сих пор представления о свободе связаны именно с индивидуальным началом, оторванным от единства и Абсолюта, в котором только и возможна настоящая свобода как онтологический принцип.

Прот. Игорю Цветкову не было суждено завершить начатый им в 2010–2011 гг. цикл статей об онтологии свободы: в 2012 г. он тяжело заболел и в январе 2013 г. отошёл ко Господу. Однако память о нем жива в сердцах его учеников и духовных чад, некоторые его размышления сохранились в ряде доступных широкому читателю работ (главным образом небольших статей философско-богословского характера). «У отечественных мыслителей он умел находить идеи, прозрения и интуиции, раскрывающие онтологию свободы личности, что было созвучно его собственным богословским поискам» [КазПДС, 2018]. Это был действительно выдающийся мыслитель, занимавшийся поиском онтологических начал и основ, обладавший мощным интеллектом, критическим мышлением, энциклопедическими познаниями и интуитивной зоркостью взгляда ученого.

Светлая память!

Источники и литература

Источники

1. Цветков (2010) — *Цветков Игорь, прот.* Онтология свободы: концептуальные основания // Православный собеседник. Казань: КазДС, 2010. С. 54–60.

2. Цветков (2011) — *Цветков Игорь, прот.* Онтология свободы в русской религиозной мысли // Православный собеседник. Казань: КазДС, 2011. С. 20–29.

Литература

3. АЭ — Цветков Игорь Алексеевич // Андреевская энциклопедия. URL: https://rozamira.nl/lib/ae/and-ved/cvetkov.htm (дата обращения: 30.11.2022).

4. Забавнов (2018) — *Забавнов С.* Вспоминая лекции протоиерея Игоря Цветкова. 29.01.2018 // Православие в Татарстане. URL: https://tatmitropolia.ru/all_publications/publication/?id=66872 (дата обращения: 30.11.2022).

5. КазПДС (2018) — 5 лет со дня кончины протоиерея Игоря Цветкова. 2018 // Казанская православная духовная семинария. URL: https://kazpds.ru/5-let-so-dnya-konchinyi-protoiereya-igorya-tsvetkova/ (дата обращения: 30.11.2022).

6. Фокин (2011) — *Фокин А. Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (ч. 1) // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 7–22.

7. ЭСРЯ — Происхождение слова *свобода* // Этимологические онлайн-словари русского языка. URL: https://lexicography.online/etymology/c/свобода (дата обращения: 30.11.2022).

Archpriest Sergey Shkuro. **Freedom as an ontological principle in the works of Archpriest Igor Tsvetkov.**

Abstract: In 2013, Archpriest Igor Tsvetkov, an outstanding Orthodox theologian and religious thinker, the first head of the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Theological Seminary, passed away. He left behind a series of profound and extraordinary scientific articles and various publications in which he developed the ideas of ontological theology, expounded his views on Russian religious philosophy in the context of world religious thought. This study examines the views of Archpriest Igor Tsvetkov on the fundamental philosophical concept of "freedom" in its relation to Russian philosophy. He analyzed this concept, in particular, in articles about the "ontology of freedom" published in the magazine "Orthodox Interlocutor" ("Pravoslavnyj sobesednik") for 2010–2011. Fr. Igor offers his original vision of the development of Russian religious philosophy, at each stage of which there is a new awareness of the principle of freedom. According to fr. Igor, freedom in the Christian understanding is possible only as a fusion of the platonic paradigm and the personal principle. True freedom as an ontological principle presupposes not the maximum individualization of being, but communion with conciliarity, going beyond one's self to the divine Absolute in the dialectical union of the microcosm of personal depth and the ontological infinity of the Creator.

Keywords: Archpriest Igor Tsvetkov, Kazan Theological Seminary, "Pravoslavnyj sobesednik", ontological theology, Russian religious philosophy, ontology of freedom, platonism, personalism and conciliar principle, transcendence of the divine Absolute.

Archpriest Sergey Viktorovich Shkuro — Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Theology and Philosophy, Vice-Rector for Scientific and Theological Work of the Kazan Orthodox Theological Seminary (schkuro@yandex.ru).

Л. Ф. Шеховцова

ОСОБЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОТЕРАПИИ И ПРАКТИКИ ДУШЕПОПЕЧЕНИЯ

В конце XX в. в России на основании христианской антропологии возникает православная психотерапия как практика работы психолога с душевными проблемами и жизненными затруднениями страждущего человека. Наличие собственного опыта воцерковления у православного психолога и профессиональных компетенций является условием возможности его работы с верующими людьми.

Ключевые слова: православная психотерапия, мировоззрение, технология, душепопечение, беседа.

В последнее время у практиков психологов, психотерапевтов возник интерес к «духовному измерению». В мировой психотерапии интенсивно развивается духовно-ориентированный подход. В конце XX в. возрастает большой интерес к философско-антропологическому самоопределению психотерапии и она выходит на уровень философского, религиозного осмысления природы человека, пытается определиться по отношению к той или иной духовной традиции.

В нашей стране уже более 20 лет развивается православная психотерапия и консультирование, хотя на западе христианская психология существует достаточно давно, и прежде всего у протестантов, где хорошо развито пастырское консультирование.

В «Психотерапевтической энциклопедии» под ред. Б. Д. Карвасарского православная психотерапия определяется как «совокупность форм и подходов к врачеванию души, имеющих в основе мировосприятие, покоящееся на православной вере, духовном, аскетическом и литургическом опыте единой, Соборной и Апостольской Церкви» [Психотерапевтическая энциклопедия, 1998].

Для современной психотерапии, как западной, так и отечественной, характерна тенденция к некоторому абстрагированию от мировоззрения и нравственных ценностей. Однако, более глубокая профессиональная рефлексия побуждает к выводу, что каждая психотерапевтическая теория уже в своих терминах скрыто или открыто несет ряд ценностей, которые, собственно, и интегрируют воедино теорию и метод. Эти ценности определяют и жизненную позицию, жизненную философию консультанта, без которой механическое использованием метода обращается в манипуляцию в негативном смысле этого термина, делая клиента объектом, а не субъектом консультирования [Гулина, 2001].

По данным социологических опросов 60–80% граждан России считают себя православными, поэтому отечественной психотерапии естественно ориентироваться на нравственный идеал национальной традиционной религии — восточное православное христианство.

Абстрагирование от любых абсолютов и ценностей, от представлений о природе человека, следование принципу полной безоценочности ставит психолога-консультанта и психотерапевта в достаточно искусственную ситуацию, неадекватно моделирующую жизненную проблему клиента. По мнению классиков психотерапии, при накоплении профессионального опыта возрастает внимание к этическим проблемам (К. Юнг); любая проблема личности — это моральная проблема (Р. Мэй), т. е. имеет моральный подтекст. Вопрос клиента, который он рано или поздно задаст психотерапевту:

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор педагогических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (laranikpol2007@yandex.ru).

«Как я должен жить?», «Как правильно мне себя вести?» — является сущностным для всех моральных систем [Мэй, 1994].

Иллюзия, что психотерапевт может быть абсолютно нейтрален в отношении онтологических представлений о природе человека и безоценочен, без своей жизненной «позиции», без какого- то своего личного отношения к клиенту, характерна не только для практикующих психологов, но и для некоторых священников, которые осваивают ту или иную психотерапевтическую технологию или метод, не задумываясь, на каких теоретических предпосылках этот метод основывается. Они, как правило, убеждены, что консультирование может быть «объективным» (ценностно-нейтральным при любых представлениях о природе человека) и психотерапевт должен концентрироваться только на ценностях клиента. Их не смущает, что нейтральность и работа с чувством вины у клиента может вызвать у клиента иллюзию, что консультант одобряет аморальный поступок клиента. Представителей православной психотерапии и консультирования часто критикуют за то, что называя себя таким образом, они, якобы уже навязывают клиенту свое мировоззрение. С утверждением гуманистической психотерапии, что психотерапевт не имеет права навязывать свои убеждения и мировоззрение — нельзя не согласиться! Но скрывать и делать вид, что у психотерапевта «как бы» нет своего мировоззрения или что клиента это никак не касается — не лукавство ли это, не безнадежная ли иллюзии?! Практики отмечают, что в процессе психотерапии возникает дискомфорт, если ценности клиента и психотерапевта не совпадают.

Особенностью православной психотерапии является то, что в ней две задачи: общая и частная.

ОБЩАЯ — оказание человеку помощи в преодолении его падшей природы, одухотворении тримерии и, тем самым, спасении; необходимо привести страждущего к покаянию и пробуждению его духовных возможностей уподобления Богу.

ЧАСТНАЯ — оказание человеку помощи в решении его конкретных проблем и жизненных затруднений психотерапевтическими методами.

Видение «горизонтали» конкретных психологических проблем клиента на фоне падшести — «общей болезни человечества» — духовной «вертикали», помогает православному психотерапевту выйти за пределы «симптоматического лечения» и решать более важную задачу оказания помощи в преодолении духовного поражения. Православная психология и психотерапия основывается на святоотеческом понимании человека и его развития как одухотворения его природы тела-души-духа, теосисе**.**

Принципы, на которых основывается православное консультирование и психотерапия:

— духовно-нравственное взаимодействие — отношение психотерапевта и страждущего, клиента к Богу, Церкви и друг к другу в духе христианской любви и благочестия;

— личностно-нравственный аскетизм — отношение психотерапевта к себе и своей профессиональной деятельности, наличие духовного опыта у психотерапевта при условии личного воцерковления;

— уважение свободы клиента, права клиента на уникальность собственных переживаний;

— православный психотерапевт не имеет права изменять, «переконструировать» клиента, в соответствии со своими даже самыми «правильными» ценностями и лучшими намерениями;

— недопустимость всякой манипуляции с клиентом, как воздействия на него без его ведома и согласия; или с согласия, но с сокрытием от клиента истинных целей воздействия психотерапевта.

В существующей сегодня практике психотерапии можно выделить две модели — директивную и недирективную, которые различаются по роли и позиции психотерапевта и клиента, страждущего, по способу и форме их взаимодействия. Директивная модель представляется мало пригодной для православной психотерапии, она чаще используется в медицине. Для православного психотерапевта более приемлема роль

сестры или брата во Христе, помощника, партнера, а не авторитарного руководителя; позиция равенства «лицом к лицу», личностных субъект-субъектных, а не субъект-объектных отношений. В недирективной модели консультант, психотерапевт, уважая свободу клиента, при любых обстоятельствах предоставляет ему право оставаться таким, каким он хочет быть и осуществлять собственный выбор из совместно найденных альтернатив. Универсальным принципом недирективной модели является эмоциональное присоединение к страждущему, эмпатия к клиенту, что значит создать с ним некую общность, эмоционально-духовное единство, без которого «работа» с ним малоэффективна. Эмпатическое слушание клиента является одной из самых мощных сил, обеспечивающих изменение клиента — та сила, которая дает клиенту возможность усилить самого себя: не есть ли это проявление той любви к ближнему, которую заповедал Христос?

Уважение, искренность и сострадание психотерапевта лучше всех «техник» образуют это единство, основанное на доверии клиента. Этический принцип недопустимости всякой манипуляции с клиентом жестко регламентирует выбор приемов и техник православным психотерапевтом.

Основным методом психотерапевтического процесса является **беседа**. Традиционно, психотерапевтическая беседа имеет определенные стадии: установление эмоционального контакта, сбор информации о проблеме клиента, формулирование объясняющих поведение клиента гипотез и их проверка, разработка совместно с клиентом программы изменения его поведения или коррекции, заключительная беседа [Шеховцова, 2009].

Можно ли сказать, что в православной психотерапии есть свой собственный метод работы со страждущим, клиентом? Есть ли свои **особые технологии** в арсенале православного психотерапевта? Можно использовать в консультировании евангельские притчи, в психотерапии — библиодраму. Притчи, насыщенные метафорами, аллегориями, символами могут являться ключом к разрешению разнообразных жизненных ситуаций.

Анализ святоотеческой литературы показал, что специфическим методом православного психотерапевта могут быть позаимствованные из аскетики «алгоритмы» преодоления страсти и стяжания добродетели — становления положительных качеств характера, способствующих самоконтролю и саморегуляции (Феофан Затворник, 1996) [Преодоление, 2014].

Для преодоления **негативных эмоциональных, страстных состояний**, способов борьбы с ними можно использовать описание действий по этапам развития страсти:

1 стадия — прилог, когда греховный помысл приходит из внешнего мира и приближается к нашему внутреннему миру;

2 стадия — сочетание, принятие помысла, добровольное беседа с ним, размышление о нем;

3 стадия — сложение, услаждение помыслом, уступка ему;

4 стадия — пленение, погруженность в страстное состояние, потеря покоя, рабство греху.

Или последовательность шагов **по стяжанию добродетели**:

1 — представить преимущество преодоления страсти или негативных эмоций (становление мотивации);

2 — снятие защиты и оправдания страсти;

3 — анализ последствий продолжения действия страстных или негативных состояний;

4 — мобилизация воли и просьба помощи Божьей;

5 — принятие решения и ответственности за его реализацию.

Можно ли в православной психотерапии применять **любые методы и техники**, которыми пользуются секулярные психотерапевты? И ответ тут отрицательный.

В православной психотерапии и консультировании можно применять только те методы, которые, во-первых, не противоречат христианскому мировоззрению,

не основаны на оккультных представлениях о человеке; и во-вторых, не подавляют свободу клиента, адресованы к его сознанию.

* * *

Первая конференция по христианской психологии и консультированию совместно с американскими коллегами прошла в 1994 г. в Санкт-Петербурге, затем в Москве в 1995 г. И опять в Санкт-Петербурге в 1997 г. Опубликованы материалы конференций 1995 и 1997 гг. [Психология и христианство, 1995; Психология и христианство, 1997].

Первой отечественной работой, где описывается обращение консультанта к «духовному Я» клиента была книга Т. А. Флоренской «Диалог в практической психологии» [Флоренская, 2001].

Значимым вкладом в развитие отечественной психотерапии и консультирования являются «Специальные выпуски по христианской психологии» — приложения «Московского психотерапевтического журнала», выпускающим редактором которого был Ф. Е. Василюк, а ответственным редактором спецвыпусков Е. В. Загородная[1].

В современной отечественной психотерапии Ф. Е. Василюк основал два направления — понимающую и синергийную психотерапии.

Понимающая психотерапия [Василюк, 1996; Василюк, 2008] развивалась в традиционных рамках гуманистической психотерапии, где человек представлен сомой и психикой (душой), в понимающей психотерапии «духовное» рассматривается как выход человека в трансцендентную реальность, как отношения с Богом.

Следует отметить, что духовное измерение человека по разному понимается в различных направлениях современной психотерапии: трансперсональная психология соотносит себя с восточной философией и соответственно, дух в ней представлен в оккультном понимании; хорошо известная позитивная психотерапия Пезешкиана соотносится с восточным учением бахаизма-зороастризма; аналитическая психотерапия Юнга, так сегодня популярная — с мистикой гностицизма и востока. Т. е. различные виды современной психотерапии пытаются примкнуть к какой-то духовной традиции. Общепсихологическим ядром понимающей психотерапии является теория переживания, центральные категории которой — критическая ситуация и переживание.

«Синергийная психотерапия» [Василюк, 2002], которую далее разрабатывает Ф. Е. Василюк, задумана им как история «упований». Ф. Е. Василюк пишет: «вглядываясь в драматическую перипетию борьбы идей и людей в истории психотерапии, можно заметить и глубинные медленные сдвиги психотерапии, психотерапевтического упования», т. е. на что уповает психотерапевт, работая с человеком. Упование психоанализа — это осознание. Бихевиористское направление уповает на научение. Гуманистическая психология уповает на спонтанность, на коммуникацию. Синергийная психотерапия уповает на молитву. Страдание преодолевается через молитву. Ф. Е. Василюк отмечает, что молитва должна стать на место страдания и тогда у клиента возникает другое состояние. Феноменологической предпосылкой молитвы является антиномия — *возможности невозможного*.

Синергийная психотерапия говорит также о преображении чувств. Молитва сублимирует переживание, что он понимает как «возгонку» переживания и тогда молитва становится носителем переживания.

Синергийная психотерапия Ф. Е. Василюка — это яркое, глубокое и самобытное направление в отечественной психологии и психотерапии.

Многие **православные психологи**, как сложилась современная психологическая практика, работают **на приходах** в тесном сотрудничестве со священником.

Психологическое консультирование и душепопечительские беседы пастыря имеют много общих моментов. Консультация — это беседа специалиста с лицом,

[1] «Московский психотерапевтический журнал» издается с 1992 г., с 2010 г. он называется «Консультативная психология и психотерапия».

обратившемся к нему за помощью или вопросом. И пастырь, и психолог оказывают помощь в процессе консультативной беседы, диалога.

«Технология» диалога включает в себя известные профессиональные умения психолога-консультанта:

— ведение сократического диалога, ***майевтики***, который является наиболее адекватным для православной психотерапии; при сократической беседе консультативное общение строится таким образом, что путем небольших проблемных вопросов, примеров, аналогий, клиент приобщается к самостоятельному анализу своих проблем и подводится к инсайту — открытию истины для себя [Василюк, 1998];

— недирективные высказывания — *директивные высказывания отнесены к другому человеку или абстрактной ценности вне ситуации общения, несут изъявительное, запретительное или повелительное наклонения*, недирективные — предметно соотнесены с «Я» говорящего в конкретной ситуации (состоянием, действиями, проблемами);

— интонационная выразительность речи — невербальная составляющая речевого мастерства едва ли не главный его инструментарий;

— вопросная техника.

По форме и содержанию между душепопечительской беседой и психологическим консультирование много **общего**.

Как правило, люди обращаются к пастырям и психотерапевтам со сходными проблемами[2]:

— горе, потеря близких, болезни, страдание от страстей-зависимостей, разрыва супружеских отношений, семейных связей;

— необходимость самопознания, самонаблюдения клиентом;

— обретение человеком целостности;

— нахождение жизненных смыслов, потенциалов к изменению;

— признание благотворной роли страдания для личностного изменения.

Но нельзя не видеть и **РАЗНИЦЫ** между психотерапией и духовной практикой, пастырским душепопечением.

Вопрос — где кончается граница психотерапии и начинается духовная практика очень актуальный и сложный.

Современная психотерапия имеет предметом своего анализа психику, душу, психологические проблемы; религия занимается «духом», «духовностью», духовной жизнью. Разделение «работы» на уровне души (психики) и на уровне духа настолько тонко, а человек настолько целостен во всех своих проявлениях, что это деление может быть представлено только в виде теоретического конструкта.

В. Франкл видел различие психотерапии и религии в том, что целью психотерапии является исцеление души, а целью религии — спасение души [Франкл, 1999].

Цель психотерапии — помочь человеку решить его жизненную задачу, приспособить его к земной жизни, для духовной практики — эта цель — второстепенная. Главная — подготовить человека к жизни небесной, помочь в решении внутренних духовных проблем.

В психотерапии нет критериев совершенствования человека, духовная же практика имеет и цели, и критерии развития и совершенствования человека.

В психотерапии работают чаще всего с симптомами, личностными нарушениями, в духовной практике — напрямую с самой природой человека — сознанием, духовностью, «присутствием».

В секулярной психотерапии, как правило, на заключительном этапе с клиентом обсуждается программа дальнейшего (уже самостоятельного) изменения поведения, оговариваются цели, сроки — и клиента отправляют в «самостоятельное плавание», начинается его самостоятельная работа по самоизменению. В православной духовной практике человека не бросают, там имеется «институт» духовничества, когда

[2] Один современный архимандрит сказал, что 70% прихожан нашей Церкви имеют душевные проблемы, которые надо решать прежде или одновременно с духовными.

духовник руководит духовным возрастанием своего чада на протяжении всей его жизни. Духовник, руководствуясь опытом духовной брани святых отцов, накопленным в течении двух тысячелетий, ведет свое духовное чадо по этапам борьбы с греховной страстью и стяжания добродетелей.

В православной психотерапии ресурсами страждущего человека являются не только движущие силы развития, на которые он может опираться, но и упование на помощь Божью. Человек имеет потребность и способность вместить Божью Помощь и Благодать. А поскольку Бог есть любовь, то это способность и потребность вместить исцеляющую Божественную любовь. Верующему человеку всегда полезно помнить о любви Бога к каждому человеку, в том числе и к нему самому, а также о любви к ближнему и о любви ближних к нему. Психотерапевт своим безусловным принятием и сочувствующим сопереживанием клиенту выражает эту любовь.

В церковном таинстве верующий получает мистическую сакральную помощь от Бога-Творца. Духовная жизнь — это осуществление Самим Богом в нас того, что Он про нас задумал, к чему призвал.

Очевидно, что решения проблем горизонтали-психологических, душевных половинчаты, не завершены, если клиент не выходит в решении своих проблем в вертикаль: он остается в кругу дурной бесконечности или пытается вытащить себя сам из болота! Духовная вертикаль — это и неосознаваемые наши грехи (глубина проблемы), и духовная аскеза — борьба со страстями и доброделание.

Идеальна ситуация, когда психолог работает на приходе в **тесном союзе** с пастырем. В чем может помочь психотерапевт верующему человеку?

Как осуществить эту совместную работу пастыря и психолога? Как правило, приходя на исповедь, верующий человек видит свой грех и кается в нем. Но на следующей исповеди (и еще много-много раз) он кается в том же самом грехе. Психолог может помочь верующему подготовиться к исповеди. Верующий часто не видит «корешок» — причину греха. Пастырь подчас не имеет возможности « обнажать» эти корешки, проводить с пасомым душепопечительские беседы. Психолог имеет достаточно времени, чтобы выяснить причины проблем, затруднений в жизни человека. И такую совместную работу пастыря и психолога можно изобразить в виде креста. Горизонталь — это психологическая работа, выяснение причин на уровне души, а дальнейшая работа или одновременная — преодоление жизненных трудностей в результате изменения себя — это духовная вертикаль. Когда психотерапевт подводит клиента к вопросам о его ценностях и смысле жизни, тем самым он подготавливает клиента к работе в вертикали. Если психотерапевт спрашивает клиента «ЗАЧЕМ он живет?» (центральным моментом православной аскетики является метанойя (греч. — изменение ума, угла зрения), то осмысление клиентом ответа на этот вопрос, побуждает, мотивирует его к решимости измениться. Помощь приходит в таинстве исповеди и отпущения греха. Человек часто прекрасно понимает, осознает все последствия своего недолжного поведения, но, тем не менее, не может с собой справиться. Каждый знает, как трудно изменить себя. Даже если понимаешь, как и что надо делать. Даже если понимаешь, насколько лучше вследствие этого станет твоя жизнь и жизнь твоих близких. Легче изменить другого. Процесс самопознания не всегда одновременно является и процессом самоизменения. Православный психотерапевт может помочь своему клиенту, брату (сестре) во Христе подготовиться к работе над собой. Самое главное, чтобы у страждущего была осознана мотивация изменения, чтобы ему очень хотелось что-то изменить в своей жизни и была решимость на это. Православный психотерапевт, понимая разницу между проблемой и грехом, подводя и клиента к пониманию проблемы и помогая ему увидеть грех, не бросает клиента на стадии осознания, а показывает ему перспективу преодоления греха (и проблемы) в таинстве покаяния.

Опытное личное знание православным консультантом трудностей духовного становления учит терпимости в диалоге со страждущим. Вера в духовное измерение человека создает установку на уважение, бережность и осторожность в оказании

психологической помощи ему без насильственного «внедрения» себя и своих ценностей в душу другого человека. Признание консультантом себя всего лишь пособником, собеседником в диалоге, а не Учителем, приводит к скромности консультанта-психотерапевта и способности учиться у каждого. И как полезно *как* православному, *так* и неправославному психотерапевту помнить по этому случаю слова старца Паисия Святогорца: «Тот, у кого есть смирение, никогда не строит из себя учителя, он выслушает другого, а когда спросят его мнение, говорит смиренно. Он никогда не скажет "Я", но "помысел говорит мне" и "отцы сказали". То есть, он говорит, как ученик. Тот, кто считает, что способен исправлять других, имеет много эгоизма» (Паисий Святогорец, 2001).

Очень отрадно, что сегодня многие священники проявляют интерес к психологии и психотерапии. Некоторые священники, сотрудничая с психологами, полагают, что был бы психолог компетентным в своей области, а какое у него мировоззрение — верующий ли он или атеист — неважно. Некоторые даже овладевают теми или другими психотерапевтическими методами и технологиями, пользуясь ими как инструментом, не обращая внимания на теоретические и мировоззренческие установки при создании этих технологий. При этом возникает вопрос — психология как инструмент для решения *каких* проблем — *душевных или духовных*? Иной раз происходит и подмена: увлекшись инструментальным решением душевных проблем, пастырь «забывает» об ориентации пасомого и на духовную работу, более трудную и требующую от пасомого больших усилий. Не стоит забывать, что духовная практика идет глубже, дальше психотерапии.

ИТАК, православный консультант, психотерапевт ТОТ,

КТО опирается на теоретические представления христианской антропологии и говорит с клиентом о смыслах и нравственных ценностях;

КТО использует многовековой опыт православной аскетики;

КТО свидетельствует о вере, но не превращается в Учителя веры, гуру;

КТО помогает страждущему человеку в соработничестве с пастырем.

Отличительной особенностью православной психотерапии, базирующейся на христианском мировоззрении и аскетике, является наличие нравственно-аксиологической и смысло-ориентирующей координат.

Источники и литература

Источники

1. Паисий Святогорец (2001) — *Паисий Святогорец, прп.* Духовное пробуждение. Слова. Т. 1. М., 2001.

2. Феофан Затворник (1996) — *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1996.

Литература

3. Василюк (1996) — *Василюк Ф. Е.* Семиотика психотерапевтической ситуации и психотехника понимания // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 4.

4. Василюк (1998) — *Василюк Ф. Е.* Уровни построения переживания и методы психологической помощи // Вопросы психологии. 1998. № 5.

5. Василюк (2002) — *Василюк Ф. Е.* От переживания — к молитве // Московский психотерапевтический журнал. 2002. № 1.

6. Василюк (2008) — *Василюк Ф. Е.* Структура и специфика понимающей психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 2008. № 1.

7. Гулина (2001) — *Гулина М.* Терапевтическая и консультативная психология. СПб., 2001.

8. Мэй (1994) — *Мэй Р.* Искусство психологического консультирования М., 1994.

9. Преодоление (2014) — Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами. Под ред. Шеховцовой Л. Ф. М., 2014.

10. Психология и христианство (1995) — Психология и христианство: путь интеграции. М., 1995, 1997.

11. Психология и христианство (1997) — Психология и христианство: путь интеграции. М., 1997.

12. Психотерапевтическая энциклопедия (1998) — Психотерапевтическая энциклопедия. Под ред. Б. Д. Карвасарского. СПб.: Питер, 1998.

13. Флоренская (2001) — *Флоренская Т. А.* Диалог в практической психологии. М., 2001.

14. Франкл (1999) — *Франкл В.* Психотерапия на практике СПб., 1999.

15. Шеховцова (2009) — *Шеховцова Л. Ф.* Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии. СПб., 2009.

Larisa Shekhovtsova. **Features of Orthodox psychotherapy and the practice of counseling.**

Abstract: In the late 20th century Orthodox psychotherapy emerged in Russia on the basis of Christian anthropology as the practice of a psychologist working with mental problems and life difficulties of a suffering person. The presence of an Orthodox psychologist's own experience of Church formation and professional competencies is a condition for the possibility of his work with believers.

Keywords: Orthodox psychotherapy, worldview, technology, counseling, conversation.

Larisa Filippovna Shekhovtsova — Doctor of Pedagogy, Professor of St. Petersburg Orthodox Theological Academy (laranikpol2007@yandex.ru).

П. К. Иванов

К ВОПРОСУ О ПРИНЦИПАХ И СОДЕРЖАНИИ АНТРОПОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРОТОПРЕСВИТЕРА ВАСИЛИЯ ЗЕНЬКОВСКОГО

В статье рассматриваются важнейшие элементы антрополого-педагогической концепции одного из крупнейших представителей русского зарубежья замечательного психолога, философа, общественного и церковного деятеля, педагога-практика протопресвитера Василия Васильевича Зеньковского. Главной целью его научных изысканий было поставить теорию и практику педагогики на основание христианской антропологии. Только на этом неизменном «краеугольном камне» по убеждению ученого можно выстроить прочное здание педагогической теории и следующей за ней практики. Мыслитель выделил ряд принципов, на которых должна основываться христианская педагогика: свободы, индивидуальности, целостности, иерархичности и рецепции. С целью разностороннего развития личности в соответствии с принципом целостности он выделил ряд направлений воспитания: религиозное, физическое, воспитание дисциплины, моральное, интеллектуальное, эстетическое, половое, социальное и национальное. Главным из них является религиозное, напрямую воздействующее на духовную сферу ребенка. Остальные направления опосредованно также направлены на пробуждение и развитие детской духовной жизни. Таким образом, все содержание концепции служит главной цели воспитания, совпадающей в концепции ученого с целью человеческой жизни — спасению души.

Ключевые слова: христианская антропология, православная педагогика, протопр. В. В. Зеньковский, религиозное воспитание, педагогические принципы, эмпирическое «я», глубинное «я», личность.

Протопресвитер Василий Зеньковский, являясь одним из крупнейших мыслителей русского зарубежья и создателем собственной антрополого-педагогической концепции в своих трудах стремился дать педагогике основание в виде идей христианской антропологии. Он был убежден в том, что привлечение опыта христианского учения о человеке для понимания душевной жизни необходимо не только для практики религиозного и нравственного воспитания, но и для всей педагогической науки в целом.

В своей концепции мыслитель описал принципы, на которых должна основываться православная педагогика. Одним из ключевых ученый выделял *принцип свободы* [Близнецова, 2022а, 20]. Он определял свободу как драгоценный дар, основу духовной жизни, свидетельствующую о наличии у человека образа Божия (Зеньковский, 1933, 3). Этот дар описывается им как обладание тремя духовными качествами в соответствии с тремя силами души: способностью ума ориентироваться в жизни и планировать свою деятельность, способностью души гореть теми или иными чувствами и принимать и реализовывать собственные решения (Зеньковский, 2010, 278). При этом мыслитель полагал, что свобода не только дана человеку, но и задана, т. е. ее нужно еще достичь, взойти к ней как к свободе от власти природы и страстей. При этом по мысли ученого проблема воспитания свободы напрямую связана с проблемой зла в человеке, как отчуждения его от Бога, которую можно решить только в Церкви с помощью благодати Божией, помогающей человеку преодолеть стремление ко греху и тем самым

Павел Константинович Иванов — магистр теологии, старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (pkivanov@mail.ru).

стать истинно свободным [Близнецова, 2022а, 21]. В основе данного принципа лежит восходящая еще к Второзаконию первохристианская идея «двух путей»: «жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор 30:19); «Два есть пути, один — жизни и другой — смерти» (Дидахи 1:1). Признание за ребенком права выбора и следования по одному из этих путей находится в основании педагогической концепции В. В. Зеньковского [Колесников, 2020, 129]. Поэтому одной из важнейших задач воспитания является необходимость зажечь душу ребенка идеей свободы и помочь ему в ее обретении (Зеньковский, 1993, 44–46), и более того, «вне развития свободы нет и смысла воспитания» (Зеньковский, 1993, 31). Саму же *цель воспитания* мыслитель понимал как помощь детям в *освобождении от власти греха* через содействие их *воцерковлению.* В Церкви Христовой через участие в Таинствах человек получает благодатную помощь и может достичь поставленной цели (Зеньковский, 1993, 152). При этом высшей степенью свободы ученый считал освобождение от страха смерти [Колесников, 2020, 130], а ее конечная цель — обожение, преображение и воскрешение во Христе (Зеньковский, 1927, 7). Как видно, в концепции мыслителя цель воспитания напрямую связана с целью человеческой жизни и фактически совпадает с ней.

В тесной связи с наличием у человека свободы выбора находится неотделимая от нее *ответственность* и вытекающая из нее педагогическая проблема *наказания.* Проблема заключается в том, что у ребенка, совершающего свободные поступки, еще не сформировано четкое осознание своей свободы и связанной с ней ответственности. Отсутствие наказания лишает религиозную педагогику возможности научить ребенка различению добра и зла. Для того чтобы наказание было действенным религиозно-педагогическим инструментом, ребенок должен ясно понимать, за что его наказывают и осознавать справедливость своего наказания [Колесников, 2020, 134]. При этом в практической плоскости отец Василий настаивал на различении школьного и церковного авторитетов. Школьное наказание является исключительно воспитательным воздействием и его можно и нужно стремиться избежать, церковное же наказание основано на авторитете и власти Церкви (Мф 18:18) и является судом вечности (Зеньковский, 1996, 53).

Реализация принципа свободы рассматривается В. В. Зеньковским в нескольких аспектах: характер педагогического воздействия, отношение детей к Церкви и связь Церкви со школой. Воздействие на ребенка должно производиться не при помощи внушения правил и навязывания внешних религиозных действий, а путем дружеского задушевного общения, имеющего своей целью открыть перед воспитанниками реальность религиозной жизни. В вопросе отношения детей к Церкви в условиях секулярного мира чрезвычайно важно воспитание любви к ней (Зеньковский, 1993: *Церковь и школа*, 169) через пронизанность всей школьной жизни церковным началом, создание атмосферы духовной свободы и религиозного воодушевления. В отношении связи школы с Церковью, по мнению ученого, недопустим их отрыв друг от друга, однако неприемлемой является и такая ситуация, когда формально школа является церковной, но при этом транслирует атеистическое миропонимание, характерное для секулярной культуры. Выходом их такой ситуации мыслитель предлагал идею создания православно-культурной среды, объединяющей в себе семейное, школьное и внешкольное воспитание. Такая воспитательная среда позволит обеспечить внутреннюю связь школы с Церковью [Близнецова, 2022а, 23–24].

В свою очередь, В. В. Зеньковский уделяет должное внимание *психическому развитию* личности, а именно грамотному психическому развитию, в рамках которого личность должна оказаться в христиански устроенной системе взаимоотношений, без тирании, или же напротив того, вне среды либеральной вседозволенности и отсутствия элементов послушаний. Свободное от гнева, унижений, оскорблений жизненное пространство во время обучения позволит избежать тяжелых психических травм, которые легко могут быть получены в психологически стрессовых и угнетающих условиях окружения в нежном детском возрасте. Психологическая среда должна быть

насколько возможно максимально здоровой, что подразумевает умеренное эмоциональное поведение. В такой среде характер способен развиваться в естественном направлении, могут вырабатываться самообладание, терпеливость и другие личностные характеристики (Зеньковский, 1993, 152).

Также важно рассмотреть еще ряд выделенных В. В. Зеньковским принципов христианской антропологии и их взаимосвязь: принципы *индивидуальности, целостности, иерархичности* и *рецепции*. Все эти принципы являются проекцией положений автора об образе Божием как изначальной сердцевине личности человека на плоскость христианской педагогики.

В. В. Зеньковский полагал, что индивидуальность неразрывно связана с началом личности в человеке и, «выпрямляя» ее, можно восстановить целостность личности. В этом он видел потенциал педагогического воздействия, которое основывается на религиозном вдохновении педагога. Мыслитель считал, что доминанта духовного в человеке устремляет его к поиску Бесконечного и задает динамику движения от данного к заданному — раскрытию индивидуальности, а от осуществления индивидуальности — к восполнению личности. Раскрытие индивидуальности — это обращение к светлой духовности, ведущей к восстановлению личности, к раскрытию ее образа и достижению подобия Божия. Ученый утверждал, что применение в педагогике принципа индивидуальности просветляет нашу духовность, восстанавливая целостность личности.

Личностное духовное начало как метафизическое ядро делает возможной *целостность* душевной жизни, связывает воедино всю иерархическую конституцию человека и составляет основу индивидуальности. Поэтому стремление к целостности в воспитательном воздействии на личность ребенка имеет в христианской педагогике, по мнению педагога, большое значение и примыкает к такому же мотиву целостности в русской религиозной философии, отстаивающей идею целостности личности. В. В. Зеньковский объединяет в своем творчестве идею целостности личности с идеей единства и целостности душевной жизни. Он пишет, что единство в личности в ее психическом аспекте не возникает, а само является основой ее психического развития. Мыслитель различает в личности *два «я»*: «я» глубинное и «я» эмпирическое. Эмпирическое «я» «возникает», формируется в процессе психической жизни, но само появление эмпирического «я» возможно потому, что в основе личности есть глубинное «я», которое не «возникает», а напротив предваряет все процессы в душе. Это *различение* глубинного и эмпирического «я» по мысли В. В. Зеньковского совсем не означает их *отделения* одного от другого: эмпирическое «я» есть функция глубинного «я». В подлинном смысле слова единство личности восходит лишь к глубинному «я», которым оно и определяется. В эмпирической же душевной жизни возможно «раздробление» «я», возникновение нескольких «я». Однако при этом важно, что в эмпирической душевной жизни невозможны какие-то «циклы» психических содержаний, не имеющих своего «я» (Зеньковский, 1992, 124). Самое эмпирическое «я» есть *действие глубинного «я»* в плане эмпирической душевной жизни. До возникновения центра в эмпирическом душевном материале реальным центром его является глубинное «я», — и это глубинное «я» созидает эмпирическое «я». Самосознание же не может ни из чего «возникнуть», его мыслитель признает изначальной и непосредственной данностью душевной жизни. При этом самосознание, каким человек в себе его находит, всегда опосредствуется чувственным психическим материалом, — и именно через это опосредствование чувственный материал группируется вокруг глубинного «я». Так «возникает» централизация эмпирической психики, — и это непосредственное сознание «я» через посредство эмоционального и особенно волевого опыта, ведет к переживанию человеком эмпирического «я» (Зеньковский, 1992, 125). Таким образом, это сознание эмпирического «я» укоренено в самосознании глубинного «я» и не может быть от него отделено.

В. В. Зеньковский в своей концепции при описании структуры человека выделял две стороны: духовную («духовное начало») и психофизическую («эмпирию»).

Духовная сторона человека имеет приоритет над психофизической, поэтому ученый выделяет один из основополагающих принципов воспитания — *принцип иерархии*, проявляющийся в приоритете духовного воспитания, которое религиозно, поскольку под духовной стороной человека он понимал религиозность. Только от религиозной области духовная жизнь получает особую глубину и содержательность. В детской же душе нормальное развитие религиозной сферы является важным и для здоровья всех других ее сфер. *Задачу* религиозного воспитания В. В. Зеньковский видел в том, чтобы пробудить духовные силы и духовные запросы у детей, дать им созреть и окрепнуть. Учет в педагогической практике принципа иерархического строения человека, В. В. Зеньковский называл существенным пунктом в системе христианской педагогики. Он отмечал, что «человек построен иерархически в соотношении его сил и свойств, но Богом установленная иерархия была нарушена грехопадением, и развитие человека есть лишь восстановление нормальной иерархии сил. Норма, заложенная в нас, ныне предстает как задача и путь, и роль воспитания заключается в том, чтобы подвести дитя к внутренней жизни, к работе над собой, к овладению даром свободы» (Зеньковский, 1996, 43).

Под принципом *рецепции* ученый понимал восприятие внецерковного материала и освящение его в духе Предания без нарушения свободы мысли.

В то же время, человек, по мысли ученого, должен быть целостен, т. е. развит всесторонне, но в соответствии с иерархией своего устроения. Поэтому принцип целостности проявляется и в содержании педагогической концепции В. В. Зеньковского. Педагог выделяет ряд направлений воспитания: религиозное, физическое, воспитание дисциплины, моральное, интеллектуальное, эстетическое, половое, социальное и национальное.

Религиозное воспитание из всех направлений является самым важным, так как направлено на духовную сторону человека. Суть этого процесса В. В. Зеньковский определял в развитии религиозного вдохновения, свободной и полной погруженности человека в жизнь Церкви. Его основой мыслитель полагал участие ребенка в литургической жизни Церкви (Зеньковский, 1993, 155). Для укрепления и развития религиозного чувства ребенка необходима упоминавшаяся выше атмосфера духовной свободы и религиозного воодушевления.

Ввиду тесной связи и взаимного влияния духовной и психофизической сфер воспитательное воздействие на духовную сторону связано с состоянием тела [Близнецова, 2022b, 43]. Поэтому при иерархическом главенстве духовной сферы, педагог отмечал и необходимость *физического воспитания* в силу того, что оно является основой для развития крепости тела и умения его контролировать с целью принесения пользы всей личности. Вне физического воспитания жизнь тела может перейти в болезненное состояние. Только в соединении духовного и физического труда может происходить гармоничное развитие без перегибов в ту или другую сторону.

Ввиду того, что воспитание не может производиться без свободы, в противном случае превращаясь в дрессировку, а вопрос возникновения желаний разного характера и направленности, как греховной, так и естественной, остается при любом рассмотрении, важным является *воспитание дисциплины*. В концепции ученого этому направлению отводится инструментальное значение. Дисциплина не имеет для него самостоятельной ценности, ее смысл состоит в регулировании духовной жизни [Близнецова, 2022b, 43]. В то же время мыслитель отмечает, что ее цель состоит в пробуждении духовной жизни и обращении к Богу (Зеньковский, 1993, 136). Наличие дисциплины позволит ограничить отклонения от допустимого, но не утеснить свободу, в которой должно происходить становление личности. В данном вопросе необходим некий баланс. При правильном подходе к организации дисциплины личность и должна приобрести духовную свободу, что может основываться на ограничении внешней свободы и правильном направлении поведения ребенка в сторону добра. В то же время ребенку необходимо оставить естественную внутреннюю психологическую свободу — свободу творчества. Итогом, в идеале, должен быть такой результат,

чтобы ребенок своей свободной волей возжелал следовать воле Божией, постепенно ограничивал свои греховные желания, понуждал себя к добру и стал способным самостоятельно себя организовывать, что и будет являться дисциплиной, происходящей изнутри, а не диктуемой извне. Формируемая самодисциплина относится к воспитанию *воли* (Зеньковский, 1993, 152).

Подобно воспитанию дисциплины, и *моральное воспитание* имеет вспомогательное значение. Только внешне «правильное» поведение не является достаточным результатом педагогического процесса. Смысл морального воспитания, по мнению мыслителя, состоит в восстановления единения с Богом. Моральная свобода заключается в освобождении от власти греха и достигается с помощью Таинства Покаяния.

Воспитание *ума* по мысли ученого также должно входить в систему педагогических действий и занимать там важное, но не главенствующее место. Служащее этой цели *интеллектуальное воспитание* призвано способствовать формированию целостного мировоззрения, питать потребность в нем у ребенка, являться основой мотивации и инициативности, служить способностям творчества и интуиции, быть путеводителем на жизненном пути (Зеньковский, 1993, 153–154).

Отец Василий также не оставил без внимания область *чувств*, развитие которых в контексте *эстетического воспитания* должно способствовать духовному созреванию. Эстетическое воспитание имеет две цели: высшую и низшую. Высшая заключается в содействии развитию духовной жизни благодаря приобщению к красоте — одной из духовных потребностей человека. Но В. В. Зеньковский подчеркивает, что эстетическому вдохновению должен сопутствовать и труд самой души, иначе оно легко может вылиться в эстетическое легкомыслие. Вне своей высшей цели эстетическое воспитание может привести к эстетическому гедонизму. В то же время, существует еще и низшая цель данного направления воспитания, состоящая в развлечении и игре, которая так же важна, как и высшая, и без которой может произойти отрыв от живой целостности и возникнуть эстетическая утонченность, препятствующая связи эстетической и духовной областей (Зеньковский, 1993, 153).

В концепции мыслителя *половое воспитание*, являющееся одной из самых сложных задач, направлено на формирование как психофизического, так и духовного здоровья молодого человека. По мысли педагога нормальное устроение жизни пола возможно как в воздержанной семейной жизни, так и в монашестве. Однако жизнь пола не ограничивается только половой жизнью, с ней связана возможность творческого и духовного раскрытия личности [Близнецова, 2022b, 43].

Социальное воспитание в концепции ученого опирается на противопоставление индивидуализму христианского отношения к ближнему, заключающегося в жертвенной любви. Только живя не для себя, а для других, человек идет по верному пути индивидуального развития. В. В. Зеньковский подчеркивает, что чем больше мы отдаем себя социальной деятельности, тем выше наша индивидуальность стоит в своем развитии. Так оправдываются слова Христа: «Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мф 16:25) (Зеньковский, 1995, 313). Таким образом, путь духовного развития связан с развитием социальности, основы которой закладываются в семье. Естественная социальность наполнена конфликтами и только в Церкви обретает свое преображение. Смысл *национального воспитания* В. В. Зеньковский понимал как достижение сверхнационального единства пред Богом [Близнецова, 2022b, 44], где нет уже «ни еллина, ни иудея… варвара, скифа …но везде и во всем Христос (Кол 3:11).

Подводя итоги, следует отметить, что протопр. Василий Зеньковский выделил педагогические принципы свободы, индивидуальности, целостности, иерархичности и рецепции. Мыслитель был убежден в том, что воспитание не может осуществляться в отрыве от Церкви. В этом процессе в соответствии с иерархическим устроением человеческой природы ввиду своей прямой направленности на духовную сферу мыслитель считал наиболее важным религиозное воспитание, вне которого не может

быть достигнута цель жизни — спасение души. Истинное духовное возрастание ложно и пагубно без Христа и Его Церкви. Только в Нем можно обрести истинную свободу — свободу от греха, в Нем мораль оживает, добродетель из внешней становится внутренне обусловленной, а личность проходит процесс своего становления, идя по пути исцеления. Ученый выделил и описал прочие направления воспитания, каждое из которых опосредованно также служат пробуждению и развитию детской духовной жизни. Таким образом, в концепции протопр. В. В. Зеньковского задачам развития всей полноты душевной жизни, — ума, чувств и воли, — укрепления телесного здоровья, устроения сферы пола и социальной жизни человека дается духовная направленность. Они, будучи вспомогательными, служат главной цели воспитания, совпадающей в концепции ученого с целью человеческой жизни.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2013. 2047 с.
2. Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет РПЦ, 2008. 672 с.
3. Зеньковский (1933) — *Зеньковский В. В.* Дар свободы. Париж: Молодежная комиссия Всемирного совета практического христианства, 1933. 24 с.
4. Зеньковский (1992) — *Зеньковский В. В.* Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм / Б. П. Вышеславцев и др. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1992. С. 116–143.
5. Зеньковский (1996) — *Зеньковский В. В.* Педагогика. М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. 154 с.
6. Зеньковский (1993) — *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1993. 224 с.
7. Зеньковский (1927) — *Зеньковский В. В.* Свобода и соборность // Путь. 1927. № 7. С. 3–22.
8. Зеньковский (1995) — *Зеньковский В. В.* Социальное воспитание, его задачи и пути // *Зеньковский В. В.* Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995. С. 293–344.
9. Зеньковский (2010) — *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии // *Зеньковский В. В.* Христианская философия / Сост. и отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 11–310.

Литература

10. Близнецова (2022a) — *Близнецова Ю. С.* Принцип свободы в христианско-антропологической концепции воспитания В. В. Зеньковского // Молодежь и государство: научно-методологические, социально-педагогические и психологические аспекты развития современного образования. Международный и российский опыт: Сб. трудов XII Всероссийской науч.-практ. конф. с междунар. участием. 07 сент. 2022. / Отв. ред. М. А. Крылова. Тверь: ТвГУ, 2022. С. 20–25.
11. Близнецова (2022b) — *Близнецова Ю. С.* Принципы и содержание христианско-антропологической концепции воспитания протоиерея В. В. Зеньковского // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2022. Вып. 67. С. 36–46. DOI: 10.15382/sturIV202267.36–46.
12. Колесников (2020) — *Колесников С. А.* Принципы православной педагогики в духовном наследии протоиерея Василия Зеньковского // Вестник Ярославской духовной семинарии. 2020. Вып. 2. С. 126–135.

Pavel Ivanov. **On the Issue of the Principles and Content of the Anthropological and Pedagogical Concept of Protopr. Vasily Zenkovsky.**

Abstract: The article examines the most important elements of the anthropological and pedagogical concept of one of the largest representatives of the Russian diaspora, a remarkable psychologist, philosopher, public and church figure, teacher-practitioner Protopresbyter Vasily Vasilyevich Zenkovsky. The main purpose of his scientific research was to put the theory and practice of pedagogy on the basis of Christian anthropology. Only on this unchanging "cornerstone", according to the scientist, can a solid building of pedagogical theory and the practice following it be built. The thinker identified a number of principles on which Christian pedagogy should be based: freedom, individuality, integrity, hierarchy and reception. For the purpose of the versatile development of person in accordance with the principle of integrity, he identified a number of areas of education: religious, physical, discipline, moral, intellectual, aesthetic, sexual, social and national. The main one is religious, which directly affects the spiritual sphere of the child. The other directions are also indirectly aimed at awakening and developing children's spiritual life. Thus, the entire content of the concept serves the main purpose of education, which coincides in the scientist's concept with the goal of human life — the salvation of the soul.

Keywords: Christian Anthropology, Orthodox Pedagogy, Protopr. V. V. Zenkovsky, religious education, pedagogical principles, empirical "I", deep "I", person.

Pavel Konstantinovich Ivanov — Master of Theology, Senior Lecturer, Department of Theology, St. Petersburg Orthodox Theological Academy (pkivanov@mail.ru).

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

№ 2, 2023

Научный журнал

Материалы XIV международной научно-богословской конференции
«Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки».
Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2022 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: 15.09.2023 г. Дата выхода в свет: 28.09.2023 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 8,2 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 142. Тираж 200 экз.