

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 2, 2022

Научный журнал

Материалы XIII международной научно-богословской конференции
«Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»
29–30 сентября 2021 года

Материалы Всероссийской с международным участием
научно-богословской конференции
«Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право»
14–15 марта 2022 года

Материалы Всероссийской научно-практической конференции
«Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии»
3–4 февраля 2022 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022 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 XIII международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», 29–30 сентября 2021 года. Материалы Всероссийской с международным участием научно-богословской конференции «Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право», 14–15 марта 2022 года. Материалы Всероссийской научно-практической конференции «Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии», 3–4 февраля 2022 года. — 2022. — 320 с.

УДК 281.93(063)

ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2022
© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

Материалы XIII международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», 29–30 сентября 2021 года

Богословие, патрология, библеистика

- Иеромонах Никон (Касярум)*. Своеобразие историко-богословской методологии протоиерея Сергия Булгакова: профессиональность или научность?..... 9
- Священник Игорь Иванов*. Политическая теология Никифора Крайника (1889–1972) в межвоенный период.....14
- Священник Александр Ермолин*. Оценка католицизма в трудах протопресвитера Александра Шмемана в контексте вопроса о «латинском пленении» в русском богословии..... 20
- Священник Константин Рева*. Регламентация богослужебной практики в наследии святителя Иоанна (Максимовича) и архиепископа Аверкия (Таушева)..... 25
- А. А. Горбачев*. Символ веры как индикатор исторических эпох..... 33
- Священник Роман Алексеевский*. Богословие преподобного Порфирия Кавсокаливита в истории XX века..... 37

Антропология

- Л. Ф. Шеховцова*. Концепция энергетических преобразований человека в православной психологии 43
- Протоиерей Димитрий Сизоненко*. Генезис понятия человеческой личности в богословии и философии 49
- Протоиерей Петр Чубаров*. Актуальные вопросы взаимодействия богословия и психологии 55
- Диакон Антоний Костылев*. Особенности антропологических взглядов Юргена Мольтмана 60

История Русской Церкви

- Д. А. Сысуев*. Духовно-просветительская миссия приходского духовенства Мордовского края в XIX веке 64
- Н. Г. Малеев*. Описание церковно-государственных отношений в Минской епархии в дневниках архиепископа Михаила (Голубовича) 1865–1867 гг. 71

<i>В. В. Калиновский.</i> Вопросы межнациональных и межконфессиональных отношений в Крыму на страницах архиерейских отчетов в Святейший Синод	74
<i>Протоиерей Константин Костромин.</i> Социальное служение православных эстонцев Петербургской епархии в конце XIX — начале XX века.....	80
<i>А. М. Смудов.</i> Четвертый Всероссийский миссионерский съезд (1908 г.)	88
<i>Н. В. Пивоварова.</i> К ранней истории формирования ризницы Александрo-Невского монастыря.....	94
<i>С. А. Малимонова.</i> Развитие главной идеи «религии» Л. Н. Толстого — идеи отступничества от Православия — в «новом религиозном сознании»	102
<i>М. В. Шкаровский.</i> Русская церковная эмиграция в Египте в 1917–1930-е гг.	106
<i>И. В. Петров.</i> От советского епископа к обличителю большевизма: трансформация взглядов и образа митрополита Сергия (Воскресенского) в 1940–1944 гг.	117
<i>О. А. Балабейкина, М. И. Попутнева.</i> Междисциплинарный подход в историко-богословском направлении: применение методов регионоведческих исследований	126
<i>Протоиерей Павел Самойленко.</i> Священник Анатолий Чистоусов: к 25-летию мученического подвига	131

История духовного образования

<i>Е. С. Стройлова.</i> Значение Русской Православной Церкви в образовательной деятельности Славяно-греко-латинской академии в конце XVII–XVIII вв.	140
<i>Архимандрит Августин (Никитин).</i> Архиепископ Феодосий (Яновский) и архиепископ Феофан (Прокопович) — основатели Санкт-Петербургских Духовных школ. По запискам иностранцев.....	146
<i>Иеромонах Феррант (Широков).</i> «Вологду готовы обратить в Академию Наук...»: святитель Иннокентий (Борисов) и Вологодская семинария.....	155
<i>Диакон Дмитрий Кремнев.</i> Духовное образование в Томской епархии: история и современность	159
<i>С. В. Новиков.</i> Александр Иванович Обтемперанский: труды в Екатеринбургском духовном училище и чаяния об открытии духовной семинарии в Екатеринбурге.....	166

Филология, переводы и исследования христианских источников

<i>Протоиерей Алексей Пенькевич. Древнехристианская латинская поэзия: «К некоему сенатору, обратившемуся из христианской религии к идольскому служению», поэма Псевдо-Киприана (IV–V вв.).....</i>	171
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий). Случаи разночтения в греческом тексте при сопоставлении с Синодальным Переводом Нового Завета на русский язык.....</i>	182
<i>Монахиня Мария (Лермонтова). Текстологический и лингвистический анализ еврейского слова תְּשׁוּחָה «teshuqa» (влечение) в Быт 3:16 «к мужу твоему влечение твое»</i>	202
<i>Священник Симеон Ряпшиев. Роль Карельского языка в религиозно-нравственном просвещении в Карелии</i>	207

Материалы Всероссийской с международным участием научно-богословской конференции «Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право», 14–15 марта 2022 года

<i>Митрополит Сергей (Иванников). Епископ-духовник. О духовно-аскетическом служении святителя Макария (Невского; 1835–1926).....</i>	215
<i>Д. Г. Добыкин. Служения ветхозаветного священства как пример для новозаветного.....</i>	220
<i>Н. А. Дьячкова. «Чужое слово» как прием речевого воздействия в проповедях Святейшего Патриарха Кирилла «Чужое слово» как прием речевого воздействия в проповедях Святейшего Патриарха Кирилла.....</i>	225
<i>О. В. Фидченко. Учительство как одна из главных форм служения епископа в Церкви</i>	234
<i>П. В. Крылов. Епископы в эпопее Жанны д'Арк.....</i>	243
<i>В. Е. Кошелев. Орловские архиереи синодальной эпохи</i>	248
<i>А. А. Чибисова. Путевые заметки епископа Алексия (Громадского) как источник по изучению поездки митрополита Дионисия (Валединского) на православный Восток</i>	254
<i>Священник Игорь Иванов. Патриарх-министр. Румынский казус</i>	257

Г. В. Бартенев. Управление укрупненной епархией в период гонений на Церковь на примере архиепископа Астраханского и Саратовского Филиппа (Ставицкого) 1943–1953 гг. 265

Протоиерей Иоанн Шимон. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) и его взаимоотношения с Патриархией в контексте церковной деятельности в 1946–1961 гг. 276

**Материалы Всероссийской научно-практической конференции
«Святитель Феофан Затворник – основатель христианской психологии»,
3–4 февраля 2022 года**

Л. Ф. Шеховцова. Человек как Образ Божий 287

С. А. Чурсанов. Ключевые линии осмысления богообразности человека в православной богословской антропологии XX–XXI веков..... 290

Протоиерей Константин Константинов. Сознание, личность и деятельность мозга..... 301

Н. А. Пивоварова. Нарциссизм в семье: причины, механизмы деструктивного взаимодействия и возможности исцеления от нарциссических травм..... 306

Священник Константин Деркачев. Интроспекция в покаянии, трезвении и молитве313

Материалы XIII международной
научно-богословской конференции
«Актуальные вопросы современного богословия
и церковной науки»
29–30 сентября 2021 года

Иеромонах Никон (Касярум)

СВОЕОБРАЗИЕ ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА: КОНФЕССИОНАЛЬНОСТЬ ИЛИ НАУЧНОСТЬ?

В статье предлагается рассмотрение методологической проблемы соотношения конфессиональности и научности, особенно характерной для позднего периода богословского творчества прот. Сергия Булгакова. На основании критических замечаний со стороны современников о. Сергия, а также его собственных сочинений выявляется своеобразие личной конфессиональной установки русского мыслителя в рамках исторического исследования догматического учения Церкви. В качестве вывода выдвигается предположение, что проблема некоторой дисгармонии между двумя указанными методологическими факторами в богословии прот. Сергия Булгакова сводится к проблеме соотношения между «личной» конфессиональной установкой о. Сергия и авторитетом церковного Предания, а не между конфессиональностью и научностью как таковыми.

Ключевые слова: богословская методология, исторический метод, конфессиональность, история догматов, русское богословие, протоиерей Сергей Булгаков.

Содержание богословских сочинений последнего «парижского» периода (1925–1944) прот. Сергия Булгакова, главным образом «малой» и «большой» трилогий, можно разделить на историко-богословскую часть, где автор обращается с исследованием к истории догматической мысли православной церкви, расставляет собственные акценты и дает богословскую оценку тем или иным фактам формирования церковного вероучения, и, собственно, на богословскую часть, в которой о. Сергей развивает личное видение тех или иных церковных догматов и учений.

В данной статье мы обращаемся к историко-богословскому элементу сочинений о. Сергия и главным образом его интерпретации «истории догматов». Мысль исследователя здесь свободно выходит за рамки традиционных богословских оценок тех или иных церковных учений, свв. отцов и учителей, а также и тех, кого Церковь признала еретиками.

Эта методологическая особенность в творчестве прот. Сергия Булгакова, а также своеобразное отношение к церковному Преданию, были отмечены в ходе так называемого «Спора о Софии» (1920-е – 1930-е гг.) всеми критиками богословия о. Сергия.

Так, например, иером. Иоанн (Масимович), – будущий архиепископ и святитель – в статье «Учение о Софии, Премудрости Божией» (1930), адресуя свою критику неким «новым богословствующим философам» (среди которых, разумеется, именно Булгаков занимает первое место), пишет, что в своем желании «открыть тайны Высшего Мира» силами собственного разума они «не скрывают и своих симпатий к еретикам-гностикам, которых не стесняются ставить в ряд учителей Церкви, а часто восхваляют даже больше, чем святых отцов» (Иоанн Масимович, 1993, 84).

Тот же момент богословской переоценки некоторых еретиков, осужденных на Вселенских соборах, отмечает у прот. Сергия Булгакова архиеп. Серафим (Соболев) в работе «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (1935). Булгаков «ставит богословие еретиков выше богословия святоотеческого» (Серафим Соболев, 1993, 442) – пишет святитель.

Иеромонах Никон (Касярум Николай Викторович) – магистр теологии, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, преподаватель Костромской духовной семинарии (nkasyarum@gmail.com).

Действительно, в книге «Агнец Божий» (1933) прот. Сергей стремится оценить богословие Аполлинария, Нестория и др. с положительной стороны как поставившие те христологические проблемы, которые как бы направили всю последующую «диалектическую антитетику патристической христологии» (Булгаков, 2000, 42). К примеру, непреходящее значение Аполлинария заключается в том, что он впервые, как отмечается, «поставил проблему богочеловечества, или так называемую христологическую» проблему (Булгаков, 2000, 23). При этом, анализируя содержание учения Аполлинария, прот. Сергей Булгаков приходит к выводу, что христология еретика «совершенно соответствует Халкидонскому учению» (Булгаков, 2000, 35), а соборное осуждение его есть своего рода недоразумение или нежелание выслушать и понять со стороны православных оппонентов (Булгаков, 2000, 35).

Очевидно, что подобный подход историко-богословской работы исключает полное доверие церковной оценке тех или иных учений древности. Научность как некий процесс индивидуальной исследовательской деятельности выступает на первый план. Это действительно, соответствует богословским задачам и ориентировке Булгакова. В статье «Догмат и догматика» (1935) он пишет: «в догматике надо дать место догматическому исследованию» (Булгаков, 1997, 9). И далее: «в связи с развитием догматической мысли, возникновением догматических мнений, а далее теологуменов, появляется и потребность *пересмотра* и как бы испытания уже существующих, откровенных догматов, разумеется *не* в целях их проверки, но нового, полнейшего восприятия» (Булгаков, 1997, 23).

Из данных слов можно почувствовать некоторую специфику понимания Булгаковым вероучительной составляющей церковного бытия. Догматическое сознание Церкви в историческом измерении — это не полнота Истины в Духе Святом, которая оберегается, сохраняется от рационализации и искажения в течении истории, но некий диалектический процесс, в котором «раскрывается для богословской мысли церковная истина» (Булгаков, 2000, 22), т.е. речь идет об умопостигаемой истине, которая раскрывается и, собственно говоря, формируется на пути умственного напряжения и споров. Данная мысль не предполагает знание всей полноты догматической истины одним отдельным представителем святоотеческой мысли (Булгаков, 2000, 42). К примеру, о. Сергей приводит богословие свт. Кирилла Александрийского, который, по мнению исследователя, в своих формулировках неточен, и в общем-то не до конца понимает христологический догмат (Булгаков, 2000, 52), однако играет свою существенную роль в этом историческом процессе догматической диалектики, непрерывного догматического творчества, что, по мнению Булгакова, является самой сутью догматического бытия Церкви (Булгаков, 1997, 9). Отсюда также неслучайны слова прот. Сергея о том, что определение VI Вселенского Собора только ставит вопрос для еще даже не наступившего будущего (Булгаков, 2000, 119).

Это в свою очередь означает, что до сих пор Церковь не имеет полнейшего и точнейшего понимания всех своих догматов, поскольку, выходит, что не Церковь и не церковность как причастность церковному бытию, является тем регулирующим принципом, который одаряет человека видением и ведением Истины. Вся история догматической жизни Церкви понимается о. Сергием как некий интеллектуальный путь ее членов, путь все более и более просветленного умозрения. И этот путь является неким строго научным и рационально-философским, т.е. человеческим исканием, полным дерзаний и гипотез, что и демонстрирует богословская часть в трудах прот. Сергея Булгакова.

Разумеется, что подобный подход не может найти отклика у большинства современных Булгакову богословов, как не имеет он твердой опоры и в предшествующей традиции русского богословия, поскольку почти что устраняет принцип конфессиональности или церковности, суть которого в доверии, в единомыслии и единстве всего церковного организма как тела Христова.

Так, один из главных критиков о. Сергея митр. Сергей (Страгородский) прямо называет учение (а вслед за ним и методологию) Булгакова нецерковным (Указ, 2007,

202). И далее очень точно вскрывает исходную установку данного подхода. «Как истый интеллигент, он (о. Сергей. — *иером. Н.*) смотрит на церковное Предание несколько свысока, как на ступень уже пройденную и оставшуюся позади», как на «мертвевшую в Византии богословскую мысль» (Указ, 2007, 202–203) — замечает митр. Сергей. Таким образом, проблема конфессионального нечувствия, если можно так выразиться, и ориентировка на философизацию догматики заключается в особом понимании о. Сергием церковного Предания.

Основательное раскрытие данного взгляда прот. Сергея Булгакова на Предание Церкви требует отдельного исследования. Для нас важно подчеркнуть лишь момент недостаточного доверия святоотеческому руслу догматического видения, как бы некий нравственный разрыв с догматической деятельностью святых учителей Церкви в истории. Это несколько напоминает протестантский подход в целом, и в частности его реализацию в науке, получившей название «История догматов» (*die Dogmengeschichte*), от «адогматического скептицизма» которой предостерегает сам Булгаков во введении к собственному историческому рассмотрению судьбы христологического догмата, при этом здесь же отмечаются и существенные заслуги данной науки (Булгаков, 2000, 21–22), а на протяжении самого исследования о. Сергей не раз ссылается на известных западных историков как протестантского лагеря (Дорнер, Гарнак, Лоофс, Зееберг), так и католического (Тиксерон, Батифоль и др.) (Булгаков, 2000, 81).

Ярким представителем «Истории догматов» является А. Гарнак с его программными сочинениями «История догматов» (1894) и «Сущность христианства» (1900). По замечанию П. Б. Михалова, концепции Гарнака «присуще явное сознание собственного разрыва с древней традицией» [Михайлов, 2013, 11]. И хотя последний исходит из более радикальных предпосылок, чем прот. Сергей Булгаков, — это и ограничение Христианского Благовестия временем прехристианской общины, и взгляд на дальнейшее «формирование церковного вероучения в процессе соборного творчества» как на деградацию христианства [Михайлов, 2013, 11] и его «платоническое пленение» [Михайлов, 2017, 56], — однако некоторое отрешенное (оценивающее или переоценивающее) отношение к церковной традиции присуще обоим подходам.

В той же, по выражению П. Б. Михайлова, «парадигме протестантского теологического сознания», что и у Гарнака, — о. Сергея Булгакова сюда, конечно же, нельзя включить (можно лишь сблизить), — лежит философско-богословский подход проф. МДА М. М. Тареева: то же негативное отношение к истории догматического движения, в котором утрачивает простоту евангельская истина, при этом Тареев отрицает и принцип «согласия отцов» говоря: «...»отеческий“ принцип грозит самому существованию богословия» [Тареев, 1917, 221].

С другой стороны, опираясь на вышеприведенные слова митр. Сергея (Страгородского) можно добавить, что фактор недостаточного доверия святоотеческому догматическому видению Истины обнаруживает под собой недостаточное понимание факта присутствия Св. Духа в этом общем святоотеческом догматическом учении. Разумеется, духовное измерение церковной жизни несомненно для прот. Сергея: в богослужении, в таинствах, в иконографии и проч.¹, однако именно учение Церкви, Ее служение слова представляет для Булгакова проблему. Здесь уже, как это неоднократно повторяет он в своих оправдательных «Докладных записках», необходима научно-богословская критика (Булгаков, 1936, 19). Отсюда неслучайны частые ссылки на оценки западных историков. Научно-богословская критика, таким образом, берет на себя функцию судьи и критерия истинности в богословии.

Не отказываясь совсем от боговдохновенности догматических определений Церкви, и вместе с тем сохраняя понимание церковного вероучения как постоянно самопрогрессирующего в истории постижения Божественных истин, т.е., своего рода философии на тему Божественного Откровения, прот. Сергей Булгаков не может преодолеть

¹ Парижское богословие, говорит прот. Сергей Булгаков, «рождается из молитвы; больше того — из вдохновений Божественной Евхаристии, у алтаря» (Булгаков, 1935, 69).

в своей историко-богословской работе эту самую двойственность между конфессиональностью и научностью, о чем красноречиво свидетельствуют следующие его слова: «имея силу боговдохновенного, догматического определения, халкидонская формула отнюдь не является, соответственно своему содержанию, боговдохновенным достижением» (Булгаков, 2000, 85), т.е., с одной стороны, декларируется боговдохновенность догматического определения, с другой же стороны, получается, богословия здесь нет, богословия именно в понимании Булгакова, т.е. по большому счету философии, что в свою очередь означает, что халкидонский догмат не может стать путеводителем и удовлетворить потребность богословствующего ума (Булгаков, 2000, 85).

Научная же критика, на сторону которой встает о. Сергий, и к которой апеллирует в своих «Докладных записках», представляет собой историко-критическую методологию с надстройкой богословской или философской оценки тех или иных фактов истории догматов. И это вполне понятно, поскольку абсолютно непредвзятой, или другим словами, внеконфессиональной интерпретации просто невозможно, о чем писал еще проф. В. В. Болотов, отмечая, что «без этого элемента история превращается в нечто бесцветное» [Болотов, 2000, 33]. И здесь нет препятствия для объективности, важно только, «чтобы в истории не допустить субъективизма искусственного как преднамеренного проведения определенной тенденции» [Болотов, 2000, 33]. В этом же духе пишет проф. А. Л. Катанский, указывая на конфессиональную нейтральность исторической методологии самой по себе. Каждый историк использует ее в свою пользу: либеральное протестантское богословие использовало историю для критики веры, католическое — напротив, с тем же успехом пользовалось историческим исследованием для защиты веры [Катанский, 1871, 799].

Таким образом, в качестве итога, скажем, что особенность отмеченной нам «раздвоенности» исходных принципов богословия прот. Сергия Булгакова заключается не в том, что будто бы конфессиональность несовместима с научным методом, а в том, что сам элемент конфессиональности (т.е. соотносительности с общепринятым учением Церкви) о. Сергия не тождествен общецерковному. Поэтому по большому счету проблема данной статьи сводится не к соотношению конфессиональности и научности как таковых в творчестве русского мыслителя, а к корреляции общецерковных методологических принципов и так сказать «личной» конфессиональности прот. Сергия Булгакова. Изучение и конкретизация общецерковных богословских принципов должно составлять отдельное исследование. Тогда как отличительный признак личной конфессиональной установки о. Сергия был нами определен как философский (т.е. рационалистический) подход к догматическому богословию: понимание церковного вероучения как самопрогрессирующего интеллектуального осмысления богооткровенных истин, инициированного не Церковью и в рамках Церкви, но дерзновенными исканиями человеческой мысли, включающей в себя этапы научного исследования, такие, как вопрошания, гипотезы и формирование некоторой теории или системы.

Источники и литература

1. Булгаков (1935) — Булгаков С., *прот.* При реке Ховаре // Путь. Париж, 1935. № 47. С. 66–70.
2. Булгаков (1936) — Булгаков С. *прот.* Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией: Докладная записка Митрополиту Евлогию по поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах // Приложение к журналу «Путь». 1936. № 50. С. 1–24.
3. Булгаков (1997) — Булгаков С., *прот.* Догмат и догматика // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 8–25.
4. Булгаков (2000) — Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве Часть. 1. М., 2000.

5. Иоанн Максимович (1993) — *Иоанн (Максимович), иером.* Учение о Софии, Премудрости Божией // *Серафим (Соболев), архиеп.* Защита софианской ереси прот. С. Булгаковым перед лицом Архиерейского собора Русской Зарубежной Церкви. Джорданвилль. 1993. С. 44–88.
6. Серафим Соболев (1993) — *Серафим (Соболев), архиеп.* Новое учение о Софии Премудрости Божией. Джорданвилль. 1993.
7. Указ (2007) — Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 202–215.
8. Болотов (2000) — *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Т. 2. М., 2000.
9. Катанский (1871) — *Катанский А. Л.* Об историческом изложении догматов // Христианское чтение. 1871. № 5. С. 791–843.
10. Михайлов (2013) — *Михайлов П. Б.* Проблема развития в богословии и догматике // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 6 (50). С. 9–23.
11. Михайлов (2017) — *Михайлов П. Б.* Концепция эллинизации христианства в истории теологии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 71. С. 50–68.
12. Тареев (1917) — *Тареев М. М.* Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 8/9. С. 168–224.

Hieromonk Nikon (Kasyarum). The originality of the historical-theological methodology of Archpriest Sergius Bulgakov: confessionality or scientificness?

Abstract: The article proposes an examination of the methodological problem of the relationship between confessional and scientific character, which is especially characteristic of the late period of the theological work of Archpriest Sergius Bulgakov. Based on critical remarks from contemporaries of Archpriest Sergius, as well as his own writings, the originality of the personal confessional attitude of the Russian thinker is revealed in the framework of the historical study of the dogmatic teaching of the Church. As a conclusion, it is suggested that the problem of some disharmony between the two indicated methodological factors in the theology of Archpriest Sergius Bulgakov is reduced to the problem of the relationship between the “personal” confessional attitude of Archpriest Sergius and the authority of Church Tradition, and not between confessionality and scientificness as such.

Keywords: theological methodology, historical method, confessionality, history of dogmas, Russian theology, Archpriest Sergius Bulgakov.

Hieromonk Nikon (Nikolai Viktorovich Kasyarum) — Master of Theology, postgraduate applicant of the St. Petersburg Theological Academy, teacher of the Kostroma Theological Seminary (nkasyarum@gmail.com).

Священник Игорь Иванов

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ НИКИФОРА КРАЙНИКА (1889–1972) В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

В данной статье кратко излагаются взгляды известного румынского богослова и философа Никифора Крайника, касающиеся вопросов выработки политической теологии в контексте «румынизма». При этом делается попытка прояснить аспекты сочетания православной мысли и национально-ориентированной политики. В заключение делается вывод о степени обусловленности «румынизма» контекстом эпохи и стремлением православного румынского государства противостоять натиску секулярного и атеистического мировоззрений.

Ключевые слова: Румынская Православная Церковь, политическая теология, румынское богословие, Никифор Крайник, национальная идея, румынизм.

Межвоенный период в Румынии — эпоха построения национального государства под названием «Великая Румыния». Его религиозно фундированная идеология принципиально пыталась дистанцироваться как от модели либеральных секулярных демократий Запада, так и от модели атеистического интернационального большевизма [Иванов, 2020а; Иванов, 2020b].

Поэтому характерно то, что в отличие от других европейских государств, праворадикальные идеи в Румынии доминировали над левыми. В том числе и среди румынских интеллектуалов. Такие выдающиеся представители румынской культуры как Октавиан Гога, Мирча Элиаде, Эмиль Чоран, Эжен Ионеско, Ион Мынзату и целый ряд других в разные периоды жизни тяготели к националистической идеологии. В ней они усматривали единственный вариант сохранения румынской национальной идентичности, сплочения румынской нации и занятия ею подобающего места в европейской истории. У истоков румынского национализма стояли такие значимые для культуры страны фигуры как крупнейший румынский поэт XIX века Михаил Эминеску, поэт Лучиан Блага, историк Николае Йорга, философы Нае Ионеску и Никифор Крайник.

Итак, Никифор Крайник (настоящее имя — Ион Добре) родился 12/24 декабря 1889 г. в городе Бульбуката в бедной крестьянской семье, начальное образование получил в школе в родном селе, затем в Бухаресте учился в Центральной семинарии (1904–1912) и на богословском факультете (1912–1916), участвовал в Первой мировой войне, работая в госпитале в Яссах (1916–1918). После войны проходил обучение на католическом богословско-философском факультете Венского университета (1920–1922). В 1900-е гг. Ион Добре познакомился с известным ученым и издателем Николаем Йоргой, под эгидой которого в 1907 г. он и дебютировал как литератор в городском журнале г. Яссы. С тех пор он стал публиковаться под различными псевдонимами (И. Д. Никифор, Д. И. Крайник, Никифор Крайник).

Позднее Никифор Крайник (теперь будем его так именовать) работал в различных газетах в Бухаресте: «Neamul Românesc» («Румынский народ», 1917–1918), «Dacia» («Дакия», 1918–1920), «Lamura» («Ясность, 1922–1923) и «Cuvântul» («Слово», 1922–1926). Как редактор сам возглавлял газету «Calendarul» («Календарь», 1932–1933),

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, доцент кафедры богословия, Санкт-Петербургская духовная академия (igivan74@mail.ru).

еженедельник «Sfarmă Piatră» («Камнеруб», 1935–1942), а также ежемесячный журнал «Gândirea» («Мысль», 1926–1944). Никифор Крайник также служил профессором на богословском факультете в Кишиневе (1927–1932) и в Бухаресте (с 1932 года), где читал курс аскетического и мистического богословия (1941–1944). Кроме того, он был также профессором кафедры апологетики и догматики (1938–1944). За свои научные труды Никифор Крайник был удостоен звания доктора *honoris causa* Венского университета (1940) и был избран действительным членом Румынской академии (1940). Как крупный писатель он был также участником нескольких международных конгрессов писателей и лауреатом Национальной премии в области поэзии (1930).

В политической жизни Никифор Крайник был членом парламента Румынии и некоторое время служил министром национальной пропаганды (1940–1941) в правительствах И. Джигурту и Й. Антонеску. С осени 1944 г., после свержения диктатуры Антонеску и попадания Румынии в советскую сферу влияния, Никифор Крайник скрывался в разных местах в Трансильвании (в монастыре Самбата-де-Сус, в доме некоторых священников из Апусени и Тырнавских гор); в мае 1947 г. он добровольно сдался властям в деревне Черчид-Муреш, был арестован и содержался в тюрьме до своего освобождения 26 апреля 1962 г. Затем еще шесть лет работал в газете «Glasul Patriei» («Голос Отечества»).

Никифор Крайник скончался в ночь 20/21 августа 1972 г. в Могоояйе, недалеко от Бухареста, в возрасте 82 лет [Иванов, 2021, 23–24].

Что касается характеристики напряженности идейной борьбы в межвоенной Румынии, приведем мнение румынского исследователя Михаила Нямцу, который различает следующие моменты:

«Такие сторонники западного секуляризма, как социолог и космополит Михай Рале (1896–1964), литературный критик Евгений Ловинеску (1881–1943) и философ Стефан Зелетин (1882–1934), считали православие ответственным за отсутствие гражданского пафоса и экономическую отсталость в рядах сельского населения, призывая к полному разрыву со славянским (а, следовательно, и православным) влиянием на национальный этос.

Им противостояли этноцентристы и деятели «семэнэторизма», выступавшие за возвращение на нетронутую почву нации с ее героической историей и возвышенной жизнью на лоне природы: это — историк Николае Йорга (1871–1940), геополитик Симион Мехединць (1869–1962), поэт и политик Октавиан Гога (1881–1938), философы Константин Родулеску-Мотру (1868–1957) и Лучиан Блага (1895–1961).

Однако, признавая роль веры в формировании национального менталитета, они не были склонны выстраивать свой националистический дискурс под покровом православного богословия, при этом выступая за сохранение местных укладов и призывая к лучшему распоряжению культурными ценностями традиционной Румынии в соответствии с западными стандартами на основе идейного синтеза» [Neamțu, 2006, 8–9].

Был и третий поход, связанный преимущественно с попыткой создать своеобразную этнотеологию или «метафизический национализм»¹, укорененный сугубо в православном мировоззрении. Эта линия развивалась в рамках «гындиризма», яркими представителями которого стали Никифор Крайник, Нае Ионеску и протоиерей Думитру Станилое» [Neamțu, 2006, 13].

* * *

1930 год открывает самое богатое десятилетие творчества Никифора Крайника. В эти годы появляются такие его книги, как *Курс мистического богословия* (1935–1936),

¹ Как отмечает Милад Дорудиан, именно в Румынии «на политической сцене сформировалась уникальная форма национализма, проникнутая мистицизмом православия, и тем самым отличающаяся от национальных идеологий любых других государств, существовавших в европейском контексте того времени» [Doroudian, 2016, 116].

Кардинальные точки в хаосе (1936), *Православие и этнократия* (1937), *Ностальгия по раю* (1940).

В книге *Православие и этнократия* Н. Крайник так говорит о разных акцентах национальной идеологии в Румынии: «Из выразителей христианского национализма у нас есть великий поэт Георгий Кошбук и великий мыслитель Николае Паулеску. При этом прочие концепции не носят явного христианского характера. Национализм гениального Эминеску — глубоко расистский, и христианская сторона относится к нему только косвенно и только в соответствии с консервативной концепцией. Василе Конты — большой антисемит, и при этом материалист и атеист. Национализм А. С. Кузы, будучи научно обоснованным с позиций политической экономии, развивается на основе северного арианства, что имеет известные последствия в религиозной сфере. Национализм Н. Йорги является эминесцианским, с признанием православия как исторической культурной силы и с отрицанием его нынешней жизнеспособности. А вот Николае Паулеску — настоящий националист, как и все остальные, но он также и настоящий христианин» [Crainic, 1997, 128]. То есть здесь для Н. Крайника показательной является собственно связь политического и христианского мировоззрений. Поэтому и он сам смотрит на вопросы политической теологии в свете подобных умонастроений.

Это можно отчетливо увидеть, если посмотреть на некоторые выдержки из книги *Православие и этнократия*, связанные, например, с такими приоритетами его мысли:

- 1) Церковь должна быть независимой от политических обществ, хотя христиане могут быть и националистами. При этом они должны верить свои доктрины церковным учением, а не наоборот.

«Церковь не закрывает двери во имя расы. Националисты, если они на самом деле христиане, подчиняются Церкви и воле Христа. Они не могут давать советы Церкви, изымая части из христианской доктрины по собственному произволению. Это было бы ничем иным, как восстанием и ересью... Другими словами, Церковь не может быть отдана под командование какого-то индивида или какой-либо группировки, какой бы националистической она бы ни была. Если индивид или группа считают себя христианами, то они по доброй воле, ставят себя в услужение Церкви. Иначе, они, ища поставить Церковь на службу себе, доказывают, что они не хотят ничего иного, кроме как сделать Христа членом своего общества, если мне будет позволительно так сказать» [Crainic, 1997, 147].

- 2) По самой своей сути христианство и живая вера не могут поступать иначе, нежели воодушевлять нацию в политической борьбе с антихристианскими мировоззрениями.

«В любом случае, утверждение христианской идеи в сегодняшней политической борьбе, есть непосредственная обязанность, как для жизни нашего народа, так и для нашего национального государства. С самого момента своего возникновения такие противники национализма как демо-масонство и марксизм воодушевляют атеизм и преступную деятельность по атеизации народов, работая в угоду талмудической ненависти. И борьба с этими монстрами включает в себя христианскую идею. Но в этой войне, которая угрожает не только нашей стране, но и всей Европе, христианская идея становится непобедимой идеей, если она зажжена, в сердцах воюющих. Нельзя сражаться за христианство, не имея его в сердце. Но воодушевляясь только именем христианина, что не редкость, мало-помалу ты придешь и к идеалу Христову. Если даже ты не был убежденным христианином, румынский национализм, единственный реальный страж национального государства, представляет великую и добротную платформу для его христианизации. Наша Церковь, посредством своих

ветвей может снова охристианизировать мышление и современную душу, бесконечно удалённую от веры наших предков» [Crainic, 1997, 147–148].

- 3) Духовно-соборная жизнь народа в корне отличается как от интеллектуальных установок, насаждаемых сверху, так и от материалистического коллективизма, идущего снизу.

«Основная причина этого — раскол между душой крестьянина, погружённой в православие и душой интеллектуала, разложившийся под влиянием французской революции, чья оккультная стража пропитана франкмасонством. Это два мира, враждебных друг другу...

...В том виде, в котором наша правящая верхушка дехристианизировалась, она стала более индивидуалистичной, более эгоистичной и возымела больше желания использовать тех, кто снизу. Она более не живёт в духовной солидарности с народом.

...Национализм представляет интегральную формулу духовной солидарности, в которой всё ещё живёт наш крестьянин. Политическое обучение управляющих органов националистов начинается не с демократической индивидуализации, а с воспитания гармонии с чувством солидарности нашего народа. Его результатом должно стать направляющее сознание в одном ритме с душой народа. Это нас ведёт невидимо к духу православия, который есть формула румынской солидарности... При этом дух православия может быть формулой солидарности — истинной и глубокой — и для народов Болгарии, Сербии или Греции» [Crainic, 1997, 148–150].

- 4) Солидарность на всех уровнях (семья, община, народ, нация, государство, человечество) может быть только во Христе. Хотя аспекты проявления этой солидарности могут отличаться у разных народов.

«Иисус Христос родился среди пастухов и ангелов, или, иными словами, — в простоте природы и в простоте чистых духов. Но не менее правдиво, что к святому его одру пришли поклониться и великие цари, управляющие и мудрецы своего времени. Церковь Христова с большой радостью отмечают эту солидарность, от колыбели Вифлеема: и пастухи, и цари, и учёные все отражают свои народы на том уровне, частью которого они являются. В православии грек живёт, как грек, серб, как серб, румын как румын. Этническое единство есть естественная база Православия. Но все становятся православными христианами или солидарными в Иисусе Христе, Который и есть духовный краеугольный камень Православия. Православный универсализм или вселенскость, переводится в конкретное бытие за счёт идеи гармонии между нациями, которые, будучи разными как расы, становятся сёстрами в Духе. Церковь, в своей земной организации, следует за этой нормой: вселенская по своей доктрине, по конституции и дисциплине — иерархичная, она в то же время — националистична по способу управления вселенских элементов, то есть наций.

Также в лоне каждой нации: Церковь не есть Церковь одного или другого класса, но будучи Церковью целого народа, она есть Церковь для каждого индивида в частности и для каждой категории индивидов. Иисус Христос — образец жизни любого человека: и бедного и богатого, простого и образованного, больного и здорового. Природное различие разных людей, будь то та или иная социальная группа в лоне одной нации, или же этническая общность в лоне человечества, собирается свыше и пребывает в духовном единстве в любви Иисуса Христа» [Crainic, 1997, 150–151].

Из приведенных цитат вполне очевидно, что метафизический характер политической теологии Н. Крайника вполне конкретно был увязан с идеей этнократии, то есть реализации властных интенций собственно румынского народа как носителя и защитника православной ментальности. Поэтому вполне понятно, что такой взгляд подвергается определенной критике. Например, В. А. Солонарь так высказывается об идеологии Н. Крайника:

«Кредо Крайника можно свести к двум основным компонентам. Во-первых, истолкование румынского национализма как основанного исключительно на ценностях православия. При этом православие Крайник толковал в узком, ханжеском и авторитарном духе. Это было новое слово в румынском национализме, поскольку до этого благодаря влиянию французской политической мысли он был в основном светским и рационалистическим. Во-вторых, Крайник четко противопоставил национализм демократии, которая, как он утверждал, не смогла гарантировать доминирование этнических румын в их «собственном» государстве и позволила меньшинствам, особенно евреям, играть слишком большую роль. Румынское государство должно было быть преобразовано из демократического в этнократическое, т. е. такое, которое защищало бы интересы исключительно этнических румын, непримиримо противопоставляя их интересам национальных меньшинств.

Следующие черты должны были, по мысли Крайника, отличать истинно националистическое, или этнократическое государство: (1) публичные должности в нем имели право занимать только коренные румыны; (2) всем государственным служащим должно было быть запрещено вступать в брак с нерумынами; (3) православие должно было стать официальной доктриной государства, и духовенство должно было получать жалование от государства; (4) общество должно было быть реорганизовано на корпоративистской основе, и в каждой корпорации квота меньшинств должна была поддерживаться на уровне удельного веса меньшинства в общей численности населения; (5) представители меньшинств, которые считались несущими угрозу национальным интересам, должны были быть лишены румынского гражданства; (6) с целью обеспечения господства над меньшинствами государство должно было проводить меры, направленные на увеличение численности и доли в составе населения этнических румын...» [Солонарь, 2020, 38].

Выводы

На основании вышеизложенного материала можно предположить, что политическая теология Никифора Крайник, вероятно, представляет собой один из наиболее заметных и ярких примеров тенденции, широко распространенной в межвоенный период в православной румынской идейной сфере. Отвергая западный модернизм (в демократическом и коммунистическом изводах), мыслитель пытался догматизировать и политизировать специфически румынский менталитет с целью вернуть национальную культуру к ее традиционным христианским истокам, которые, по его мнению, были извращены западными идеологиями. Поставив во главу угла своей концепции патриархальный мир, он считал, что вся румынская культура исторически неразрывно связана с религией и проникнута созидательной силой православия. По мнению Крайника, традиция означает не застой, а живую, динамичную, соответствующую национальной специфике силу, и поэтому Румыния должна оставаться верной своим традициям, чтобы избежать их нивелирование западной цивилизацией. Вероятно, в чем-то это было данью романтизму XIX века (об этом красноречиво свидетельствует сама идеология «румынизма»), в чем-то реальным сопротивлением угрозам XX века, но на проверку оказалось, что «Великая Румыния» 1920–1940-х гг. в определенной мере стала политической игрушкой в борьбе идеологий эпохи модерна.

Источники и литература

1. Иванов (2020a) — *Иванов И. А., свящ.* Христианство. Нация. Государство (на примере взглядов проф. прот. Думитру Станилоэ в 1930-е годы) // XXX Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 78–81.

2. Иванов (2020b) — *Иванов И. А., свящ.* О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 234–249. DOI: <https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.203>.

3. Иванов (2021) — *Иванов И., свящ.* Профессор протоиерей Думитру Станилоэ о христианской поэзии Никифора Крайника // Линтула: сборник научных статей: [материалы научных конференций XIII и XIV Линтуловских чтений 2019 г. и 2020 г.]. Вып. 13–14. СПб.: Издательство «НИЦ АРТ», 2021. С. 22–28.

4. Солонарь (2020) — *Солонарь В. А.* Очищение нации. Насильственные перемещения населения и этнические чистки в Румынии в период диктатуры Иона Антонеску (1940–1944) / Авторизованный пер. с румын. А. Тулбуре под ред. Л. Мосионжника. СПб.: Нестор-История, 2020.

5. Crainic (1997) — *Crainic N.* Ortodoxie și etnocație. București: Ed. Albatros, 1997.

6. Doroudian (2016) — *Doroudian M.* The Precarious Nature of Romanian Identity and Nationality: The Intellectuals' National Identification Process through Youth, Peasants, and Jews in the Interwar Period. (Part I) // Romanian Journal of History and International Studies. 2016. Vol. 3. № 2. P. 113–144.

7. Neamțu (2006) — *Neamțu M.* Between the Gospel and the Nation: Dumitru Staniloae's Ethno-Theology // Studia Archaeus. 2006. № 10. Center for Religious Studies, University of Bucharest. P. 7–44.

Priest Igor Ivanov. The Political Theology of Nichifor Crainic (1889–1972) in the Inter-war Period.

Abstract: This article summarizes the views of the renowned Romanian theologian and philosopher Nichifor Crainic concerning the development of political theology in the context of “Romanianism”. In doing so, made is an attempt to clarify aspects of the combination of orthodox thought and nationally oriented politics (ethnocracy). Finally, the conclusion is drawn on the extent to which “Romanianism” was conditioned by the context of the era and the desire of the Orthodox Romanian state to resist the onslaught of secular and atheistic worldviews.

Keywords: Romanian Orthodox Church, Political Theology, Nichifor Crainic, national idea, Romanianism.

Priest Igor Anatolyevich Ivanov — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

Священник Александр Ермолин

ОЦЕНКА КАТОЛИЦИЗМА В ТРУДАХ ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О «ЛАТИНСКОМ ПЛЕНЕНИИ» В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ

Статья посвящена вопросу отношения протопресвитера Александра Шмемана к католицизму. Для отца Александра диалог с католицизмом воспринимался в контексте осмысления пути русского богословия и преодоления «латинского пленения».

Ключевые слова: протопресвитер Александр Шмеман, Католическая Церковь, «латинское пленение».

Одним из актуальных вопросов наследия протопресвитера Александра Шмемана является его отношение к католицизму. Некоторые критики, склонные видеть в его трудах сплошные нарушения, обвиняли его, в том числе, и в симпатиях к католицизму. В данном случае в качестве примера можно привести мнение Романа Вершилло, который характеризовал наследие Шмемана как «лженауку, пересеженную им с католической на православную почву»¹.

Однако изучение данного вопроса имеет под собой не только апологетическую задачу, но и гораздо более широкую. Отношение Шмемана к католицизму — это вопрос не просто оценок одним конкретным автором католичества, но вопрос оценки Шмеманом таких фундаментальных понятий как «западное пленение русской мысли», вопрос взаимного влияния и критики в области литургического богословия и во многих других аспектах. Иными словами, изучая отношение Шмемана к католицизму, мы рассматриваем гораздо более широкую проблематику оценки им взаимоотношений православия и католицизма.

Изучение отношения Шмемана к католицизму требует анализа его письменного наследия. Условно можно разделить его на несколько групп.

Во-первых, это личные мысли отца Александра, опубликованные в «Дневнике». Дневник является жанром сугубо интимной, личной, переписки с самим собой. В дневнике человек рассуждает о том, что его интересует. На страницах своего дневника отец Александр говорит, в том числе, о католицизме. Приведем несколько примеров, наиболее ярко иллюстрирующих его отношение к тому или иному аспекту жизни Католической Церкви.

Очень интересна оценка им униатства: «в Православии ищут того рабства, которое ослабело в Католичестве, но в котором всегда жило униатство — рабство обряду, рабство легализму»².

Вообще, отец Александр однозначно и безапелляционно говорит об истинности Православия, впрочем, указывая на некоторые сложности в историческом пути восточного христианства: «В Православии не меньше отступничества и измен, чем в католичестве и протестантизме, но ни одна из них не «догматизирована», не провозглашена истиной»³.

Священник Александр Викторович Ермолин — магистр богословия, старший преподаватель кафедры богословия и философии Казанской православной духовной семинарии (aleksandrermolin2201@gmail.com).

¹ Вершилло Р. Мировоззрение протоиерея Александра Шмемана. М.: Антимодернизм, 2015, с. 27.

² Шмеман Александр, протопресвитер. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005, с. 37.

³ Там же, с. 193.

Очень интересна оценка Шмеманом визита Папы Иоанна Павла II в Америку: «вечером смотрели по телевизору мессу на Yankee Stadium. Впечатление смешанное. С одной стороны — несомненно хороший и светлый человек. Чудная улыбка. Нечто подлинное: человек Божий. Но вот, с другой, начинаются «но». Прежде всего, сама месса. Первое впечатление — как «литургически» обнищала Католическая Церковь. <... > Словно была дана потрясающая возможность сказать миллионам людей о Боге, явить им, что превыше всего им нужен Бог, а тут, наоборот, вся цель как будто только в том и состоит, чтобы доказать, что и Церковь говорит на жаргоне Объединенных Наций»⁴.

Но невозможно «заигрывать с миром» слишком долго. Стоили лишь римскому понтифику обозначить свое отношение к важным социальным проблемам современности, как сразу посыпалась волна критики. «Папа говорил — в Филадельфии — против аборта, против священства женщин и т.д. И вот сегодня уже совсем другой тон в «Нью-Йорк таймс». А Оля Поливанова по телефону [из Вашингтона] сказала мне, что сегодняшняя [газета] «Washington Post» обрушилась на Папу за то, что он Израиль не назвал по имени... Sic transit gloria mundi»⁵.

Главное наблюдение Шмемана после участия во встрече Папы — это вывод об общем кризисе и общих вызовах: «Так или иначе, но кризис католичества, который, я убежден, не разрешается, а углубляется этим «монолитным» Папой, есть наш общий кризис, в который мы, хотим мы этого или нет, не можем не оказаться «включенными». Если победит Папа — усилится клерикализм у всех христиан. Если не победит — усилится он, во всяком случае, у нас, православных. Ибо мы окажемся последними, уже поистине апокалиптическими, носителями и поклонниками Типикона, канонического права и клерикального триумфализма. Надо молиться о Церкви»⁶.

Взирая на бытие современной Католической Церкви, Шмеман видит общие проблемы, большая часть которых находится во времени так называемого «латинского пленения». Вряд ли нужно делать большое отступление относительно определения «пленения», так как оно было дано и показано в трудах протоиерея Георгия Флоровского. В целом под «пленением» можно понимать сложившуюся ситуацию, в которой православное богословие заимствовало на католическом Западе многие интеллектуальные схемы, в том числе некритично. Один из ярких примеров этого — это система духовных семинарий. Декан Свято-Владимирской семинарии протоиерей Александр Шмеман писал так: «сам институт «семинарий» есть институт в каком-то смысле порочный, в чем-то в корне неверный. Мы, православные, унаследовали его (как и многое другое, в том числе «научное богословие») от Запада, от посттридентского католичества, а теперь убеждены, что это часть нашего Предания»⁷.

Так, придельно лично, отец Александр говорит о своем отношении к католичеству на страницах «Дневника». Однако исследование данного вопроса было бы неполным без анализа других трудов Шмемана по данному вопросу.

Вторая группа трудов — это работы, в которых в той или иной степени Шмеман затрагивает проблематику католицизма.

В своей работе «Курс лекций по догматическому богословию 1949–1950 гг.»⁸ Шмеман показывает основные вехи истории христианского мира. Во многом он придерживается мнения о принципиальном отличии Востока от Запада, о своего рода «предопределенности» Раскола, так как единая Христианская Церковь охватывала части мира, слишком сильно отстоящие друг от друга. «С варварскими нашествиями Imperium Romanum раскололась на две части: Западная Империя оторвалась

⁴ Там же, с. 477.

⁵ Там же, с. 478.

⁶ Там же, с. 482.

⁷ Там же, с. 331.

⁸ Шмеман Александр, протоиерей. Курс лекций по догматическому богословию 1949–1950 гг. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/94/contents.html> (дата обращения: 16.10.2021).

от Восточной. И если последняя продолжала развиваться как греческое православное государство, то западная часть Империи потонула в варварском море»⁹.

Шмеман повторяет мысль, которая была озвучена многими выдающимися русскими мыслителями (Например, Владимиром Соловьевым и Николаем Бердяевым) о том, что «если символом восточного богословия может служить храм Св. Софии, то на Западе в результате иного духовного опыта появляется Шартрский собор, обойдя который, можно ясно видеть картину развития католического богословия»¹⁰. кто считается отцом западного богословия.

Во «Введении в богословие» Шмеман вновь говорит о «латинском пленении», по-казывая его как закономерное развитие русского богословия. Была создана уникальная русская культура, «в которой отсутствует школьное богословие, но зато имеется прекрасное, законченное богослужение, канон иконы, освященный быт»¹¹. В итоге, во время встречи России и Запада, происходит культурный и религиозный переворот. Местом встречи становится «мать городов русских» — Киев. «Шляхтич Могила много лет учился у иезуитов и был проникнут этой системой и даже манерой думать, богословие в Киевской академии преподавалось по-латыни. Вследствие этого Петр Могила ввел в свою защиту православия западную манеру. Но, несмотря на это, православие в Киеве было очищено и защищено от ереси римского католицизма»¹².

В обзорной работе по истории отечественного богословия «Русское богословие 1920–1972» Шмеман также говорит о «латинском пленении» и о тех общих проблемах, которые оно породило.

«Отсутствие высших богословских школ вынудило православных студентов искать богословское обучение на Западе. Обученные в римско-католических и протестантских университетах, эти богословы сознательно или подсознательно использовали богословские категории, терминологию и формы аргументации, чуждые традиции их собственной Церкви»¹³.

Рассмотрим еще одну интересную работу отца Александра — перевод неизданного труда святителя Марка Эфесского «О воскресении». Обратим внимание на этот малоизвестный факт — отец Александр Шмеман переводил святителя Марка Эфесского в качестве текста для докторского экзамена. Тут важно то, что Шмеман указывает на серьезные исследования католиками работ святителя Марка, впрочем, замечая некую тенденциозность самих исследователей, которые видели в святом Марке главного борца с потенциальным воссоединением Церквей.

«Более полные сведения о нем собраны в новых католических работах, но им чрезвычайно вредит предвзятое, резко непримиримое и «обличительное» отношение к «фанатическому Ефесскому архиепископу». Конечно, униональный вопрос и здесь находится в центре внимания»¹⁴.

Приведем еще несколько примеров из разных трудов отца Александра.

Главный критерий отличий православия и католичества — это вопрос понимания единства. «Православный взгляд можно выразить следующим образом: категорию органического единства можно строго применить только к местной Церкви. <...> Другими словами, часть — это целое»¹⁵. «Роковой изъян римско-католической

⁹ Шмеман Александр, протоиерей. Курс лекций по догматическому богословию 1949–1950 гг. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/94/4.html> (дата обращения: 16.10.2021).

¹⁰ Там же.

¹¹ Шмеман Александр, протоиерей. Введение в богословие. М.: Русский путь, 2011, с. 154.

¹² Там же. С. 154.

¹³ Шмеман Александр, протоиерей. Русское богословие 1920–1972. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/russkoe-bogoslovie-1920-1972 (дата обращения: 16.10.2021).

¹⁴ Шмеман Александр, протоиерей. Незданное произведение св. Марка Ефесского «О воскресении». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/neizdannoe-proizvedenie-sv-marka-efesskogo-o-voskresenii (дата обращения: 16.10.2021).

¹⁵ Шмеман Александр, протоиерей. «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии // Сборник статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 356.

экклесиологии, с такой точки зрения, — в том, что этот органичный характер местной Церкви как основы единства оказался перенесенным на Церковь Вселенскую, ставшую на деле одной огромной местной Церковью, требующей, следовательно и естественно, одного епископа как центра и источника полноты Церкви»¹⁶.

Также необходимо указать и на **третью группу трудов** — это труды, непосредственно посвященные католичеству. Их весьма немного и написаны они были «на злобу дня».

«По поводу будущего римского собора»¹⁷.

Отец Александр Шмеман не мог обойти стороной столь важное событие, как грядущий II Ватиканский Собор.

«Если для протестантов характерна как раз идея «минимума», то для Рима давно уже не догматическое единство, а «институционная» принадлежность к Римской Церкви составляет условие единства. За этим кроется, конечно, основное и глубокое различие в переживании самой Церкви и ее единства. Для православных единство вырастает из веры, из согласия, из тождества опыта Церкви. Для католиков единство есть, прежде всего, единство организационное и, по необходимости и понятной логике, единство подчинения. Подчинение Риму как средоточию и выражению видимого, органического единства Церкви давно уже в римском переживании Церкви отодвинуло на второй план единство опыта и веры»¹⁸.

«Чисто западная, юридическая, латинская «броня», которой забронировал себя Рим в Средние века и которая сделала его слепым и глухим к жизни и учению Православного Востока, кое-где если не пробита, то над треснута. В последние десятилетия среди католических богословов растет интерес к святым отцам, к восточному литургическому Преданию, к ранней, отеческой православной экклесиологии, к духу и формам православной святости. Не случайно, должно быть, лучшая книга о Хомякове написана католическим аббатом (Gratieux)»¹⁹.

Шмеман глубоко убежден, что нельзя рассматривать католичество «по частям», то есть невозможно отдельно друг от друга рассмотреть догматы, разделяющие православие и католичество. Можно лишь увидеть католичество «в целом» и тогда уж дать православную оценку тому, что нас разделяет.

«Католичество, в ту меру, в какую оно отвергается Православием, есть некое целое, в котором все связано и уразуметь которое можно только при таком же целостном к нему подходе»²⁰.

Таким образом, отношение отца Александра к католицизму тесно связано с проблемой «латинского пленения». Шмеман видит в католичестве источник пленения, но при этом указывает на то, что проблемы православия и католичества общие. Более того, он призывает смотреть на католичество «в целом», а не уделяя внимание той или иной «части», как то бывало в апологетических спорах.

Источники и литература

1. *Вершилло Р.* Мирозозрение протоиерея Александра Шмемана. М.: Антимодернизм, 2015. 463 с.

2. *Шмеман Александр, протоиерей.* Введение в богословие. М.: Русский путь, 2011. С. 135–163.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Шмеман Александр, протоиерей.* По поводу будущего Римского Собора, Сборник статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 380.

¹⁸ Там же. С. 381

¹⁹ Там же. С. 379

²⁰ Там же. С. 382–383.

3. Шмеман Александр, протопресвитер. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 735 с.

4. Шмеман Александр, протоиерей. «Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклесиологии // Сборник статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 354–364.

5. Шмеман Александр, протоиерей. Курс лекций по догматическому богословию 1949–1950 гг. URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/94/4.html> (дата обращения: 16.10.2021).

6. Шмеман Александр, протоиерей. Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О воскресении. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/neizdannoe-proizvedenie-sv-marka-efesskogo-o-vozkresenii (дата обращения: 16.10.2021).

7. Шмеман Александр, протоиерей. По поводу будущего Римского Собора, Сборник статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 379–384.

8. Шмеман Александр, протоиерей. Русское богословие 1920–1972. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/russkoe-bogoslovie-1920-1972 (дата обращения: 16.10.2021).

Priest Alexander Ermolin. Assessing Catholicism in the Writings Protopresbyter Alexander Schmemann in the Context of the Issue of “Latin Captivity” in Russian Theology.

Abstract: The article is devoted to the question of the attitude of Protopresbyter Alexander Schmemann to Catholicism. For Father Alexander, the dialogue with Catholicism was perceived in the context of understanding the path of Russian theology and overcoming the “Latin captivity.”

Keywords: Protopresbyter Alexander Schmemann, Catholic Church, “Latin captivity.”

Priest Alexander Viktorovich Ermolin — Master of Theology, senior lecturer at the Department of Theology and Philosophy of the Kazan Orthodox Theological Seminary (aleksandr.ermolin2201@gmail.com).

Священник Константин Рева

РЕГЛАМЕНТАЦИЯ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ПРАКТИКИ В НАСЛЕДИИ СЯТИТЕЛЯ ИОАННА (МАКСИМОВИЧА) И АРХИЕПИСКОПА АВЕРКИЯ (ТАУШЕВА)

В статье представлен обзор мнений выдающихся иерархов Русской Православной Церкви за границей святителя Иоанна (Максимовича) Сан-Францисского и архиепископа Сиракузского Аверкия (Таушева) по вопросу об упорядочении богослужебной практики. Одной из наиболее значимых проблем, связанных с упорядочением приходского богослужения, является практика сокращения уставных служб. Позиция святителя Иоанна была представлена в виде доклада «Единообразии в богослужении», в котором сформулирован общий подход относительно сокращений в богослужении, а также даны практические рекомендации. Позиция архиепископа Аверкия (Таушева) изложена в статье «Вопросы богослужебной практики», где он допускает разумные умеренные сокращения в богослужении, при этом решительно выступает против таких изменений церковных служб, которые затрагивают основной смысл литургических последований. Оба иерарха выступают за бережное отношение к уставному богослужению и призывают к осторожности в деле сокращения церковных служб.

Ключевые слова: православное богослужение, регламентация богослужения, богослужебная практика, сокращения богослужения, святитель Иоанн Шанхайский, архиепископ Аверкий (Таушев), Русская Православная Церковь за границей, Придворный литургический устав, Поместный Собор 1917–1918 гг.

В XX в. вопросам, связанным с упорядочением богослужебной практики Русской Православной Церкви, уделено внимание в церковных нормативных актах и в наследии выдающихся церковных иерархов как в Отечестве, так и в русском рассеянии. Изучение этого наследия особенно актуально в связи с разработкой Комиссией по богослужению и церковному искусству Межсоборного Присутствия Русской Православной Церкви темы «Упорядочение практики совершения приходского богослужения» (Темы, 2020)

Активная церковная жизнь Русской Зарубежной Церкви в XX в. (создание новых приходов и монастырей, регулярное проведение Архиерейских Соборов, развитие духовного образования) непосредственно была связана с сохранением живой связи с русской православной традицией, в первую очередь, с помощью богослужения. Не удивительно, что все многообразие различных подходов к упорядочению богослужения, и, особенно, к вопросу уставных сокращений, нашло свое отражение в жизни приходов Русского зарубежья. Наиболее вызывающие литургические практики приходского богослужения, связанные с его сокращением и различными нововведениями, получали оценку со стороны отдельных церковных иерархов и в целом со стороны Архиерейских Соборов Русской Православной Церкви за границей.

Особый интерес представляет наследие двух известных иерархов Русской Зарубежной Церкви святителя Иоанна (Максимовича) архиепископа Сан-Францисского и архиепископа Сиракузского Аверкия (Таушева). Первый из них является известным подвижником и аскетом [Никитин, 2010, 230–238], авторитет которого был настолько высок и святость очевидна как в русском рассеянии, так и в Отечестве, подтверждением чего стало его общецерковная канонизация Архиерейским Собором Русской

Священник Константин Алексеевич Рева — магистр богословия, магистр теологии, проректор по научной и методической работе, Воронежская духовная семинария (nestr09@yandex.ru).

Православной Церкви 2008 года (Определение, 2008), то есть через год после восстановления канонического общения Русской Зарубежной Церкви с Московским Патриархатом. В свою очередь, архиеп. Аверкий (Таушев) приобрел своей авторитет в сфере подготовки к служению будущих пастырей будучи в течение 24 лет (1952–1976) ректором Свято-Троицкая духовная семинария в Джорданвилле [Кнорре, 2000, 130–131], а также сам хорошо знал православное богослужение, преподавал Литургику и подготовил курс лекций, который был издан в качестве учебного пособия [Аверкий Таушев, 2000] после его кончины и получил широкое распространение как за рубежом, так и в России.

Свт. Иоанн (Максимович) оставил после себя значимое письменное наследие, среди которого особое место занимают материалы, связанные с первым Архиерейским Собором Русской Православной Церкви за границей после переезда ее Архиерейского Синода в США, который состоялся в декабре 1950 г. На этом Соборе среди прочих тем обсуждались вопросы упорядочения церковного богослужения и одним из основных выступлений в ходе сборных заседаний стал доклад «Единообразие в богослужении» преосвященного Иоанна, архиепископа Шанхайского [Иоанн Максимович, 1951, 4–7].

В первой части доклада свт. Иоанн излагает общие принципы упорядочения богослужбной практики во второй части исходя из этих принципов перечисляет допустимые с его точки зрения отступления от уставной нормы.

Архиеп. Иоанн отмечает, что в разных храмах даже одного и того же города уставное богослужение отличается в своем исполнении. Инициативы по созданию обязательного для всех приходов одного общего сокращенного устава, по его мнению, «невыполнимы и даже вредны» [Иоанн Максимович, 1951, 4].

Уставная норма не выполняется, считает святитель, по двум причинам. Первая причина заключается в том, что определенные неуставные литургические обычаи уже укоренились в церковной практике. Причем эти обычаи могли возникнуть как осмысленно, так и случайно. Вторая причина связана с наличием или отсутствием возможности выполнять уставные нормы, что не в последнюю очередь обусловлено, в том числе ревностью, усердием священнослужителей и церковного причта.

Те особенности богослужбной практики, которые вошли в привычку совершителей, хотя возникли не осмысленно и не вошли в народное сознание, могут быть применимы лишь если они напрямую не противоречат уставной норме и «полезны для дела», отмечает подвижник. В свою очередь то, что «является издревле установившимся и вошло в сознание не только совершителей богослужения, но и народа» [Иоанн Максимович, 1951, 4] является, по словам свт. Иоанна «освященным обычаем», хотя и вошло в богослужбную практику вопреки порядку, установленному в Типиконе. С такими элементами богослужения необходимо считаться и их исправление по букве Устава может принести скорее вред.

Резюмируя содержание первой части своего доклада, Шанхайский святитель замечает «в остальном можно дать лишь общее указание: чем ближе к церковному уставу, тем лучше» [Иоанн Максимович, 1951, 4]. Такую преданность точному соблюдению норм Типикона подвижник обосновывает следующим образом: «Церковный устав является руководством для приучения и обучения молитве и чем больше его держаться, тем больше пользы будет получаться» [Иоанн Максимович, 1951, 4]. Вместе с тем свт. Иоанн далек от слепого ригоризма и замечает, что «при невозможности выполнить все изложенное в Уставе надо выполнить все, что по силам, сохраняя общий строй его и главное содержание» [Иоанн Максимович, 1951, 4–5].

Сохранить общий строй службы, по его мнению, можно только при обязательном исполнении неизменных ее частей, которые отличают данную службу от других богослужбных последований. Главное содержание службы, в которых выражены смысл и значение воспоминаемого события, отражен в изменяемых частях богослужения, которые могут быть сокращены до определенной степени, не нанося ущерб общему восприятию богослужения. В целом, такой подход соответствует рекомендациям,

которые содержатся в докладе «Об упорядочении богослужения» профильного отдела Поместного Собора 1917–1918 годов, где отмечалась недопустимость сокращения неизменяемой части служб суточного круга и предоставлялась возможность умеренного сокращения изменяемых молитвословий (Доклад, 2001, 298–303).

Во второй части доклада свт. Иоанна перечисляет то, что в уставном богослужении должно обязательно остаться и упоминает о некоторых сокращениях, которые, по его мнению, допустимы, в случае скудости сил и возможностей для возможно полного совершения церковных служб. Причем подвижник отмечает, что сокращать богослужение нужно разумно и осмотрительно, чтобы не затронуть наиболее значимых его частей.

На Вечерне подвижник призывает 103 псалом читать полностью, когда его положено петь допустимо исполнить несколько стихов из него. Вечерние псалмы «Господи, воззвах» (140, 141, 129, 116) святитель рекомендует исполнять полностью со всеми стихирами. Чтение паремий сокращению не подлежит, как и совершение литии. На Утрне архиеп. Иоанн категорически протестует против сокращения шестопсалмия и хвалительных псалмов, а также опущения богородичнов после стихир и тропарей.

Подвижник настаивает на том, что Утреня должна совершаться утром «недопустимо ее так называемое совершение с вечера за исключением дней в кои служится всенощная» [Иоанн Максимович, 1951, 5]. Кроме того, по глубокому убеждению свт. Иоанна, во время богослужения «пение не должно заменяться чтением за исключением полной невозможности петь» [Иоанн Максимович, 1951, 5]. В последовании Часов сокращения вовсе недопустимы ввиду их краткости.

Относительно совершения Божественной литургии архиеп. Иоанн замечает, что она обязательно должна совершаться на приходах в воскресные и праздничные дни независимо от числа присутствующих богомольцев. Молитвословия Службника не подлежат сокращению. Относительно песнопений Литургии святитель если допускает известное сокращение 102 псалма, то 145 псалом сокращению не подлежит, как и праздничные антифоны, когда они положены Уставом. Не находит оправданий архипастырь сокращению 33 псалма в конце Литургии. Тропари, положенные по малом входе, сокращению также не подлежат и должны исполняться в точном уставном порядке. Категорически протестует подвижник против опущения рядовых апостольских и евангельских чтений за Литургией, такая практика, по его мнению, обнаруживает глубокое непонимание смысла Церковного устава совершителями богослужения.

Богослужения Требника и в особенности Таинства могут сокращаться лишь в случае крайней нужды и даже тогда должны быть совершены все наиболее существенные священнодействия и исполнены основные молитвословия, так как сокращения могут нанести прямой вред душам пасомых. Завершая доклад, свт. Иоанн замечает «каждый, совершая богослужение, должен ревновать о более точном и лучшем его исполнении» [Иоанн Максимович, 1951, 7].

По результатам обсуждения возможности введения единого сокращённого уставного порядка для приходов Архиерейский Собор пришел к выводу о не целесообразности утверждения такого порядка, что было отражено в «Руководственном указании верным чадам Церкви»: «Не о сокращении, а о возможно полном совершении богослужений нужно думать в наши дни решительной борьбы света и тьмы...» (Руководственное указание, 1951, 21). В свою очередь в соборной резолюции по вопросу об единообразии в богослужении, составленной комиссией во главе с архиеп. Иоанном отмечено, что нарушение уставной нормы «неизбежно влечет упадок духовной жизни» (Резолюция, 1951, 1), поэтому Собор призывает возможно полно соблюдать Церковный устав. После этого призыва следует замечание «где же приходится в силу необходимости делать сокращения, совершать то с большой осмотрительностью, отнюдь не нарушая существенного или общего порядка в службе, о чем иметь на месте особое наблюдение епископам» (Резолюция, 1951, 1).

Отказ соборно санкционировать облегченный порядок приходского богослужения в целом был обусловлен опасениями большинства его членов того, что при отсутствии должной ревности, сокращенный порядок, возведенный в разряд нормы может привести только к дальнейшему понижению уставности богослужения [Как соблюдать Церковный Устав, 1951, 3].

Завершается резолюция напоминанием священнослужителям о их обязанности в воскресные и праздничные дни, а и где есть возможность ежедневно совершать вечернее и утреннее богослужение вне зависимости от числа присутствующих богомольцев. Резолюция содержит призыв, обозначенный в докладе архиеп. Иоанна, о служении вечерни — вечером, а утрени утром. В свою очередь миряне призываются к усердному посещению уставных богослужений.

Отказ от создания единого руководства по сокращениям в приходском богослужении и максимально общие формулировки в документах принятые в 1950 г. Архиерейским Собранием Русской Православной Церкви за границей по вопросу о единообразии в богослужении основаны во многом на позиции, которую высказал по итогам соборной дискуссии первоиерарх Русской Зарубежной Церкви митр. Анастасий (Грибановский). По его мнению, Поместный Собор 1917–1918 гг. «сознательно отказался от мысли о создании сокращенной уставной «нормы», опасаясь оказать поощрение нерадивости» [Как соблюдать Церковный Устав, 1951, 3]. Эта утверждение не вполне соответствует действительности. Вопрос о уставных сокращениях детально обсуждался профильным отделом «О богослужении, проповедничестве и храме» Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В рамках работы этого соборного отдела был подготовлен проект соборного постановления, который получил наименование доклад «Об упорядочении богослужения» (Доклад, 2001, 298–303). В этом документе были обозначены минимальные требования по составу богослужения как общественного, так и частного, а также сформулированы правила по сокращению изменяемых частей богослужения. Несмотря на то, что данный проект не был рассмотрен на общем заседании Освященного Собора, согласно постановлению Соединения Епископов (по сути Архиерейского Собора), действовавшего в рамках Поместного Собора, доклад «Об упорядочении богослужения» был направлен всем преосвященным для «приблизительного руководства по вопросу об уставных сокращениях» (Журнал № 22, 2015, 82–83). Это решение было принято 4 (17) марта 1918 г. и в дальнейшем подтверждено 15 (28) августа того же года (Журнал № 37, 2015, 137).

Подходы к упорядочению богослужения, выраженные в данном документе, в дальнейшем нашли отражение в рекомендациях и распоряжениях свт. Тихона патриарха Московского и всея России, сщмч. Вениамина, митрополита Петроградского [Рева, 2017, 60–79], сщмч. Петра, митрополита Крутицкого, митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского), патриарха Алексия I [Рева № 1, 2018, 78–100]. В свою очередь в русском рассеянии, хотя и были знакомы с докладом «Об упорядочении богослужения» профильного отдела Поместного Собора 1917–1918 гг., на что указывает выступление еп. Григория на том же Архиерейском Собрании РПЦЗ 1950 г., но воспринимали его в качестве неутвержденного проекта причем не по внешним обстоятельствам времени, а по принципиальным соображениям. Именно этот поход определил отказ Русской Православной Церкви за границей на соборном уровне дать конкретные указания по вопросу сокращения богослужения в приходских церквях.

Преосвященный Аверкий (Таушев) архиепископ Сиракузский переехал в США еще будучи архимандритом уже после завершения Архиерейского Собора РПЦЗ 1950 г. в начале 1951 г. и был назначен преподавателем, а затем и ректором Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле [Кнорре, 2000, 130–131]. С 1951 г. по 1956 г. он преподавал Литургику, подготовил и издал в 1952/53 учебном году ограниченным тиражом свои лекции по Литургике [Лавр Шкурла, 2000, 8]. Эти лекции были переизданы в виде учебного пособия в 2000 г. под редакцией его приемника на должности преподавателя Литургики архиеп. Лавра, в дальнейшем первоиерарха

РПЦЗ. Кроме лекций по Литургии в личном архиве архиеп. Аверкия сохранился текст статьи «Вопросы богослужебной практики», который не содержит конкретной датировки, но его часть была опубликована в его пособию по Литургии. Полный текст этой статьи был впервые напечатан в периодическом издании Братства прп. Иова Почаевского «Православная Русь» в 2020 г. в №№ 1–2.

Если учебное пособие архиеп. Аверкия (Таушева) посвящено преимущественно изложению уставного порядка совершения богослужения, то в статье «Вопросы богослужебной практики» представлена позиция владыки по вопросам нормализации реальной богослужебной практики. Начинает преосвященный Аверкий статью с обозначения значимости и злободневности упорядочения богослужебной практики. «Не будет преувеличением сказать, — отмечает преосвященный, — что вопрос правильного уставного совершения богослужения есть один из самых важных и вместе с тем больших вопросов современного пастырствования» [Аверкий Таушев № 1, 2020, 7]. Совершение богослужения неблагообразно, небрежно и не по установленному чину становится, по мнению вл. Аверкия, соблазном для верующих. Причины такого положения вещей связаны с проникновением в церковную жизнь еще до революции 1917 г. «модернистского духа», а также с тем, что часть вновь поставляемых священнослужителей не знает и не понимает богослужение. Эта мысль архиеп. Аверкия напрямую созвучна с пунктом 23 доклада «Об упорядочении богослужения» Поместного Собора 1917–1918 гг., где была обозначена задача усовершенствовать преподавание науки о богослужении в духовных учебных заведениях для того, чтобы его братшители знали и понимали церковные службы.

Существенную часть статьи преосвященный Аверкий посвящает тому, какое значение имеет богослужение в духовной жизни человека, насколько его содержание возвышено и назидательно, а также тому, что уставной его порядок предназначен не только для монахов, но для всех чад Церкви. Вместе с тем, нынешнее время, по мнению владыки, создает условия, которые не позволяют точно и всегда исполнить нормы Типикона. «Разумные сокращения некоторых частей и отделов богослужения в некоторых случаях и при известных обстоятельствах, не только допустимы, но вынуждаются иногда прямой необходимостью» [Аверкий Таушев № 1, 2020, 10], — отмечает архиеп. Аверкий. Т. е. концептуально автор статьи обосновывает живую необходимость, конечно же максимально осторожно и осмотрительно, но все же сокращать уставное богослужение.

Вместе с тем, владыка призывает деятельно бороться с «ужасным и хаотическим произволом» [Аверкий Таушев № 1, 2020, 10], который присущ современной приходской богослужебной практике. Речь, очевидно, идет о злоупотреблениях, которые нарушают целостность и красоту церковных служб, когда вместо назидания такие богослужения становятся соблазном для верующих. «Мы решительно возражаем, — замечает архиеп. Аверкий, — только против безобразных урезываний и сокращений богослужения ничем по существу не оправданных, умаляющих его значение и достоинство и наносящих явный и несомненный ущерб молящимся...» [Аверкий Таушев № 2, 2020, 2–3].

К числу вопиющих злоупотреблений вл. Аверкий (Таушев) относит практически полное сокращение стихир и тропарей канона, когда эти элементы в богослужение скорее обозначаются, а также опущение некоторых ектений. Именно таким образом было предусмотрено совершать всенощное бдение в придворных церквях Санкт-Петербурга, например на «Господи возвах» было положено петь всего одну стихир и сразу же догматик, на вечерне опускалась просительная ектения, а на утрени сугубая. Из канона исполнялись только 1, 5, 8 и 9 песни, на которых читалось по одному тропарю.

Решительно выступает владыка против сокращения шестопсалмия, из которого могли исполняться три или даже два псалма, а также против пения всего двух стихов песни Богородицы «Величит душа моя Господа...» Вызывает у него недоумение и практика сокращения Первого часа.

Обоснование массовых сокращений уставного богослужения тем, что «верующие сами хотят такого сокращения и оно делается в угоду им» [Аверкий Таушев № 2, 2020, 3], владыка категорически отвергает. «Мало ли чего хотят неразумные дети. Если ребенок, по лености, по неразумию, отказывается учиться грамоте, разве будут благоразумные и любящие родители потакать им?» [Аверкий Таушев № 2, 2020, 3] — задается вопросом преосвященный Аверкий.

В целом можно отметить, что архиеп. Аверкий вслед за членами отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» Поместного Собора 1917–1918 гг. отвергает подход к сокращениям уставного богослужения, который был характерен для Придворного литургического устава [Рева № 2, 2018, 372–377] дореволюционной России, который сложился в придворных храмах Санкт-Петербурга при непосредственном участии Придворной певческой капеллы [Рева, 2020, 126–136].

Говоря о проникновении в церковную жизнь «модернистского духа», преосвященный Аверкий замечает, что этот нецерковный дух оказал влияние на манеру пения и чтения за богослужением, которая заимствована из светского театра. Наше исконное церковное пение, духовное, бесстрастное и возвышенное вытесняется душевным, страстным, возбуждающим земные ощущения и переживания. Не в последнюю очередь этому явлению подвержено и церковное чтение, которое либо подвержено театрализации, внесению страстных переживаний и интонаций, либо чрезмерно монотонно и не понятно. Кроме того, к сожалению, копируется западная манера молитвы стоя на коленях и пренебрежение к уставным указаниям относительно поклонов.

Все это вошло в церковный обиход многих приходов и на протяжении многих лет оказывает влияние как на священнослужителей, так и на мирян. И поэтому, по словам преосвященного Аверкия: «испортившие свой духовный вкус современные верующие ищут в церкви уже не молитвы, а эстетического наслаждения, чувственного удовольствия» [Аверкий Таушев № 2, 2020, 4], подменяя духовную жизнь душевными переживаниями.

Решить эту проблему можно только последовательной и поступательной работой по воспитанию будущих пастырей, церковных регентов, псаломщиков и певчих, которые хорошо должны знать и понимать церковное богослужение, традиции исконного русского церковного пения, а также иметь по меткому выражению архиеп. Аверкия «чувство благоразумной меры, чтобы богослужение действительно назидало, а не отталкивало» » [Аверкий Таушев № 2, 2020, 4].

Как мнение святителя Иоанна архиепископа Шанхайского, так и преосвященного Аверкия архиепископа Сиракузского основано на трепетном и бережном отношении к русской литургической традиции. Призыв возможно полно и точно исполнять уставные нормы у них сочетается с осознанием того, что в современных условиях буквальное исполнение всех норм Типикона не целесообразно. Это связано с тем, что за два с половиной столетия со времени последнего исправления Типикона в церковный обиход вошли отдельные особенности, которые стали частью русской литургической традиции в силу своего практического удобства и внутренней обоснованности (порядок начала Всенощного бдения, целование Евангелия, помазание елеем, облачение и разоблачение священнослужителей и т.д.)» [Аверкий Таушев № 2, 2020, 2]. К этому нужно добавить изменившиеся условия жизни, которые не действуют религиозному настроению верующих мирян, поэтому сокращения в приходской богослужебной практике оба преосвященных вполне допускают и сходятся в мысли, что они должны быть осмыслены и разумны. Это должно выражаться в обязательном сохранении неизменных частей богослужения и умеренном сокращении изменяемых молитвословий, которые позволили бы передать содержание церковного учения о празднуемых событиях. «В остальном, — метко замечает свт. Иоанн Шанхайский, — можно дать лишь общее указание: чем ближе к церковному уставу, тем лучше» [Иоанн Максимович, 1951, 4].

Источники и литература

1. Аверкий Таушев № 1 (2020) — *Аверкий (Таушев), архиеп.* Вопросы богослужебной практики // Православная Русь. 2020. № 1. С. 7–10.
2. Аверкий Таушев № 2 (2020) — *Аверкий (Таушев), архиеп.* Вопросы богослужебной практики // Православная Русь. 2020. № 2. С. 2–7.
3. Аверкий Таушев (2000) — *Аверкий (Таушев), архиеп.* Литургика: курс лекций / Посмертное издание под ред. архиеп. Лавра. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь. 2000. 525 с.
4. Доклад (2001) — Доклад «Об упорядочении богослужения» Отдела о богослужении, проповедничестве и храме Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. (ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214–221. Машинопись) // Цит. по: *Кравецкий А. Г., Плетнева А. А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 298–303.
5. Журнал № 37 (2015) — Журнал Совещания епископов № 37 от 15 (28) августа 1918 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 4: Документы Совещания епископов и Судной комиссии Собора. М.: Изд-во Новоспасского ставропигиального мужского монастыря. 2015. С. 137.
6. Журнал № 22 (2015) — Журнал Совещания епископов № 22 от 4 (17) марта 1918 г. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 4: Документы Совещания епископов и Судной комиссии Собора. М.: Изд-во Новоспасского ставропигиального мужского монастыря. 2015. С. 82–83.
7. Иоанн Максимович (1951) — *Иоанн (Максимович), архиеп.* Единообразии в богослужении // Как соблюдать Церковный Устав? Вопросы об единообразии церковного богослужения на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви за границей. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь. 1951. С. 4–7.
8. Как соблюдать Церковный Устав (1951) — Как соблюдать Церковный Устав? Вопросы об единообразии церковного богослужения на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви за границей. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь. 1951. 21 с.
9. Кнорре (2000) — *Кнорре Б. К.* Аверкий (Таушев), архиеп. Сиракузский и Троицкий // Православная энциклопедия. Т. 23. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». 2000. С. 130–131.
10. Лавр Шкурла (2000) — *Лавр (Шкурла), архиеп.* Предисловие // Аверкий (Таушев), архиеп. Литургика: курс лекций / Посмертное издание под ред. архиеп. Лавра. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь, 2000. С. 8. (С. 5–9.)
11. Никитин (2010) — *Никитин Д. Н., Литвинова Л. В.* Иоанн (Максимович), архиеп. Западнoамериканский и Сан-Францисский, Шанхайский // Православная энциклопедия. Т. 23. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия». 2010. С. 230–238.
12. Определение (2008) — Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви по докладу председателя Синодальной комиссии по канонизации святых митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия // Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 24 июня 2008 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/427141.html> (дата обращения: 04.10.2021)
13. Руководственное указание (1951) — От Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей руководственное указание верным чадам Церкви // Как соблюдать Церковный Устав? Вопросы об единообразии церковного богослужения на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви за границей. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь. 1951. С. 21.
14. Рева (2020) — *Рева К. А.* Придворная певческая капелла и богослужебная практика Русской Православной Церкви. // Праксис. 2020. № 2 (4). С. 126–136. DOI 10.31802/PRAXIS.2020.4.2.008.
15. Рева (2017) — *Рева К. А.* Регламентация богослужебной практики в документах священноначалия Русской Православной Церкви 1918–1923 гг. // Труды Воронежской духовной семинарии. 2017. № 9. С. 60–79.

16. Рева № 1 (2018) — *Рева К. А.* Регламентация богослужебной практики в документах священноначалия Русской Православной Церкви в 1922–1948 годах // Труды Воронежской духовной семинарии. 2018. № 10. С. 78–100.

17. Рева № 2 (2018) — *Рева К. А.* Устав богослужения придворных и домовых церквей Санкт-Петербурга накануне революции 1917 года (по материалам фонда рукописей Святейшего Синода (РГИА Ф. 834.)) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, Санкт-Петербург, 28–29 сентября 2017 года. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. С. 372–377.

18. Резолюция (1951) — Резолюция Архиерейского Собора по вопросу об единообразии в богослужении // Как соблюдать Церковный Устав? Вопросы об единообразии церковного богослужения на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви за границей. Джорданвилль: Свято-Троицкий монастырь. 1951. С. 1.

19. Темы (2020) — Темы к рассмотрению комиссиями Межсоборного присутствия (утверждены решением Священного Синода от 11 марта 2020 года (журнал № 2)). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/intersobor/temy/> (дата обращения: 04.10.2021).

Priest Konstantin Reva. Regulation of Liturgical Practice in the Legacy of St. John (Maximovich) and Archbishop Averky (Taushev).

Abstract: The article presents an overview of the opinions of the prominent hierarchs of the Russian Orthodox Church Outside of Russia, St. John (Maximovich) of San Francisco and Archbishop of Syracuse Averky (Taushev) on the issue of streamlining liturgical practice. One of the most significant problems associated with streamlining parish worship is the practice of reducing statutory services. St. John's position was presented in the form of a report, "Uniformity in Worship," which formulated a general approach regarding reductions in worship, and also gave practical recommendations. The position of Archbishop Averky (Taushev) is set out in the article "Issues of liturgical practice," where he allows reasonable moderate reductions in worship, while resolutely opposing such changes in church services that affect the main meaning of the liturgical sequences. Both hierarchs advocate a careful attitude towards statutory worship and call for caution in reducing church services.

Keywords: Orthodox worship, regulation of worship, liturgical practice, abbreviations of worship, St. John of Shanghai, Archbishop Averky (Taushev), Russian Orthodox Church Outside of Russia, Court Liturgical Charter, Local Council of 1917–1918.

Priest Konstantin Alekseevich Reva — Master of Theology, Master of Theology, Vice-Rector for Scientific and Methodological Work, Voronezh Theological Seminary (nestr09@yandex.ru).

А. А. Горбачев

СИМВОЛ ВЕРЫ КАК ИНДИКАТОР ИСТОРИЧЕСКИХ ЭПОХ

В статье предлагается провести параллель между членами Символа веры и последовательно возникающими в истории Церкви ересями. Автор делает вывод, что темы триадологии первых веков христианства хронологически сменялись темами христологии, пневматологии и экклезиологии. В наше время центр богословских рассуждений сдвинулся в сторону сакраментологии. Исходя из предложенной последовательности, мы можем предположить, что последующие ереси будут относиться к темам последних двух членов Символа веры.

Ключевые слова: Богословие и жизнь, догматы и история, Символ веры, богословские эпохи, сакраментологическая эпоха, моделирование будущего, последние ереси.

Церковь часто называют небом на земле, а наши святые уподобляются звездам на этом небе. «Препрославлен еси, Христе Боже наш, светила на земли отцы наша основавый» — поем мы в тропаре святых отцов I Вселенского Собора. Этот же образ нередко употребляется и в отношении к догматам, как к божественным незыблемым истинам, сияющим на церковном небосводе, как к верным ориентирам и светильникам на нашем пути в Небесное Отечество. Близость двух этих прочтений подтверждается кроме прочего и тем, что главной задачей отцов Церкви на соборах было выяснение веры Церкви. Святость достигается через веру. Просвещение святых совершается через догматы, т. е. — через приобщение к истинам веры.

Когда Господь сотворил звезды, то, согласно библейскому тексту, сделал это не только «для отделения дня от ночи... и времен, и дней, и годов», но «и для знамений» (Быт 1:14). Свт. Василий Великий вслед за авторами Св. Писания связывал небесные знамения с окончанием времени этого мира: «Господь же предсказал, что в солнце, луне и звездах явятся даже знамения разрушения вселенной. *Солнце обратится в кровь, и луна не даст света своего* (Мф 24:29. Ср.: Иоил 2:31). Таковы знамения скончания вселенной!» [Василий Великий, 92].

Церковные догматы подобно светилам, сияющим на церковной тверди, так же могут нам служить для определения знамений времени. Можно вспомнить, что Господь наш Иисус Христос даже ставил в упрек фарисеям и саддукеям неспособность различать эти знамения: «Лицемеры! различать лицо неба вы умеете, а знамений времен не можете» (Мф 16:3). Из этих слов можно сделать вывод, что различение «знамений времен» не только допустимо, но и является обязанностью каждого христианина, если это делается согласно со Св. Преданием Церкви.

Прекрасную возможность для рассуждения на эту тему дает нам внимательное рассмотрение «созвездия» христианских догматов, собранных в Символе веры, который является существенной и непогрешимой частью Св. Предания.

Известно, что эпоха Вселенских соборов с предшествующими тремя веками по главным догматическим темам делится на два временных периода. В первом из них Церковь осмысливала и выражала в богословских терминах учение о Пресвятой Троице, во втором — учение о Христе.

Андрей Александрович Горбачев — кандидат богословия, старший преподаватель кафедры богословия и библеистики, секретарь Ученого совета Тульской духовной семинарии (gorbachov06@yandex.ru).

Эта хронологическая последовательность соответствует очередности первых членов Символа веры, поскольку учение о Боге Отце в православном богословии неразрывно связано с учением о Пресвятой Троице. Именно вопросу единосущия Отца и Сына и Св. Духа были посвящены I и II Вселенские Соборы. Остальные пять Вселенских Соборов занимались темами христологии. Их основным вопросом был вопрос соединения Божественной и человеческой природ во Христе.

К XX в. наиболее обсуждаемой темой православного (впрочем, и не только православного) богословия становится учение о Церкви. В. Н. Лосский писал, что «именно догмат о Церкви является в настоящее время тем тайным двигателем, который определяет мысль и религиозную жизнь в Православии» [Лосский. Очерк..., 85]. Протоиерей Владислав Цыпин считает, что эпоха учения о Церкви в православном богословии началась еще в IX в.: «Экклесиологическая тема была поставлена в центр православного богословия сразу после Вселенских Соборов. Святительский подвиг Патриарха Фотия, вовремя узревшего опасность раскола и своим учительным словом, своей исповеднической ревностью защитившего чистоту православного учения о Церкви, стал вехой, открывшей новую, экклесиологическую эпоху богословия, которая пришла на смену эпохе христологической» [Цыпин, 193].

Но если верно предположение, что члены Символа веры раскрываются в истории Церкви в хронологической последовательности, то между учением о Христе и учением о Церкви у нас должно находиться учение о Св. Духе. И действительно, внимательней присмотревшись к событиям ушедших веков, мы можем заметить, что именно темам пневматологии была посвящена основная богословская полемика длительного периода времени после Вселенских Соборов.

Прежде всего, это относится к вопросу об исхождении Св. Духа, вопросу, который стал камнем преткновения и главным богословским расхождением между Западной и Восточной Церквями, приведшим к расколу XI в. Различие западного и восточного богословия в раскрытии этой темы впервые показал еще в IX в. свт. Фотий, патриарх Константинопольский, и с тех пор настоящий вопрос являлся центральным при обсуждении заключения унии православных с латинянами в XIII, XV, XVI вв., да и при всех вообще попытках сближения Востока и Запада. Эта полемика напрямую относится к восьмому члену Символа веры, в котором говорится об исхождении Св. Духа от Бога Отца: «Иже от Отца исходящаго». Это место общецерковного Исповедания изменили римо-католики, вставив в него слова «и от Сына» — «Filioque».

Именно на определении латинского учения об исхождении Св. Духа от Отца и Сына как ереси основывается ведущая свое начало в XVIII в. греческая практика принятия римо-католиков в Церковь через крещение.

Кроме того, к области пневматологии следует отнести и вопрос о природе Божественной благодати, подаваемой христианам в Ипостаси Св. Духа. Православный ответ на этот вопрос мы имеем благодаря ряду Константинопольских Соборов XIV в., на которых позицию православных отстаивал свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский.

На основании сказанного мы можем утверждать, что по окончании времени Вселенских Соборов началась не экклесиологическая, а пневматологическая эпоха богословия, которая и сменила в соответствии с последовательностью членов Символа веры эпоху христологическую.

Подтверждение предложенному ходу мысли мы находим у Владимира Николаевича Лосского, который называет период «с середины IX до середины XV вв.» «пневматологической эпохой»: «Церковь защищала истинный догмат о Святом Духе, исходящем только от Отца, о божественных энергиях и нетварной благодати против филиоквистской, богомильской, варлаамитской и других пневматологических ересей. Она утвердила Ее догмат несколькими Соборами, из которых мы выделим два: Константинопольский Собор 879 г., осудивший Filioque, и Константинопольский Собор 1351 г., отклонивший варлаамитско-томистское учение и подтвердивший догмат Церкви о божественных энергиях и нетварной благодати» [Лосский. Догмат...].

По мысли В. Н. Лосского, во второй половине XV в. на смену пневматологическому периоду в жизни Церкви пришла эпоха экклезиологическая, что ко времени XX в. стало явным для всех. Современную ему экклезиологию Владимир Николаевич представлял неким центром, в котором собраны и из которого исходят все остальные богословские темы: «Всё христианское Предание без всякого изменения или модернизации представляется ныне в этом новом экклезиологическом аспекте, ибо христианское предание — не неподвижный и косный архив, но сама жизнь Духа Истины, наставляющего Церковь».

Но ни время, ни люди, ни идеи не стоят на месте. В. Н. Лосский скончался в середине XX в. В наши дни мы можем заметить, что развитие тем экклезиологии привело богословов к вопросу о границах Церкви, а этот вопрос напрямую связан с вопросом о таинствах. Совершаются ли таинства в отступивших от Церкви еретических и раскольнических сообществах? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно сначала разобраться: что есть таинство? Каково действие и цель каждого церковного таинства? Прежде всего, богословская полемика, что естественно, была направлена на Крещение и далее — на все остальные таинства.

С конца прошлого столетия и до наших дней продолжаются бурные дискуссии и споры о центральном таинстве Церкви — Евхаристии, Таинстве Тела и Крови Господних.

Здесь нетрудно увидеть две крайности. В одном случае, который выглядит рационалистически, говорится о том, что хлеб и вино в таинстве Причастия не изменяют своей природы, а лишь воипостазируются — воспринимаются Личностью Сына Божия. Учение это не только противоречит Св. Преданию и Св. Писанию Церкви, но и делает бессмысленным весь подвиг Спасителя, поскольку мы верим, что, причащаясь, соединяемся с обоженной, преображенной, воскресшей человеческой природой Господа, с природой, в которой Христос победил грех и смерть.

В другом случае утверждается, что вино, вливаемое в евхаристическую чашу во время литургии Преждеосвященных Даров, становится Кровью Господа, можно сказать, автоматически, без молитвы, лишь через соприкосновение с Телом Господним. И здесь ужестораживает магический характер рассуждения.

В наши дни оживленная полемика ведется по темам таинств Брака, Покаяния, Священства и других таинств. Не всегда догматическая составляющая явна для всех участников этой дискуссии, но если попытаться взглянуть на проблему глубже, то мы обязательно упремся в богословское основание вопроса.

Все сказанное приводит нас к мысли, что на острие современной богословской полемики находятся темы, связанные с церковными таинствами, из чего можно сделать вывод, что на смену экклезиологической богословской эпохе пришла (или приходит) эпоха сакраментологическая. А это значит, что мы живем во времена, соответствующие уже десятому члену Символа веры.

Предложенный ход рассуждения позволяет нам заглянуть в будущее и предположить, что до окончания нашего мира нам придется еще пережить время, которое будет характеризоваться появлением и распространением ересей, связанных с двумя последними членами нашего Исповедания: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Т. е., в дальнейшем в церковной среде получат распространение учения, которые будут отвергать всеобщее воскресение и вечную жизнь.

Это означает, что люди, называющие себя православными христианами, станут утверждать, что никакого общего воскресения не будет, но, возможно, какое-то время сохраняют веру в загробное существование душ без воскресения тел.

Подобные ситуации уже случались в истории Церкви. Еще апостол Павел обличал неверие группы коринфских христиан: «Если же о Христе проповедуются, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых?» (1 Кор 15:12). Надо думать, что с приближением конца времен такие взгляды приобретут массовый характер.

Впоследствии же люди откажутся и от какой бы то ни было веры в вечную жизнь. Найдутся богословы, которые станут толковать воскресение в нравственном смысле,

а Царство небесное — как царство земное, превращенное в рай с помощью новейших технологий. «И тогда придет конец» (Мф 24:14) — продолжение существования мира, в котором нет надежды на обращение к истинной вере, ведущей в вечность, не имеет смысла.

Из сказанного можно сделать следующие выводы:

- Богословие, несмотря на пренебрежительное отношение к нему даже многих церковных людей, имеет первостепенное значение для судеб человечества. Знакомство с богословием помогает нам ориентироваться не только в мире идей и нравственных ценностей, но и в историческом процессе.
- Для развития современной богословской мысли темы сакраментологии имеют наиболее актуальное значение. Это значит не то, что остальными богословскими вопросами мы можем пренебречь, но лишь то, что при разработке любого богословского направления, включение в него сакраментологического аспекта делает исследование наиболее перспективным.

Источники и литература

1. *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // *Его же.* Творения. В 5 частях. Репринт. Ч. 1. М.: Паломник, 1993. С. 5–151.

2. *Лосский В. Н.* Догмат Церкви и эkkлезиологические ереси. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Loskij/dogmat-tserkvi-i-ekkleziologicheskie-eresi/#note5_return (дата обращения: 29.11.21)

3. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Его же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр СЭИ, 1991. 288 с.

4. *Цытин Владислав, свящ.* К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный сборник. МДА 300 лет (1685–1985). М.: Издание Московской патриархии, 1986 г. С. 193–225.

Andrey Gorbachev. Creed as an indicator of historical eras.

Abstract: The author proposes to draw a parallel between the statements of the Creed and the heresies that sequentially have appeared in the history of the Church. The author concludes that the themes of the triadology of the first centuries of Christianity were chronologically replaced by the themes of Christology, pneumatology and ecclesiology. In our time, the center of theological reasoning has shifted towards sacramentology. Based on the proposed sequence, we can assume that the following heresies will relate to the themes of the last two members of the Creed.

Keywords: Theology and life, dogmas and history, the Creed, theological epochs, Sacramentological epoch, modeling of the future, recent heresies.

Andrey Aleksandrovich Gorbachev — Candidate of Theology, Senior Lecturer of the Department of Theology and Biblical Studies, Secretary of the Academic Council of the Tula Theological Seminary (gorbachov06@yandex.ru).

Священник Роман Алексеевский

БОГОСЛОВИЕ ПРЕПОДОБНОГО ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА В ИСТОРИИ XX ВЕКА

В данной статье представлен анализ богословских идей одного из самых величайших подвижников среди знаменитых афонских старцев второй половины XX в. прп. Порфирия Кавсокаливита. Актуальность темы исследования обуславливается тем, что прп. Порфирий жил относительно недавно, поэтому богословская наука ещё не успела беспристрастно и целостно выделить и описать характерные особенности его учения. В академических кругах звучит порой резкие высказывания: старец Порфирий не читал творений святых отцов не знал их учения и вообще был очень глупым человеком. Поэтому выражал мысли не вполне корректно и рискованно с точки зрения ортодоксальной догматики [Осипов]. Такие утверждения требуют либо подтверждения, либо опровержения. Новизна разработки темы обосновывается отсутствием специальных исследований в отечественном богословии, целенаправленно решающих поставленную проблематику. Рассмотрение его взглядов необходимо для понимания актуальных проблем современного православного богословия и православной традиции в целом.

Ключевые слова: Преподобный Порфирий Кавсокаливит, Церковь, свобода, любовь, радость, смирение.

Введение

Прежде чем говорить о богословии прп. Порфирия, необходимо уточнить смысл и значение понятие богословие вообще. Этому понятию в святоотеческих творениях и современных учебных пособиях по догматике даётся немало определений, сводящиеся к одному «рамочному» определению, богословие есть слово о Боге, основанное на опыте [Давыденков, 2006, 4–14]. Если подойти с таким определением к наследию прп. Порфирия Кавсокаливита, то нет никаких сомнений, что он богослов, т.к. его наставления представляют собой различные высказывания о Боге на основании собственного опыта (исихазм). Именно эту особенность исихазма имеет в виду С. С. Хоружий, когда говорит: «...В Православии, наряду с обычным «теоретическим» или «академическим» богословием..., существовал иной тип богословской мысли, стоящий на неразрывном союзе с духовной практикой...» [Хоружий, 1995, 44]. Это первый момент.

Второй момент, вытекающий из определения, что есть богословие, это опыт, который может быть как частным, так и общим. Ко второму необходимо отнести те богословские знания, к которым можно приобщиться в Церкви в ее образовательных учреждениях, т.е. к получению богословского образования, которого прп. Порфирий, по тем или иным причинам был лишен. Но он пережил другой опыт и сумел, как мало кто другой, принять его как неисчерпаемый источник Божественного вдохновения. Вот как это событие описывает сам преподобный: «Однажды рано утром, около половины четвертого, я пришел в соборный храм Святой Троицы на службу. Было еще рано. В било еще не били. В церкви никого не было. Сел

Священник Роман Андреевич Алексеевский — аспирант IV курса кафедры богословия Московской духовной академии (dic.roman@mail.ru).

в притворе под лестницей. Меня не было видно, я молился. Вдруг открывается дверь церкви и входит высокий пожилой монах. Это был старец Димас. Войдя, он посмотрел направо, налево и не увидел никого. Тогда, держа в руках большие четки, он начал класть земные поклоны, много и быстро, и все время говорил: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя... Пресвятая Богородице, спаси нас». Вскоре он пришел в иступление. Не могу, не нахожу слов, чтобы описать вам его поведение пред Богом: это движения любви, благоговения, движения Божественной любви и всецелого посвящения себя. Я видел, как он стоял, как, стоя прямо, простирал свои руки в виде креста, как делал Моисей на море, и стонал... Что это было? Он был в благодати. Сиял во свете. Вот что было! Тут же молитва передалась и мне. Я сразу вошел в его состояние. Он меня не видел. Послушайте меня. Я пришел в умиление и начал плакать. И ко мне, смиренному и недостойному, пришла благодать Божия. Как объяснить вам это? Он как бы передал мне благодать. То есть благодать, которая была у этого святого, засияла и в моей душе. Он разделил со мной свои духовные дары» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 80–81].

Оценка данного эпизода даётся известным греческим богословом архим. Василием (Гондикакисом): «Событие мирового масштаба совершается в тишине, никто не узнал о произошедшем тем вечером в Кавсокаливийском скиту, так же как два тысячелетия назад никто не слышал разговор архангела Гавриила с Пречистой Девой Марией. Молодой монах дорожит волнением и трепетом. В нем рождается радость, знание и богословие. Он видит и слышит, и осознать по-новому, внутри разгорается огонь Божественной любви» [Гондикакис, 2008, 70].

Христология

Богословие прп. Порфирия христоцентрично. Он богословствует, используя современный язык времени. Его слово — это избыток чистого сердца, плод чистого сердца, его опыта. «Христос — это все». Эту характерную фразу прп. Порфирий произносил очень часто, потому что жил Христом. Христос вдохновлял, направлял и благословлял его аскетическую жизнь, начиная с 7-летнего возраста и до последнего вздоха. Вся его жизнь, все его мысли, все его сердце, все его существо, все, что у него есть, все, что он хотел, иметь, и все, что он не мог себе представить, что он может иметь (бесконечное блаженство, радость, мир, полноту, бессмертие, бесстрашие, вечность, став богом по благодати), он нашел все это во Христе и только в Нем. Вот почему Он кричал, умолял и призывал всех ко Христу. Видение преподобного и его восприятие Бога исходит не из страха. Это дружеское видение, любящее видение, видение, подобное видению прп. Антония, который говорил: Я уже не боюсь Бога, но люблю Его» [Добротолубие, 2010, 71]. Прп. Порфирий утверждал, что любовь сильнее страха и поэтому призвал: «Давайте почувствуем Христа своим другом. Он наш друг. Он Сам подтверждает это, когда говорит: Вы — мои друзья...» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 228–229]. Прп. Порфирий любил Христа превыше всего. Поэтому он любил и весь мир. Когда мы любим Христа, Который есть «все во всем», тогда мы любим всех и вся. Тогда мы хотим, чтобы все они были рядом с нами, в нас. Тогда мы молимся за всех, потому что мы живем тайной Церкви, которая единство и общение всех. Любовь ко Христу органично объединяет нас в Его Тело и поддерживает это живое общение и союз, который данный нам в святом Крещении. «Христос — это Церковь (к которой призваны присоединиться все люди), а Церковь — это Христос, взявший всех нас к Себе», — замечал преподобный; и продолжил: «Когда вы хотите встретить Христа, вы найдете Его в Церкви, потому что здесь все человечество соединяется с Богом в лице Христа. Вы не можете общаться с Христом и не быть соединенным с Ним и не ладить с другими людьми» [Ианнисиотис, 2009, 383]. Таким образом, согласно прп. Порфирию, жизнь со Христом — единственная жизнь, которую стоит прожить.

Антропология — Сотериология

Богословие прп. Порфирия выражает жизнь святого, его духовный опыт в общении с Богом. На протяжении большей части своей жизни, после того как он покинул гору Афон, св. Порфирий жил в центре Афин, в мегаполисе, в отличие от отшельников, которые жили в пустыне. Уход из мира, о котором говорят святые отцы, является характерным для монашеско-аскетической традиции Церкви, заключается не только в физическом оставлении места, но и в самом образе жизни, как отречения от всего преходящего этого мира, мешающего общению с Богом. Это-то состояние души, в котором пребывает св. Порфирий имеет не только в сердце пустыни (Кавсокаливия), но и в центре мегаполиса (Афины), которые для него становятся Кавсокаливией. Эта конкретная деталь жизни святого имеет ее отражение в его сотериологических взглядах. Прп. Порфирий утверждает, что аскет оставляет мир, чтобы совершить подвижничество, и уходит в пустыню, жертвуя своим покоем и всем, чтобы ощутить Божью благодать, чтобы почувствовать единение с Богом, дружбу с Богом, стать единым целым с другими людьми как Святая Троица, Три Лица Святой Троицы, которые являются едиными [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 337].

В основе христианского подвига прп. Порфирий ставит любовь к Богу в центр христианской жизни, которая преобразует страсти, ниспровергает зло и облагораживает человека незаметно, для него самого, потому что несет с собой благодать Божью. Есть два пути, которые ведут к обожению, основой которых является духовная жизнь христиан и духовная борьба. Один из них ясно выражен в большей части монашеско-аскетической традиции Церкви, — это сопротивление страстям в соответствии с заветом святых отцов «Отдай кровь — получи дух», путь который, согласно прп. Порфирию сложнее, «суровый и утомительный, с яростными нападками на зло» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 290]. Другое дело — любовь. Прп. Порфирий делает акцент на любви, а не на борьбе со злом, с врагом человечества, или борьбе со страстями (что неизбежно в духовной жизни христиан), но на любви, которая ведет прямо к Богу, которая освящает человека. «Не боритесь за то, чтобы изгнать тьму из клетки своей души. Откройте маленькое отверстие, чтобы проник свет, и тьма исчезнет. То же в отношении страстей и немощей. Не воюйте с ними, но преображайте в силу, презирая зло» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 291]. Таким образом, подход к христианской нравственности выражен у прп. Порфирия Кавсокаливита в новозаветных категориях, где, по словам архим. Ианнуария (Ивлиева) «нет места греху, а, следовательно, больше не нужен и юридический Закон» [Ианнуарий Ивлиев, 2020, 352].

Сотериология — Эклезиология

Правильная экклезиология, т.е. правильное представление о том, что такое Церковь и как она функционирует, тесно связана с исцелением человеческой души (сотериология). Церковь — это Тело Христа, неразрывно соединенное с Ним Самим, Который является ее Главой. Истина и жизнь — это Христос в соответствии с Его непогрешимым Словом: «Я есмь путь, истина и жизнь» (Ин 14:6).

Прп. Порфирий уделяет особое внимание жизни Церкви и общению с Богом в Таинствах. Спасение человека происходит в Церкви, которая является Телом Христа. Она, говорит преподобный, является «безначальным, бесконечным, вечным, как и его Основатель, Троиединый Бог, который безначален, бесконечен и вечен» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 197]. Эти слова преподобного необходимо понимать в смысле того, что Церковь есть цель творения, а в Божьей мысли следует, вероятно, мыслить как некий план Икономии (Домостроительства) спасения людей, и одновременно свидетельствуется участие всех Трёх Божественных Личностей Святой Троицы в этом Домостроительстве. Поэтому то прп. Порфирий далее

рассуждает: «В мысли и любви Триипостасного Бога изначально были и ангел, и люди ... Во всеведении Божиим мы существовали прежде веков. Любовь Божия сотворила нас по Своему образу и подобию. Она включила нас в Церковь, хотя знала о нашем отступлении. Она дала нам все, чтоб и нас соделать богами по благодати и дару» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 197–198]. В приведенном выше отрывке, который является ключевым моментом и основой для понимания богословской мысли прп. Порфирия, четко описано основное богословское различие между несотворенным Троиственным Богом и сотворенным творением, или сотворением мира и человека (созданного по образу и подобию Божьему) из небытия, или намеренное отсечение человеческого рода от общения Божественной любви, из-за неправильного использования своей свободы, или восстановление нарушенного общения с конца времен, через тайну Божественной экономии, и её преобразование в первозданную красоту, через свободное участие в несотворенных Божественных энергиях.

Если бы прп. Порфирий был академическим учёным, то можно было бы говорить о творческом синтезе церковных авторов в его трудах по учению о Церкви. Но он был харизматическим богословом, его знания были от Бога, а не плодом интеллектуального процесса, и поэтому учение, которое он имеет относительно Церкви, является довольно четким критерием того, как он находится в церковном Теле. Прп. Максим Исповедник развивает тезис о том, что Церковь есть образ Божий [Максим Исповедник, 1863, 664, 672b]. В этом святом отце Церкви была заложена основа развития православной экклезиологии без влияния Оригена, осуществлен синтез предшествовавшего ему священного богословия и ясно передана существующая связь антропологии с экклезиологией и сотериологией. Эта тенденция была продолжена последующими отцами Церкви, а также современными аскетическими отцами, среди которых выделяется прп. Порфирий Кавсокаливит. Грехопадение прародителей в Раю «отделяет» человека от Церкви. Воплощение Слова открыло Божий предвечный план спасения человека. В лице Христа, воплощенного Слова, человечество воссоединяется с Церковью. «Входя в нетварную Церковь, — говорит прп. Порфирий, мы приходим ко Христу, мы входим в нетварное» [Порфирий Кавсокаливит, 2006, 198]. Это Божественная тайна соединения человека с Богом в Церкви как Богочеловеческом организме, проникновения в человека Божественных энергий, которые омывают его и делают его не богом по природе (что невозможно и нереально), а богом по благодати. Воплощенное Слово объединило тело Церкви небесное и земное, поскольку Он является Главой Церкви. Что первый Адам не смог сделать, это сделал второй Адам — Господь, Который приводит весь мир в объятия Отца. Все преобразуется во Христе и через Христа, в Церкви мы все являемся частью тела, мы становимся едины даже с людьми, которые не близки к Церкви.

Эсхатология

Вопросы эсхатологии (о «последних временах», приходе антихриста, числовая символика Апокалипсиса), которые будоражат сознание современных христиан, прп. Порфирий рассматривает в оптимистическом ключе. Данные вопросы в его богословии находятся на заднем плане. У него принципиальная позиция относительно вопроса о числе 666 и антихристе. «Антихрист — несомненное лицо Апокалипсиса — реален так же, как и существование дьявола. Но нас он не должен занимать, а должен занимать Христос» [Порфирий Кавсокаливит]. «Я об антихристе не разговариваю. Если хочешь, сиди. А разговариваю я только о Христе» [Порфирий Кавсокаливит, 2020, 158]. «Знайте, — говорил прп. Порфирий, — если мы имеем в себе Христа, антихрист не может причинить нам никакого зла! Ни малейшего» [Порфирий Кавсокаливит, 2014, 64]. Прп. Порфирий без сомнения был убежден, что жизнь христианина состоит в том, чтобы противодействовать делам тьмы, но при этом категорически настаивал на том, что сам человек должен обратиться к Христу, Его любви и свету [Папафанасиу].

Заклучение

Прп. Порфирий Кавсокаливит подчеркивает важность Божьей благодати в духовной жизни человека, поскольку страсти преобразуются в результате общения человека с Богом. Он не отрицает христианский подвиг, аскетизм и борьбу со страстями, которые неизбежны в православной духовной жизни, но подчеркивает, что мы должны стремиться к тому, чтобы Божья любовь преобразовала нашу жизнь. Было бы ошибкой подчеркивать богословие прп. Порфирия как аскетизм любви, рассматривая его лишь абстрактно и теоретически. Тенденция, которая наблюдается в современном церковном обществе, отдающем предпочтение духовной радости перед покаянием, Евхаристии перед подвигом, не принимая во внимание опыт святых отцов. Проблема заключается не в приоритете радости и Евхаристии, а в пренебрежении подвигом. Этого подводного камня удается избежать в трудах аскетических отцов, среди которых важное место занимает и прп. Порфирий. Богословие прп. Порфирием раскрывается преимущественно в категориях живого, личностного общения со Христом и с окружающими людьми. Оно ексхиастично. Церковь была основанием всей его жизни и всех его наставлений. Но при этом его богословие не отделимо от Христологии вкуче с Сотериологией, а самое главное его богословие неотделимо от Триадологии.

Источники и литература

1. Гондикакис (2008) — *Βασίλειος (Γοντικάκης), αρχμ.* Ο Γέροντας Πορφύριος ως Αγιορείτης // Γέροντας Πορφύριος ο Καυσοκαλυβίτης — «Ορόσημο αγιότητας στο σύγχρονο κόσμο», Πρακτικά Διορθόδοξου Μοναστικού Συνεδρίου (Χανιά, 10–12 Μαΐου 2007). I. Μ. Χρυσοληγής, 2008. Σ. 69–78.
2. Давыденков (2006) — *Давыденков О., иер.* Догматическое богословие: учеб. пособ. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 435 с.
3. Добротолюбие (2010) — Добротолюбие. В 5 тт. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 320 с.
4. Ианнисиотис (2009) — *Ιαννισιωτης Κωνσταντινος.* Κοινά στον Γέροντα Πορφύριο, Ένα πνευματικό παιδί του θυμάται. Η Μεταμόρφωση του Σωτήρος. 2009. 498 σ.
5. Ианнуарий Ивлиев (2020) — *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Жемчужины Нагорной Проповеди: о главном в христианстве. М.: Никая. 2020. 352 с.
6. Максим Исповедник (1863) — *Μαξιμ Ισποβεδνικ, прп.* Богословские и аскетические трактаты // PG. T. XCI. Paris, 1863. 1536 s.
7. Осипов — *Осипов А. И.* духовной жизни, о молитве 2012–2013. URL: <https://tv-soyuz.ru/peredachi/a-i-osipov-o-duhovnoy-zhizni-o-molitve> с 40 мин. 02 с. по 40 мин. 45 с. (дата обращения: 10.11.19.).
8. Папафанасиу — *Παπαθανασίου Θανάσης.* Ένας ησυχαστής του Αγίου Ορους στην καρδιά της πόλης: π. Πορφύριος Καυσοκαλυβίτης (1906–1991). URL: <https://antifono.gr/ενας-ησυχαστης-του-αγιου-ορους-στ/> (дата обращения: 16.10.2021).
9. Порфирий Кавсокаливит (2006) — *Γεροντας Πορφυριος Καυσοκαλυβιτης.* Βίος και λογοι. Ήερά Μονή Χρυσοληγής, Χανιά. 2006. 522 σ.
10. Порфирий Кавсокаливит (2014) — *Πορφυριος Κавσοκαλιβιτ, старец.* Цветослов советов. советов / Пер. с новогреч. иеромон. Агафангела (Легача). Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Изд. Камно. Кишинев. 2014. 532 с.
11. Порфирий Кавсокаливит — *Πορφυριος Κавσοκαλιβιτ.* Об Ангихристе и Христе. URL: <http://www.isihazm.ru/?id=384&sid=0&iid=1846> (дата обращения: 16.04.2021).
12. Порфирий Кавсокаливит (2020) — Преподобный Порфирий пророк нашего поколения / Пер. Серафима Григориатиса. Ковчег, 2020. 400 с.
13. Хоружий (1995) — *Хоружий С. С.* Синергия: проблемы аскетики и мистики православия: научный сборник. М.: Ди-Дик, 1995. 366 с.

Priest Roman Alekseevsky. Theology of St Porfiry Kavsohalivit in the History of the XX Century.

Abstract: The present article analyses the theological ideas of one of the greatest ascetics among the famous Athonite monks of the second half of the 20th century St. Porfirios Kavsohalivites. The relevance of the topic of the research is stipulated by the fact that St. Porfiry lived relatively recently, so theological science has not yet had time to impartially and holistically identify and describe the characteristics of his teachings. Sometimes in the academic circles one can hear harsh statements: father Porfiry did not read the works of the saint fathers, he did not know their teachings and in general was a very foolish man. Therefore he expressed his thoughts not quite correctly and riskily from the point of view of orthodox dogmatics [Osipov]. Such statements require either confirmation or refutation. The novelty of the development of the topic is justified by the lack of special studies in domestic theology, which purposefully address the problem posed. Consideration of his views are necessary for understanding the current problems of contemporary Orthodox theology and the Orthodox tradition as a whole.

Keywords: Venerable Porphyry Kavsohalivit, Church, freedom, love, joy, humility.

Priest Roman Andreevich Alekseevsky – PhD student IV course of Moscow Theological Academy (dic.roman@mail.ru).

Л. Ф. Шеховцова

КОНЦЕПЦИЯ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОЛОГИИ

В статье представлен человек как иерархическое устройство ипостасно-природного единства. Высший иерархический уровень — ипостась — Я, далее дух — сознание, душа — психические феномены, мозг — тело. Рассматривая «энергию» как процесс и «энергему» как результат (Аристотель) видим, что итогом «энергетического» процесса на вышележащем уровне иерархии является «энергема» на нижележащем иерархическом уровне. Человека можно описать как «лестницу энерго-информационных преобразований».

Ключевые слова: ипостась, энергия, энергема, психика, дух, сознание, душа, уровни организации, самосознание.

В 60–70-е гг. на факультете психологии ЛГУ была сформулирована гипотеза о механизме психических явлений как энергоинформационном взаимодействии [Ананьев, 1969; Веккер, Палей, 1969].

Концепция целостного человека, развивая этот подход, представляет попытку описания человека в целостности его свойств биологических, психических и духовных.

Современная научная Картина мира Вселенной, физического мира строится на координатах «материя — энергия — информация», которые в науке становятся ведущими. Видение человека и в науке, и в богословии микрокосмом, включенным в макрокосм, позволяет и человека описать в координатах физических, энергетических и информационных параметров.

Идея об уровнях организации жизни высказывалась в научной литературе и богословии. Свт. Григорий Нисский, архим. Феофан (Авсенеv) говорили о процессе постепенной ступенеобразной инволюции духа в материю [Григорий Нисский, 1995]; [Феофан Авсенеv, 2008].

Об иерархическом строении бытия писал также свт. Феофан Затворник: «Творения Божии так расположены, что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов, — кроме их имеет свои силы, его классу присвоенные и его характеризующие... Низшая сила в мире есть та, которая действует в мертвой природе» [Феофан Затворник, 2011, 36].

В современной науке эта идея представлена как уровни организации материи. Каждый уровень организации при возникновении требует определенных энергетических затрат, так как всякая «организация» представляет структурно связанную энергию и, соответственно, каждый уровень содержит, хранит полученную энергию как потенциальную, которая в тот или иной момент актуализируется и становится актуальным действием. Современный богослов, священник Сергей Кривовичев полагает, что нет оснований отвергать возможность существования иерархии сил, возникающих на различных уровнях бытия, детерминированных фундаментальными физическими законами [Кривовичев, 2015–2016].

Эта мысль об иерархической организации бытия относится и к человеку.

В святоотеческом богословии давно содержится мысль, что человек соединяет в себе жизнь растений, животных и ангелов, что можно рассматривать как иерархию уровней живого, бытия.

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор психологических наук, профессор, профессор кафедры церковно-практических дисциплин СПбДА (laranikpol2007@yandex.ru).

Целостная индивидуальность «человек» в единстве личностно-природного естества представляет систему, имеющую иерархическое устройство:

- личность ИПОСТАСЬ как высший уровень,
- сознание, ДУХ
- психическая сфера, ДУША
- мозг — ТЕЛО [Шеховцова, 2011].

Высший уровень иерархии в «целостности ЧЕЛОВЕК» — личность, «хозяйка» природы [Лосский, 1991].

Личность можно понимать — как активное трансцендентное начало, несводимое к природе, владеющее природой телесного индивида, регулирующее психические процессы субъекта и проявляющееся в форме самосознания, «Я».

Это трансцендентное НАЧАЛО — личность — проявляется в человеке как самосознание. Феноменология «Я» практически совпадает с проявлениями личности; личность — то трансцендентное начало, которое являет себя в самосознании, писал еп. Михаил (Грибановский) [Михаил Грибановский, 2003]. Л. Карсавин определял личность как самосознающее себя бытие [Карсавин, 1992]. Архим. Платон (Игумнов) тоже определяет личность как самосознающее себя Я [Платон Игумнов, 1994].

То есть, самосознание — это обращенность бытия на самого себя.

Еп. Михаил (Грибановский) писал, что наше самосознание имеет сходство с положительной бесконечностью, которую называем Богом [Михаил Грибановский, 2003].

Это сознание-бытие «откуда-то берется», — замечает современный философ П. А. Сапронов [Сапронов, 2008]. Возникновение такого имманентного бытия — сознания упирается в трансцендентную реальность, полагает он.

Многие святые отцы размышляли о наличии Нетварного Начала у человека.

Прп. Максим Исповедник и свт. Григорий Богослов называли человека «частицей Бога», «струею Божества», благодаря присутствию нетварного логоса в каждом из нас [Максим Исповедник, 1993; Григорий Богослов, 1912]. Прп. Максим Исповедник: «Не небожественен человеческий дух — может ли подобное восприниматься неподобным?» [Максим Исповедник, 1993]. Прп. Симеон Новый Богослов: «Так как Он благодетель, то хочет, чтобы и мы были таковыми, каков и Он. Ибо если мы не таковы, не в точности подобны Ему, то как мы соединимся с Ним, как сказал Он? Как пребудем в Нем, не будучи таковыми? И как Он в нас пребудет, если мы неподобны Ему?» [Симеон Новый Богослов, 1917, 71].

Архим. Киприан (Керн) в своей обобщающей работе говорит, что в человеке заложена в самой природе онтологическая основа — вдунуто Божественное дыхание [Киприан Керн, 1996].

Такой онтологической основой современные богословы представляют личность. Личность — зиждательное основание бытия человека в высшем онтологическом смысле, который обретается только в Боге [Иоанн Зизиулас, 2006].

В христианском богословии представлена мысль об ипостасной открытости, «...благодаря ипостасной открытости... есть возможность ипостасного единства тварной природы человека и Нетварных Энергий Бога», — пишет протопр. Иоанн Мейндорф [Иоанн Мейндорф, 1997, 87].

Иером. Мефодий (Зинковский): «Под ипостасью рассматривается... некий образ бытия твари, дающей ей возможность включить Нетварную благодать в целостность ее существования» [Мефодий Зинковский, 2014, 97].

Когда прп. Максим Исповедник называл человека «частицей Бога», то отмечал, что эта «частица», обладая свободой, может двигаться к Источнику своего бытия или от Него к небытию [Максим Исповедник, 1993].

То есть личность потенциально может быть причастна Нетварным Энергиям.

Свт. Григорий Палама, называя «во-ипостасные», боготворящие энергии нетварными, подразумевает синергийное совместное ими пользование, обладание ими обеими сторонами — Богом и обоживающимся человеком [Григорий Палама, 1995].

Таким образом, если личность человека потенциально причастна Нетварным Энергиям, и проявляется в самосознании, то следовательно, самосознание и есть проявление действия в нас Нетварных Энергий. Я — глубинная исконная точка бытия. Прот. Василий Зеньковский сказал, что самосознание — чудо, загадка — оно инопорочно тварному бытию, оно не продукт природы. Его нельзя вывести снизу в порядке генетической эволюции психики, самосознание не рождается из недр сознания, а приходит сверху от Бога [Зеньковский, 1974].

П. А. Сапронов также размышляя о происхождении самосознания и его становлении, пишет, что «Я есть Я» — вневременная реальность, существующая во времени: в начале как «Просто Я», затем «Я есть» и, наконец, «Я есть Я». Бог творит человеческое Я. В качестве Я человек — тварный бог, заключает Сапронов [Сапронов, 2008].

Ипостась властна над даруемой ей в пользование энергией. Человеку дан дар Нетварной Энергии как потенция, которой он может пользоваться, а может нет.

Протопр. Иоанн Мейндорф: это активное ипостасное Начало = ипостась есть личный «действующий источник природной жизни»; но сам по себе он не природа, не сама жизнь, а принцип существования [Мейндорф, 1997].

В учении св. отцов природа человека рассматривается как тримерия «тело — душа — дух».

Причиной наших психических, душевных явлений, является наше Я, говорил еп. Михаил (Грибановский). Означаемое словом «Я» является основой и носителем жизни, ее производителем, субъектом и средою всех ее проявлений и изменений. Всякая сознаваемая душевная и физическая деятельность сознается как принадлежащая этому Я. Я таким образом является как бы владельцем всего состава душевного и физического [Михаил Грибановский, 2003].

«Я» = личность, НЕКТО, выходя за пределы биологических и социальных законов, свободно аутентично строит себя, используя свою природу тела — души — духа для реализации Божьего Замысла о своем призвании.

Самосознание отличается от душевных явлений, представляет факт особый — оно не выводится ни из других душевных процессов, ни из бессознательного. Секулярные психологи утверждают, что самосознание вторично, возникает на определенном этапе развития сознания, которое появляется в онтогенезе раньше. Прот. Василий Зеньковский утверждает первичность самосознания [Зеньковский, 1974].

Самосознание, являясь врожденным, не «возникает», а только актуализируется под воздействием культурной воспитательной среды социума, полагает архим. Платон Игумнов [Платон Игумнов, 1994].

«Я» стоит над течением событий во времени и благодаря этому является условием единства сознания, уточняет он.

В. М. Бехтерев, развивая эту точку зрения, отмечает, что самосознание — предпосылка и низшая ступень сознания [Бехтерев, 2001].

Если самосознание как проявление ипостаси, причастной Нетварным Энергиям, как действие Нетварных Энергий — это высший иерархический уровень в человеке, то следующим нижележащим иерархическим уровнем является **сознание** — проявление **духовной** реальности.

Аристотель использовал понятие энергии в двух смыслах: как деятельности, и как цели деятельности — «энергемы» (энергия как процесс и как результат — исполненность: смотрю и увидел) [Аристотель, IX 6 1048b].

Если самосознание первично, а сознание от него производно, и если онтологическая основа самосознания сопричастна Нетварным энергиям, то сознание как проявление духа человеческого можно рассматривать как энергему Нетварных ипостасных Действий. Трудно отделить источник энергии от проявления этой энергии, они нераздельны, образуя некую целостность, но в то же время, это не одно и то же: как потенция и актуализация, процесс и результат.

Психолог, один из первых представителей экспериментальной психологии, Фехнер писал, что не может быть научного определения силы, так как наука имеет дело

только с внешними явлениями. Внешний опыт не дает понятия о силе как источнике движения. Понятие силы заменяется термином энергия, обнимающим только внешние явления силы. Мы сами — активная сила, источник движения. В понятие силы как активного начала вкладывается свой субъективный внутренних опыт мышечного напряжения, воли. Сенсорика дает человеку понятие о различных действиях силы в материи. Но Фехнер не ставил вопрос об источнике силы [Зеньковский, 2011].

Можно полагать: человеческий дух — это — энергема Божественных Энергий, пронизывающих личность — ипостась. Личность как «линза», концентрируя проходящие сквозь нее Лучи, преобразовывает их в «силу дух», который есть глубинный слой человеческого бытия. Дух человеческий, не будучи тождественен Богу и не составляя части бога, стоит как бы в промежутке между «тварью» и Богом: он есть «что-то божественное» или «сверхчеловеческое «в человеке», писал С. Л. Франк [Франк, 1956]. Таким образом, мы видим здесь энергетические трансформации в бытии, которое «человек»: ипостасные Нетварные энергии трансформируются в тварную сущность человеческого духа.

Свт. Григорий Палама учил: человеческой природе Он тоже дал славу божественности. Эта Слава, Божественная Энергия, сила, дарованная Господом ученикам, есть то, благодаря чему мы приобретаем в самих себе Бога [Григорий Палама, 1995].

С. Л. Франк: «Во мне, в качестве последней, глубочайшей основы моего собственного существа, светит, как “искорка”, луч, исходящий от центрального Солнца бытия... Луч,... который не будучи сам солнцем, хранит в себе его сущность — этот луч образует само существо моей личности; поэтому это существо не просто “сотворено”, а “исходит” от Бога и в этой своей производности сохраняет свою внутреннюю слитность и свое сродство с Богом» [Франк, 1956, 275].

Человек как тварное существо каким же образом соприкасается с Нетварной энергией? С. С. Хоружий высказывал гипотезы, что это «энергийное» соединение, связь двух горизонтов бытия, их актуальное соприкосновение при сохранении их различий, или экстатическое соединение — «тварный горизонт» стремится к нетварному, достигает его, но в то же время не перестает быть собой («касание») [Хоружий, 1991].

Тело одевается душой, говорили св. отцы и продолжая эту мысль, можно сказать: **душа** одевается духом.

Дух — ядро души, душа заимствует жизнь от духа, душа — источник жизни для тела, — писал пп. Максим Исповедник [Максим Исповедник, 1993].

Можно ли здесь в иерархическом устройении человека увидеть «лестницу» энергетических преобразований, трансформации энергии по уровням организации бытия? То есть, самосознание, причастное Нетварной энергии, является источником духа — сознания, и далее, дух — сознание, в свою очередь, источник тварных энергий души?

Прот. Василий Зеньковский: начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть некая обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека (и души и тела) и определяющая новое «качество» жизни. Это — основная жизнь в человеке, проводниками которой вовне и является психическая и физическая сфера [Зеньковский, 1974]. Эта духовность не «самосушая», она загадочно сочетается с его тварностью, но все же она есть средоточие, живая сердцевина человека, истинный центр («реальное я»), основа индивидуальности.

Трудно отделить источник энергии от проявления этой энергии, — как мы писали выше, — они нераздельны, но в то же время неслиянны, нетождественны: актуализация потенции. Если дух, сущность человека, а энергия — это движение сущности, как писали отцы каппадокийцы и прп. Максим Исповедник, то актуализация сущности духа(потенция) — трансформируется в энергему «души», «психики».

Таким образом, можно рассматривать ДУХ ПОТЕНЦИАЛЬНЫМ «источником» (потенциальных) мыслей, чувств и воли как ЭНЕРГЕМ по Аристотелю.

Человеческий дух, как — со-ЗНАНИЕ со-ВЕСТИ о Совершенстве Бога, вложенной в природу человека, созданного по Образу Бога, имеет в потенции Разум,

Свободу, Любовь и актуализирует их в виде энергем «мысли», «волевого действия», «чувства».

В таком понимании вполне приемлемо и понятие «психической энергии» как психической активности человека, психической деятельности, действия, — результатом которых является образ, мысль — «энергема». Активность — форма существования психики, выражением активности, движения, психической интенсивности является понятие «энергии». Таким образом, дух — источник тварной душевной энергии,

Традиционно в психологии и других науках представлять психику как информационную деятельность. Мозг — компьютер, обрабатывает поступающую по сенсорным каналам информацию в виде нервных кодов. Результат информационной (мыслительной) деятельности (энергии) — энергема — мысль, образ, представление. Вероятно, это и есть то энерго-информационное взаимодействие, о котором говорили Б. Г. Ананьев, Л. М. Веккер, И. М. Палей в середине XX в. [Ананьев, 1969; Веккер, Палей, 1969].

Психическая деятельность сопровождается процессами активации мозга — уровнем возбужденности мозга, который транслируется через вегетативную нервную систему на эндокринный, биохимический потенциал и далее на уровень функциональной активности физиологических органов. Мозг потребляет энергию, образуемую в результате биохимических и биофизических процессов нервной ткани. На поддержание мозга в активном, «рабочем» состоянии, «работает» биохимическая «фабрика» — организма. Сoma, тело является «поставщиком» энергии для функционирования мозга, «фабрикой», создающей условие, обеспечивающее посредством возбужденности, активированности мозга функционирование более высокого иерархического уровня человека — психического.

Таким образом, в человеке можно видеть «лестницу энерго-информационных преобразований»: самосознание, является сущностью — активность, движение которой производит энергему «сознание», духовная энергия сознания далее трансформируется в психическую энергию, неслиянную и нераздельную с телесной энергией возбуждения мозга, трансформирующегося далее в физиологическую активность организма. Что первично: психика, душа является функцией активированного мозга ИЛИ психика душа использует мозг как орудие — это вопрос мировоззренческий. Первое утверждение находится в рамках материалистической парадигмы, второе — позиция христианской антропологии. На основе экспериментальных исследований в этой области можно только утверждать об их неслиянности и нераздельности: если есть психический процесс, то есть и физиологический, если есть физический процесс возбужденности мозга, есть и психический тот или иной феномен.

Такая трансформация энергии в человеке происходит по уровням организации его бытия.

Итак, человека можно представить как «лестницу» энерго-информационных преобразований: Нетварная энергия, причастная личности ипостаси, проявляющейся в самосознании, преобразуется в энергему духа, а энергия духа преобразуется в энергему душевных явлений, сопровождаемых возбужденностью, активированностью мозга.

Источники и литература

1. Ананьев (1969) — *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. Л.: ЛГУ, 1969.
2. Аристотель. *Метафизика* IX 6 1048b.
3. Бехтерев (2001) — *Бехтерев В. М.* Сознание и его границы // Психология сознания. Хрестоматия / Сост. Л. В. Куликов. СПб., 2001.
4. Веккер, Палей (1969) — *Веккер Л. М., Палей И. М.* О соотношении информационных и энергетических характеристик нервно-психической деятельности // Теоретическая и прикладная психология в Ленинградском университете. Л., 1969.

5. Григорий Нисский (1995) — *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. СПб., 1995.
6. Григорий Богослов (1912) — *Григорий Богослов, свят.* Творения. СПб., 1912.
7. Григорий Палама (1995) — *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.
8. Зеньковский Вас. (1974) — *Зеньковский В., прот.* Проблемы воспитания в христианской антропологии. Париж, 1974.
9. Зеньковский В. (2011) — *Зеньковский В., прот.* Проблема психической причинности // Собрание сочинений. М., 2011. Т. 3.
10. Иоанн Зизиулас (2006) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Пергамский. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви М., 2006.
11. Иоанн Мейендорф (1997) — *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды св. Григория Паламы. СПб., 1997.
12. Карсавин (1992) — *Карсавин Л.* О личности. Т. 1. М., 1992.
13. Киприан Керн (1996) — *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
14. Лосский (1991) — *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991.
15. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993.
16. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб., 2014.
17. Михаил Грибановский (2003) — *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
18. Платон Игумнов (1994) — *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
19. Сапронов (2008) — *Сапронов П. А.* «Я»: онтология личного местоимения. СПб., 2008.
20. Кривовичев (2015) — *Кривовичев С.* «Послеши духа твоего и созиждутся...» // Научные труды кафедры богословия. 2015–16 уч. год, Вып. 1. СПб., 2016.
21. Симеон Новый Богослов (1917) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Божественные гимны. Сергиев Посад, 1917.
22. Феофан Авсенеv (2008) — *Феофан (Авсенеv), архим.* Из записок по психологии. СПб., 2008.
23. Феофан Затворник (2011) — *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Вып. 8. М., 2011.
24. Франк (1956) — *Франк С.Л.* Реальность и человек. Париж: ИМКА-Пресс, 1956.
25. Хоружий (1991) — *Хоружий С.С.* Диптих безмолвия. М., 1991.
26. Шеховцова (2011) — *Шеховцова Л.Ф.* Человек в современной психологии и христианской антропологии. Saarbrücken: LAMBERT, 2011.

Larisa Shehovtsova. The concept of human energy transformations in Orthodox psychology.

Abstract: The article presents a person as a hierarchical arrangement of hypostatic-natural unity. The highest hierarchical level — hypostasis — I, further spirit — consciousness, soul — psychic phenomena, brain — body. Considering “energy” as a process and “energy” as a result (Aristotle), we see that the result of the “energy” process at the higher level of the hierarchy is “energy” at the lower hierarchical level. A person can be described as a “ladder of energy-informational transformations”.

Keywords: hypostasis, energy, energy, psyche, spirit, consciousness, soul, levels of organization, self-awareness.

Larisa Filippovna Shehovtsova — Doktor of psychology, Professor of Saint Petersburg Theological Academy (laranikpol2007@yandex.ru).

Протоиерей Димитрий Сизоненко

ГЕНЕЗИС ПОНЯТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В БОГОСЛОВИИ И ФИЛОСОФИИ

В статье дается обзор истории возникновения и развития понятия «личность», которое сформировалось в контексте тринитарных споров, затем стало употребляться как христологический термин. Христианские авторы заимствовали из языческой культуры широко распространенный термин, наполнив его новым содержанием. В средние века классическим оставалось философское по своей сути определение Боэция. На протяжении нового времени понятие человеческой личности получило широкое распространение в философии, юриспруденции, антропологии, социологии и многих других областях гуманитарного знания. Лишь в персонализме XX века термин вновь обретает свое богословское содержание.

Ключевые слова: личность, индивид, субъект, христология, Лица Троицы, ипостась, субстанция, персонализм.

Понятие личности относится к числу фундаментальных богословских понятий, оно показывает взаимообусловленность самосознания человека и того познания, которое мы получаем из Божественного Откровения. Немногие понятия обладают столь широким спектром значений. В обиходном языке слово «личность» чаще всего обозначает человека как такового с его индивидуальными особенностями, оно употребляется патетически, если нужно подчеркнуть что-то выдающиеся качества. Представить полную палитру его значений невозможно, как невозможно в рамках небольшого исследования составить генеалогическое древо этого понятия.

В качестве путеводной нити возьмем соотношение терминов «индивид» и «личность». Понятие «индивид», помимо «неделимости» и «атомарности», указывает на принадлежность к человеческому роду. В сопоставлении с ним понятие «личность» выражает идею достоинства и творческого призвания человека. Между этими понятиями существует диалектическое напряжение, которое афористично выразил Жак Маритен: «Человек как индивид существует для политического общества, а политическое общество существует для человека как личности» [Маритен, 2000, 21].

Историю термина *persona* можно изобразить в виде параболы: он возник в контексте тринитарных и христологических споров, на протяжении веков играл важнейшую роль в формировании христианского понимания человеческой личности, в Новое время получил почти повсеместное распространение и сегодня является ключевым понятием в антропологии, психологии, юриспруденции, социологии и даже в философии «смерти субъекта». Как отмечает Б. Сесбуйе, «в эволюции этого понятия герменевтический горизонт Запада перевернулся от космоцентрического и сакрального мировоззрения средневековья к антропоцентрическому и секулярному мировоззрению нового времени» [Sesboüé, 2002, 321].

Понятие *persona* имеет римское происхождение. В сводах законов Древнего Рима *De rebus et personis* («О вещах и лицах») речь шла о юридических лицах как субъектах «личного» права. В отличие от граждан, рабы рассматривались как «вещи» и не могли выступать в роли «лиц». Затем слово *persona* стало употребляться для обозначения роли, которую исполняет человек, облеченный определенными социальными полномочиями или достоинством. С течением времени этот термин вошел в язык этики (в частности, благодаря стоикам) и приобрел широкий спектр значений

Протоиерей Димитрий Викторович Сизоненко — старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (7134867@mail.ru).

в разговорном латинском языке. Так, во времена Цицерона это слово употреблялось не только как обозначение юридического лица, но и как синоним индивидуума.

Что касается этимологии рассматриваемого нами термина, никто из исследователей не оспаривает, что он происходит от этрусского *phersu* и связан, вероятно, с Персефоной, а также масками, которые использовались на празднествах в ее честь. Авл Геллий, а чуть позже Боэций возводят происхождение этого слова к глаголу *personare*, что означает «звучать», «звенеть». Эта этимология не является достоверной, но безусловно интересна как стилистический каламбур. В самом деле, театральная маска, которая обозначалась словом *persona*, служила актеру своего рода рупором. В процессе семантического развития это слово стало обозначать надевшего маску актера или персонажа, которого изображает актер, а также исполняемую роль.

Грамматики, риторы, философы обращались к толкованиям поэм Гомера и к философским сочинениям (например, к диалогам Платона), в которых автор высказывался *ex persona*, то есть «от лица» определенного божества, героя или выдающейся личности. В произведениях христианских авторов, начиная с Иустина Философа вплоть до свт. Амвросия Медиоланского, широкое распространение получил метод «просопографической экзегезы»: псалмы, пророчества и другие тексты Ветхого Завета прочитывались в новозаветной перспективе, от лица Христа или Церкви. Считалось, что в Ветхом Завете Бог говорил, как бы облакаясь в разные «роли». При этом оставалась неопределенность: диалогические роли следовало рассматривать лишь на уровне литературной формы или как своего рода диалогические реалии, существующие «в» Боге.

Впервые латинское слово *persona* не в значении «социальной роли», а как обозначение реального субъекта встречается в догматической формуле Тертулиана *una substantia in tribus personis* (Tert. Adv. Prax. II. 1). Латинский апологет в трактате «Против Праксея» использовал применительно ко Христу привычный термин, наполнив его совершенно непривычным содержанием: *Videmus duplicem statum non confusum sed conjunctum in una persona Deum et hominem Jesum* («Видим двойное естество без смешения, но сопряженное в едином лице Бога и человека Иисуса») (Tert. Adv. Prax. XVII. 11). Однако, некоторое время формулировка Тертулиана оставалась не востребуемой и невоспринятой.

В святоотеческой письменности латинскому термину *persona* соответствовали два греческих слова: *πρόσωπον* и *ὕποστασις*. Его абсолютным эквивалентом было *πρόσωπον*, которое обладало определенной неоднозначностью. Изначально оно точно так же использовалось для обозначения актерской маски, а, следовательно, и роли. В Новом Завете оно встречается редко, используется для обозначения лица, а не личности: «Лицо его обвязано было платком» (Ин 11:44). В Септуагинте оно также указывало на фронтальную часть, на лицо, и кроме того на спасительное присутствие Бога: приходящий в храм, предстал пред лицом Бога и созерцал Его *πρόσωπον* в той мере, в какой верующий был уверен в Его присутствии и милости (Мал 1:9, LXX). Таким образом, возникала многозначность: «выступить на авансцену», «проявить себя», но также и «скрываться за внешним обликом». В контексте тринитарных споров начала III в. савеллиане употребляли понятие *πρόσωπον* в значении одного из проявлений или экзистенциальных «модусов» единого Бога, который как бы поочередно надевает «маски» Отца, Сына, Духа. В греческое богословие *πρόσωπον* вошло уже как калька латинского термина *persona*. Лишь отождествление понятий *πρόσωπον* и *ὕποστασις* в трудах великих каппадокийцев позволило понимать Божественные Лица не как «проявления» Бога, обращенные к человеку, а как сущностную реальность Отца, Сына, Св. Духа. С другой стороны, чтобы исключить толкование трех Лиц в Боге как проявление тритеизма, возникла необходимость обосновать единство трех Божественных ипостасей.

На II Вселенском Соборе (381 г.) термин, изначально возникший в контексте тринитарных споров, стал употребляться в области христологии. Отцам Церкви необходимо было выразить учение о воплощении совершенного и предвечного Бога в личности совершенного человека Иисуса. Для этого потребовалось разъяснить, каким образом в единой ипостаси — Божественной — в совершенстве соединились Божественная

и человеческая природа Иисуса, тогда как в Троице надлежало различать три ипостаси и одну природу. На Западе свт. Лев Великий (390–461) впервые использовал латинский термин *persona* в качестве эквивалента греческого слова ὑπόστασις. Следует отметить, что именно в сфере христологии термин *persona* как выражение понятия о личности в значении человеческого существа, отличного от простой индивидуальности, получает особую наполненность. Если это понятие лишить его богословского содержания, оно существенно обеднеет и редуцируется до идеи индивидуума.

Разумеется, решающим моментом в эволюции рассматриваемого нами понятия стал Халкидонский Собор (451 г.). В полемике после Собора возникло учение о совершенной человеческой природе Христа, воспринятой ипостасью Логоса, и вместе с ним учение о том, что человеческая природа Иисуса не являлась ипостасью, потому что она не существует сама по себе, но существует в Божественном Логосе, Которому она принадлежит и Который сообщает ей силу существования.

Дальнейшая разработка концепции личности была связана с аристотелевскими концептами субъекта, первоосновы, субстанции. Так, опираясь на учение Аристотеля о «первосущности», Боэций (ок. 480 — ок. 525) в трактате «Против Евтихия и Нестория» дал философское определение, которое оставалось классическим на протяжении всего средневековья: *persona est naturae rationalis individua substantia* («личность есть неделимая сущность разумной природы») (Boet. Contr. Eutyech. III, 84), то есть наделенный разумом индивид, который существует сам по себе и для себя. Выражение *natura rationalis* в данном случае выступало в качестве общего определения человеческого существа, в то время как *substantia* указывала на субъект. Отсутствие в этом определении указания на то, что человек становится личностью лишь в контексте межличностных отношений, весьма затрудняло его применение к Пресвятой Троице. В определении Боэция исчезло напряжение между πρόσωπον и ὑπόστασις, метафизика субстанции вытеснила мысль о межличностных отношениях лиц. Поскольку в средние века понятие о человеческой личности преимущественно трактовалось в контексте теологических сумм, возникла необходимость преодолеть ограниченность философского определения Боэция.

Дело в том, что о Божественных Лицах можно говорить лишь в силу взаимных отношений между ними, именно на этот принцип тринитарного богословия опирается Ришар Сен-Викторский (ок. 1110–1173), разработавший концепцию Божественной и человеческой личности, понятой как *existentia*. В трактате «О Троице» он развивает учение, согласно которому наделенный сознанием субъект становится «личностью», выходя за пределы собственного «я» как чего-то относительного, обретая себя в Боге: *Quod quantum ad divina nihil aliud est persona quam incommunicabilis existentia* (De Trin. IV, 22–23) («божественное Лицо есть несообщаемое существование божественной природы») [Дунс Скот, 2016, 161]. При этом *substantia* понималась как то, что является общим для Божественных Лиц, как «природа», а *existentia* обозначала их соотношение.

Обращаясь к приведенному выше определению, Фома Аквинский (1225–1274) поставил вопрос, «может ли слово „лицо“ обозначать отношение» [Фома Аквинский, 2002, 377]. В своих рассуждениях Аквинат вслед за Боэцием тематизирует рассматриваемое нами понятие в ключе метафизики субстанции, которая понимается одновременно как выражение всеобщей природы (как «реальность природы») и как самодостаточная духовная сущность, существующая сама по себе и в самой себе.

«Хотя слово „лицо“ и не относится к Богу по своему происхождению, оно замечательно соответствует Ему по своему объективному значению. Ведь поскольку в комедиях и трагедиях представлялись знаменитые мужи, имя *persona* служило обозначением людей высокого достоинства. Поэтому-то словом „лицо“ стали именовать тех, кто занимал высокое положение в Церкви. Вот почему многие определяют лицо как „ипостась, коей отличие определяется по ее достоинству“. И каждый индивид разумной природы называется „лицом“? потому что для существ разумной природы высоким достоинством является самобытность (*subsistentia*). Достоинство же божественной природы превосходит всякое иное, и посему имя „лицо“ прежде всех других подобает Богу» [Фома Аквинский, 2002, 376].

В данном случае понятие «лицо» применяется к Богу исключительно в значении несравненного достоинства; об отношениях между Божественными Лицами речь здесь не идет. В философской традиции Нового времени произошла очевидная секуляризация понятия «достоинство личности». Совершенно очевидно, что в греческой или римской античности не могло возникнуть понятия личности в христианском или современном понимании. Однако возникает вопрос, возможно ли вновь вернуть в область теологии понятие личности, обогащенное многовековой философской рефлексией...

Особый интерес в этом отношении представляет собой богословие Дунса Скота (ок. 1266–1308). На основе логико-категориальной валоризации отношений шотландский францисканец пришел к заключению, что человек раскрывается как личность в единстве с Божественной Троицей посредством любви [Вас, 2008]. Однако по-прежнему господствующей в богословской мысли оставалась субстанциальная концепция личности.

Понимание личности в категориях отношений с новой силой было заявлено в лютеранском богословии оправдания. Мартин Лютер (1483–1546) утверждал, что человек является личностью не в силу определенной автономии, которую он актуализирует в собственных поступках или делах милосердия, но как грешник, оправданный Богом и спасенный Им по милосердной любви: *fides facit personam* («вера делает человека личностью»). Спасение человека из состояния греховной замкнутости в самом себе и открытость сердца дарованному оправданию лежит в основе личностного бытия и определяет характер его поступков. Оправданный человек как личность живет *coram Deo* («перед Богом») и *coram mundo* («перед миром»), т. е. в братских отношениях с ближними, оказавшимися в нужде [Vial, 2012].

Лютеранское богословие подчеркивало превосходство личности человека над его поступками, но в центр было поставлено оправдывающее милосердие Бога. В философском ключе эту концепцию можно выразить следующим образом: человек является личностью не в силу своих действий, он достоин уважения своих собратьев в силу того, кем он является.

В философии нового времени на передний план выдвигается самосознание духовного субъекта, при этом его автономия подвергается абсолютизации. Как замечает Г. У. фон Бальтазар, согласно Канту, человек обладает уникальным личным достоинством в силу самосознания, которое отличает его от животных и которое позволяет ему свободно подчиниться нравственному закону. При этом никак не рассматривался аспект межсубъектных отношений *in imago Trinitatis* («по образу Пресвятой Троицы») [Balthasar, 1986, 24]. Каждая человеческая личность является индивидуализированным выражением человеческого рода и достойна уважения в этом качестве. Личность стала рассматриваться как нечто конечное и само понятие перестало восприниматься как богословский термин. Западное христианство Нового времени берет на вооружение концепт, разработанный Кантом. В самом деле, протестантизм эпохи Просвещения представлял собой религию в пределах чистого разума, в которой не оставалось места для рефлексии о Пресвятой Троице или Христе как первообразе и посреднике между Богом и человечеством. Мысль о том, что кто-то взял на себя ответственность перед Отцом за последствия чужой абсолютной свободы, воспринималась просветителями как недопустимое лукавство.

Для Фихте понятие личности всегда предполагало существование другого лица, благодаря которому субъект обретает самосознание. Невозможно мыслить о реляционном характере личности, его бытии-относительно-не-я так, чтобы при этом не подразумевалась ее конечность. Именно по этой причине он считал само это понятие неприменимым к Богу [Фихте, 2003].

Гегель (1770–1831) в «Лекциях по философии религии» высказал радикальное утверждение: «Если (...) личность выступает как *нерастворенная*, то получают зло, ибо личность, которая не растворяется в божественной идее, есть зло» [Гегель, 1977, 240]. Немецкий философ указывает на неизбежную противоречивость понимания личности как для-себя-бытие, поскольку существует только Единый как тройная личность: «характер лица, субъекта, состоит, скорее, в том, чтобы *снимать* свою изолированность,

свою *отделенность*» [Гегель, 1977, 240]. Мораль, семья, дружба, любовь существуют для того, чтобы расширять личность до всеобщности, поскольку в любви лицо сохраняет себя и благодаря ей имеет свою субъективность, которую философ и отождествляет с личностью. Согласно Гегелю, личность открывает свою конечность, когда принимает отношения с другой личностью как отчуждение, ограничение, зависимость от чужого. Фундаментальный опыт отчуждения, в котором «ты» остается чуждым для «я», снимается в примиряющей их любви. Это достигает окончательного свершения только в Боге, Который есть любовь *in persona*, точнее, в трех лицах. Истина бытия личности состоит именно в том, чтобы обрести себя, погружаясь в другого.

По мысли философа, абсолютный характер Божественных Лиц открывается во внутритринитарных взаимоотношениях: «дух полностью есть для себя, он постигается не как *сам по себе существующий*, но всегда как сущий в откровении, для *другого*, для *своего* другого» [Гегель, 1977, 226].

Каждое из трех Божественных Лиц «соответствует другому»: свойство Отца «соотносится» с Сыном и Духом; свойство Сына происходит от Отца и, в Духе, к Нему возвращается; свойство Духа быть «возвращением» Сына к Отцу. Таким образом, Гегель понимает личность как реальность отношений по образу Пресвятой Троицы.

Персонализм XX в. в большей степени развивает концепцию диалогической природы личности, не уделяя достаточно внимания философско-трансцендентальной концепции субъекта в тринитарном ключе.

Диалогический персонализм направлен против попыток логически обосновать личность как возможность самореализации и саморазвития человеческого субъекта. Человек не является личностью сам по себе и лишь для самого себя. «Личность выявляет себя, вступая в отношение с другими личностями» [Бубер, 1993, 39]. Кроме того, «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты. Всякая подлинная жизнь есть встреча» [Бубер, 1993, 11].

Встреча порождает в тех, кто встречаются, личностное начало, поскольку выводит их за пределы интенциональности и за пределы привычных представлений о мире, в котором они хотели бы господствовать над другими. Взаимное самопорождение Я через Ты, и Ты через Я поднимает тему «посредника», который делает тех, кто встречается, личностями друг для друга и тем самым отсылает к Богу, истинному и вечному Ты, присутствие Которого переживается как вечное и всегда новое обетование встречи.

Диалогический персонализм, несомненно, прав, утверждая, что бытие личности реализуется там, где люди друг для друга могут быть по-настоящему *другими* во взаимном и полном признании. Однако диалогическая концепция личности вызвала справедливые возражения: разве человек не может существовать как личность и жить насыщенной жизнью, не вступая в общение с другими людьми? Разве великие люди не достигали вершин творчества именно в одиночестве? В частности, критика была направлена против преувеличения роли исторических и социальных «посредников», вне которых якобы человеку не может состояться как личность.

В работах таких авторов, как Романо Гвардини, Эмманюэль Мунье, Габриэль Марсель, Дени де Ружмон сформировалась концепция личности как *imago Trinitatis*, в ней открытость Я к Ты и Мы реализуется в акте самоотдачи. Соотношение понятий «личность» и «индивид» в работах швейцарского философа Д. де Ружмона обретает новое звучание в контексте осознания христианином собственного призвания и миссии: «Личность, действие, призвание стали для меня практически синонимами. Действие — конкретное послушание трансцендентному призванию, призвание порождает в индивиде личность. Отсюда следует новое определение: индивид — естественный человек, личность — новое творение, каким его понимает апостол Павел» [Balthasar, 1986, 25].

Как только философ упускает из виду христианское содержание понятия личности как образа Пресвятой Троицы и Богочеловека Христа, его мысль неизменно дрейфует либо в направлении безличного коллективизма, либо в сторону индивидуализма. В самом деле, человек по-настоящему является личностью прежде всего потому, что таковыми он является в глазах Бога.

Источники и литература

Источники

1. Rich. De Trin. — *Ricardus, Prior S. Victoris Parisiensis. De Trinitate.*
2. Boet. Contr. Eutych. — *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius. Contra Eutychen et Nestorium.*
3. Tert. Adv. Prax. — *Tertullianus. Adversus Praxean.*

Литература

4. Бубер (1993) — *Бубер М. Я и Ты / Пер. с нем. Ю. С. Терентьева, Н. Файнгольда. М.: Высшая школа, 1993.*
5. Гегель (1977) — *Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2.*
6. Дунс Скот (2016) — *Дунс Скот Иоанн. Lectura. Книга 1 // ESSE: Философские и теологические исследования. 2016. Т. 1. № 2.*
7. Маритен (2000) — *Маритен Ж. Человек и государство. М.: Идея-Пресс, Дом Интеллектуальной книги, 2000.*
8. Фихте (2003) — *Фихте И. Г. Об основании нашей веры в божественное мироправление / Пер. с нем. А. А. Иваненко // Начала. 2003–2004. Вып. 13. URL: <https://slovo-bogoslova.ru/translations/i-g-fikhte-ob-osnovanii-nashey-very-v-bozh> (дата обращения: 02.12.2021).*
9. Фома Аквинский (2002) — *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–43. Киев: Ника-Центр, 2002.*
10. Вас (2008) — *Вас М. More than Just an Individual: Scotus's Concept of Person from the Christological Context of Lectura III // Franciscan Studies. 2008. № 1 (66). P. 169–196.*
11. Balthasar (1986) — *Balthasar H. U. von. On the concept of person // Communio. 1986. Т. 13. P. 18–26.*
12. Sesboüé (2002) — *Sesboüé B. Dieu et le concept de personne // Revue théologique de Louvain. 2002. Т. 33. P. 321–350.*
13. Vial (2012) — *Vial M. «Fides facit personam» // Les Cahiers philosophiques de Strasbourg. 2012. Т. 31. P. 107–132.*

Archpriest Dimitry Sizonenko. The Genesis of the Concept of Person in Theology and Philosophy.

Abstract: The article provides an overview of the history of the emergence and development of the concept of “personality,” which was formed in the context of Trinitarian disputes and then began to be used as a Christological term. Christian authors borrowed a widespread term from pagan culture, filling it with new content. In the Middle Ages, the essentially philosophical definition of Boethius remained classical. Over the course of modern times, the concept of human personality has become widespread in philosophy, law, anthropology, sociology and many other areas of humanities. Only in the personalism of the 20th century does the term regain its theological content.

Keywords: person, individual, subject, christology, persons of the Trinity, hypostasis, substance, personalism.

Archpriest Dimitry Viktorovich Sizonenko — Senior Lecturer at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (7134867@mail.ru).

Протоиерей Петр Чубаров

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ БОГОСЛОВИЯ И ПСИХОЛОГИИ

Статья посвящена актуальным проблемам теоретического и практического взаимодействия богословия и научной психологии. Обсуждаются такие спорные вопросы как: место психологии в пастырском служении; о возможности и целесообразности организации при приходах Русской Православной Церкви постоянно действующей психологической службы; о возможности и целесообразности использования священником психологических знаний и технологий в контексте пастырского душепопечения, и в частности, в пастырском консультировании; о месте психологических дисциплин в системе профессиональной подготовки будущих священников в духовных школах. В церковной и научной среде по данным вопросы вызываются различные мнения. Их обсуждение и осмысление может способствовать взаимообогащению богословия и научной психологии. В статье сделана попытка обосновать одно из возможных направлений решения данных вопросов.

Ключевые слова: православная психология, психологическая помощь, психологические технологии, пастырское душепопечение, пастырское консультирование, пастырское сопровождение.

В течение последних тридцати лет в нашей стране отмечается достаточно успешное становление православной (христианской) психологии. Рассматривая проделанный путь, специалисты выделяют несколько этапов в ее развитии, справедливо определяя как отправную точку работу Методологического семинара по христианской психологии и антропологии на факультете психологии МГУ под руководством проф. Бориса Сергеевича Братуся. Первое заседание прошло в апреле 1990 г. Каждый этап имел свою проблематику и определенное значение для становления данной психологической школы. На каждом из них решались специфические задачи, осознавались и по возможности преодолевались внутренние противоречия. Рассматривались фундаментальные вопросы для православной психологии, такие как определение ее предметного поля, теоретических оснований дисциплины, структуры и содержания ее категориального аппарата, методов исследования.

Подводя итоги тридцатилетнего развития православной психологии, несмотря на очевидные успехи, можно отметить наличие недостаточно разработанных вопросов и отсутствия по ним единства мнений.

В этой полемике участвуют как представители Церкви, так и психологи, которые относят себя к «православной психологии». Прежде всего, обсуждается достаточно актуальная проблема о возможности взаимодействия богословия и научной психологии, а так же о целесообразности преподавания психологии в духовных школах.

В частности, формулируются такие спорные вопросы, как что такое «православная психология», каково ее предметное поле, в чем ее отличие от богословской антропологии и основных психологических школ, насколько совместимы богословское учение о человеке с концепциями научной психологии? По-прежнему высказываются сомнения, нужна ли научная психология Церкви, какие могут быть позитивные и негативные последствия от взаимодействия богословия и психологии.

Протоиерей Петр Александрович Чубаров — кандидат психологических наук, доцент кафедры ЦПО Санкт-Петербургской духовной академии (chubarov54@mail.ru).

Обсуждаются и более частные вопросы. Например, возможно ли использование священником психологических знаний и технологий в контексте пастырского душепопечения, и в частности, в пастырском консультировании? Нужно ли изучать психологию в духовных школах? Исходя, из каких принципов следует определять содержание и формы преподавания психологии будущим священникам? В каком объеме желательно давать материал? Например, в обзорном варианте общей осведомленности или с углубленным изучением психологии с формированием в конечном итоге конкретных практических навыков психологической работы с прихожанами. Нужно ли обучать будущих священников технологиям консультирования, сопровождения, профилактики и психологической поддержки?

Продолжается острая дискуссия по проблеме организации психологической службы при приходах Русской Православной Церкви. Прежде всего, нужна ли эта служба, как сочетаются пастырское душепопечение и психологическая помощь, на каких основах целесообразно организовать взаимодействие священника и психолога? В частности проблема субординации, соподчинения и принципов общего руководства системой сопровождения прихожан.

По всему комплексу актуальных вопросов специалисты высказывают разные, отчасти полярные позиции. Одна из крайних точек зрения утверждает, что психология в теоретическом и практическом плане не совместима с богословским учением и пастырским служением в Церкви. Православная традиция самодостаточна, имеет четко сформулированный догматический базис и многовековые традиции духовного окормления прихожан.

Утверждается, что между богословской антропологией и научной психологией существуют в значительной степени непреодолимые противоречия. В частности, не сопрягается учение Церкви о человеке и содержание психологических концепций. В подавляющем большинстве психологических школ доминирует материалистическая парадигма. Исключение составляет «православная психология».

Отмечается нежелательность проникновения в пастырское служение теоретических положений, смыслов и технологий практической психологии. Так как это может привести к переориентации священника с православного душепопечения на оказание чисто психологической помощи, цели которых не тождественны, хотя во многом и совпадают. В первом случае — это спасение Души человека, создание условий преобразования человека, его обожения. Во втором случае — это оказание помощи человеку в решении его проблем, в качестве адаптации к окружающему социальному миру, в гармонизации личности.

Одним из крайних проявлений данного подхода является точка зрения, ставящая под сомнение необходимость включения психологии в программы духовных школ или, по крайней мере, сужение курса психологии до чисто ознакомительного уровня, как не профильного курса.

Отличную позицию занимают многие профессиональные психологи, которых можно отнести к православной психологической школе. Для представителей традиционной психологии вопрос о сотрудничестве со священством и Церковью является не актуальным, не выходящим за рамки общих утверждений и пожеланий, а в крайних позициях — вредным и антинаучным.

«Православные психологи», в частности представители московской школы, исходят из утверждения, что понятия душа и психика не тождественны. Выделяется духовная составляющая Души — это внутреннее, сакральное, метафизическое то, что не поддается научному изучению, и психика — это периферия души, обусловленная включенностью в систему социальных отношений и проявляющаяся в них. Объектом научной психологии может являться сугубо психологическая составляющая души.

Последствием этого расщепленного взгляда на Душу человека является вывод, что на приходах Русской Православной Церкви желательно осуществлять одновременно пастырское и психологическое душепопечение. На степень согласованности

этой деятельности у «православных психологов» существуют разные точки зрения. От выраженной интеграции до относительной независимости.

Утверждается, что в силу своей профессиональной подготовки и специфики направления работы, служители Церкви на приходах должны заниматься духовным окормлением, а психологи — оказанием психологической помощи. Ставится вопрос о разделении функций священника и психолога. Это мотивируется тем, что священник не является специалистом в области психологии, и он не может оказать квалифицированную помощь прихожанам храмов по психологической проблематике, в которой они остро нуждаются. Функции пастыря, прежде всего, сводятся к богослужебному и вероучительному служению. В функции приходского психолога входит оказание психологической помощи прихожанам. Прихожане должны получить как духовную, так и психологическую поддержку. Из этого делается вывод, что на приходах Русской Православной Церкви желательно развернуть психологическую службу.

Возможен и иной подход к рассматриваемой проблеме. Основой его является положение, что духовное и психологическое представлено в душе в единстве, интегрировано. Они представляют целостную систему, и функционируют по ее законам. Разделение первого и второго носит чисто академический характер, не отражающий подлинной реальности.

Если принять это положение, то становится очевидным необоснованность и формальность разделения духовного и психологического в душепопечении человека.

Духовные вопросы в значительной степени неразрывно связаны с психологическими проблемами. Разделить их чрезвычайно затруднительно и чаще всего невозможно. Духовное вплетается и реализуется в реальной жизни человека, в его житейских ситуациях, отношениях с другими людьми, во внутренних состояниях и переживаниях. С другой стороны, личностная отягощенность может являться серьезным препятствием в духовной жизни и развитии. Крайним примером данной зависимости может являться влияние психопатологического процесса на содержание религиозных идей и на аскетическую практику душевно больных, особенно при разворачивании психотической симптоматики.

Из вышесказанного следует, что попытка выделить поле сугубо духовного душепопечения или сугубо психологической помощи не соответствует принципу целостности души человека. Исходя из этого желательно, чтобы священник, окормляя прихожан, смог оказать целостную духовно-психологическую помощь. Для этого он должен уметь эффективно использовать психологические знания и технологии в контексте пастырского душепопечения, и в частности, в пастырском консультировании.

В отличие от традиционного психологического консультирования, целью пастырского консультирования является содействие духовному росту прихожан, их духовного преображения. В контексте этой глобальной задачи должны решаться и частные индивидуально личностные и семейные проблемы. Работая с этими проблемами, священник остается в рамках религиозной парадигмы взгляда на человека и мир. В контексте, которого понимается, что большинство человеческих проблем определяется единством духовного и психологического. Т. е. психологические проблемы связаны с нарушением духовного развития личности, рассматриваются как результат определенного уровня отношений человека с Богом в духовной жизни. Важно понять религиозное значение, духовный смысл частных житейских проблем. Священник способствует разрешению прихожанином своих психологических проблем посредством гармонизации его отношений с Богом. Одно из основополагающих положений пастырского консультирования заключается в утверждении, что индивидуально личностные и семейные проблемы неразрешимы сугубо на психологическом уровне в отрыве от духовности. Пастырь должен помочь их решить, обратив человека к своей духовности, к Богу.

Реализация данного подхода к теории и практике пастырского душепопечения, и, в частности, консультирования, предполагает расширение доли психологических дисциплин в курсах духовных школ. Желательно, чтобы они были направлены

не только на преодоление психологической безграмотности и расширения общей осведомленности, но и обогащали служение священника практическими знаниями и навыками в области психологического консультирования, сопровождения и профилактики.

Очевидно, что для успешной реализации данных задач, желательно расширение профессиональных компетенций выпускников духовных школ. В содержании их подготовки возможно освоение практических навыков и умений духовно-психологической помощи человеку в контексте лекционных и практических занятий и в прохождении достаточного по времени практического обучения на приходах Русской Православной Церкви. По возможности под руководством специалистов студентов необходимо включать в реальный процесс душепопечения и пастырского консультирования прихожан.

В результате профессиональной подготовки в духовных школах священник должен освоить и уметь реализовывать в своем служении нормативные ограничения и требования в работе с человеком. Эти ограничения, разработанные в психологии, направлены на обеспечение защиты человека от возможного психологического травмирования в процессе взаимодействия и повышения эффективности оказания помощи. Требования, предъявляемые к профессиональной деятельности психолога и служению священника, во многом совпадают. Например, принцип конфиденциальности в психологии и сохранения тайны исповеди в традиции Церкви или принцип принятия и уважения личности человека. Однако в практической психологии накоплен значительный опыт их разработки, обобщения и практической реализации. Этот опыт желательно переосмыслить и учитывать в пастырском душепопечении и консультировании.

У священника должны быть сформированы навыки, обеспечивающие глубокое понимание, видение человека. Причем, не только внешних проявлений, но и внутренних психологических механизмов, причин этих проявлений. Это важно для оказания действенной духовно-психологической помощи прихожанину, т.к. одни и те же внешние проявления могут быть обусловлены разными психологическими механизмами. Они должны учитываться в определении содержания пастырского душепопечения и консультирования.

Желательно, чтобы у священника были сформированы навыки общения и взаимодействия с человеком. Это может повысить продуктивность духовно-психологической помощи людям в пастырском служении. Например, владение техниками нерексивного и рефлексивного слушания, техниками терапевтической беседы.

Исходя из представленного подхода, можно попытаться дать ответы на поставленные в статье вопросы. Прежде всего, для Церкви небезразличны психологические знания. Однако они должны быть осмыслены с позиций православного учения и по возможности включены в душепопечительное служение. Доминирующим источником этих знаний может стать «православная психология». В этом одна из ведущих ее задач. Соответственно Церковь заинтересована в развитии «православной психологии». Она должна стать связующим звеном между богословием и научной психологией. Ее можно определить как платформу, на которой встречается, взаимодействует и интегрируется богословская антропология и научная психология.

Желательно, чтобы формирование психологических компетенций в пастырском душепопечении стало значимым направлением в системе подготовки будущих священников в духовных школах. Подготовка должна осуществляться на протяжении всего срока обучения студентов, в достаточном объеме, с представлением основных психологических дисциплин. Важно разумно определить баланс между теоретическими и практическими компонентами в системе преподавания с безусловной направленностью на формирование практических навыков и умений в душепопечительном служении священника.

В отдельных случаях при приходах Русской Православной Церкви возможна организация психологической службы. Однако она не должна носить тотальный,

независимый и самодостаточный характер. Теоретические основы и содержание работы в этих подразделениях должны быть органичны православному учению, их работа должна быть подчинена задачам духовного душепопечения и организационно включаться в единую систему сопровождения прихожан Русской Православной Церкви под руководством священника, имеющего достаточную профессиональную психологическую подготовку. Являясь руководителем процесса сопровождения, священник должен осуществлять планирование и реализацию целостного духовно — психологического душепопечения прихожан, по возможности включая в этот процесс педагогические и психологические службы.

Archpriest Petr Chubarov. Topical issues of interaction between theology and psychology.

Abstract: The article is concerned with topical problems of theoretical and practical interaction between theology and scientific psychology. Controversial issues such as the role of psychology in the pastoral ministry; the possibility and expediency of organizing a permanent psychological service at the parishes of the Russian Orthodox Church; the possibility and expediency of the use of psychological knowledge and technologies by a priest in the context of pastoral care, and in particular, in pastoral counseling; the role of psychological disciplines in the system of professional training of future priests in theological schools, etc. are discussed. Ecclesiastical and scientific experts offer different opinions on these issues. Discussion and comprehension can contribute to cross fertilization of ideas between theology and scientific psychology. This article attempts to substantiate one of the possible directions for solving these issues.

Keywords: theological anthropology, Orthodox psychology, psychological assistance, psychological technologies, pastoral care, pastoral counseling, pastoral support.

Archpriest Petr Aleksandrovich Chubarov — Candidate of Psychological Sciences, Associate Professor of the Department of Church-Practical Disciplines Saint Petersburg Theological Academy (chubarov54@mail.ru).

Диакон Антоний Костылев

ОСОБЕННОСТИ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ЮРГЕНА МОЛЬТМАНА

Юрген Мольтман одна из ключевых фигур континентальной теологии XX–XXI в. Особенность его теологии является большой акцент на феномен человеческой жизни как «надежда». Нами будут рассмотрены несколько аспектов антропологии Мольтмана: образ Божий в человеке и в сотериологическом аспекте понятия примирения и надежды. Все указанные понятия в антропологическом ключе долгоиграющие и выводят.

Ключевые слова: Антропология, Юрген Мольтман, надежда, примирение, образ Бога, богословие экологии, Сын человеческий, вера.

Проблема человека во все времена была и будет актуальна. В мире, который преисполнен боли, несправедливости, предательства, болезней, человек, словно манну небесную, ждет ответа на свою ситуацию. «Для христиан, верящих в Бога создателя мира, опыт страдания в настоящем, подталкивает их обратиться к преобразующей силе надежды» [Стрижачук, 2020, 47].

Собственно идея надежды, теология надежды представляет для Юргена Мольтмана центр всех его теологических взглядов. Характеризуя богословские взгляды Мольтмана, С. Гренц и Р. Олсон говорят: «по мнению Мольтмана, центральное место в христианстве, а следовательно и в богословии, занимает надежда на приближение Божьего «Царства Славы», обещанное Богом явление его славы в полной свободе и общности человеческих существ, сопровождаемое освобождением всего творения от рабства тления» [Гренц, Олсон, 2011, 261]. Указанная идея проходит красной нитью сквозь всю его теологию, не исключение и антропология.

В отношении антропологии, следует сказать, что христианская антропология занимается метафизикой и онтологией, но Ю. Мольтман в своих исследованиях касается не только этих тем: в его богословско-антропологическом дискурсе затрагиваются вопросы социологии, культурологии, экологии и ряда других тем.

Наша работа не ставит целью дать исчерпывающе анализ всей антропологической системы европейского теолога, мы лишь коснемся нескольких тем, которые занимают важное место в его системе, это понятие образа Бога в человеке и сотериология.

Исходя из двусоставности человека, традиционно образ Бога в человеке видится в первую очередь в «уме». Поскольку ум наделен разумением и способен к самоопределению или к свободе, а также «он обладает такими божественными свойствами, как нематериальность, негленимость, бессмертие, бесстрашие» [Ларше, 2021, 25], помимо всего и само тело выделяется как образ Божий, что вполне соответствует повествованию книги Бытие, «где душа и тело не разобщены и человек предстает как единое целое» [Ларше, 2021, 26].

В своем дискурсе Мольтман в первую очередь исходит из равенства природы и человека, «они являются его со-творениями» [Мольтман, 2013, 104], постулируется солидарность человека и природы. Вера в сотворенность всего, как замечает теолог, «имеет освобождающую силу» [Мольтман, 2013, 104]. Она извлекает из мирозерцания богов и демонов, самообожествление человека, «человечный человек, не будучи ни «человекобогом», ни «человековолком», сознает себя творением свободного

Бога среди прочих творений» [Мольтман, 2013, 104]. Человек приходит к глубокому осознанию своего *образа* со всеми последствиями, в первую очередь к пониманию ответственности.

Назначение человека быть *образом*. Это означает то, что он не может полностью слиться с окружающей средой, но бесконечное расстояние Творца и его творения, дает человеку бесконечную свободу от всех конечных вещей, отношений и даже от его собственной реальности, т.е. мир прекрасное творение, а не образ Бога. Оно является достоинством человека, но нечестие — это то, что он когда забывает свою трансцендентную основу, то должен ожидать бесконечное в конечном и божественность в земных и человеческих отношениях. Если выразить это проще, то это прозвучит следующим образом: «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф 6:9).

Мольтман подчеркивает посредническую роль между Богом и миром. В этой системе координат человек представляется «социалистом», т.е. каждый человек есть образ Бога. Эта идея в идеале делает невозможным обожествление своей нации, своего народа или своей расы. Также особенностью является то, что европейский теолог из понятия образа выводит богословие экологии. И ссылается для этого на книгу Бытия. В повествовании о сотворении человека, сказано о владычестве над пресмыкающимися, люди должны владычествовать над творением Божиим, но это не должно быть в виде эксплуатации деструктивно влияя на окружающую среду, но должно вести к созиданию. Эта идея появилась, подчеркивает Мольтман, когда возможности человека были незначительными, и господство над природой было ограничено, лишь после научной революции господство технологии, власть людей увеличивается почти беспредельно. Он говорит об определенной динамике развития в истории человечества, что господство только начинается, но фактически оно с самого начало реализовалось. Идея человека связывает своду с ответственностью за мир. Теперь проблемой является не господство над миром, а ответственность за природу, человеческое будущее для человека.

Переходя к сотериологии Мольтмана, следует сказать, что для нее характерными являются понятия примирение и надежда.

Важный фактор, который оказывает большое влияние практически на все сферы деятельности человека это вера, «все что совершается в мире, даже людьми, чуждыми Церкви, совершается верой... весьма многие дела человеческие основаны на вере» [Пономарев и др., 2004]. Для Мольтмана религиозная вера — сознание того, что Бог сделал человеческую вину своей во Христе, «сознание того, что будущее человека уже началось в распятом Сыне человеческого, примиряет человека и освобождает его от гордости и страха, которые всегда были источником идолопоклонства» [Мольтман, 2013, 109]. Вера позволяет усвоить примирение, которое есть подвиг Сына человеческого. Человек, усвоивший примирение живет тем, что скрыто в образе распятого Господа — царство Сына человеческого уже наступило и позволяет жить по-иному, без самообожествления, идолопоклонства¹. Для Мольтмана примирение «начало искупления в неискупленном мире, а искупление есть чаемое будущее примирение» [Мольтман, 2013, 110]. «Неискупленный мир», скорее всего означает, что миру вместе с человеком предстоит прейти к окончательному примирению. Особенностью указанной теологемы является то, что тот, кто истинно познал примирение, не может больше удовлетворяться настоящим порядком дел в мире, это состояние человека можно назвать «иное». Человек в этом состоянии страдает миру, но без «изменения жизни и ее обстоятельств — слабое утешение» [Мольтман, 2013, 110]. Следует подчеркнуть, что интенцией для примирения стала фигура Христа, он дал стремление к кроткому, простому, но истинному бытию человека в надежде на Сына человеческого.

¹ Идолопоклонство для Ю. Мольтмана — зависимость от приобретений и достижений, то, что привязывает нас к себе и лишает возможности истинного блага.

Примирение не замыкает жизненный вектор человека, ее естественным продолжением является надежда, точнее надежда есть естественное следствие истинного примирения.

В психологическом, культурологическом дискурсе надежда характеризуется в смелых, оптимистических тонах, формах приказа, но по мысли Мольтмана она в таком случае не есть подлинная. Реальная *надежда* — это не бегство от тягот настоящего в утешительное лучшее будущее, подлинная надежда «привносит иное» [Мольтман, 2013, 111], человеческое будущее в настоящее. Но при этом теолог замечает, что подлинная надежда не делает общество более терпимым. Она, наоборот, порождает больше конфликтов с бесчеловечным, потому что в ней человек иной и не может быть другим. Основная интенция надежды — это устремленность к человеческому царству Сына человеческого.

Следует подчеркнуть особенность христианской надежды, «она рождается из памяти о воскресении распятого Сына человеческого» [Мольтман, 2013, 111]. Будущее «человечного человека» началось именно с изгнания Сына человеческого. Память о Распятом, говорит нам, что Бог положил начало будущего людей не на пике прогресса, а этим униженным человеком [Мольтман, 2013, 111]. В свою очередь жить надеждой — значит быть в состоянии любить и прежде всего ненавистную и отвергнутую жизнь. Мольтман поясняет, что значит любить — видеть в человеке скрытый потенциал, а также возможности, которые уготованы Богом для отдельно взятого человека. Самые глубинные возможности для «человечного человека» в мире заключаются в созидательной, примиряющей и надеющейся любви.

Таким образом, нами были выделены несколько аспектов антропологии Юргена Мольтмана. Как можно видеть понятие *надежда* является ключевым пунктом в его антропологии, в частности, в ее сотериологическом ракурсе. Им поднимается много проблем, начиная от богословия творения, где возникает вопрос ответственности человека за мир, потому как он является образом Божиим. Заканчивая собственно жизнью христианина, который призван к жизни в надежде. Надежда определяет человека как «человечного», что может быть созвучно в определенном смысле с обожением, но не во всей смысловой нагрузке, которую мы можем встретить в восточно-христианской письменности.

Источники и литература

1. Гренц (2011) — *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. Черкассы, 2011. 520 с.
2. Ларше (2021) — *Ларше Ж.-Кл.* Человеческое тело в свете православного вероучения. М., 2021. 122 с.
3. Мольтман (2013) — *Мольтман Ю.* Человек. М., 2013. 129 с.
4. Пономарев и др. — *Пономарев А. В., Иванов М. С., Казарян А. Т.* Вера // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=vstjK1jB1GY&t=402s> (дата обращения 15.09.21).

Deacon Anton Kostylev. Features of the Anthropological Views of Jürgen Moltmann.

Abstract: Jürgen Moltmann is one of the key figures in continental theology of the 20th–21st centuries. The peculiarity of his theology is the great emphasis on the phenomenon of human life as “hope”. We will consider several aspects of Moltmann’s anthropology: the image of God in man and in the soteriological aspect of the concept of reconciliation and hope. All of these concepts in an anthropological vein are long-lasting and deducible.

Keywords: Anthropology, Jürgen Moltmann, hope, reconciliation, image of God, environmental theology, Son of man, faith.

Deacon Anton Andreevich Kostylev – Master of Theology, applicant for the St. Petersburg Theological Academy (Kostilev.tosha@yandex.ru).

Д. А. Сысуев

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МИССИЯ ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА МОРДОВСКОГО КРАЯ В XIX ВЕКЕ

В статье рассматриваются недостаточно изученные аспекты духовно-просветительской деятельности приходского духовенства на территории Мордовского края в XIX веке. Предпринята попытка комплексного анализа процесса развития духовно-просветительской деятельности в указанный период. Выделены основные направления просветительского служения приходского духовенства. Используются материалы источников, ранее не введённых в научный оборот. Опыт служения приходского духовенства XIX сохраняет свою значимость и по сей день давая серьёзную пищу для размышления относительно выстраивания взаимоотношений пастыря и паствы в современных условиях.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, приходское духовенство в XIX в., духовно-просветительская деятельность, Мордовский край.

В последнее время в отечественной церковной исторической науке большой интерес проявляется к локальным исследованиям, связанным с изучением истории отдельных епархий, приходов, генеалогии приходского духовенства. Этот интерес вполне объясним по многим причинам и, в частности, связан с недостаточной степенью изученности прошлого приходского духовенства на региональном уровне. Этим и объясняется обращение к избранной теме.

Прежде всего, стоит внести ясность относительно территориальных границ исследуемого региона. В данном случае, речь пойдёт только о том пространстве, которое ныне входит в состав Республики Мордовия. В рассматриваемый временной промежуток, в церковном отношении, оно находилась различными своими частями в ведении четырёх епархий — Пензенской, Тамбовской, Нижегородской и Симбирской. Поскольку большая часть современной Мордовии пребывала в рамках Пензенской и Тамбовской епархий, то акцент в плане источниковой базы сделан именно на них.

Когда звучит упоминание о духовно-просветительской миссии в Мордовском крае, то сразу возникает ассоциация связанная исключительно с миссионерской деятельностью среди мордвы, но в контексте реалий XIX в. необходимо понимать, что значительно большую часть населения этих мест составляли великороссы. Поэтому просвещение словом Божиим мордвы есть безусловно важное, но не единственное направление духовно-просветительской миссии приходского духовенства тех мест, хотя и придающее ей определённый колорит.

На протяжении всего своего исторического существования православное духовенство всегда стремилось нести своей пастве свет духовного просвещения. Не стал в этом смысле исключением и XIX в. Просветительское служение приходского духовенства на территории Мордовского края отличалось разнообразием. Но, прежде чем коснуться основных его направлений, стоит сказать несколько слов об общем духовно-нравственном состоянии самой паствы.

Оценивая его, следует заметить, что с одной стороны, оно несомненно имело очевидные общие черты и тенденции с духовным состоянием русского общества в целом. С другой стороны, в силу присутствия на данной территории инородческого населения, прежде всего мордвы, которая только в середине XVIII в. приняла

Дмитрий Алексеевич Сысуев — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Саранской духовной семинарии (das-riuo@mail.ru).

крещение в массовом масштабе, есть все основания говорить об отдельных специфических чертах религиозно-нравственного состояния части населения.

Согласно некоторым публикациям аналитического характера, размещённым на страницах епархиальных изданий XIX в., религиозность простого народа в Пензенской епархии стояла если не на высшей, то и не на низкой степени. Вместе с тем, показательной является оценка современника описываемого периода, свящ. Димитрия Покровского, данная им в статье «О мерах и средствах со стороны пастырей к поднятию и укреплению религиозно-нравственного состояния причта и прихожан, к охранению паствы от вредного влияния противо-христианских учений». Её автор констатирует, что: «религиозно наш крестьянин не просвещен, как младенец. У большинства неграмотных крестьян вся религия заключается в одних только обрядах. Представления о святых угодниках самые смутные. Сколько суеверий, примет, полужыческих обычаев у деревенских жителей должно быть известно всем. Естественно, что при таком положении паствы, нужда в религиозном просвещении её сказывается с особою настойчивостью» [Покровский, 1910, 876–883].

Анализ исторических источников XIX в., связанных с характеристикой духовной жизни православной паствы Мордовского края, позволяет говорить о двух взаимоисключающих тенденциях состояния религиозно-нравственной жизни русского народа. С одной стороны часть населения крепко держалась исторических оснований национального бытия, старалась вести благочестивый образ жизни, а с другой, заметна нарастающая тенденция к отходу от патриархального уклада в сторону безрелигиозной безбожной пустоты.

Если говорить о местах компактного проживания мордвы, то на этих территориях можно видеть ещё и неизжитые остатки языческих представлений, порой причудливо переплетающиеся с внешне христианскими формами.

Переходя к характеристике основных направлений духовно-просветительской деятельности приходского духовенства Мордовского края, которые чётко просматриваются на протяжении XIX в., отметим следующие.

Прежде всего, это живая проповедь слова Божия. Акцентирование внимания на значимости этого направления прослеживается по публикациям в епархиальных изданиях и внимание к этой теме среди приходского духовенства поступательно возрастало на протяжении всего XIX в. и достигло своего апогея к концу столетия. Свящ. Д. Покровский на страницах «Пензенских епархиальных ведомостей» в этой связи подчёркивал: «все силы следует употребить на то, чтобы прихожане полюбили слово Божие; Евангелие и Псалтирь считали бы у себя всегда настольными книгами, при всяком досуге с усердием и охотою читали бы их. Насколько спасительно, полезно чтение слова Божия для христианина, это видно, во-первых, из заповеди Иисуса Христа, данной апостолам: проповедовать Евангелие всей твари, евангельским учением просветить все народы. И апостолы проповедь слова Божия предпочитали всем другим своим обязанностям: «Горе мне, аще не благовествую, говорил апостол, нужда бо ми надлежит» (1 Кор 9:16). И они проповедовали Христово учение везде» [Покровский, 1910, 881–882].

Таким образом, одно из основополагающих направлений поднятия и укрепления религиозно-нравственного состояния прихожан виделось в формировании пастырями у вверенной им паствы живой потребности в чтении слова Божия, в котором сознавался главный источник к наставлению, возбуждению, обновлению, питанию и возрастанию в духовной жизни.

Непосредственно связанным с этим направлением религиозного просвещения прихожан рассматривались катехизические поучения. Так, в частности в Пензенской и Саранской епархии многие священники составляли и произносили их на своих приходах. В них старались последовательно объяснять всё православное вероучение. Раскрывая христианские истины, проповедники обращали внимание на существующие заблуждения и пороки своей паствы. Так, например свящ. Д. Артоболевский Великим постом объяснял своим прихожанам заповеди Божии в пределах пространного

катехизиса. Необходимость такого разъяснения, с его точки зрения была вызвана тем обстоятельством, что большая часть прихожан не воспринимала всерьёз свои порочные деяния. Многие из них не считали их даже грехом. Из объяснения заповедей прихожане могли понять всю пагубность распространенных между ними пороков, могли, сопоставив свою жизнь с законом Божиим, прийти к мысли о необходимости нравственного самоисправления.

Ревностные к делу церковного учительства священники, не только составляли свои проповеди, но произносили и т. н. напечатанные проповеди, выбирая из них те, которые, по своему содержанию и изложению, были наиболее применимы к духовным потребностям и языку пасомых.

Некоторые проповедники произносили поучения экспромтом без помощи тетради, полагая, что бумажная проповедь, как бы хорошо она ни была написана, всегда отзывается чем-то книжным, искусственным, а потому не может произвести такого влияния, какое производит хотя бы простое и краткое, но живое поучение, сказанное под непосредственным вызовом благочестивого чувства. В проповеднической импровизации практиковалось немало священников Пензенской и Саранской епархии: М. Никольский, Русанов, Д. Артоболевский, Пономарев, И. Любимов и другие. По отношению к предмету устной проповеди пастыри не держались одной какой-либо раз намеченной задачи. По словам о. Д. Артоболевского: «здесь говорилось обо всём, что только в данную минуту вызывало бдительного пастыря на проповедное слово. Рядом с обличением религиозно-нравственных недостатков часто приходилось выступать с словом утешения и ободрения больных, бедных, потерпевших те или другие лишения» [Смирнов, 1877а, 10].

Заслуживающим внимания подходом, направленным на совершенствование религиозно-нравственного просвещения среди прихожан, становятся внецерковные собеседования. Этот подход в начале 70-х годов XIX в. на территории Мордовского края был предложен подведомственному духовенству Преосвященнейшим Григорием епископом Пензенским и Саранским. Предлагалось, независимо от церковного учительства, ввести в практику внецерковные собеседования с прихожанами. О важном значении этих собеседований не раз писалось на страницах Пензенских епархиальных ведомостей того времени. Однако, предложение пензенского архипастыря первоначально частью духовенства было встречено с сомнением в плане возможности осуществления предложенной им меры. Но возражения, представленные этими священниками, говорили не столько о невозможности ввести внецерковное собеседование с прихожанами, сколько о некоторых затруднениях, которые могут встретиться при его осуществлении. Опасались того, что прихожане неохотно будут посещать их. Однако, уже в скором времени, многие священники с ревностью стали вести такие собеседования со своими пасомыми и на практике убедились в многосторонней их пользе. В 1874 г. внецерковные собеседования были введены на приходах целого ряда сёл: Нагорной Лаки, Маркина, Николаевки, Малых Березняков, Федоровки, Трофимовщины, Белого Ключа, Пятины, Соколовки, Рязановки, Нового Акшина, Никольского, Ямской, Шадыма. Некоторые священники вели собеседования в св. Четырдесятницу, когда на богослужении присутствовало наибольшее число богомольцев, другие же находили возможным беседовать с прихожанами по воскресным и праздничным дням между утреней и литургией — в течение всего года. Предметом внецерковных бесед служили самые разнообразные занятия даже в одном и том же приходе. Занимались то объяснением дневного канона, паремий, Апостола, Евангелия, то чтением и истолкованием молитв, то изъяснением главных и основных истин православного вероучения и нравоучения, то рассказом праздничного события, жизни святого с соответствующим наставлением, то кратким изложением проповеди, произнесенной на литургии и прочее. Нередко пастырь обращал внимание прихожан на распространенные между ними пороки и внушал отвращение к этим порокам. Если священника отзывали от бесед безотлагательные требы, одному из грамотных прихожан поручалось чтение какой-либо назидательной книги. Некоторые

священники путем внецерковных собраний старались распространить между прихожанами знание главных общеупотребительных молитв: «Царю Небесный», «Трисвятое», «Отче наш», «Богородице Дево радуйся», «Достойно есть». При этом приходским священникам по-разному виделась содержательная суть внецерковных бесед. Так некоторые полагали, что непрактично и неудобно посвящать время такого собеседования, одному только чтению и объяснению молитв, с целью научить им прихожан. Поскольку, некоторые из них весьма тяжело усваивали славянскую речь, то пока священник добивался бы, чтобы все посетители собеседований изучили молитвы, он потратил бы много времени на немногих, оставив большинство без назидания. Целесообразнее было бы ограничиться во время бесед только объяснением молитв, те же, кто не знает их, могут изучить их частным образом, под руководством знающих молитвы. Священник же должен время от времени заставлять то того, то другого прихожанина прочитать ту или иную молитву, и при этом исправлять искажения, с какими крестьяне нередко усваивают молитвы. По свидетельству священников, в конце XIX в., внецерковные собеседования составляли один из самых лучших путей к религиозному просвещению и назиданию паствы. Прихожане довольно охотно и в большом количестве посещали эти беседы. По оценке духовенства, прихожане в рамках такого общения внимательно слушают своего пастыря, держат себя без стеснения, сам пастырь также чувствует себя свободнее на внецерковном собеседовании, чем на церковной кафедре, проще изъясняется с прихожанами.

Положительные результаты внецерковных собеседований, по оценке современников, не замедлили себя ждать. Свободное время между утреней и литургией в воскресные и праздничные дни, проводившееся ранее зачастую в пустых и легкомысленных разговорах, с введением внецерковных собеседований, стало посвящаться полезному и богоугодному делу. Кроме того, благодаря внецерковным собеседованиям, прихожане становились внимательнее к пастырскому назиданию, вежливее в обращении с пастырями, укреплялось благочестие, просвещение и нравственность. В качестве примера можно привести характеристику подобного благотворного влияния, данную настоятелем приходского храма о. Димитрием Артоболовским: «в Новом Акшине, прежде кроме учившихся в училище, редко кто знал какую-либо молитву, женщины положительно все были невеждами в этом отношении; а в настоящее время читают молитвы грамотные и неграмотные, мальчики и девочки; только дряхлые старики не могут изучить молитв по слабости памяти. Кроме вышесказанного я должен указать, как на следствие внецерковных бесед, на постепенное уменьшение пьянства, сиделок и распутства» [Смирнов, 1877б, 17–18].

Положительное значение имело также и чтение житий святых, распространённое на внецерковных собеседованиях. Это занятие, помимо всего прочего, разубеждало слушателей в ложной мысли, будто бы спастись можно только в монастыре или вообще в удалении от мира. Так по свидетельству священника с. Федоровки, «один благочестивый крестьянин, выслушав житие святого, угодившего Богу среди общественной жизни, среди мирян, объяснил мне, что он прежде был убежден, будто бы спастись можно только в монастыре или пустыне, но теперь понял, что праведными делает нас не место жизни, но добрые дела, которые можно совершать и в миру; монастырь же есть только более удобное место для подвигов спасения» [Смирнов, 1877б, 18].

Проповедуя слово Божие с церковной кафедры, поучая прихожан христианской жизни на внецерковных собеседованиях, духовенство епархий Мордовского края стремилось достигнуть духовного усовершенствования народа и путём школы, распространением грамотности и просвещения среди молодёжи. Являясь в первой половине и середине XIX в. самым образованным после дворянства сословием в России, православные священнослужители в небольших городах и селах активно занимались образовательной деятельностью и христианским просвещением.

Приходские священники сыграли значительную роль в становлении христианского просвещения мордовского народа. Уже в 20-е гг. XIX в. в инородческих приходах

появляются первые школы, а к середине сороковых годов их число достигает 200. Большая часть из них располагалась в мордовских селлах. К сожалению, из-за недостаточного финансирования эти школы были в большинстве своём позже закрыты.

Что касается мест, преимущественно населённых великороссами, то особенно активно деятельность на поприще народного образования проявила себя после реформ Александра II, одной из задач которых являлось усиление роли духовного сословия в деле просвещения крестьянского населения империи. Одной из наиболее плодотворных сфер просветительской деятельности являлось широкое создание церковно-приходских школ и других учебных заведений. В качестве яркого конкретного примера осуществления подобной деятельности на практике, можно назвать имя настоятеля Троицкой церкви г. Саранска прот. Алексея Масловского. Будучи с 1872 года членом Саранского училищного совета, он всячески стремился доказать земскому начальству необходимость повсеместного распространения начальных училищ в уезде. Видя нерешительность властей, священник взял инициативу в свои руки и сам ездил по уезду и на выделенные земством деньги покупал здания для школ, а также назначал учителей. Таким образом, значительное число земских училищ в Саранском уезде своим открытием были обязаны его стараниям.

Огромное значение о. Алексей придавал развитию в городе женского образования. Именно его попечению обязана своим открытием в 1875 году женская прогимназия в Саранске.

Наконец, когда в 1884 г. Александр III утвердил «Правила о церковно-приходских школах», которые предусматривали повсеместное их распространение в России, прот. Алексей Масловский назначается на должность наблюдателя за церковно-приходскими школами. Благодаря его стараниям в течение трех-четырёх лет в Саранском уезде было открыто свыше 20 церковно-приходских школ.

Среди саранского приходского духовенства, в разное время плодотворно потрудившегося на ниве духовного просвещения, можно назвать немало ревностных пастырей. К их числу следует отнести имена настоятелей Успенской церкви иерея Николая Орлова, в ведении которого с 1860 г. находилась Саранская земская школа и свящ. Иоанна Охотина, который с 1897 г. на протяжении многих лет состоял законоучителем в Саранском земском мужском училище и Николаевском земском училище, а с 1900 г. бесплатно состоял законоучителем в детском приюте Саранского благотворительного комитета [Сысуев, 2020, 26–27]. К этому числу стоит добавить и имя настоятеля Трёхсвятской церкви протоиерея Михаила Прелатова, усилиями которого в 1893 году для обучения детей прихожан была открыта школа грамоты [Сысуев, 2019, 31].

Особо примечателен пример диакона Троицкой церкви г. Саранска Козьмы Никифоровича Артоболевского (1817–1880), который кроме выполнения своих прямых обязанностей, занимался ещё и обучением мальчиков на дому, и не мыслил своё служение без этого. Это было дело всей его жизни, с самого поступления на должность пономаря. Ежегодно у него обучалось по 30 человек; так что в 45 лет он один обучил не менее 1300 детей [Сысуев, 2021, 49].

К началу XX в. только в Пензенской губернии было открыто свыше 800 церковно-приходских и земских школ.

Важным направлением просветительской работы приходского духовенства можно определить и антисектантскую деятельность. С середины XIX в. в ряде населённых пунктов Мордовского края усиливается сектантское присутствие и распространение разного рода лжеучений. Учитывая недостаток духовного образования населения этих мест, оно могло легко подпасть под влияние различных ересей и суеверий. Сектанты, пользуясь непросвещённостью населения самым активным образом проповедовали свои учения. Единственной силой, способной остановить распространение среди населения религиозного невежества, являлось православное духовенство. Именно оно путём опять же проповеди, организации просветительских курсов, миссионерских библиотек старалось деятельно оградить паству от пагубного влияния. Об актуальности

этого направления просветительской работы опять же можно судить по публикациям церковной периодической печати того времени.

В заключение, нельзя не отметить значительный вклад приходского духовенства XIX в. в развитие исторического просвещения, разработку краеведческой проблематики, связанной с изучением древней истории края, составлением истории того или иного населённого пункта, прихода, монастыря. Результаты столь плодотворной деятельности этого направления духовного просвещения нашли своё выражение на страницах епархиальных ведомостей. При этом, уже в первом номере пензенского варианта такого издания за 1866 г., были сформулированы чёткие ориентиры для публикаций в будущем исторических и археологических сведений о распространении веры в пределах Пензенской епархии, о монастырях и церквях существующих и прежде бывших, об иконах чудотворных и особенно чествуемых; описаний чрезвычайных благодатных явлений в христианской жизни. Фактически именно приходское духовенство стояло у истоков местного краеведения. Среди наиболее интересных исследователей того времени можно назвать имена священников Ф. П. Островидова, А. И. Масловского, И. Добронравова, И. Ягодинского. Значимость их творческих работ сохранилась по сей день и уже в современную эпоху обращает на себя самое пристальное внимание историков нового поколения.

Итак, подводя некоторые итоги, можно отметить, что приходское духовенство Мордовского края имеет большие заслуги в деле христианского просвещения этнически разнородной паствы региона. Его многогранная деятельность оказала серьёзное воздействие на весь жизненный уклад мордвы.

В то же время Православной Церкви не удалось достичь своей главной цели — полностью вытеснить из сознания мордовского народа языческие религиозные верования и обряды. Хотя мордва и восприняла многие догматы и обычаи Православия, в ее среде оказались удивительно живучими многие языческие представления.

Опыт служения приходского духовенства XIX в. сохраняет свою значимость и по сей день давая серьёзную пищу для размышления относительно выстраивания взаимоотношений пастыря и паствы в современных условиях. Как бы ни менялся окружающий нас внешний мир, приходское духовенство, это тот духовный и нравственный бастион, который в условиях расхристанного мира должен твёрдо стоять в истине и свидетельствовать о ней.

Источники и литература

1. Покровский (1910) — *Покровский Д., священник*. О мерах и средствах со стороны пастырей к поднятию и укреплению религиозно-нравственного состояния причта и прихожан, к охранению паствы от вредного влияния противохристианских учений // Пензенские епархиальные ведомости. 1910. № 23. С. 876–883.
2. Смирнов (1877) — *Смирнов Н.* Нравственно-просветительская деятельность духовенства пензенской епархии за 1874 г. // Пензенские епархиальные ведомости. 1877. № 3; № 4.
3. Сысуев (2019) — *Сысуев Д. А.* История прихода Трёхсвятской церкви г. Саранска: к генеалогии саранского духовенства // Центр и периферия. 2019. № 3. С. 26–33.
4. Сысуев (2020) — *Сысуев Д. А.* История прихода Успенской церкви г. Саранска: к генеалогии саранского духовенства // Центр и периферия. 2020. № 3. С. 23–29.
5. Сысуев (2021) — *Сысуев Д. А.* История прихода Предтеченской церкви г. Саранска: к генеалогии саранского духовенства // Центр и периферия. 2021. № 1. С. 45–53.

Dmitry Sysuev. Spiritual and educational mission of the parish clergy of the Mordovian region in the 19th century.

Abstract: The article deals with insufficiently studied aspects of the spiritual and educational activities of the parish clergy in the Mordovian region in the 19th century. An attempt has been made to comprehensively analyze the process of development of spiritual and educational activities in this period. The main directions of the educational service of the parish clergy are identified. Materials from sources that were not previously introduced into scientific circulation were used. The experience of the service of the parish clergy in the 19th century retains its significance to this day, giving serious food for thought regarding building relationships between the pastor and the flock in modern conditions.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, parish clergy in the 19th century, spiritual and educational activities, Mordovian region.

Dmitry Alexeevich Sysuev – Candidate of Sciences in Philosophy, Saransk (das-riuo@mail.ru).

Н. Г. Малеев

ОПИСАНИЕ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В МИНСКОЙ ЕПАРХИИ В ДНЕВНИКАХ АРХИЕПИСКОПА МИХАИЛА (ГОЛУБОВИЧА) 1865–1867 ГГ.

Архиепископ Михаил — это архипастырь, жизнь которого была неразрывно связана с Жировицами: здесь он начинал свое служение в должности инспектора Литовской Греко-Униатской семинарии и вице-председателя Литовской Греко-Униатской духовной консистории; здесь же Преосвященный Михаил прожил последние 13 лет своей жизни и был погребен в 1881 г. под Явленской церковью Жировицкого монастыря. На протяжении большей части своей жизни Владыка Михаил вел рукописные дневники. В этих дневниках архиепископ описывал события и людей, современником которых он являлся. Свои дневники архиепископ Михаил не готовил для дальнейшей публикации, и поэтому они писались им больше для себя, а не для широкой публики. Рукописи дневников за 1865–1867 гг. архиепископа Минского и Бобруйского Михаила (Голубовича) находятся в собрании Национального исторического музея Республики Беларусь. Являются они IX частью дневников за 1865–1867 гг., которые дошли до нашего времени.

Ключевые слова: архиепископ Михаил (Голубович), Минская епархия, рукописи, дневники, государство, воспоминания, Российская Империя.

Жизнь архиепископа Минского и Бобруйского Михаила (Голубовича), была неразрывно связана с Жировицами: здесь он начинал свое служение в должности инспектора Литовской Греко-Униатской семинарии и вице-председателя Литовской Греко-Униатской духовной консистории; здесь же, Преосвященный Михаил прожил последние 13 лет своей жизни и был погребен в 1881 г. под Явленской церковью Жировицкого монастыря.

На протяжении большей части своей жизни, Владыка Михаил вел рукописные дневники. В этих дневниках он описывал людей и события, современником которых являлся. Свои дневники архиепископ Михаил не готовил для дальнейшей публикации, и поэтому они писались лично для себя, а не для широкой публики.

Рукописи дневников за 1865–1867 гг. архиепископа Минского и Бобруйского Михаила (Голубовича), находятся в собрании Национального исторического музея Республики Беларусь. Они являются IX частью дневников за 1865–1867 гг., которые дошли до нашего времени. Эта часть дневников представляет из себя рукописную книгу, размером 22x18 см., в которой 102 листа. Каждый год начинается с новой нумерации листов. Таким образом, за 1865 г. — 36 листов, за 1866 г. — 30, а за 1867 г. — 32 листа.

Кроме IX части, существует еще и VII часть дневников за 1858–1860 гг., которая находится в отделе Редкой книги Национальной библиотеки Республики Беларусь. Эта часть дневников написана Преосвященным Михаилом на польском языке и в 2003 г. была опубликована в книге Я. Янушкевича: «Дыярьюш з XIX стагоддзя: Дзённікі М. Галубовіча як гістарычная крыніца» [Янушкевіч, 2003]. Свои воспоминания-дневники архиепископ Михаил стал вести с 1840 г., когда был посвящен в викарного епископа Литовской епархии.

Подводя итоги 1865 г., Владыка Михаил пишет: «Место Михаила Николаевича Муравьева занял Константин Петрович фон-Кауфман. Поляки надеялись на льготы; но ошиблись и пожалели о Муравьеве. Фон Кауфман везде публично заявлял, что будет

Николай Геннадьевич Малеев — магистр богословия, преподаватель, Новогрудская епархия (maleev.nicolas@yandex.by).

продолжать систему Муравьева, и действительно превзошел его. Последовало распоряжение о продаже русским и лютеранам конфискованных и реквизированных имений, и велено чтобы сосланы административным порядком в Россию, продали в течении 2-х лет свое имение, но не католикам, а русским и немцам. Как же это совершится за неимением охотников и капиталов? – не знаю. Последовало также распоряжение о взыскании с помещиков денег на постройку помещений для причтов, – где не возведены до освобождения крестьян. Назначена контрибуция в 15 рублей. Все это довело многих до совершенной нищеты. Меры эти, думаю приняты, чтобы заставить католиков принять Православие; но до сих пор (Келчевского Бобруйского уезда) никто не принял» [Малеев, 2020, 60].

За февраль 1865 г. была сделана Преосвященным следующая запись: «Третьего дня Губернатор сказал мне, что М. Н. Муравьев оштрафовал Войткевича на 500 рублей за противодействие в Логишинском приходе – велел костел передать в Православное ведомство» [Малеев, 2020, 31].

21 ноября 1866 г. Владыка Михаил пишет, что «Епископ Адам Войткевич послал к губернатору и ко мне несколько копий прошений от жалующихся на насилия к обращению в Православие, что бьют, морят голодом и прочее и прочее. Становые приставы – татары, казаки, а православное духовенство руководит и уськает. С того поводу приезжал ко мне Павел Никанорович с нареканием: почему православное духовенство не предупреждает интриг утверждением Православия! ... Вечером был у меня Войткевич, рассказывал примеры истязаний, а в конце добавил, что он противен не забиранию костелов и католиков, но осуждает метод обращения. Действительно были случаи смерти от побоев в приходе Волмянском» [Малеев, 2020, 83].

28 февраля 1867 г. архиепископ Михаил пишет в своем дневнике: «Губернатор сказал мне, что генерал-губернатор граф Баранов оштрафовал епископа Войткевича за то, что допустил Вассерцуга, не имеющего гимназического дозволения, давать уроки в Семинарии латинской. Вассерцуг дает уроки и в нашей Семинарии» [Малеев, 2020, 92].

По линии Министерства Государственных Имуществ, Минская губерния значилась в числе самых неблагоприятных, и проблемы Православной Церкви занимали видное место среди прочих нестроений. Министр запоминающимся образом выразил свое недовольство. Он пригласил к себе вместе православного архиепископа Минского и Бобруйского Михаила (Голубовича) и католического епископа Минского Адама Войткевича. Преосвященный Михаил был в приятельских отношениях с католическим коллегой и «соседом», оказывал ему услуги, но то, что сказал им двоим Муравьев, наверняка предпочел бы выслушать не в присутствии Войткевича: «Усадив нас, Муравьев сетовал, что православное духовенство небрежно содержит церкви, доводит их до разрушения, а латинское хвалил» [Янушкевич, 2003, 40]. Можно предположить, что это мог быть жест, подчеркивающий духовную силу православия: министерский выговор епископу на глазах у равного ему саном католика словно бы показывал, что господствующее вероисповедание вовсе не находится на иждивении у правительства и должно само наверстать упущенное в соперничестве с католицизмом [Долбилев, 2010, 133].

В 1859 г. архиепископ Михаил (Голубович) беседовал с братом императора великим князем Николаем Николаевичем, который был владельцем большого имения в Минской губернии, о задачах народного образования в этой местности [Долбилев, 2010, 198]. Великий князь доброжелательно выслушал предложения владыки о снабжении народных школ в Борисовском уезде «книжками для крестьян», напечатанными в житомирской типографии «польскими литеррами» (т. е., надо думать, на местных «наречиях»), и даже о непосредственном обучении крестьян польскому языку силами местной интеллигенции. Несмотря на поддержку, которую оказывали губернские власти, помещики-католики, очевидно, всё же пассивно, но сопротивлялись обучению крепостного крестьянства. В 1858 г. Святейший Синод, рассмотрев рапорт архиепископа Михаила (Голубовича) о состоянии его епархии, отметил, что «помещики равнодушны к религиозно-нравственному образованию крестьян в их имениях, а некоторые из них оказывают противодействие» (РГИА. Ф. 1284. Оп. 225. Д. 57. Л. 1).

Наиболее непримиримым критиком местного православного духовенства зарекомендовал себя минский жандармский начальник подполковник И. С. Штейн. Как и Баранов, он был лютеранином, и не исключено, что эта вероисповедная принадлежность, при всей ее кажущейся номинальности в случае обрусевших немцев, что-то да значила в их взаимоотношениях с «господствующей церковью». Объектом нападок Штейна в 1866–1868 гг. были как сельские настоятели, так и сам архиепископ Минский Михаил (Голубович). Ни словом не упоминая (возможно, по неосведомленности) о выдвинутом тем еще в 1864 г. предложении учредить православное миссионерское общество, Штейн обвинял архиепископа Михаила, в распространении польского влияния: он «в настоящее время еще не вполне успел отрешиться от своих старых симпатий к полонизму» и пребывает «в душе прежним униатом» [Долбилов, 2010, 395].

Подводя итоги, можно сказать, что архиепископ Михаил – это не только очевидец и свидетель, но и очень объективный летописец, которого незаслуженно забывают некоторые тенденциозные историки, ибо его след в тех местах, с которыми он соприкасался – весьма значимый.

Источники и литература

Источники

1. РГИА – Российский Государственный Исторический Архив. Ф. 1284. Оп. 225. Д. 57.

Литература

2. Долбилов (2010) – Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 1000 с.: ил.
3. Малеев (2020) – Малеев Н. Г. Архиепископ Михаил Голубович. Штрихи к портрету. Белосток, Минск, 2020. 116 с.: ил.
4. Янушкевіч (2003) – Янушкевіч, Я. Дыярыюш з XIX стагоддзя: Дзённікі М. Галубовіча як гістарычная крыніца. Мінск: Хурсік, 2003. 351 с.

Nikolay Maleev. Description of church-state relations in the Minsk diocese in the diaries of Archbishop Mikhail (Golubovich) 1865–1867.

Abstract: Archbishop Michael is an Right Reverend Archpastor, whose life was inextricably linked with Zhirovitsy: here he began his ministry as an inspector of the Lithuanian Greco-Uniate Seminary and Vice-President of the Lithuanian Greco-Uniate Spiritual Consistory; here, His Grace Michael lived the last 13 years of his life and was buried in 1881 under the Apparitions of the Mother of God Church of the Zhirovitsky Monastery. For most of his life, archbishop Michael kept handwritten diaries. In these diaries, the archbishop described events and people of whom he was contemporary. Archbishop Michael did not prepare his Diaries for further publication, and therefore he wrote them more for himself, and not for the general public. Diary manuscripts for 1865–1867 Archbishop of Minsk and Bobruisk Mikhail (Golubovich), are in the collection of the National Historical Museum of the Republic of Belarus. They are part IX of the Diaries for 1865–1867, which have survived to our time.

Keywords: Archbishop Mikhail, Minsk diocese, manuscripts, diaries, state, memoirs, Russian Empire.

Nikolay Gennadievich Maleev – master of Theology, Lecturer, Novogrudok Diocese (maleev.nicolas@yandex.by).

В. В. Калиновский

ВОПРОСЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КРЫМУ НА СТРАНИЦАХ АРХИЕРЕЙСКИХ ОТЧЕТОВ В СВЯТЕЙШИЙ СИНОД

В статье проанализировано освещение вопросов межконфессиональных и межнациональных отношений в Крыму на страницах архиерейских отчетов в Святейший Синод. Данная группа источников до настоящего времени практически не использовалась исследователями истории Таврической епархии. Из текстов отчетов можно сделать вывод о том, что, по мнению архиереев, межконфессиональный диалог в регионе практически не знал эксцессов, православное духовенство пользовалось уважением среди иноверцев, а миссионерская деятельность велась взвешенно и деликатно. Одновременно с этим из отчетов следует, что епископат видел определенную угрозу для православных прихожан в жизни в иноверческом окружении и подверженности его влиянию, что, в частности, проявлялось в перенимании языка и традиций и отказе от соблюдения постов. Сведения из архиерейских отчетов по Таврической епархии позволяют существенно дополнить представления о взаимоотношениях народов Крыма во второй половине XIX — начале XX вв.

Ключевые слова: Таврическая епархия, Крым, православие, архиерейские отчеты, межконфессиональные отношения, межнациональные отношения, крымские татары.

Крымский полуостров — регион, который на протяжении веков отличается пестротой национального и конфессионального состава населения. Здесь причудливым образом переплелись судьбы православия, ислама, иудаизма и других традиционных религий. Каждый период истории Крыма, начиная от античности и заканчивая современностью, отличается своими формами выстраивания межнациональных и межконфессиональных отношений. В наши дни актуальным остается обращение к позитивному опыту предшествующих эпох, связанному с гармонизацией отношений между представителями различных народов и конфессиональных общин региона.

Для объективного освещения истории межнациональных и межконфессиональных отношений в Крыму в имперский период российской истории принципиально важным является привлечение максимально широкого круга источников по проблематике. К малоизвестной группе источников относятся архиерейские отчеты, которые ежегодно (за небольшими исключениями) направлялись местными иерархами в Св. Синод. В этих документах руководители Таврической епархии освещали основные события и тенденции во вверенных им церковно-административных округах. Представленный в архиерейских отчетах спектр тем максимально полно отражает местные особенности строительства и существования церквей и монастырей, работы духовно-учебных заведений, просветительской и миссионерской деятельности духовенства, а также многих других важных вопросов епархиальной жизни [Калиновский, 2020]. В фонде Канцелярии Св. Синода, отложившемся в Российском государственном

Владимир Витальевич Калиновский — кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (v.kalinovskiy@yandex.ru).

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 20–78–10044).

историческом архиве, хранятся архиерейские отчеты с 1861 по 1915 гг. (кроме нескольких лет), что позволяет практически полностью проследить как развитие ряда процессов в духовной жизни Крыма, так и отношение местных иерархов к этим процессам в период существования самостоятельной Таврической епархии. Насущной для архиереев Тавриды была и проблема взаимоотношений их паствы, преимущественно славянского и греческого происхождения, с представителями других народов и вероисповеданий.

Уже в отчете за 1861 г. еп. Алексий (Ржаницын) зафиксировал то мнение священнослужителей о неправославном населении Крыма, которые были свойственны этому сословию на протяжении всего имперского периода. В частности, он отмечал: «Отношения Православного Духовенства к иноверному и к жителям иноверным, за исключением неудовольствия со стороны последних в случае обращения или присоединения к Православной Церкви лиц между ними более значительных, мирные, так что и после исключительных случаев, спокойствие скоро восстанавливается, при благоразумном и терпеливом действовании Православного духовенства» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 11–11 об.). При этом иерарх указывал, что отдельные попытки обращения иноверцев в православие все же имели место. Особо он выделял священника симферопольской греческой церкви Иоанна Паксимаде, который «с особенной ревностью и с желаемым успехом занимается обращением к Православной Церкви, жительствовавших в Симферополе и его окрестностях, Евреев и Татар, нимало не стесняясь противодействиями их учителей и начальников, и не страшась их нападений» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 11). В том же отчете отмечалось, что представители этих народов, «которые примером своей жизни, сколько своекорыстной, столько же и плотоугодной, отчасти действуют и на нравы Православных» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 12 об.). При этом евреи и крымские татары ставились в пример для православных торговцев в Крыму, поскольку они в священные для себя дни (суббота и пятница соответственно) и праздники прекращали торговлю, а православные продавцы продолжали свои занятия по воскресеньям.

Архиерейский отчет за 1861 г. интересен также описанием этноконфессиональной ситуации, которая сложилась в регионе после Крымской (Восточной) войны. После массовой эмиграции крымских татар на полуостров начали переселяться выходцы из великороссийских и малороссийских губерний Российской империи, а также православные эмигранты из Бессарабии, Молдавии, Валахии и других владений Турции. При этом епархиальное начальство, которое собиралось заботиться о своей пастве из числа прибывших в Крым единоверцев, не могло получить точных данных о количестве переселенцев от светских властей. Тем не менее, создание отдельной архиерейской кафедры в Тавриде виделось еп. Алексею (Ржаницыну) крайне своевременным и полезным для православного населения края: «Тогда как Татарское население вдруг, почти со всех местностей Тавриды, исчезло, и тысячами прибывали на те местности семейства пришельцев из Православного народа, устройство новых приходов и удовлетворение религиозным потребностям нового Православного населения неопустительно и без особенных затруднений совершилось главным образом потому, что Епархиальное Управление успело к сему времени образоваться в самом Крыму» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 16).

Не вполне обычное свидетельство об отношении духовенства Таврической епархии к иноверцам и к миссионерской деятельности содержится в архиерейском отчете за 1887 г. и принадлежит еп. Мартиниану (Муратовскому): «Никогда православное духовенство не стремилось к прозелитизму между иноверцами ни тайным, ни насильственным или другим каким-либо незаконным путем; а потому и иноверцы, не имея никаких поводов к неприязни, относились к православному духовенству с доверием и даже с почтением. Но, не стремясь к прозелитизму между иноверцами, пастыри православной Церкви Христовой и по собственному влечению, и по моему внушению, зорко следят за отношением иноверцев к православному населению» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208. Л. 39 об.). При этом отношение иноверного

населения к православному духовенству противопоставлялось отношению к нему со стороны иноверного клира: «Католическое население относится к православному духовенству с доверием и уважением, и в отсутствие ксендзов посещает православные храмы и служит здесь молебны и панихиды. Но не так смотрят на православную церковь католические ксендзы: они позволяют себе иногда совершать браки православных девиц с католиками и крестить детей от смешанных браков и очень недолголюбивают православных священников, которые вступаются за права православной церкви и обличают их незаконное поведение» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208. Л. 40 об.–41).

Стоит также отметить высказывание предшественника еп. Мартиниана (Муратовского) на Таврической кафедре Гермогена (Добронравина), который полагал, что «каждый член общества обязан, по мере дел и средств своих, содействовать духовенству в охране веры и церкви весьма законными способами». При этом в качестве примера он приводил общины крымских татар и евреев: «они так зорко и так участливо следят за своими единоверцами, что присоединение кого-либо из них к православной церкви всегда встречает сильное с их стороны противодействие, и потому желающие принять св. крещение должны употреблять все способы к тому, чтобы их желание могло быть приведено в исполнение без ведома их единоверцев» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010. Л. 262 об.–263).

Из года в год в своих отчетах иерархи пытались разобраться в причинах влияния иноверного населения на православных, не снимая при этом ответственности и с себя в случаях отпадения от православия. Они отмечали, что в Таврической епархии было большое количество поселков и хуторов, отдаленных от приходских храмов. Для жителей населенных пунктов было затруднительно регулярно посещать церкви. Этим активно пользовались иноверцы и сектанты, чаще всего влиявшие на находившихся у них в услужении православных людей (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2420. Л. 22 об.). Чаще всего это проявлялось в пренебрежении к богослужениям, отказе от соблюдения постов и работе в дни церковных праздников. В частности, в отчете за 1906 год, эта ситуация представлялась следующим образом: «Бывает, что оседлые русские люди, вращаясь постоянно среди немцев и татар, разучиваются даже говорить по-русски и начинают говорить по-татарски, или по-немецки. Знакомясь с религиозными воззрениями своих соседей, отрицательными по отношению к православной вере, слыша похуления на Св. Церковь с ее установлениями, православное население легко проникается духом религиозного скептицизма. А на такой почве весьма легко могут привиться и произрастать плевелы великого лжеучения и даже неверия» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2177. Л. 42). Такое отношение приводило к тому, что в некоторых приходах, находившихся на Крымском полуострове, священники с трудом могли обеспечить свои довольно скромные насущные потребности (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 903. Л. 59).

Еще одной отличительной особенностью Крыма было почитание отдельных священных мест представителями нескольких конфессий одновременно. Так, в отчете за 1861 год в качестве такого места назван источник святой Параскевии (Параскевы) в Феодосийском уезде, который имел славу целебного и среди православных, и среди крымских татар (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 6). Характерен в этом смысле эпизод, описанный еп. Алексием (Молчановым) в отчете за 1909 г. Архиеп. освящал церковь на лесной даче Инкерманского монастыря Св. Климента, которая находилась на Южном берегу Крыма. После литургии с ним захотели встретиться крымские татары из близлежащего селения Ай-Тодор. Владыка по чертам лица определил в них потомков греков, ассимилированных и исламизированных тюркским населением. Епископ предложил своим собеседникам «бывать у источника св. обители, подобно тому, как крымские татары посещают источники других обителей Тавриды для врачевания своих телесных недугов, особенно в Космо-Дамиановском монастыре» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2358. Л. 9). Говоря о празднике в Космо-Дамиановском монастыре, епископ Алексей (Молчанов) отметил, что туда приходили татары из окрестных деревень,

а священник-миссионер Николай Саркин отслужил молебствие на их родном языке. При этом Таврический иерарх подчеркивал определенную опасность, которая существовала для проповедника в исламской общине и специфику служения в этой среде: «фанатизм мусульман и боязнь мщения и преследования со стороны единоверцев за симпатии к христианству заставляют священника-миссионера быть крайне осторожным в деле увещания мусульман и внушения им мысли о суетности веры Магометовой. Приходится прибегать к разным средствам «миссионерской приспособляемости» и, по крайней мере, поддерживать паломничество татар в этот монастырь» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2358. Л. 11–11 об.).

Другими мероприятиями, которые привлекали внимание представителей разных конфессий, были крестные ходы. Так, в отчете за 1895 г. еп. Мартиниан (Муратовский) отмечал значение крестного хода из Топловского монастыря в Феодосию, собиравшего десятки тысяч богомольцев: «На иноверцев-караимов, которыми изобилует Феодосия, и татар, которые во множестве населяют Феодосийский уезд, зрелище крестного хода и выражение религиозных чувств православного народа производит самое благоприятное впечатление, особенно в молодом поколении» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1589. Л. 31).

В отдельных, единичных случаях в отчетах прослеживается и личное отношение иерархов к представителям других народов и конфессий. Наиболее радикальным в этом смысле был еп. Алексей (Молчанов), который возглавлял Таврическую епархию в беспокойный революционный период (1905–1910 гг.). Этот иерарх был известен своими симпатиями к правым и черносотенным организациям, поэтому в подготовленных им отчетах в Святейший Синод встречаются антисемитские мотивы. В отчете за 1905 г. владыка так характеризовал лидеров революционных сил: «Руководители этого движения — главным образом жида, студенты университета, адвокаты, врачи, земские деятели, земские учителя, а за ними писаря волостные и даже сельские старосты, всюду проникали, старались увлечь на свою сторону народ, обещая ему дать землю и волю и вместе с тем устроить ему на земле рай» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 19 об.). Еще более красноречиво и показательно выглядит изложение архипастырем характера и главной причины революции: «Народ, доселе богобоязненный, преданный св. вере, преданный Царю, доселе повиновавшийся не только за страх, но и за совесть предержавшим властям, отзывчивый на все доброе и хорошее, ставший сообразовать свою жизнь с требованиями Закона Божия и нравственного долга, становится неузнаваемым. Сбитый с толку агитаторами-революционерами, то возмущается против властей, помещиков и владельцев, производит так называемые аграрные беспорядки, со всеми их ужасными последствиями, то, отстаивая заветы старины, избивает евреев, справедливо видя главную причину беспорядков в этой беспокойной и алчной нации, желающей заправлять всем светом, в частности русским народом» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 20). В том же отчете отмечалось, что, несмотря на широкую агитацию духовенство Таврической епархии «за исключением четырех-пяти лиц, не запятнало себя позором участия в революционной смуте», продолжая служение и ведя борьбу за души и умы местной паствы (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 20 об.).

Вопросы межнациональных отношений становились предметом деятельности многочисленных православных братств, которые существовали в Таврической епархии. Наиболее крупным и влиятельным из них было симферопольское Александро-Невское братство. На средства этой организации в местностях, населенных иноверцами и сектантами, строились храмы и поддерживались церковные причты (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1259. Л. 9–9 об.). Евреям и крымским татарам, которые принимали православие, братство выдавало небольшие денежные пособия (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1259. Л. 12 об.). Одной из задач Александро-Невского братства было «охранение древних церквей и святынь христианских от разрушения и оскорбления нехристианским населением Крыма». Прискорбные случаи поругания святынь изредка случались в крае и чаще всего проявлялись в использовании под хозяйственные нужды

заброшенных средневековых храмов. В 1887 г. членам братства стало известно о том, в татарском селении Демерджи близ Алушты местные жители, «пользуясь отсутствием христиан в деревне», превратили старую полуразрушенную церковь в загон для скота. Благодаря денежной помощи организации и содействию алуштинского священника Михаила Сорокина храм был очищен, и в нем были установлены двери и окна (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208. Л. 10–10 об.).

Желание иерархов в лучшем свете показать жизнь Таврической епархии приводило к тому, что ряд эпизодов, связанных с эксцессами в межнациональных отношениях, не попадал на страницы архиерейских отчетов. Показательной является история с убийством настоятеля Кизилташской киновии игум. Парфения в 1866 г., в котором были обвинены (а впоследствии и казнены) крымские татары из деревни Таракташ. Этот трагический сюжет, который на протяжении уже 150 лет остается поводом для многочисленных спекуляций, полностью обойден вниманием в отчете за соответствующий год. Не нашлось места в отчетах и погромам в Таврической губернии в 1905 г. Впрочем, нельзя сказать, что проблемные события и явления тотально замалчивались. Сообщения о тех случаях, когда пострадавшей стороной оказывалось православное духовенство, в архиерейских отчетах все же появлялись. Так, в отчете за 1905 г. говорится о случаях поджогов домов священнослужителей, избиениям и покушениям на их жизни. Там же упомянуто и убийство «верного служителя Бога», священника из Алупки Владимира Тропольского (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 14 об.). В отчетах также имеются упоминания о захвате земель, которые принадлежали монастырям, но находились на удалении от обитателей, крымскими татарами (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010. Л. 238 об.).

Таким образом, в отчетах Таврических иерархов в Св. Синод во всей сложности и многообразии нашли отражение сюжеты, связанные с историей межнациональных и межконфессиональных отношений в Крыму. Данная группа источников существенно дополняет и корректирует представления о деятельности православного духовенства на полуострове и его взаимодействии с другими этническими и религиозными общинами региона.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 903.
3. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010.
4. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208.
5. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1259.
6. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1589.
7. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117.
8. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2177.
9. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2358.
10. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2420.

Литература

11. Калиновский В. В. Особенности миссионерской деятельности в Таврической епархии на рубеже XIX–XX вв. (по материалам архиерейских отчетов в Святейший Синод) // Карамзинские чтения / [под науч. ред. С. В. Чернявского]; Российский государственный исторический архив. Вып. 3. СПб.: Издательский дом «Гиперион», 2020. С. 68–74.

Vladimir Kalinovsky. Issues of interethnic and interconfessional relations in Crimea on the pages of bishops' reports to the Holy Synod.

Abstract: The article analyzes the coverage of issues of interfaith and interethnic relations in Crimea on the pages of bishops' reports to the Holy Synod. Until now, this group of sources has practically not been used by researchers of the history of the Taurida diocese. From the texts of the reports, it can be concluded that, in the opinion of the bishops, the interfaith dialogue in the region practically did not know any excesses, the Orthodox clergy were respected among the Gentiles, and the missionary activity was conducted in a balanced and delicate manner. At the same time, it follows from the reports that the episcopate saw a certain threat to Orthodox parishioners in life in a different faith environment and susceptibility to its influence, which, in particular, manifested itself in the adoption of language and traditions and refusal to observe fasting. Information from bishops' reports on the Taurida diocese makes it possible to significantly supplement the understanding of the relationship between the peoples of Crimea in the second half of the XIX – early XX centuries.

Keywords: Taurida diocese, Crimea, Orthodoxy, bishops', interethnic relations, interfaith relations, Crimean Tatars.

Financing: The research was supported by the Russian Science Foundation grant 20–78–10044.

Vladimir Vitalievich Kalinovsky – Candidate of Historical Sciences, Docent of the Department of Museology of the Institute of History, St. Petersburg State University (v.kalinovskyi@yandex.ru).

Протоиерей Константин Костромин

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЭСТОНЦЕВ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Православные эстонцы Петербурга в дореволюционный период активно участвовали в социальных проектах, часть которых — православный приход с братством и школой в Петербурге, эстонские приходы епархии, объединенные в благочиние, при котором развивались школьное дело и благотворительность — были организованы самими эстонцами, а другая часть — иные социальные проекты крупного масштаба. Эта социальная деятельность приносила свои плоды не только в период активной ее реализации, но и впоследствии.

Ключевые слова: социальное служение, Петербургская епархия, православные эстонцы, Платон Кульбуш, история Русской Церкви.

С конца XIX в. в Петербургской епархии возникло и сильно выросло национальное эстонское движение, выразившее в том числе в создании православного эстонского прихода в столице. Эстонские приходы (или, точнее, эстонские части русских приходов), появившиеся в Петербургской епархии в третьей четверти XIX в., окормляли эстонцев, массово перебиравшихся на освобождавшиеся из-под помещичьего владения земли [Мусаев, 2009, 15–37]. Одновременно активизировалась и лютеранская церковь, пасторы которой, в основном немцы и эстонцы, все сильнее вовлекали в религиозную жизнь эстонское население (Отчет, 1900, 72–73) [Шкаровский, 2015, 420]. Эстонские православные приходы по началу не выделялись из «материнских» русских приходов, составляя в них «национальную фракцию». Некоторые из них окормлялись священниками прибалтийского происхождения (например, священниками Феодором Кульдсаром и Адамом Симо) [Шкаровский, 2018, 58; Костромин, 2019а, 197]. Первое богослужение на эстонском языке в Петербурге состоялось 15 октября 1892 г. (Кульбуш, 1895, 13).

Развитие промышленности и огородничества в столичном регионе Российской империи во второй четверти XIX в. привело к резкому увеличению численности эстонского населения Санкт-Петербургской губернии в целом и самого города в особенности. Последние два десятилетия XIX в. активно развивавшиеся петербургские заводы остро нуждались в неквалифицированной рабочей силе, создавая этим социальную неустойчивость. Проблему социальной защиты рабочих после революционных событий 1905–1907 гг. спешно решала Государственная Дума [Головач, 2008]. Из-за того, что часть эстонцев (в основном лютеран) оставалась в столице на годы, на Офицерской улице (ныне — улица Декабристов) была открыта эстонская кирха [см.: Мусаев, 2009; Махтина, 2001]. В прибалтийском приходе Петербурга, возглавлявшемся свящ. Адамом Симо (отцом новомученика о. Николая Симо), латышом по происхождению, к началу 1890-х гг. наметился раскол — выделиться захотела эстонская православная диаспора. Новосозданный петербургский эстонский приход возглавил только что окончивший Санкт-Петербургскую Духовную Академию эстонец свящ. Павел Петрович Кульбуш (будущий сщмч. Платон, епископ Ревельский) [Костромин, 2022б, 11–12].

Протоиерей Константин Александрович Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии (k.a.kostromin@mail.ru).

Для оказания социальной поддержки прибалтийским православным приходам еще в 1882 г. бывшим губернатором Прибалтики М. Н. Галкиным-Враским на основе нескольких малых прибалтийских братств было создано Православное прибалтийское братство с главным представительством в Петербурге. Целью его деятельности было финансово помогать и организационно поддерживать православные приходы и церковно-приходские школы Прибалтики через средства, которые можно было, пользуясь высоким общественным положением М. Н. Галкина-Враского, раздобыть в столице (Двадцатипятилетие, 1907, 5–7). Членом этого братства о. Павел Кульбуш стал в 1898 г. Тогда же, в 1898 г., на базе своего прихода он создал русско-эстонское братство. Оно было посвящено только что прославленному эстонскому святому XV в. сщмч. Исидору Юрьевскому, инициатором прославления которого был архиепископ Рижский Арсений (Брянцев), которого будущий столичный эстонский священник видел, будучи воспитанником Рижской духовной семинарии [см.: Костромин, 2022а; Костромин, 2018].

Фактически новое братство стало своеобразной «копией» с Православного прибалтийского братства М. Н. Галкина-Враского (членом которого стал свящ. Павел Кульбуш), хотя и имела несколько иные цели. Если последнее занималось поддержкой православных школ и храмов в самой Прибалтике, то Исидоровское братство, согласно Уставу, было создано с целью «1) православного просвещения проживающих в столице православных эстонцев и 2) для удовлетворения важных нужд их прихода». Приход стал центром братской жизни, что было отражено в § 4 Устава: «Братство имеет обязанностью заботиться о нуждах прихода: а) приходского храма, б) церковно-приходской школы и в) о бедных» (Устав, 1898, 4, 6, 8; Отчет, 1900, 19–33) [Власов, 2016, 178–179]. Публичная жизнь братства, если судить о ней по отчетам, публиковавшимся с 1900 г. (первый — сразу за два года) по 1916 (за 1915 г.), сводилась к одному-двум торжественным заседаниям братчиков, проводившимся прежде всего с целью собрать годовые взносы, а также к функционированию прихода и к той социальной деятельности, в которой Совет братства отчитывался перед братчиками во время этих торжественных собраний (Отчет, 1900, 14, 44–58). Впрочем, в отчетах публиковались и трогательные подробности функционирования школы, где рассказывалось о детях, которые ради получения элементарного образования совершали ежедневные пешие переходы с Выборгской стороны в Коломенскую часть, где находился храм, и обратно (Отчет, 1902, 15), и им подобные. Нет сомнения в том, что школа была важным элементом жизни православных эстонцев столицы, которых, впрочем, не было много. Официальные цифры — 2453 человека [Чижов, Алексеев, 1989, 139] — это не число братчиков (их в 1911 г. было не больше 100 человек) (Отчет, 1913, 44–49) и не число прихожан, так как столько человек не вмещал храм. Речь идет о записанных в метрических книгах и книгах жертвователей и получателей материальной помощи, в том числе случайных участников выполнения треб, так как многие из крестившихся или венчавшихся, уезжали в Эстляндию или Лифляндию или, однажды получив деньги, больше никогда в храме не появлялись.

Для успешного функционирования братство должно было обзавестись помещениями, однако это было очень трудно. Приход почти не имел дохода. Собранных православными эстонцами денег на постройку храма было недостаточно даже для начала строительства. Первоначально не было и места для храма. На то, чтобы решить эти вопросы, понадобилось почти 10 лет, и только в 1902–1903 гг. строительство потихоньку началось на пересечении Екатерининского канала и Большой Мастерской улицы (ныне — угол Лермонтовского проспекта, проспекта Римского-Корсакова и канала Грибоедова) [Антонов, Кобак, 2010, 102]. Строительство начали именно с братского дома, в котором, из-за неготовности храма, в актовом зале епископом Гдовским Константином (Бульчевым) была освящена временная церковь. В освящении участвовал св. праведный Иоанн Сергиев (Кронштадтский), который с самого начала функционирования братства активно помогал его развитию. Строительство храмового комплекса было завершено в 1907 г. освящением храма (Отчет, 1904, 11–12) [см.: Власов, 2015; Берташ, 2002].

В 1900 г. в связи с созданием в Петербурге эстонского прихода и, что немаловажно, многообещающим началом его деятельности — открытием школы, усилиями по постройке храма и вообще активностью его молодого настоятеля, церковные власти решили открыть благочиние эстонских приходов епархии, чтобы скоординированно осуществлять их деятельность и поощрять их рост и активность. Благочинным был поставлен все тот же священник Павел Кульбуш. Вся история благочиния, насчитывавшего к 1913 г. восемь приходов, с момента его создания и практически до его исчезновения после 1917 г. связана с его именем [См.: Костромин, 2019б; Костромин, 2019г; Костромин, 2019а].

Приходско-братское служение было достаточно разнообразным. После того, как у братства и прихода появился храм с домом, оказалось возможным сделать просветительскую деятельность (а она была основной) регулярной. Так, проповеди, поучения и беседы (иногда с «туманными картинками», т. е. с проектором) стали ежедневными. Кроме того, сами эти проповеди / беседы ставились в прямую зависимость от богослужения и, по-видимому, каким-то образом были связаны с его содержанием, хотя и не всегда. При этом большинство богослужений (86%) совершалось на славянском языке, а остальные — на славянском, и проповедь / беседа были на том же языке, на котором совершалось богослужение. Были и специальные беседы, рассчитанные на детей, причем не только на тех, кто посещал церковно-приходскую (= братскую) школу (Отчет, 1915б, 16–17; Отчет, 1916, 13–15).

Сама школа была переполнена учащимися (в 1914 г. — 140), особенно из-за того, что при ней было общежитие, хотя школа не была благотворительной — за обучение детей и пансион платили родители. Часть детей из бедных семей проживало в общежитии на иждивении благотворителей (в 1914 г. — 55), при этом постепенно количество русских школьников превысило количество эстонцев. Братство участвовало в функционировании школы тем, что не брало денег за аренду помещения, оплачивало несколько праздничных обедов и платило жалование одной учительнице и смотрителю общежития. При этом коммунальные расходы брали на себя различные благодетели и причт, отдававший на отопление деньги, выделявшиеся Синодом на аренду жилья, так как жилье было также предоставлено им в братском доме. С 1915 г. из-за трат на войну выделение этих денег Синодом было приостановлено и школа оказалась на грани закрытия из-за отсутствия отопления. В 1915 г. были получены средства от Епархиального братства, однако надежды на их получение в 1916 г. были невелики (Отчет, 1915б, 18, 22; Отчет, 1916, 16, 18–19, 23). Вероятно, они все же были откуда-то получены.

При храме был сделан книжный склад и библиотека с книгами на русском и эстонском языках. В первые два года Первой мировой войны в помещении читального зала был сделан лазарет на 15 человек, который обслуживали девушки работного дома и школьницы. Лазарет был закрыт летом 1915 г. из-за того, что угля для отопления храма было закуплено недостаточно, чтобы помещения храма могли использоваться как жилые. На обеспечение лазарета в 1915 г. было потрачено больше 360 руб. (Отчет, 1915б, 19, 23. Отчет, 1916, 16–17, 19–20, 23).

Некоторая часть денег (в 1913 г. — 160 руб. или 2,5% бюджета братства, в 1914 г. — 290 руб. или 5,5% бюджета братства, в 1915 г. — 88 руб. или 1,5% бюджета братства) выделялась на благотворительность. При этом после начала войны членам пяти семей сотрудников храма, кормильцы которых ушли на фронт, разрешили поселиться в братском доме, хотя из-за этого он оказался переполнен. Собирались фронтовикам и подарки с пожертвованиями (Отчет, 1914, 21; Отчет 1915б, 23, 31; Отчет, 1916, 19, 23).

При приходе было и небольшое, забытое до отказа общежитие для бездомных девушек (Отчет, 1916, 19). При приходе практиковалось народное пение, которое было поставлено на широкую ногу — с большим количеством певцов и с применением почти на всех богослужениях (Отчет, 1916, 15, 17).

Эстонское благочиние также успешно реализовывало социальные проекты. Основное внимание благочинного, помимо изучения состояния храмов и причтовых домов, представляли церковно-приходские школы.

На момент создания благочиния школы в эстонских приходах имелись только в Луге и Гатчине. В Нарве только обсуждался вопрос о создании школы, «и псаломщик-диакон о. Колчин согласен вести в ней обучение»; «была открыта школа в Заянье, но за незнанием эстонского языка псаломщиком, только читающим по-эстонски, но не понимающим его, закрылась»; «большим препятствием к открытию школы к Кронштадте, тоже необходимой, служит неопытность в школьном деле и малограмотность эстонского псаломщика-диакона Лавреньева» — писал в 1900 г. о. Павел Кульбуш [Цит. по: Костромин, 2019а, 200]. Впоследствии вопрос о псаломщике в Заянье удалось решить положительно, а в Кронштадте с 1902 г. школой занялся псаломщик И. Якобсон. Русских школ в Нарве и, можно сказать, в Кронштадте (финансирование русской приходской школы со стороны Андреевского попечительства было таково, что школу можно было считать несуществующей) также на 1900 г. не было. Формально в 1901 г. удалось открыть эстонскую школу в Нарве, но не был найден для нее учитель.

Уже к концу 1901 г. благочинный не скрывал, что школьное дело в эстонских приходах, даже там, где школы уже есть, имея большую перспективу, наталкиваются на отсутствие помещений и средств, и писал о неудовлетворительности состояния школы в Гатчине. Псаломщик использовал школьное помещение для своей большой семьи в ущерб учившимся эстонским детям, в то время как сам, обладая лишь начальным образованием, не мог обучить чему-то большему, чем только грамоте (судя по всему, благочинный был против открытия при эстонских приходах только школ грамоты). Он был как учитель не слишком популярен среди эстонцев: к нему приходили учиться частным порядком также русские, евреи, эстонцы-лютеране — детей эстонцев среди его учеников едва насчитывалась треть. Благочинный предпочел бы вместо него хорошего учителя и заведующего школой в лице местного эстонского священника. Вопрос удалось решить переводом псаломщика-учителя из Заянья, что отодвинуло решение вопроса об открытии школы в Гдовском уезде, в непосредственной близости от Эстляндии, при наличии полутора десятков лютеранских школ. Школу в Клопицах удалось открыть в конце 1902 г. В 1903 г. удалось расширить лужскую школу. Ее потенциал оказался так велик, что результат превзошел ожидания: «В ней было к Рождеству около 125 чел. детей эстонцев. Дошло до того, что опустела местная лютеранская школа» [цит. по: Костромин, 2019а, 201], хотя позднее, из-за испортившихся отношений между местным наблюдателем и заведующим, часть детей покинула школу. В 1904 г. для школы в Нарве было снято подходящее помещение, а в Заянье — отчасти на синодальные, отчасти на спонсорские средства было построено новое здание школы.

К 1905 г. благочинный эстонских приходов мог рапортовать: церковно-приходские школы заведены при всех эстонских приходах. «В Луге и Заянье уже ранее имелись новые хорошие школьные здания. В Кронштадте, Гатчине и Нарве нанимаются для сего соответствующие помещения. В Клопицах прекрасное здание для школы минувшею осенью выстроил местный землевладелец П. П. Синебрюхов... Особый учитель для занятий в школе имеется только в Кронштадте; в прочих школах обучает детей причт — псаломщик и священник. В Нарве и Луге есть помощники учителя. Общее число детей эстонцев, обучающихся в школах к 31 декабря 1905 года, было 341 (167 мальчиков и 174 девочки). Наиболее людна школа в Нарве» [цит. по: Костромин, 2019а, 201]. В 1909 г. школа в Клопицах закрылась, не выдержав конкуренции с земскими школами.

Помимо школ, важное значение имели церковно-приходские попечительства, обеспечивавшие функционирование как самих храмов, так и их социальных проектов.

Эстонские церковно-приходские попечительства были открыты в 1900 г. в Нарве, Клопицах и Кронштадте, и в 1901 г. — в Гатчине и Луге. Главным интересом попечительств были создание бесплатных духовных библиотек при храмах и организация продажи книг. Наиболее заметными были библиотеки в Нарве, Клопицах и Луге, а также в селе Заянье, где свящ. Федор Кульдсар собрал на покупку книг 211 рублей,

что для деревни было очень значительной суммой. Впрочем, и русские попечительства активно не отличались, за исключением Андреевского попечительства в Кронштадте, которое активно занималось благотворительностью «под покровом» прп. Иоанна Сергиева (Кронштадтского). В Нарве при Знаменской церкви, состоявшей в благочинии, попечительства не было, так как общее для всех нарвских церквей попечительство имелось при Спасо-Преображенском соборе. Постепенно удалось заставить попечительства вести дела более активно: собрать деньги на ремонт кровли в Клопицах, создать библиотеку в Гатчине, заняться социальной помощью в Луге и развить школьное дело в Нарве.

Этому способствовала новая организация работы попечительств: «При открытии их я принял на себя решимость рекомендовать о.о. иереям смотреть на членов попечительства не только как на материальную силу, но и доброжелательных и полезных советников и сотрудников. В дальнейшее развитие нормального устава о попечительствах, во главе их устроилось нечто вроде советов, из 10–12 членов; помимо утвержденного председателя имеются товарищи его, казначей, делопроизводитель. Ко всему составу попечительства обращаются нечасто, текущие дела решает совет. Это внесло в дело заметную струю жизненности» [цит. по: Костромин, 2019а, 202]. Основное внимание попечительств в 1903–1904 гг. было направлено на устройство школ или, если они уже имелись, на улучшение условий их существования. Только за 1904 г. попечительства эстонских приходов потратили на школьное дело около 2 тыс. рублей, «что при бедности и немногочисленности прихожан очень хорошо и является отрадным показателем их усердия, так как деньги собираются мелочами» [цит. по: Костромин, 2019а, 202].

Социальные проекты православной эстонской диаспоры Петербурга не ограничивались чисто эстонскими организациями. Они осуществлялись и на базе православных братств Петербурга, в которых участвовали православные эстонцы, прежде всего — свящ. Павел Кульбуш. Одним из наиболее крупных петербургских церковных обществ было Общество распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви (ОРДНП). К середине 1890-х гг. в нем трудилось около двух десятков священников, число которых постоянно росло. Тогда же среди почетных членов числились архиепископ Финляндский Антоний (Вадковский), духовник царской семьи прот. Иоанн Янышев, св. Иоанн Сергиев (Кронштадтский), К. П. Победоносцев, С. Ю. Витте. К 1913–1914 гг. в составе было уже два великих князя, антиохийский патриарх и 6 архиереев. В 1895 г. в него вступил и о. Павел Кульбуш (Отчет, 1896, 42, 123–124; Отчет, 1915, 235–236; Вестник, 1895, № 16, 21 апреля. С. 361; № 18, 5 мая. С. 403).

В составе ОРДНП свящ. Павел Кульбуш несколько лет читал лекции, сначала о богослужении, а потом по истории Церкви (Вестник, 1895, № 9, 3 марта. С. 206; № 10, 10 марта. С. 226; № 11, 17 марта. С. 250; № 20, 19 мая. С. 447 и далее; 1896, № 1, 1 января. С. 18; № 2, 12 января. С. 34; № 3, 19 января. С. 54; № 4, 26 января. С. 74; № 6, 9 февраля. С. 112 и далее). Постепенно, с годами, по мере строительства для эстонского прихода русско-эстонского Свято-Исидоровского храма, активность свящ. Павла Кульбуша в Воскресенской церкви ОРДНП стала спадать. Зато после освящения Исидоровский храм стал числиться одним из «проповеднических мест» ОРДНП. Впоследствии, оставив регулярное чтение лекций в Воскресенском храме, о. Павел Кульбуш продолжал их читать в зале Педагогического музея, вместе с вторым клириком своего храма — свящ. Александром Паляром. К 1914 г. активную деятельность в ОРДНП о. Павел Кульбуш оставил, сохраняя за собой должность делопроизводителя Совета ОРДНП. Помимо участия в работе Совета, о. Павел отмечался в обществе тем, что брал со склада ОРДНП «туманные картины» (Отчет, 1915а, 41, 98, 173–174, 182–183).

Кроме того, в 1909 г. прот. Павел Кульбуш стал членом Общества попечения о слепоглухонемых в России [Северюхин], избранный в совет общества. Обстоятельства участия прот. Павла Кульбуша в этом обществе неизвестны. Также в 1910-х гг. о. Павел

состоял действительным членом Общества духовной и материальной взаимопомощи бывших питомцев Санкт-Петербургской духовной академии, куда в 1915 г. внес 20 рублей. Не исключено, что вхождение в это общество для о. Павла Кульбуша приобрело дополнительный вес (не считая того, что он сам — бывший питомец академии) благодаря тому, что в год создания общества в его совет был включен прот. Философ Орнатский (Памятная книжка, 1916, 5, 48) [см.: Костромин, 2019б].

Таким образом, можно констатировать, что православные эстонцы Петербурга в дореволюционный период активно участвовали в социальных проектах, часть которых — православный приход с братством и школой в Петербурге, эстонские приходы епархии, объединенные в благочиние, при котором развивались школьное дело и благотворительность — были организованы самими эстонцами, а другая часть — иные социальные проекты крупного масштаба. Эта социальная деятельность приносила свои плоды не только в период активной ее реализации, но и впоследствии, в деятельности ряда священников — соратников прот. Павла Кульбуша (сщмч. Платона) — как в Петрограде-Ленинграде (например, в форме создания Высших богословских курсов, несколько лет функционировавших именно в русско-эстонском Исидоровском храме), либо (например, деятельность прот. Константина Колчина) в Эстонской республике.

Источники и литература

1. Антонов, Кобак (2010) — Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. Изд. 3-е, исправ. и доп. СПб.: Лики России, Спас, 2010.
2. Берташ (2002) — Берташ А. В. Церковь во имя священномученика Исидора Юрьевского // Памятники истории и культуры Петербурга. Вып. 6. СПб., 2002. С. 195–205.
3. Бовкало — Бовкало А. А. Заянье. Церковь Святителя и Чудотворца Николая // URL: <http://slanist.ru/publ/pljussa/zajane/182-1-0-1274> (дата обращения: 03.11.2018).
4. Власов (2016) — Власов А. Г. Из истории «Санкт-Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского»: 1898–1911 гг. // Клио. 2016. № 1 (109). С. 178–179.
5. Власов (2015) — Власов А. Г. Праздник православных эстонцев Петербурга 24 августа 1903 г. // Историко-психологические аспекты праздничной культуры: Мат-лы 38 Междунар. науч. конф. (Санкт-Петербург, 14 декабря 2015 г. / Под ред. С. Н. Полторака. СПб.: Полторака, 2015. С. 129–133.
6. Головач (2008) — Головач Е. И. Рабочий вопрос в Третьей государственной думе // Известия Смоленского государственного университета. 2008. № 3. С. 135–143.
7. Двадцатипятилетие (1907) — Двадцатипятилетие деятельности состоящего под Высочайшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны Прибалтийского православного братства. СПб., 1907.
8. Костромин (2019а) — Костромин К. А. Эстонское благочиние Санкт-Петербургской епархии // Петербургский исторический журнал. 2019. № 4 (24). С. 196–209.
9. Костромин (2018) — Костромин К., прот. Русско-эстонское православное братство во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге // Православные братства в истории России: к 100-летию воззвания патриарха Тихона об образовании духовных союзов: сборник научных трудов: в 2-х ч. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2018. Ч. 2. С. 21–35.
10. Костромин (2022а) — Костромин К., прот. Священномученик Исидор Юрьевский: 550 лет подвига / Свято-Исидоровский храм. СПб., 2022.
11. Костромин (2019б) — Костромин К., прот. Священномученик Платон (Кульбуш), епископ Ревельский, и православные братства Петербурга // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. 2019. № 2 (12). С. 28–33.

12. Костромин (2022б) — *Костромин К., прот.* Священномученик Платон Ревельский: жизнь и подвиг / Свято-Исидоровский храм. СПб., 2022.
13. Костромин (2019в) — *Костромин К., прот.* Священномученик Платон, епископ Ревельский — протоиерей Павел Кульбуш как благочинный эстонских приходов Петербургской (Петроградской) епархии (к 100-летию мученической кончины) // Церковь. Богословие. История. Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург: ЕДС, 2019. С. 73–79.
14. Костромин (2019г) — *Костромин К., прот.* Эстонское благочиние Петербургской епархии в 1900–1917 годах // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 49–56.
15. Кульбуш (1895) — *Кульбуш П., свящ.* На заре новой жизни православных эстонцев. СПб., 1895.
16. Махтина (2001) — *Махтина В. М.* Генезис и развитие эстонской художественной культуры. Дисс. ... канд. культурологи. СПб., 2001.
17. Мусаев (2009) — *Мусаев В. И.* Эстонская диаспора на северо-западе России во второй половине XIX — первой половине XX в. СПб.: Нестор, 2009.
18. Отчет (1896) — Отчет о деятельности Высочайше утвержденного 4 апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви за 1895–1896 г. (пятнадцатый год существования Общества). СПб., 1896.
19. Отчет (1915а) — Отчет о деятельности Высочайше утвержденного 4 апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви за 1913 и 1914 гг. (существования Общества 33-й и 34-й). СПб., 1915.
20. Памятная книжка (1916) — Памятная книжка за 1915 г. Издание Общества духовной и материальной взаимопомощи бывших питомцев Санкт-Петербургской духовной академии. Выпуск VI. Пг., 1916.
21. Вестник (1895) — Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1895. № 9, 3 марта; № 10, 10 марта; № 11, 17 марта; № 16, 21 апреля; № 18, 5 мая; № 20, 19 мая.
22. Вестник (1896) — Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1896. № 1, 1 января; № 2, 12 января; № 3, 19 января; № 4, 26 января; № 6, 9 февраля.
23. Отчет (1900) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–9 год. СПб., 1900.
24. Отчет (1902) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1901 год. СПб., 1902.
25. Отчет (1913) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1911 и 1912 год. СПб., 1913.
26. Отчет (1904) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1903 год. СПб., 1904.
27. Отчет (1915б) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1914 год. СПб., 1915.
28. Отчет (1916) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1915 год. СПб., 1916.
29. Отчет (1914) — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1913 год. СПб., 1914.
30. Северюхин — *Северюхин Д. Я.* Общество попечения о слепоглухонемых в России // Энциклопедия «Санкт-Петербург». URL: www.encyspb.ru/object/2811805766?!c=ru (дата обращения: 11.01.2020).
31. Устав (1898) — Устав С.-Петербургского православного эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского. St. Peterburgis, 1898.

32. Чижов, Алексеев (1989) — *Чижов А., диак., Алексеев А. А.* Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге-Петрограде-Ленинграде // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989.

33. Шкаровский (2015) — *Агеева Е. А., А. К. Г., Исаев С. А., Паламарчук А. А., Пидгайко В. Г., Фатеев М. М., Чистяков А. Ю., Шкаровский М. В.* Ленинградская область // Православная энциклопедия. Т. 40. М., 2015. С. 414–435.

34. Шкаровский (2018) — *Шкаровский М. В.* Эстонские православные приходы в Санкт-Петербургской епархии // Православие в Балтии. 2018. № 7 (16). С. 57–72.

Archpriest Konstantin Kostromin. Social Service of the Orthodox Estonians of the St. Petersburg Diocese at the end of the 19th – beginning of the 20th Centuries.

Abstract: Orthodox Estonians of St. Petersburg in the pre-revolutionary period actively participated in social projects, some of which — an Orthodox parish with a brotherhood and a school in St. Petersburg, Estonian parishes of the diocese, united in a deanery, in which school work and charity developed - were organized by the Estonians themselves, and the other part — by other large-scale social projects. This social activity bore fruit not only during the period of its active implementation, but also subsequently.

Keywords: Social ministry, St. Petersburg diocese, Orthodox Estonians, Platon Kulbush, history of the Russian Church.

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin — Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Vice-Rector for Research at St. Petersburg Theological Academy (k.a.kostromin@mail.ru).

А. М. Смупов

ЧЕТВЕРТЫЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ МИССИОНЕРСКИЙ СЪЕЗД (1908 Г.)

Работа посвящена изучению материалов и решений IV Всероссийского миссионерского съезда 1908 года. Документы Съезда содержат обширный и малоизученный, вследствие особенностей исторического пути развития России, материал — обобщенный и соборно оцененный опыт миссионерского служения Русской Православной Церкви в части внутренней миссии. Решения Четвертого Всероссийского миссионерского съезда, и последующие ему Определения Св. Синода, являются весьма значимыми для быстрого и результативного возрождения православной миссии на всей территории миссионерского поля Русской Православной Церкви. Автор проводит сопоставление принятых Съездом решений с современным состоянием православной миссии. Выводы подчеркивают важность «народно-приходской» и монастырской миссии, актуальность исследования для современной жизни Русской Православной Церкви и ее миссии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, православная миссия, миссионерский съезд, миссионерский опыт, определение Святейшего Синода, критика миссионерского служения.

Сегодняшнее время сродни периоду конца XIX — начала XX вв. Наряду с возрождением Русской Православной Церкви и ее миссии, мы наблюдаем намеренное внедрение третьими лицами и государствами соблазнов и ложных представлений о православии и Церкви, объявление Русской Православной Церкви врагом прогресса и человеческих свобод, угасание духовно-нравственных качеств у людей, отвыкших анализировать факты и события, боящихся высказать свое личное мнение и ответственности за его высказывание.

Одновременно с этим, наше время получило наименование времени «второй христианизации» России. Такой объем потребности в приведении людей к вере во Христа, требует всемерное, активное и профессиональное развитие православной миссии, что в свою очередь ставит вопрос об изучении, анализе, адаптации и применении опыта накопленного миссией прошлых периодов истории. Концентрированное выражение такого опыта было явлено на миссионерских съездах дореволюционного периода.

Сказанное определяет актуальность темы настоящего исследования, а конкретным его предметом избраны документы IV Всероссийского миссионерского съезда 1908 г.

После опубликования Указов 1905–1906 гг. о веротерпимости, активность миссии Русской Православной Церкви, внезапно лишившейся, хотя бы и формальной, поддержки от государства, вынужденно пошла на спад.

По замечанию А. Пругавина, Русская Православная Церковь оказалась существенно в более несвободном положении и вынуждена была значительно более ограничить проявление миссионерской инициативы, чем представители иных вероисповеданий, раскольников и сектантов [Пругавин, 1909, 257].

Проф. А. Б. Ефимов отмечает: «Ситуация требовала единства и согласования действий, разработки новых методов и средств внутренней миссии. Нужно было изменить вообще постановку внутримиссионерской организации» [Ефимов, 2007, 494].

Алексей Михайлович Смупов — доктор экономических наук, преподаватель кафедры миссиологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (jeger@bk.ru).

В создавшихся условиях, на передний план выдвигалась первоочередная задача внутренней миссии: миссия среди русского народа, находящегося «в ограде Церкви». Требовалось, в весьма короткие сроки, привлечь к делу миссии всех православных воцерковленных прихожан. На первое место выдвигались миссионеры-проповедники «народно-приходской» миссии, второе место определялось за миссией «пастырско-приходской».

Важным моментом было указание на развитие миссии на внепархиальных уровнях, именно путем созыва межпархиальных (региональных, областных) и всероссийских миссионерских съездов, которые должны были обобщать накопленный опыт и вырабатывать подходы, обеспечивающие единство действий всех миссий и миссионеров РПЦ [Ефимов, 2007, 497].

После утверждения Определением Св. Синода от 20–26 мая 1908 г. за № 3443 новых «Правил об устройстве внутренней миссии Православной Русской Церкви», Св. Синод своим Определением (от 30 апреля – 01 мая 1908 г.) установил созвать очередной Всероссийский миссионерский съезд с 12 по 26 июля 1908 г. в г. Киеве.

На Съезде присутствовало и активно работало 617 делегатов: 35 архиереев, 244 чел. в священном сане, 157 миссионеров разных уровней и их помощников [Состояние..., 1912, 484]. Почетным Председателем съезда был избран митр. Киевский Флавиан (Городецкий, †1915), а Председателем – архиеп. Волынский Антоний (Храповицкий, †1936). На открытии съезда с речью выступил Обер-Прокурор Св. Синода П. П. Извольский (†1928).

На Съезде было сформировано и активно работало девять отделов (комиссий) под председательством архиереев: «1) противораскольничий – Назарий, епископ Нижегородский и Арзамасский; 2) по единоверию – Тихон, епископ Николаевский, викарий Самарской епархии; 3) противосектантский – Алексей, епископ Чистопольский, викарий Казанской епархии; 4) противокатолический – Евлогий, епископ Холмский и Люблинский; 5) веро(церковно)учительский и по борьбе с неверием и безбожием – Стефан, епископ Могилевский; 6) организационный – Михаил, епископ Гродненский; 7) литературно-издательский (редакционный) – Никон, епископ Вологодский и Тотемский; 8) противомусульманский – Андрей, епископ Мамадышский; 9) преподавательский» [Троицкий, 1908, 717].

По итогам работы Съезда Св. Синодом был принят ряд Определений. Рассмотрим несколько более подробно наиболее важные из них.

Определение Св. Синода «О передаче дел о присоединении к Православию инославных в заведение миссионерских советов» от 16.03–25.04.1909 г. № 2167 поставило миссионерским советам задачу не просто приписывания человека к православию вероисповеданию, но возложило на них «заботы о приискании убежищ для желающих принять православную веру и о наставлении их в веру, а также и попечение о дальнейшей судьбе лиц, присоединившихся к православию» [Состояние..., 1912, 486].

Сегодня, с ростом числа лиц, принимающих Св. Крещение, крайне важным становится именно попечение об их дальнейшей жизни, об их воцерковлении.

Определение Св. Синода «О предоставлении епархиальным братствам исполнения функций миссионерских советов» от 23.02–09.04.1909 г. № 1377 для тех епархий, где были к тому времени организованы и вошли в силу епархиальные братства, исполнение обязанностей миссионерских советов возлагалось на такие братства «не изменяя уставов сих братств и той внутренней организации, на основании которой они действуют» [Состояние..., 1912, 486].

В последнее время братства начали постепенно возрождаться, однако их деятельность в сфере миссии еще далека от масштабов такой деятельности братств дореволюционных.

Определением Св. Синода «Об отношении миссии к учебным и просветительным учреждениям и о привлечении лиц на службу миссии» от 13.05–02.06.1909 г. № 4156 миссионерам было рекомендовано иметь представительство во всех церковных просветительных учреждениях, оказывать содействие преподавателям семинарий

как в организации для семинаристов собеседований с заблуждающимися лицами, так и в ознакомлении учащихся с лжеучениями, характерными для места расположения семинарии (епархии) [Состояние..., 1912, 487].

В учебные программы духовных учебных заведений введена дисциплина «Миссиология», однако качество и объем ее преподавания, в ряде случаев, все еще оставляет желать лучшего. Вместе с тем, пора подумать об усилении и активизации контактов миссионеров с медицинскими, педагогическими, в сфере культуры и информационных технологий средними и высшими учебными заведениями. Это позволило бы нести истины Православия детям, подросткам, пенсионерам и страждущим, как в домашних условиях, так и в условиях церковных и даже светских учреждениях, а также организовать «ответы» Церкви на многочисленные нападки в сети интернет.

Определение Св. Синода «Об иерархическом посвящении миссионеров проповедников» от 03.06–17.07.1909 г. № 5316, признавая, что «миссионерское служение есть служение проповедническое, благовестническое» и что миссионеры именуются проповедниками, рекомендовало епархиальным архиереям, по их усмотрению, посвящать в стихарь миссионеров из лиц светского звания для повышения их авторитета и выделения из общего числа верующих [Состояние..., 1912, 487].

Реализация такого подхода позволила бы поднять авторитет сегодняшних миссионеров-проповедников.

Определение Св. Синода «О положительном церковном учительстве и о миссионерской деятельности монастырей» от 27.01.1909 г. № 547. Данное Определение было принято после обсуждения Св. Синодом постановлений IV Киевского миссионерского съезда, который взял за основу позицию свт. Василия Великого, выраженную в его монастырских уставах, о том, что миссионерское служение есть обязанность монастырей, а в качестве примера опирался на миссионерскую деятельность прп. Серафима Саровского.

Приведем наиболее, на наш взгляд, важные тезисы Определения в части «А) По вопросу о положительном церковном учительстве»:

- признать настоятельно необходимым проповеди истин христианской веры и нравственности;
- утверждать паству в догматах веры, поскольку без твердого их усвоения невозможно устремление к нравственной жизни;
- восстановить и упорядочить на уровне благочиний ведение расширенных катехизических бесед с паствой — останавливать внимание слушателей на самом важном и необходимом;
- разработать и внедрить типовые (единообразные) образцы обучения для взрослых, для венчающихся, для воинов, для детей, максимально близких к тексту Символа веры и заповедей Христовых;
- не ограничиваться школьным обучением детей христианским истинам, но собирать их в особые дни в храме и наставлять истинам веры и молитвы;
- читать проповеди не только за литургией, но и за другими службами, системно и последовательно соблюдая их тематику;
- епархиальным миссионерам-проповедникам не обходить учением никого из православных верующих людей;
- «иметь специальных лиц, назначаемых для положительной проповеди, с тем же званием епархиальных миссионеров-проповедников и с теми же служебными правами»;
- в монастырях находить монашествующих и определять их специальными проповедниками [Состояние..., 1912, 488–491].

Все перечисленные пункты можно прямо, но с учетом особых условий нынешнего миссионерского поля, внедрять в практику современной миссии.

Не преминем отметить, что вызовом миссии являются многочисленные попытки буквально заткнуть рот православным проповедникам. Митр. Волоколамский Иларион (Алфеев) отмечал, кто и почему хочет это сделать: «многие люди не хотят слышать

... слово [Христа], ... многие люди не хотят на него откликаться, некоторые и просто возмущаются тем, что это слово звучит, и говорят, что надо заткнуть рот этим проповедникам, которые ... навязывают какие-то свои строгости или навязывают ... какие-то свои ценности. Потому что мы хотим жить по своей собственной воле, жить по своим собственным грехам и похотям. И пусть эти церковники и проповедники не навязывают нам те нормы, которые мы исполнять не хотим. История повторяется в каждом новом поколении, потому что в каждом новом поколении есть люди которые ... затыкают уши, которые не хотят ни слышать, ни видеть, то, что Господь хочет им сказать. И даже в тех обстоятельствах жизни, ... которые, казалось бы, должны заставить задуматься всякого человека, ... многие люди не хотят увидеть в происходящем Знамение Божие, ... не хотят обратиться своим сердцем к Богу и встать на путь покаяния» [Иларион (Алфеев)].

Приведем важные тезисы и по части «Б) О миссионерской деятельности монастырей». Эта часть документа имеет два подраздела. Первый — касается организации монастырской миссии вообще. Второй — касается миссии монастырей, расположенных на западных окраинах Российской империи и имеющих целью противостояние католической экспансии.

Рассмотрим первый подраздел, в котором монастыри и миссионеры-монашествующие нацеливаются на:

- активизацию миссионерской работы с богомольцами всеми возможными методами (проповедями, раздачей листовок и брошюр и др.) и во всех доступных местах (храм, гостиница, просто под открытым небом);
- нацеленность духовников при общении с паломниками и местными жителями на миссионерские цели и запросы;
- осторожность и осмотрительность, решение миссионерских задач, при любых действиях в местностях, страдающих от раскола и сект;
- устройство миссионерских школ и курсов для насельников, белого духовенства и мирян;
- рост материальной помощи делам миссии, придание благотворительности миссионерских начал [Состояние..., 1912, 491].

Второй подраздел, так же важен, поскольку он направляет на:

- личный пример насельников монастырей для народа;
- истовость, чинность и торжественность совершаемых богослужений и крестных ходов;
- устройство школ и курсов (миссионерских, псаломщических, церковно-учительских, ремесленных, сельскохозяйственных и др.) с общежитиями при них;
- создание типографий и книжных складов для печатания и раздачи противокатолической литературы;
- оказание местному населению помощи в религиозных, хозяйственных и др. нуждах [Состояние..., 1912, 491–492].

Все сказанное более ста лет назад, важно и сегодня, поскольку монастыри должны служить образцами для приходов.

Определение Св. Синода «Об открытии братств и кружков ревнителей Православия, о привлечении лиц на службу миссии и вообще об организации народных миссий» от 02.03–09.04.1909 г. № 1643 утвердило необходимость:

- взаимодействия с патриотическими обществами, «которые в своей деятельности отстаивают интересы Православной Церкви»;
- использования всех видов благотворительности в качестве «главных средств православной внутренней миссии в деле борьбы с религиозными заблуждениями»;
- ведения миссионерских бесед во время проведения церковных и светских праздников;
- устройства на железнодорожных станциях и речных пристанях «особых киосков для продажи духовно-нравственного содержания книг» и организацию на них деятельности книгонош-миссионеров;
- и др. [Состояние..., 1912, 492–493].

Как видим, эти тезисы отчасти уже вернулись в миссионерские деяния РПЦ и ее монастырей.

Ряд Определений Св. Синода, по принятым Съездом постановлениям, был посвящен другим вопросам, в частности, организации противодействия влиянию различного рода сект, получивших распространение в Российской империи изучаемого периода.

Обратим внимание на то, что в светской прессе 1908 г., независимо от ее направленности, работа Съезда, с одной стороны, освящалась как сенсация, с другой стороны, сам Съезд и его участники подвергались достаточно жестким нападкам, зачастую носящим не только характер ненависти, но и характер заблуждения.

Так, Розанов В. В., на страницах Санкт-Петербургской литературно-политической газеты «Новое время» определял миссионеров в качестве язычников [Новое время, 1908, 2]. Стронник конституционной монархии и консерватор кн. Е. Н. Трубецкой, заблуждаясь, по окончанию заседаний Съезда, высказал следующее мнение: «съезд засвидетельствовал свой антихристианский, антирелигиозный характер целым рядом замечательных постановлений. Начать с того, что в борьбе за православие он поставил на первый план так называемые наружные, т. е., попросту говоря, чисто полицейские меры» [Московский еженедельник, 1908, 3] (это мнение в корне противоречило позиции миссионерских Съездов), он же предлагал вообще изгнать миссионеров из Церкви.

Не давала покоя история Съезда и в конце XX в. Летом 1995 г. в Санкт-Петербурге на конференции «Православие и межконфессиональные отношения в России: прошлое, настоящее, будущее» американско-канадский специалист по российской религиозной истории г-жа Хэзер Колман сделала доклад [Хэзер Колман], в котором, опираясь на полученные ею сведения о деятельности антисектантской комиссии, подвергла жесткой критике ряд позиций Съезда. Правда, за решения комиссии и Съезда ею выдавались частные богословские мнения лиц, зачастую ошибочные. К тому же и авторы противомиссионерских высказываний часто сами не были участниками Съезда, как, например, В. В. Розанов и кн. Е. Н. Трубецкой, на которые ссылается и автор [Хэзер Колман].

Заключение

1. Ситуация в России начала XX в. требовала не только единства миссионеров и их согласованных действий, но и принципиального изменения подходов к организации миссии Русской Православной Церкви, в первую очередь методов внутренней миссии. На передний план выдвигалась первоочередная задача: миссия среди русского народа, привлечения к делу миссии всех православных воцерковленных прихожан. Главнейшей определялась «народно-приходская миссия».

2. На Съезде состоялась острая дискуссия о миссионерской деятельности монастырей. В качестве положительного примера была приведена миссионерская деятельность прп. Серафима Саровского и указано на мысли свт. Василия Великого, закрепленные в его монастырских уставах, о том, что миссионерское служение есть обязанность монастырей.

3. По итогам работы Съезда, Св. Синодом был принят целый ряд ключевых для совершенствования миссии Русской Православной Церкви Определений, к числу важнейших из которых следует отнести Определение «О положительном церковном учительстве и о миссионерской деятельности монастырей» от 27.01.1909 г. № 547.

4. Документы и решения Съезда, принятые на основе этих решений Определения Св. Синода, могут быть источником положительного опыта для современных миссионеров, которые должны изучить и трансформировать его для условий современного миссионерского поля с целью всемерного внедрения в практику миссии Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Новое время (1908) – Газета «Новое время». СПб., 1908, 21 июля.
2. Хэзер Колман – Ересь и сектанство: IV Всероссийский миссионерский съезд и проблема культурного влияния в России после 1905 г. Доклад Хэзер Колман на конференции «Православие и межконфессиональные отношения в России: прошлое, настоящее, будущее» (Санкт-Петербург, 6–8 июня 1995 г.). 24 мая 2011 г. Сайт «Преображенское братство». URL: <https://psmb.ru/a/eres-i-sektantstvo-iv-vserossiyskiy-missionerskiy-sezd-i-problema-kulturnogo-vliyaniya-v-rossii-posle-1905-g.html> (дата обращения: 29.09.2021).
3. Ефимов (2007) – *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
4. Московский еженедельник (1908) – Журнал «Московский еженедельник». М., 1908, 2 августа.
5. Иларион (Алфеев) – *Иларион (Алфеев), митр.* Кто и зачем хочет «заткнуть» проповедников. Проповедь после Божественной литургии 19 сентября 2021 г. в храме честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (Москва, ул. Большая Ордынка, 20). [Видеозапись] Мин.: 08:25–10:35. Портал «Иисус». URL: https://www.youtube.com/watch?v=7p8kwxwoc_M&list=PLk0EsKuK3rZDpTRruPkFlm2KHCZApSAEI (дата обращения: 29.09.2021).
6. Пругавин (1909) – *Пругавин А. С.* Раскол сверху: Очерки религиозных изысканий в привилегированной среде. СПб, 1909.
7. Состояние... (1912) – Состояние отечественной Церкви за 1908–1909 г.г. (По последнему всеподданнейшему отчету Обер-Прокурора Св. Синода) // Миссионерское обозрение. 1912. XVII, № 3, март. С. 481–502.
8. Троицкий (1908) – *Троицкий И., прот.* Статьи о работе IV Всероссийского миссионерского съезда // Киевские епархиальные ведомости. 1908. № 28–29, 13–20 июля.

Alexey Smulov. The Fourth All-Russian Missionary Congress (1908).

Abstract: The work is devoted to the study of the materials and decisions of the IV All-Russian Missionary Congress of 1908. The documents of the Congress contain extensive and little – studied material, due to the peculiarities of the historical path of Russia's development—a generalized and conciliatively evaluated experience of the missionary service of the ROC in terms of internal mission. The decisions of the Fourth All-Russian Missionary Congress, and the subsequent Decisions of the Holy Synod, are very significant for the rapid and effective revival of the Orthodox mission throughout the entire territory of the ROC missionary field. The author compares the decisions taken by the Congress with the current state of the Orthodox mission. The conclusions emphasize the importance of the “people’s parish” and monastic mission, the relevance of the study for the modern life of the ROC and its mission.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orthodox mission, missionary congress, missionary experience, definition of the Holy Synod, criticism of the missionary service.

Alexey Mikhailovich Smulov – Doctor of Economics, Lecturer of the Department of Missiology of the Orthodox St. Tikhon’s University for the Humanities (jeger@bk.ru).

Н. В. Пивоварова

К РАННЕЙ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ РИЗНИЦЫ АЛЕКСАНДРО-НЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ

Начало систематическому изучению собрания древностей и редких вещей, находившихся в Александро-Невском монастыре, положил С. Г. Рункевич. В книге, приуроченной к 200-летию монастыря, автор сделал обзор предметов монастырской Ризницы и упомянул об открытом в 1910 г. Древлехранилище Лавры. В 1997 и 2012 гг. вышли в свет специальные исследования, посвященные истории лаврских музеев, основанные на архивных документах. Однако главное внимание в них было уделено событийной стороне организации музеев. В предлагаемой статье рассматривается памятник церковной старины, хранившийся в Ризнице с 1720 г. Автор определяет имя его бывшего владельца и уточняет обстоятельства появления иконы в Александро-Невском монастыре.

Ключевые слова: Свято-Троицкий Александро-Невский монастырь, Иларион Властелинский, Ризница, Русский музей, икона, экспонат.

Церковные и монастырские описи, составленные до синодальных мероприятий, направленных на упорядочение системы хранения и описания христианских древностей, не всегда позволяют воочию представить тот или иной памятник старины. Между тем это достаточно важно при изучении современных музейных собраний, в которых в силу стечения обстоятельств оказались подобные предметы. Немало сложностей возникает даже при идентификации экспонатов, содержащих драгоценные металлы, хотя они не только обладают особыми приметами (чеканные или басменные оклады, венцы, цаты, жемчужные обниси и т. п.), но и различаются по весу самого благородного металла. Зачастую описи не называют и имена тех лиц, с которыми было связано появление предметов в ризницах.

Счастливым исключением в данном отношении служит ранняя опись Ризницы Александро-Невского монастыря, составленная в 1724 г. и сохранившаяся до наших дней (РГИА. Ф. 815. Оп. 4. Д. 198. Л. 8–8 об.)¹. С. Г. Рункевич, первым обративший особое внимание на этот делопроизводственный документ, отмечал, что «опись 1724-го года дает в дополнение к описи 1725-го года, указания на историю поступления в Лавру окладных образов» [Рункевич, 1913, 219]. Верность этого вывода подтвердилась в ходе изучения начальной истории Ризницы и реконструкции ее первоначального состава².

Среди имен бывших владельцев драгоценных предметов в описи 1724 г. упоминается имя Илариона, «архиерея Белогородского», чьи вещи были взяты из Белгорода по смерти владыки «указом Императорскаго Величества». Согласно тексту

Надежда Валерьевна Пивоварова — кандидат искусствоведения, профессор факультета церковных искусств (Иконописное отделение) Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Русского музея (nad-pivovarova@yandex.com).

¹ Опись была составлена в связи с увольнением от должности ризничего иеромонаха Тихона и назначением на его место иеромонаха Феодосия Вологодского. Документ насчитывает 67 листов.

² Наряду с С. Г. Рункевичем интерес к хранилищам древностей в Александро-Невской лавре проявили А. А. Алексеев и Г. Э. Щеглов. Однако их внимание в большей степени привлек сам процесс сложения музеев на территории Лавры, нежели вопрос об историко-художественном значении предметов и их современном местонахождении [Алексеев, 1997; Щеглов, 2012]. О проблемах реконструкции первоначального состава лаврской Ризницы и отдельных ризничных предметах см.: [Пивоварова, 2022а, 182–191; 2022б, 708–723].

описи (РГИА. Ф. 815. Оп. 4. Д. 198. Л. 8–8 об.), Преосвященному Илариону принадлежали образа: «Спасителей и прочих святых с животворящим древом и с мощми; Покрова Пресвятыя Богородицы “оклад серебряной, резной позлащен”; Иоанна Златоустаго — “оклад серебряной, позлащен, венец серебряной с финифтью” и Сергия, чудотворца Радонежскаго, — “оклад серебряной, позлащен, 2 венца, с финифтью» [Рункевич, 1913, 219]. Как явствует из дальнейшего описания, с иконами митрополита Илариона в Александро-Невский монастырь был прислан крест: «Крест благословящий резной, обложен серебром, ручка серебряная круглая по концам того креста 7 яблочек маленьких позлащенных, в репьях серебряных белых, ввертные» [Рункевич, 1913, 222. Примеч. 60]³.

Обстоятельства поступления этих предметов в Ризницу удалось прояснить на основе документов из архива Александро-Невской Лавры⁴, а визуальное изучение икон из особого хранения Русского музея (Бронекладовая) позволило идентифицировать образа святых Иоанна Златоуста и Сергия Радонежского среди других музейных экспонатов [Пивоварова, 2022а, 182–191; Пивоварова, 2023].

Канва биографии Преосвященного Белгородского служит отправной точкой и для установления владельческой принадлежности еще одного предмета — мощехранительного образа с резными изображениями святых, упомянутого в описи 1724 г. без особых опознавательных примет: «Спасителей и прочих святых с животворящим древом и с мощми»⁵.

Впервые детальное описание иконы-мощевика было включено в лаврскую опись середины XIX в. и, по-видимому, дословно повторено в печатном обозрении

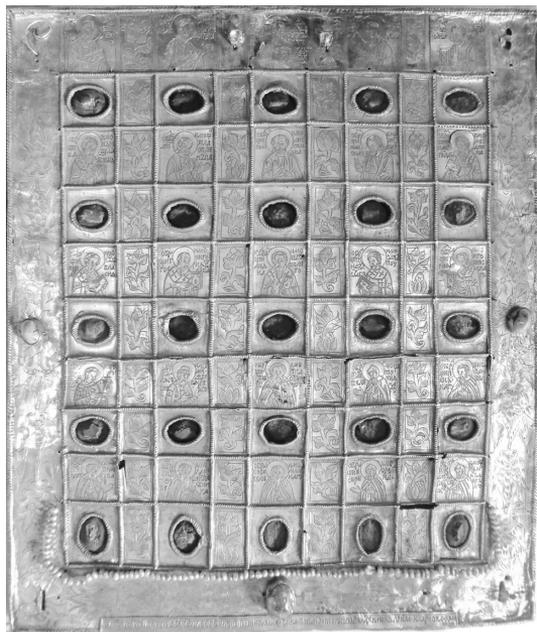


Ризничная башня
Александро-Невской лавры. Фото 2022 г.

³ Данные, содержащиеся в описи 1724 г., имеют особую ценность, поскольку они либо исходят из последующих описей, либо приводятся в них с ошибками. Так в описи 1761 г. об интересующих нас иконах сказано: «даяние белгородскаго архиерея» (РГИА. Ф. 815. Оп. 6. Д. 119. Л. 23 об.-24).

⁴ «Пожитки» скончавшихся или осужденных за проступки архиереев собирались в Александро-Невском монастыре «на гошпитальное строительство», предпринятое по воле Петра I. В указе президента штатс-контор-коллегии, тайного советника, сенатора И. А. Мусина-Пушкина сержанту лейб-гвардии Преображенского полка Осипу Украинцову от 22 мая 1720 г. предписывалось: «после умершаго Илариона, м. белгородскаго и обоянскаго, в ризнице и в доме его, архиерейском, пожитки переписать, приехав в Белгород; в ризнице и онаго умершаго митрополита в доме его и в других местех святыя иконы и деньги и пасуду серебряную и всякие келейные пожитки переписать имянно онаго дому при казначее да при ризничем иеродиаконе Сергии, которому, по посланным указом, велено быть в невской м-рь на житье, и помянутому иеродиакону Сергию привезть с собою в Санкт-П.-Б.» [Описание, 1913, 129–130]. Однако, как показывает дальнейший ход событий, имущество продано не было, а поступило на хранение в лаврскую Ризницу.

⁵ Икона поступила в Русский музей в 1928 г. через Государственный Музейный фонд.



Келейная икона Пресвященного Илариона.
Москва. 1699/1700. ГРМ

Пресвященный Иларион Властелинский (Властевинский) до перевода в Белгород, где он окончил свои дни⁶, действительно некоторое время был архимандритом Новоспасского монастыря. Он начал свое церковное служение в качестве патриаршего иеромонаха, а в июле 1699 г. получил Новоспасскую архимандритию. В январе 1700 (по другим сведениям, 1701 г.) был переведен в архимандриты Троице-Сергиева монастыря. В апреле 1703 (1704?) г. его поставили в митрополиты «на Крутицы»⁷, а 11 марта 1711 г. состоялся перевод на Курскую кафедру в Белгород⁸. Таким образом, дата, приведенная на иконе-мощевике, укладывается в тот временной интервал, который связан с пребыванием владыки Илариона в Новоспасском монастыре.

Получая очередное назначение, Пресвященный увозил с собой свое келейное имущество. Его неординарный состав — наличие образов в серебряных позолоченных окладах и иконы-мощевика со священными вложениями, украшенной драгоценными камнями, можно объяснить лишь принадлежностью Илариона к патриаршему окружению. Именно в патриаршей казне хранились святые мощи, а по приказам патриарха работал штат мастеров-среброделов.

Мощехранительная икона включает в себе священные вложения и резные на металле изображения тех святых, с которыми реликвии связаны (см. схему расположения образов). Центр верхнего поля занимает образ Иисуса Христа, сопровождаемый надписью: «ИИС ХС часть жив(т)ворящего древа креста Г(с)дня». По сторонам от Христа вырезаны полуфигуры четырех святых, образующих с образом Спасителя своеобразный Деисусный чин. Однако в центре Деисуса представлена не традиционная пара — Богоматерь и Иоанн Предтеча, а изображения Иоанна Предтечи и евангелиста Матфея.

⁶ Владыка преставился 4 апреля 1720 г. См. сведения о нем: [Строев, 1877, 140, 144, 433, 1036; Вкладная книга, 1987, 16; Печников, 2015, 69].

⁷ С титулом «митрополита Сарского, Подонского и Козельского».

⁸ Архиепископы Курской епархии в то время именовались «митрополитами Белогородскими и Обоянскими».

Ризницы Александро-Невской лавры [Обозрение, 1853, 154–155]. Здесь драгоценный предмет рассматривался в сопоставлении с другими мощехранительными образами. Проанализировав его устройство, состав мощей и надпись, автор описания пришел к заключению: «Таким образом икона эта устроена в 1700-м году — одним годом позже второй и тремя годами позже первой, но по своей работе она представляется несравненно древнейшею двух первых икон» [Обозрение, 1853, 155].

Датирующая предмет надпись, процитированная составителем Обозрения, и по сей день сохраняется на иконе. Она исполнена в технике резьбы по металлу и находится на ее нижнем поле. Позволим себе несколько уточнить ее чтение по сравнению с печатным текстом: «С восьмо [208=7208=1699/1700] го(ду) построилъ сеѣ свѣты обра(з) и с мощи(и) моление Спса Новаго монастыря а(р)химангъ-дрита Илариона келейною».



Келейная икона Преосвященного Илариона.
Фрагмент: образ Иисуса Христа

Схема расположения изображений:

Ев. Лука	Иоанн Предтеча	Иисус Христос	Ев. Матфей	Ев. Марк
Ап. Иаков брат Божий	Ап. Филипп	Ап. Симон	Ап. Варфоломей	Симеон Сродник Господень
Свт. Власий	Свт. Григорий Богослов	Свт. Василий Великий	Свт. Иоанн Златоуст	Свт. Григорий Неокесарийский
Вмч. Георгий	Мч. Иаков Перский	Прп. Савва Освященный	Прп. Антоний Великий	Прп. Иоанникий Великий
Прп. Пимен Великий	Прп. Харитон Исповедник	Прп. Евфимий Великий	Прп. Ефрем Сирин	Прп. князь Александр Невский (в надписи — Свирский)
[надпись с датой]				



Келейная икона Преподобного Илариона.
Фрагмент: образ святителя Григорий Неокесарийского

Как можно видеть на схеме, в икону были вложены Страстные реликвии (часть Животворящего древа Креста Господня»), мощи евангелистов, апостолов (двое из них – Иаков брат Божий и Симеон Сродник Господень – были также святителями, а потому изображены в святительских облачениях), святителей, двоих мучеников (вмч. Георгия и мч. Иакова Перского) и преподобных. Каждое изображение сопровождается однотипными резными надписями, например: «обр(аз) и мощи Иоанна Прдителя», «обр(аз) и мощи евнглста Луки», «обра(з) и мощи Симеона сродника Гедня», «обр(аз) и мощи п Савы Освщенного» и т. д. Среди прочих лишь одна надпись (возле полуфигуры крайнего правого преподобного в нижнем ряду) вызывает некоторое недоумение: «обр(аз) и мощи п князя АЛЕЃАНДРА СВИРЬСКАГО».

Облик представленного святого в точности соответствует иконографии блг. князя Александра Невского, которая сложилась в древности и просуществовала до 1724 г., когда указом Петра I было запрещено изображать Александра Невского в схиме и предписывалось писать его лишь в княжеских одеждах. На иконе-мощевике святой имеет небольшую бородку, его голова покрыта куколем. Эти особенности не свойственны иконографии прп. Александра Свирского, изображаемого на иконах с широкой окладистой бородой и высоким непокрытым челом. Однозначно, мастер, резавший образы святых, подразумевал св. князя Александра Невского, что и отражено в первых словах надписи.

Что произошло с концом надписи, можно лишь догадываться. Не исключено, что резчик, воспроизводивший с образца надпись, исполненную вязью, либо не разобрал слова, либо попытался сократить длинный текст, в то время использовавшийся на иконах. В качестве примера такой надписи приведем текст с крышки раки св. Александра Невского, изготовленной в 1690-е гг.: СТЫИ БЛГОВЪРНЫИ КНЗЬ АЛЕЃ АНЪДРЪ ВО ИНОЦЕХЪ АЛЕЃИИ



Келейная икона Преосвященного Илариона.

Фрагмент: образы преподобного Ефрема Сирина и благоверного князя Александра Невского

НЕВСКИЙ I ВЛАДИМИРСКОЙ⁹. Окончание «ирьскаго» на мощевике может восприниматься как конец прилагательного «Владимирскаго», завершавшего подобные надписи. О том, что рассматриваемая надпись явно заперчена, указывают, как кажется, и начальные буквы слова, читаемого ныне как «Свирьскаго». Обратим внимание на то, что ни в одной из надписей на мощевике буква «В» не воспроизводится в том начертании, какое она имеет в данном случае (в виде прямоугольника без петель). Итак, если предположение верно, то надпись, как и в приведенных в качестве аналога примерах, должна была именовать князя «Невским и Владимирским»¹⁰.

Появление на иконе изображения князя Александра Невского (в схиме Алексия), единственного русского святого из числа представленных, может быть связано с ростом его почитания при Петре I. До 1724 г. празднование Александру совершалось 23 ноября. С перенесением мощей в Санкт-Петербург к этому дню добавилось празднование 30 августа. В честь князя был наречен старший сын Петра — Александр Петрович, родившийся 3 октября 1691 г., но вскоре скончавшийся (1692). Свидетельством тому — мерная икона царевича Александра, написанная в 1691 г. и хранящаяся ныне в музеях Московского Кремля. [Цицинова, 2016, 342, ил. 9]. В 1705 (1697) г. завершилось изготовление раки для мощей князя во Владимире и состоялось перенесение в нее мощей¹¹. Следует отметить, что создание новой раки было инициировано в патриаршем окружении. Вкладная книга владимирского Рождественского монастыря прямо называет имя «строителя» раки — патриаршего ризохранилителя Боголепа Яковлева [Абраменко, 2021, 542]. Вполне вероятно, что и архимандрит Новоспасского монастыря Иларион, входивший в ближайшее окружение патриарха, особо чтит память святого благоверного князя Александра Невского и пожелал иметь его мощи среди других священных вложений в келейном мощехранительном образе.

⁹ Аналогичный текст сохранился на шитом покрове святого князя, создание которого исследователи связывают с именем патриарха Иосифа (1642–1652) (ГРМ, инв. № ДРТ-294). [Религиозный Петербург, 2004, 29, кат. 12]: АГИО[С] БЛАГОВѢРНЫИ КНЯЗЬ АЛЕКСАНДРЪ ВО ИНОЦѢХ АЛЕКСѢИ НЕВСКИЙ И ВЛАДИМИРСКИЙ.

¹⁰ Можно предложить и другой сценарий развития событий: мощей святого Александра Невского попросту не оказалось в наличии, и конец надписи пришлось «отредактировать» в соответствии с тем священным вложением, которое смогли подобрать на замену.

¹¹ Дата, приведенная во вкладной книге владимирского Рождественского монастыря. В надписи на самой раке значился 1694/5 г., что, вероятно, указывало на начало ее изготовления.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 815. Оп. 4. Д. 198.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 815. Оп. 6. Д. 119.

Литература

3. Абраменко (2021) — *Абраменко Н. М.* Образ Александра Невского в древнерусском искусстве // *Благодарный великий князь Александр Невский: Блестящая слава на земле и на Небесах* / сост. Н. М. Абраменко, Ж. Г. Белик и др. М.: Лѣто, 2021. С. 490–577.
4. Алексеев (1997) — *Алексеев А. А.* Древлехранилище Александро-Невской лавры. История создания и экспозиция // *Музей в ансамбле Александро-Невской лавры*. Сб. науч. ст. СПб., 1997. С. 25–45, 106–108.
5. Вкладная книга (1987) — *Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря* / Отв. ред. Б. А. Рыбаков. М., 1987.
6. Обзорение (1853) — *Обзорение священных древностей, находящихся в Святотроицкой Александро-Невской Лавре* // *Христианское чтение*. 1853. Часть первая.
7. Описание (1913) — *Описание архива Александро-Невской лавры за время царствования императора Петра Великого*. Т. 3: 1720–1721 годы. Пг., 1913.
8. Печников (2015) — *Печников М. В.* Крутицкая кафедра // *Православная энциклопедия*. Т. XXXIX: Крист — Лангадасская, Литийская и Рентинская митрополия. М., 2015. С. 66–69.
9. Пивоварова (2022a) — *Пивоварова Н. В.* О двух иконах из Ризницы Александро-Невской лавры. К истории московского серебряного дела последней четверти XVII века // *Seminarium Bulkinianum*. V: к 85-летию со дня рождения Валентина Александровича Булкина. СПб., 2022. С. 182–191.
10. Пивоварова (2022b) — *Пивоварова Н. В.* Сохраненное наследие монастырской культуры XVII в. Из истории формирования ризницы Александро-Невского монастыря // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Искусствоведение*. 2022. Т. 12. № 4. С. 708–723.
11. Пивоварова (2023) — *Пивоварова Н. В.* Собрание памятников церковной старины в Древлехранилище Свято-Троицкой Александро-Невской лавры. История формирования, состав и судьба экспонатов: 1900-е — 1930-е гг. // *Христианское чтение*. 2023. № 2. С. 153–164.
12. *Религиозный Петербург* (2004) — *Религиозный Петербург*. ГРМ. Альманах, вып. 106. СПб., 2004.
13. Рункевич (1913) — *Рункевич С. Г.* Александро-Невская лавра. 1713–1913. СПб., 1913.
14. Строев (1877) — *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.
15. Цицинова, 2016 — *Цицинова О. А.* Мерные иконы царских детей XVII столетия // *Московский Кремль в государственной жизни России. Четыре столетия истории. Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования*, вып. 26 / отв. ред. А. Л. Баталов. М., 2016. С. 335–349.
16. Щеглов (2012) — *Щеглов Г. Э.* Хранитель. Жизненный путь Федора Михайловича Морозова. Минск, 2012.

Nadezhda Pivovarova. On the early history of the formation of the Sacristy of St. Alexander Nevsky Monastery.

Abstract: The beginning of a systematic study of the collection of antiquities and rare things from the Alexander Nevsky Monastery was laid by S. G. Runkevich. In the book, dedicated to the 200th anniversary of the monastery, the author reviewed the objects from the Sacristy of the monastery and mentioned the Lavra's Ancient Repository (Drevlekhranilishche) which

had opened in 1910. In 1997 and 2012 special studies devoted to the history of the museums of Lavra, based on archival documents, were published. However, the main attention in these publications was paid to the events of the organization of the museums. The proposed article analyzes the monument of church antiquity, which was stored in the Sacristy since the year 1720. The author identifies of the former owner of icon and clarifies the circumstances of their arrival in the Alexander Nevsky Monastery.

Keywords: Holy Trinity and St. Alexander Nevsky Monastery, Ilarion Vlastelinsky, Sacristy, State Russian Museum, icon, exhibit.

Nadezhda Valerievna Pivovarova — Candidate of Art History, Professor of the Faculty of Church Arts (Icon Painting Department) of the St. Petersburg Theological Academy, Leading Researcher of the Russian Museum (nad-pivovarova@yandex.com).

С. А. Малимонова

РАЗВИТИЕ ГЛАВНОЙ ИДЕИ «РЕЛИГИИ» Л. Н. ТОЛСТОГО — ИДЕИ ОТСТУПНИЧЕСТВА ОТ ПРАВОСЛАВИЯ — В «НОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ»

«Новое религиозное сознание», также как и религиозно-нравственное учение Л. Н. Толстого, критикует «историческое» Христианство, его догматы, содержит идеи религиозной революции, отрицает государственную власть, самодержавие, а также предлагает создать новую религию, построить Царство Божье на земле. Кроме того, толстовство и «новое религиозное сознание» также сближает и то, что и Толстой, и деятели «нового религиозного сознания» опирались в своих исследованиях не на Православие, а на гностицизм, теософию, буддизм, язычество и т.п. Поэтому становится возможным считать, что «новое религиозное сознание» не просто имеет много точек соприкосновения с религиозно-нравственным учением Л. Н. Толстого, не просто идеи Л. Н. Толстого оказали решающее влияние на формирование «нового религиозного сознания», но главное, «новое религиозное сознание» развивает основную идею толстовской «религии» — идею отступничества от Православия.

Ключевые слова: религиозный протест, религиозная революция, религиозно-нравственное учение Л. Н. Толстого, «новое религиозное сознание», «историческое» Христианство, «Третий Завет», отступничество.

Разные исследователи видят в «новом религиозном сознании» развитие идей разных философов, писателей и богословов конца XIX — начала XX в., чаще всего — идеи В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского. В последние годы появились исследователи, в частности, Р. М. Цвален и Б. Халленслебен (Швейцария), утверждающие, что решающее значение на развитие «нового религиозного сознания» оказали идеи Л. Н. Толстого. Именно это мнение и является базовым для понимания отступничества «нового религиозного сознания» от Православия, хотя данные исследователи, наоборот, утверждают, что «новое религиозное сознание», в отличие от учения графа Толстого, «следует церковным догматам» [Цвален, 2018].

Религиозно-нравственное учение великого русского писателя Л. Н. Толстого стало широко известно и сразу вызвало бурные споры в среде русской интеллигенции во второй половине XIX в. Явные отступления от Православия толстовских идей об отрицании исторического Христианства и государственной власти, построения Царства Божьего на земле, создания новой религии, конечно, вызвали интерес и у деятелей «нового религиозного сознания».

Русская Церковь официально заявила об отпадении графа Л. Н. Толстого от Православия в «Определении Святейшего Синода от 20–22 февраля 1901 года № 557» [Определение Святейшего Синода, 1901], т.к. он не признавал догмат о Троице, божественность Иисуса Христа, не почитал церковные таинства, не верил в загробную жизнь и т.д.

Деятели «нового религиозного сознания» также начали с критики учения графа Толстого. Д. С. Мережковский указывал на отпадение Толстого от Православия, отрицание им в Христианстве мистического, подмену его «поверхностным философским рационализмом, упраздняющим всякую мистику как суеверие, — отчасти глубокою,

Светлана Алексеевна Малимонова — соискатель ученой степени кафедры онтологии и теории познания (секция религиоведения) ИСПН УрФУ, преподаватель Медицинского колледжа Уральского государственного университета путей сообщения (echo-c@mail.ru).

но не христианскую, а буддийскую метафизику, абсолютным поглощением одного начала другим, плотского — духовным» [Мережковский, 2000а, 402]. Н. А. Бердяев считал, что Толстой «скорее буддист» [Бердяев, 2000, 249], «страшный враг Христианства», «слабый религиозный мыслитель» [Бердяев, 2000, 243] и отмечал искажения Толстым христианского вероучения: «Л. Толстой хочет исполнить волю Отца не через Сына, он не знает Сына и не нуждается в Сыне <...> он сам, сам исполнит волю Отца, сам может» [Бердяев, 2000, 243]. Бердяев также отмечал, путая сам, как и «новое религиозное сознание», язычество с Ветхим Заветом, что «Л. Толстой весь в Ветхом Завете, в язычестве, в Отчей Ипостаси» [Бердяев, 2000, 247]. Кроме того, Бердяев обвиняет Толстого в гонениях на мистицизм и метафизику, в том, что Толстой не видит личность человека и Бога, хотя Толстой также как и Бердяев, призывает к протестантскому Личному Суждению о Боге и Откровении; аскетизм Толстого Бердяев связывает с «гонением на красоту», а морализм называет «страшным», «понижающим уровень бытия» [Бердяев, 2000, 261].

В. В. Розанов указывал, что Л. Н. Толстой клеветает на Спасителя, когда берет лишь одну Его фразу из всего контекста «не противясь злumu» и создает на ее основе свою «религию», тогда как «сопротивление злу насилием не только допущено в Евангелии, но и прямо указано, требуется» [Розанов, 2000а, 269]. Розанов одобрял осуждение Толстым пороков духовенства, но указывал, что Толстой проглядел главную задачу, которую выполнила Церковь за 900 лет: создание неизвестного Западу типа человека святого, «выработка самого типа святости, стиля святости» [Розанов, 2000б, 429–430].

Таким образом, в искажении Православия и отступничестве от него Толстого обвиняли все основные теоретики «нового религиозного сознания». Видимо, в связи с этим фактом, Р. Цвален делает вывод, что «новое религиозное сознание» ставит целью «сохранить верность церковным догматам» [Цвален, 2018, 85], однако, это совсем не так, «новое религиозное сознание» также занимались критикой Православия и созданием своей собственной религии.

Мережковский игнорирует православное вероучение, позволяет себе толковать догматы Христианства по своему собственному усмотрению: «Догмат о Богочеловеке утверждает совершенное равенство плотского духовному, земного — небесному, человеческого — божескому в существе Христа. Но религиозный опыт христианства... не вместил и не воплотил догмата: духовное возобладавало над плотским, небесное — над земным, божеское — над человеческим, — до совершенного поглощения одного начала другим» [Воронцова, 2008, 186]. Триумвират (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и Д. В. Философов), в конце концов, пришел к полному отвержению «исторического» Христианства, заявил о наступлении «нового эона», о необходимости новой Церкви «Третьего Завета», которая бы признавала равными плоть, ни дух. Мережковский призывает выйти из Христианства, отречься от Христа [Воронцова, 2008, 142].

Бердяев, также игнорируя православное вероучение, а также христианские догматы о Воплощении и Искуплении, заявляет, что нужно освободиться от «мертвящей», «схоластической» догматики Христианства [Бердяев, 1996, 155], которые Церковь установила и применяет неправильно. Он считает, что присутствие Святого Духа в Церкви, т. е. ее истинность, определяется неким «религиозным восприятием, которое авторитетнее Церкви» [Бердяев, 1996, 95], видимо, его собственным. Возвышая человека и его свободу, Бердяев переходит все границы, преувеличивая духовные возможности человека. Он считает, что мистически природа человека «подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна природе Св. Троицы» [Бердяев, 1989, 317], поэтому спасение заключается не в избавление от греха, а в свободе творчества, которое «равносильно и равноценно искуплению» [Бердяев, 1989, 339].

Таким образом, хотя «новое религиозное сознание» и критиковало «религию» Л. Н. Толстого, «сохранить церковные догматы» оно также не стремилось.

А вот толстовская критика государства, «исторического» Христианства, желание построить Царство Божье на земле, создать новую религию, получили в «новом религиозном сознании» настоящее развитие.

Толстой отвергает появившийся в Византии при императоре Константине союз Церкви с государством, заявляя, что «освящение» Церковью государственной власти — «есть кощунство, есть погибель Христианства» [Толстой, 1904, 1–13]. И «новое религиозное сознание» вторит ему. Триумвират заявляет, что из-за императора Константина Христианство подменилось кесарианством, что «русская монархия — узаконенное беззаконие, застывший террор, обледенелая анархия» [Мережковский, 1991, 348]. Бердяев заявляет, что этот союз — это «поклонение «князю» мира сего и мечу его, обожение человека вместо Бога» [Бердяев, 1907, 90–126].

Толстой отвергает самодержавие, даже, как пишет его секретарь В. Ф. Булгаков, говорит о «неизбежности переворота» [Булгаков, 1989, 375]. И снова «новое религиозное сознание» вторит ему. Бердяев заявляет о «праве революции», чтобы поставить суд некоего «абсолютного права» над «относительным государством» [Бердяев, 1907, 90–126]. Мережковский заявляет о необходимости революции для разрушения «старой религии» Православия [Мережковский, 2000а, 402].

Толстой призывает к установлению Царства Божьего на земле [Толстой, 1906, 20], и «новое религиозное сознание» вслед за ним стремится приблизить Христианство к «земле», а также отменить аскетизм и т. п.

И наконец, Толстой заявляет об отвержении Православия, основании новой религии, «соответствующей развитию человечества» [Толстой, 1937, 17], и «новое религиозное сознание» также продолжает его мысль: Мережковский развивает идеи «Третьего Завета», «Иоанновой» Церкви, «нового эона», отречения от Христа и т. д. [Мережковский, 2000б, 142], Бердяев призывает освободиться от «неправильной» догматики и лично определять присутствие Святого Духа в Церкви [Бердяев, 1996, 155].

Также нужно отметить, что и Толстой, и «новое религиозное сознание» вслед за ним, игнорируя православное вероучение, опирались в своих умозаключениях на модные в то время буддистские, гностические, теософские, даосистские и т. п. идеи [Толстой, 1915, 72; Малимонова, 2019].

Итак, становится очевидным, что «новое религиозное сознание», несмотря на достаточно жесткую критику религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого, не просто формируется под его решающим влиянием и является его продолжателем, но сами деятели «нового религиозного сознания» следуют примеру отступничества Л. Н. Толстого от Православия и становятся такими же отступниками.

Источники и литература

1. Бердяев (2000) — *Бердяев Н. А.* Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого (1912). // Лев Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство РХГА, 2000. С. 243–263.
2. Бердяев (1907) — *Бердяев Н. А.* Государство // Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1907. С. 46. С. 90–126.
3. Бердяев (1996) — *Бердяев Н.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб. 1996. 384 с.
4. Бердяев (1989) — *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
5. Булгаков (1989) — *Булгаков В. Ф.* Л. Н. Толстой в последний год его жизни. Дневник секретаря Л. Н. Толстого. М.: Правда. 1989. 465 с.
6. Воронцова (2008) — *Воронцова И. В.* Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 424 с.
7. Малимонова (2019) — *Малимонова С. А.* Особенности «нового религиозного сознания» и православное вероучение // Манускрипт. 2019. Т. 12. Вып. 9. С. 160–166.

8. Мережковский (2000а) — *Мережковский Д. С.* Революция и религия // Лев Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство РХГА, 2000. С. 401–407.
9. Мережковский (1991) — *Мережковский Д. С.* Пророк русской революции (К юбилею Достоевского) // *Мережковский Д.* В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. С. 310–349.
10. Мережковский (2000б) — *Мережковский Д. С.* Ответ на вопрос // *Его же.* Не мир, но меч. Харьков: Фолио, 2000. С. 140–143.
11. Определение Святейшего Синода — Определение Святейшего Синода от 20–22 февраля 1901 года № 557, с посланием верным чадам Православныя Грекороссийския Церкви о графе Льве Толстом // Церковные ведомости. 1901. № 8 (февраль). С. 45–47.
12. Розанов (2000а) — *Розанов В. В.* Еще о гр. Л. Н. Толстом и его учении о непротивлении злу // Лев Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство РХГА, 2000. С. 264–274.
13. Розанов (2000б) — *Розанов В. В.* Л. Н. Толстой и Русская Церковь (1912) // Лев Толстой: pro et contra. Личность и творчество Льва Толстого в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Издательство РХГА, 2000. С. 429–431.
14. Толстой (2015) — *Толстой Л. Н.* Дневники — избранное 1881–1910 гг. Варна, 2015. 76 с.
15. Толстой (1906) — *Толстой Л. Н.* Для чего мы живем? М.: Посредник. 1906. 47 с.
16. Толстой (1937) — *Толстой Л. Н.* Дневник. 1855 г. / Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 47. М.: Художественная литература. 1937. 65 с.
17. Толстой (1904) — *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений, запрещенных в России. Т. 10. Берлин: Christchurch. 1904. С. 1–13.
18. Цвален (2018) — *Цвален Р. М.* Лев Толстой и русская религиозная философия. Пер. А. С. Цыганкова // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Т. 22. С. 85–92.

Svetlana Malimonova. Developments of the main idea of «religion» of L.N. Tolstoy — the idea of apostasy from Orthodoxy — in the «new religious consciousness».

Abstract: «New religious consciousness» as well as the religious-moral teaching of Leo Tolstoy, criticizes «historical» Christianity, its dogmas, contains the ideas of a religious revolution, denies state power, autocracy, and also proposes to create a new religion, to build the Kingdom of God on earth. In addition, Tolstoyism and «the new religious consciousness» are also brought together by the fact that both Tolstoy and the leaders of the «new religious consciousness» «relied in their research not on Orthodoxy, but on Gnosticism, Theosophy, Buddhism, paganism, etc. Therefore, it becomes possible to believe that the «new religious consciousness» not only has many points of contact with the religious-moral teachings of Leo Tolstoy, not just the ideas of Leo Tolstoy had a decisive influence on the formation of the «new religious consciousness», but most importantly, the «new religious consciousness» develops the basic idea of Tolstoy's «religion» — the idea of apostasy from Orthodoxy.

Keywords: religious protest, religious revolution, religious and moral teaching of L.N. Tolstoy, «new religious consciousness», «historical» Christianity, «The Third Covenant», apostasy.

Svetlana Alekseevna Malimonova — Ph.D. candidate of the Department of Ontology and Theory of Knowledge (section of Religious Studies) of the IPSS of the Ural Federal University, Lecturer of the Medical College of the Ural State University of Railway Transport (echo-c@mail.ru).

М. В. Шкаровский

РУССКАЯ ЦЕРКОВНАЯ ЭМИГРАЦИЯ В ЕГИПТЕ В 1917–1930-Е ГГ.

Статья посвящена истории русской церковной эмиграции в Египте в первой половине XX в. Уже с XVI в. существовали связи Александрийского Патриархата с Русской Православной Церковью. После революции 1917 г. в Египте появилось около 6000 российских эмигрантов, устроивших более пяти церквей. К середине 1920-х гг., после отъезда большей части беженцев в Европу, в стране осталось два русских храма — в Александрии и Каире. Они пребывали в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей, пока в 1945 г. александрийская община не перешла в Московский Патриархат. Дальнейшая история русской церковной эмиграции в Египте вплоть до 1980-х гг. характеризовалась борьбой сторонников этих двух юрисдикций. Статья подготовлена на основе значительного комплекса архивных документов и воспоминаний. Работа рассчитана на научных работников, верующих, а также всех читателей, интересующихся церковной историей.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, российская церковная эмиграция, Египет, Александрийский Патриархат.

Первой страной расселения русской послереволюционной эмиграции на Африканском континенте был Египет. Впрочем, в этой стране с XVIII в. проживали подданные Российской империи. Так, перепись населения, которую осуществили власти Великобритании после оккупации Египта английскими войсками в 1882 г., показала, что здесь проживало более 500 русских. Формально Египет до 18 декабря 1914 г. продолжал считаться автономной частью Османской империи, а затем Великобритания объявила страну своим протекторатом. К началу XX в. между Египтом и Российской империей существовали разнообразные связи — дипломатические, торговые, научно-технические, культурные и церковные.

Первые непосредственные контакты Александрийского Патриархата с Россией и Русской Православной Церковью относятся к XVI в. В 1523 г. Патриарх Иоаким направил делегацию в Москву к великому князю Василию III с просьбой оказать материальную помощь Александрийской Церкви, которая была выделена. В 1556 г. посольство Патриарха и архиепископа Синайского с подобной целью прибыло к царю Иоанну IV Грозному. Царь передал щедрые пожалования через своего посланца, Василия Позднякова, который в 1559 г. встречался в Египте с Патриархом Иоакимом и оставил описание состояния Восточных Патриархатов.

В течение последующих полутора столетий Александрийский Патриархат поддерживал тесные связи с Москвой, получая из России значительные пожертвования пушниной, деньгами и церковной утварью. По мнению ряда историков, без этой поддержки бедная и малочисленная Александрийская Церковь не могла бы выжить в мусульманском окружении. В правление Патриарха Сильвестра Египет посетили два русских посольства, доставившие пожертвования Александрийской Церкви — в 1582–1583 и в 1593 гг. Отношения с Московским Патриархатом касались и вопросов богословского характера. Так в 1632 г. в Россию прибыл протосинкелл Александрийской Церкви Иосиф в качестве учителя греческого языка и переводчика церковных книг и полемических сочинений.

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии (shkarovs@mail.ru).

Первым из Александрийских Первосвятителей, посетивших Россию, был Патриарх Паисий. В 1666 г. он на три года приехал в Москву, где принял активное участие в деле низложения Патриарха Никона. Патриарх Паисий был сопредседателем Большого Московского Собора 1666–1667 гг., санкционировал осуждение Никона и отлучение старообрядцев. При Петре I выделение помощи Александрийской Церкви официально упорядочили. В 1735 г. указом Анны Иоанновны были установлены «палестинские штаты» — фонд, из которого раз в пять лет Восточным Патриархам и монастырям выплачивалось по 500 рублей, однако из-за русско-турецких войн эти суммы поступали нерегулярно [Нелюбов, Панченко, 2000, 583–586].

В 1834 г., после полувекового перерыва, были восстановлены официальные контакты Александрийской Церкви с Россией. Николай I пожаловал значительную сумму на нужды Патриархата, возобновились выплаты по «палестинскому штату», начали поступать средства от частных российских благотворителей. На эти деньги Патриарх Иерофей I в 1839 г. построил в Каире свою новую резиденцию с храмом вмч. Георгия Победоносца, украшал церкви, открывал Духовные училища. Также в Каире в 1839 г. наполовину на российские деньги были построены: на подворье Александрийского Патриархата в Хамзауи церковь свт. Николая Чудотворца, украшенная многими русскими иконами, и греческая школа «Абет», где рядом с египетским и греческим флагами каждое воскресенье развевался русский трехцветный флаг (Беллин, 1971, 302–304).

В 1851 г. Патриарх Иерофей II получил разрешение Николая I на отправку в Россию для сбора пожертвований епископа Фиваидского Никанора, который собрал значительные суммы денег. 21 мая 1855 г. митрополит Московский свт. Филарет (Дроздов) передал Александрийской Патриархии храм свт. Николая Чудотворца (Николы в Подкопаях). Первым настоятелем Александрийского подворья в Москве служил епископ Фиваидский Никанор, проведший более 10 лет в России. 4 января 1866 г. он был избран новым Патриархом Александрийским [Порфирий, 1898]. В 1900 г. Патриархом стал митрополит Назаретский Фотий, занимавший престол до 1925 г., и оказавший определенную помощь русской белой эмиграции.

В Египте существовало Генеральное консульство России в Каире и довольно обширная сеть российских консульств и консульских представителей в других городах. В Каире с начала XX в. действовала небольшая православная домовая церковь в здании Генерального консульства. Один из ее настоятелей — священник Самуил Семенович Наркевич (1862–1911) скончался 11 февраля 1911 г. и был похоронен на кладбище греческого православного монастыря вмч. Георгия Победоносца в Старом Каире. При этом в стране не было построено отдельные здания русской православной церкви, и многие российские граждане посещали храмы Александрийского Патриархата [Беляков, 2003, 100–102].

Следует упомянуть, что со времен Екатерины II Россия имела в Египте особые права — т. н. капитуляции. Русские воспринимались в этой стране как «наиболее благоприятствуемая нация» и имели важные привилегии: освобождение от налогов, гарантию неприкосновенности собственности, неподсудность местным судам и прочее [Горячкин, Гриценко, Фомин, 2000, 24].

После вступления осенью 1914 г. Османской империи в Первую мировую войну на стороне Германии турецкие власти распорядились всему русскому мужскому населению, а также старшим сестрам женских монастырей, покинуть Иерусалим. В результате из Палестины в Александрию в декабре 1914 г. была эвакуирована Русская Духовная Миссия в Святой Земле во главе с ее начальником архим. Леонидом (Сенцовым), возглавлявшим Миссию в 1903–1918 гг. [Ефимов, 2007, 336]. Вместе с ней прибыла и группа православных паломников — всего 95 человек. Для них Российское консульство арендовало отдельный дом по адресу: бульвар Рамле (ныне — улица Саада Заглюля), 24, получивший затем название «Русский дом». В конце декабря 1914 г. в одной из квартир на втором этаже была устроена вторая русская церковь в Египте во имя святого благоверного великого князя Александра Невского.

Некоторые изгнанные из Иерусалима члены Русской Духовной Миссии выехали через Афины в Россию. Значительная помощь им была оказана настоятелем афинской Свято-Троицкой церкви архим. Сергием (Дабичем). 1 декабря 1914 г. в Грецию приехали первые члены Миссии: иером. Виктор, учитель палестинских школ Е. Воловин, посл. Константин и мон. Виталий. При этом первые двое через пять дней уехали в Египет. Монах Виталий в мае 1915 г. также был отправлен в Александрию к начальнику Палестинской Миссии архим. Леониду (РГИА. Ф. 801. Оп. 1. Д. 641. Л. 8).

19 декабря в Афины прибыли сразу 37 человек братии Русской Духовной Миссии в Святой Земле: 8 иеромонахов, 3 иеродиакона, 4 монаха, 15 послушников, регент Андрей Переверзев и 6 певчих. Из них иеромонах Фотий и иеродиакон Серафим оставались при Свято-Троицкой церкви для совершения треб и охраны ризницы, живя в квартире архимандрита Сергия до 21 февраля 1915 г., и, уехав затем в Александрию (РГИА. Ф. 801. Оп. 1. Д. 641. Л. 10). 29 декабря 1914 г. в сопровождении архим. Сергия в Россию из Афин выехал 41 член Палестинской Миссии. На следующий день еще два человека уехали в Александрию, а один — на Афон. Отец Сергий благополучно провез порученных ему иноков и мирян по маршруту Греция — Сербия — Болгария — Румыния в Одессу, где оставил братию на попечение насельников местных афонских подворий (РГИА. Ф. 801. Оп. 1. Д. 641. Л. 5, 11).

Оставшаяся в Александрии братия Палестинской Миссии первоначально оказалась в сложном материальном положении, но постепенно все нормализовалось. Св. Синод почти регулярно стал посылать для нее сметные ассигнования, в Александро-Невском храме неукоснительно совершались богослужения. Из всех видов деятельности Миссии в Египте сохранилось только окормление паломников и сильная благотворительность.

Весной 1917 г. архим. Леонид (Сенцов) был отозван из Египта в Россию для участия в работе открывшегося в августе Всероссийского Поместного Собора. Уезжая в Москву, отец Леонид 1 марта написал духовное завещание на все приобретенное им в Палестине имущество, передавая его в случае смерти «в собственность Всероссийского Святейшего Синода специально для Русской Иерусалимской Духовной Миссии». При подписании духовного завещания присутствовали духовник архимандрита, иером. Паисий, и иерод. Серафим. После отъезда отца Леонида в Москву должность начальника Миссии, согласно благословению Св. Синода, стал исполнять ее старший иеромонах отец Мелетий (Розов), позднее возведенный в сан архимандрита [Никодим, 2019].

На проходившем в Москве Всероссийском Поместном Соборе архим. Леонид активно участвовал в обсуждении различных вопросов миссионерского характера, прежде всего тем, связанных с деятельностью Русской Духовной Миссией в Палестине. Осенью 1918 г. он тяжело заболел и 10 ноября того же года скончался в Москве.

4 января 1917 г. недалеко от египетского города Порт-Саид затонул русский крейсер «Пересвет», на борту которого находились 800 человек. Впоследствии из тех, кто сумел выжить, осталось в Египте 57 человек. В память погибших моряков крейсера в Порт-Саиде был воздвигнут монумент, восстановленный после окончания Второй мировой войны инженером А. К. Старицким. Согласно переписи населения 1917 г. в Египте проживали 4225 российских граждан, в основном в Каире, Александрии и Порт-Саиде [Беляков, 2000, 64].

Оставшиеся в Александрии члены Русской Духовной Миссии вернулись в Иерусалим после окончания Первой мировой войны — в 1919–1920 гг. уже во главе с иеромонахом Мелетием (Розовым).

К этому времени — в начале 1919 г. в Египет на пару лет прибыло несколько тысяч бывших солдат и офицеров Российского экспедиционного корпуса на Балканах. В период Первой мировой войны — в июне-июле 1916 г. на Салоникский (Македонский) фронт, где армия Антанты сражалась против австро-венгерских и болгарских войск, прибыли 2-я и 4-я особые пехотные бригады Российского экспедиционного корпуса — т. н. «бригада св. Михаила» и «бригада св. Георгия» (ГАРФ. Ф. 6179. Оп. 1. Д. 61. Л. 57).

Их ряды пополнили несколько сот мобилизованных монахов и послушников русских обителей Святой Горы Афон. Всего на Салоникском фронте было около 25 тысяч русских солдат. В составе бригад имелось военное духовенство, в том числе иеромонахи из русских монастырей Афона [Косик, 2008, 215–216]. Так с 1917 г. по благословению настоятеля Свято-Пантелеимоновского монастыря иг. Мисаила иеросхим. Андрей (Жеков), иеромонахи Серафим (Булатов) и Феодор (Константинов) стали активно сотрудничать со 2-й бригадой Российского экспедиционного корпуса (АРПМА. Оп. 10. Д. 221. Док. № 4661. Л. 2).

После Февральской революции 1917 г. положение русских войск в Греции кардинально изменилось — в бригадах началось брожение, сначала небольшое, но со временем перешедшее в развал всей 2-й Особой пехотной дивизии, в которую в июне 1917 г. были объединены русские части. В январе 1918 г. русская дивизия формально была расформирована, солдатам объявили, что они поступают в распоряжение французского правительства, но часть из них — около 2 тысяч продолжила оставаться на Салоникском фронте в составе рабочих батальонов. Другие были распределены или в добровольные рабочие роты во Францию, либо отправлены на принудительные работы в Египет (примерно, в пропорции 60 на 40%).

Когда часть бывших солдат Российского экспедиционного корпуса в 1919 г. была вывезена в Египет, некоторые афонские иеромонахи последовали за ними, в том числе отец Серафим (Булатов). Он продолжал исполнять обязанности духовника русских солдат до 1 декабря 1920 г. 17 марта 1920 г. за участие в боевых действиях на Салоникском фронте и проявленное при этом мужество и любовь к солдатам отец Серафим был возведен митрополитом Одесским Платоном (Рождественским) в сан архимандрита и награжден золотым наперсным крестом. Только 19 декабря 1920 г. он вернулся в Свято-Пантелеимоновский монастырь [Русский афонский отчетник, 2012, 393]. 7 декабря 1920 г. на Святую Гору, в Свято-Пантелеимоновский монастырь из Египта вернулись пять последних иноков, мобилизованных в российскую армию и служивших на Салоникском фронте, а затем позднее вывезенных англичанами вместе с другими русскими солдатами в Северную Африку (АРПМА. Оп. 10. Д. 170. Док. № 154, 68).

В феврале 1920 г., после эвакуации частей Белой армии из Новороссийска правительство Великобритании взяло под свою опеку около 10 тыс. человек, в основном раненых, которые были размещены на подконтрольных англичанам территориях, главным образом в Египте. В феврале-марте 1920 г. в эту страну пришли первые пять пароходов с русскими беженцами: «Импайр», «Глоучестер Касл», «Гэлмгорн Касл», «Саратов», «Барон Бек», имевшие на борту около 4400 человек [Горячкин, Гриценко, Фомин, 2000, 14–16]. В целом же в начале 1920-х гг. в Египет прибыли примерно шесть тысяч русских беженцев.

Уже на первом корабле «Импайр» в страну прибыл иером. Поликарп (Филатов), который начал совершать богослужения на временно оборудованной палубе парохода. Русских эмигрантов в основном разместили в специальных лагерях, основанных англичанами. Первый из них — лагерь-госпиталь был создан в бараках и палатках в каирском предместье Аббасия. В одной из палаток устроили походную церковь. Часть церковного инвентаря была привезена из России, другую необходимую утварь передала в дар Александрийская Патриархия по указанию Патриарха Фотия, в апреле 1920 г. прислала некоторые предметы и Русская Духовная Миссия в Палестине, еще частично оставшаяся в Александрии. Служил в храме иеромонах Поликарп (Филатов). Эта церковь действовала в течение всего времени существования лагеря-госпиталя в Аббасии, причем ее содержание обеспечивало благотворительное общество при русском консуле в Каире [Горячкин, Гриценко, Фомин, 2000, 23].

По мере выздоровления больных и раненых русских беженцев отправляли из Аббасии в более просторный палаточный лагерь в Тель аль-Кебире (бывший лагерь турецких военнопленных), расположенный в пустыне между Каиром и Исмаилией. В середине 1920 г. в Тель-эль-Кебире было размещено большинство русских беженцев,

прибывших в Египет в феврале-марте, в том числе около 800 женщин и детей. Этот лагерь был разбит на три части: мужскую, семейную и госпиталь. В каждой из трех частей вскоре устроили православные церкви в палатках или помещениях камышовых сараев. В храме мужского лагеря служил прот. Петр Яковлевич Голубятников, в церкви семейного участка — прот. Александр Константинович Волковский, в храме госпиталя — прот. Николай Иконников. Церковную утварь привезли из закрытого в мае 1920 г. лагеря в Аббасии, часть ее дополнительно получили от Палестинской Духовной Миссии при посредничестве Российского консульства в Каире. Но для трех церквей этого было недостаточно, поэтому часть утвари изготовили сами беженцы, кустарным способом из подручных материалов, вплоть до пустых консервных банок. Рядом в пустыне устроили русское кладбище (Африка, 2002, 9).

Самым деятельным пастырем лагеря являлся прот. Александр Волковский. В первые послереволюционные годы он служил помощником смотрителя Мариупольского Духовного училища, в феврале 1920 г. эмигрировал в Египет, эвакуированный из Новороссийска на предоставленном англичанами для русских беженцев судне.

Яркие воспоминания об устройстве о. Александром лагерного храма содержатся в книге свидетеля и участника этих событий писателя и журналиста А. Я. Яблоновского: «...целые дни он носился, как дух животворящий, и все созидал, творил, вдохновлял... В последний раз, перед освящением храма, я видел, как он с гимназистом Петей строил “колокольню”. К высокому столбу, на проволоке, был подвешен кусок рельса и о. Александр учил Петю “звонить” в этот “колокол” железной палкой... Все это было, конечно, жалко. Все «по-разбойничьи», но мелодия была слышна и в этих ударах железной палкой по висящему рельсу. Но когда зазвонили к первой обедне и когда по зыбучему африканскому песку потянулись со всего лагеря мужчины и женщины, дети, потянулись в “свой” храм — на многих лицах я видел слезы. Это было, во всяком случае, самый лучший православный храм из всех, какие я видел» (Яблоновский, 2004, 472, 478, 482, 485, 497–498, 505–507).

В первые месяцы 1921 г. обитателей Телль аль-Кебира перевели в другой лагерь, Сиди Бишр, в восточном предместье Александрии, где климат и условия жизни были более благоприятными. Этот лагерь разделили на те же три части. В Сиди Бишр перенесли и храмы. В церквях семейного лагеря и госпиталя поочередно служил протоиерей Александр Константинович Волковский, в храме мужского лагеря — священник Ипполит Иванович Шишлов. Церковью семейного лагеря управлял выборный приходский совет, но организовать подобный совет в храме мужского лагеря не удалось.

К концу 1921 г. в лагере Сиди Бишр проживали 1800 беженцев. Многие из них посещали богослужения в александрийской церкви святого благоверного великого князя Александра Невского, основанной Палестинской Духовной Миссией в доме, арендованном российским консулом М. Петровым на бульваре Рамле. Лагерь в Сиди Бишр закрыли в июне 1922 г., а оставшиеся в нем русские беженцы были вывезены в Болгарию и Королевство сербов, хорватов и словенцев. Утварь трех ликвидированных лагерных церквей передали храму святого князя Александра Невского.

В тот же «Русский дом», где находился храм, к началу 1920-х гг. переехало и Российское консульство. Его сотрудники отказались служить советской власти, но до октября 1923 г. их признавало правительство Египта. В начале 1920-х гг. в Александрии проживали около двух тысяч российских эмигрантов, которые организовали целый ряд своих обществ и организаций, в том числе летнюю русскую школу для детей (Беляков, 2003, 151). Всего в Северной Африке по данным Беженского комитета на 1 февраля 1921 г. было 6579 эмигрантов из России, в основном в Египте и Тунисе (ГАРФ. Ф. 9145. Оп. 1. Д. 1067. Л. 5–6).

В 1920–1922 гг. в Египте существовал еще один русский лагерь, неподалеку от г. Исмаилия (Измаил), неподалеку от Суэцкого канала. В нем размещался эвакуированный 22 февраля 1920 г. из Новороссийска Донской кадетский корпус имени императора Александра III. 13 марта воспитанники корпуса во главе с директором генерал-лейтенантом А. В. Черячукиным на пароходе «Саратов» приплыли в Александрию.

Первоначально их разместили в общем лагере Тел-эль-Кебир, но вскоре перевели в отдельный палаточный лагерь вблизи Исмаилии. Там же разместились офицеры и преподаватели со своими семьями. К середине 1920 г. в корпусе начались занятия, в нем училось 300 кадетов (Гончаров, 2002, 20–21).

На территории лагеря было устроено отдельное помещение для церкви, где, несмотря на нехватку церковной утвари, постоянно проводились богослужения. Настоятелем этого храма и законоучителем корпуса служил прот. Димитрий Иванович Троицкий. Он родился 25 марта 1886 г., окончил Духовную Академию со степенью кандидата богословия, во время гражданской войны служил в Белой армии, где окормлял казачьи воинские части. В лагерной церкви пел хороший хор из кадетов под управлением регента уральского казака Н. М. Верушкина (Африка, 2002, 18–22).

В начале 1922 г. отец Димитрий организовал для певчих церковного хора и части прислуживавших в храме кадетов паломническую поездку в Св. Землю, где их принимала Палестинская Российская Духовная Миссия. Церковный хор с успехом выступал в Иерусалиме, откуда привез в корпусной храм подарок Патриарха Иерусалимского Дамиана — икону Божией Матери и частицу древа Животворящего Креста Господня. Позднее один из воспитанников корпуса — будущий прот. Олег Иванович Болдырев подробно отразил «египетский период» в своих воспоминаниях, в частности так писал о поездке в Иерусалим: «В 1922 году состоялось паломничество в Святую землю. Организовал паломничество наш законоучитель протоиерей Димитрий Троицкий, для хора и части прислужников (тянули жребий). Я был одним из прислужников и очень скорбел, что не попал в число счастливых, и в моем сердце осталось крепкое желание когда-нибудь, а все-таки побывать на Святой земле» (Болдырев, 1999, 165).

Корпус просуществовал в Египте около двух лет, затем английское командование приняло решение о его расформировании весной 1922 г. воспитанники были переданы в ведение Лиги наций: старшие классы отправили в Атаманское казачье училище, находившееся в болгарском г. Варна, а младшие классы вывезли в Турцию — в среднюю школу, занимавшую летнюю резиденцию российского посла Нератова в Буюк-Дере на Босфоре. Небольшую часть воспитанников направили в различные учебные заведения Болгарии, Чехословакии и Югославии (Болдырев, 1999, 165). Протоиерей Димитрий Троицкий уехал в Германию.

Таким образом, православные церкви существовали при всех лагерях российских беженцев, расходы на их содержание покрывались исключительно из пожертвованных прихожан. Священники не получали никакого жалования и нередко обращались за материальной помощью в Русское дипломатическое агентство. Отношение англичан к организации православных храмов было благожелательным, более того, в некоторых лагерях они помогли построить специальные церковные помещения [Горячкин, Гриценко, Фомин, 2000, 22–23].

1 июня 1920 г. на денежный займ, предоставленный Российским дипломатическим агентством, в Каире была открыта самостоятельная «Поликлиника русских врачей-специалистов», устроенная сопровождавшими беженцев врачами. Этим лечебным заведением руководил профессор К. Э. Вагнер, большую работу в нем проводил доктор В. В. Беллин. Клиника стала одной из основных организаций, вокруг которых объединялись русские эмигранты, особенно после ликвидации Российской дипломатической миссии. В большой комнате при поликлинике была устроена домовая церковь святителя Николая Чудотворца, где с лета 1920 г. по воскресеньям и праздничным дням проводились богослужения. Иконостас церкви был выполнен по эскизу знаменитого живописца Ивана Яковлевича Билибина, оформляли храм русские художники-эмигранты: Всеволод Николаевич Стрекаловский, С. В. Дивов, В. Я. Рутковский и Н. В. Савин. Последний также писал для эмигрантов иконы, которые долго хранились в русских семьях в различных странах Европы. Регентами Никольской церкви в разное время были: член Русского музыкального общества в Египте Н. А. Венедиктов, упоминавшийся Н. В. Савин, Глаголев, Балыба и Кобелянский [Луконин, 2001, 29].

Настоятелем храма служил митрофорный прот. Симеон Трофимович Неделько, ведавший в поликлинике финансовыми вопросами. В феврале 1920 г. пастырь прибыл в Египет в результате эвакуации на английском корабле из Новороссийска. Первоначально отец Симеон совершал богослужения в лагерях беженцев в походных церквях, затем был назначен в Никольский храм [Нивьер, 2007, 338–339].

К лету 1922 г. английское командование ликвидировало последние русские лагеря в Египте. Все желающие, в том числе священнослужители, смогли уехать в славянские страны за счет Великобритании. Так прот. Александр Волковский в 1922 г. уехал в Болгарию, затем переехал в Королевство сербов, хорватов и словенцев. Прот. Петр Голубятников также переехал в Королевство сербов, хорватов и словенцев (Югославию).

Однако некоторые русские эмигранты захотели остаться в Египте, при этом ряд специалистов были привлечены английскими властями к работе в стране. Эти люди объединились вокруг Российского дипломатического агентства. За прошедшие два с небольшим года сложился образ жизни, ставший впоследствии традиционным для русских беженцев. В тот период ими были основаны различные организации: больницы, школы, церкви, разнообразные магазины, мастерские, духовой оркестр и даже театр [Колупаев, 2008].

Среди оставшихся в стране эмигрантов из России имелись видные деятели культуры, внесшие свой вклад в местную церковную жизнь. Среди них был упоминавшийся петербургский художник И. Я. Билибин. Он приехал в Египет из Новороссийска в феврале 1920 г., более четырех лет прожил в Каире и около года (с октября 1924 по август 1925 гг.) в Александрии. В 1921 г. Иван Яковлевич написал иконы в русском стиле XVII в. в иконостасе православной церкви в греческом госпитале Каира (в районе Аббасия), а в 1925 г. выполнил эскиз иконостаса и фресок для православного сирийского храма а. Александрия. Осенью 1925 г. И. Я. Билибин переехал в Париж, где стал одним из основателей и членом общества «Икона». В 1927 г. он выполнил эскизы фресок и иконостаса для русского храма на Ольшанском кладбище в Праге. В 1936 г. Иван Яковлевич вернулся в СССР, работал профессором в Академии Художеств в Ленинграде, в 1939 г. был удостоен степени доктора искусствоведения. И. Я. Билибин скончался 7 февраля 1942 г. в блокадном Ленинграде и был похоронен в братской могиле на Смоленском кладбище [Беляков, 2003, 120–123].

Российские церковные общины в Египте с самого начала находились в ведении Зарубежной Русской Православной Церкви. 17/30 мая 1922 г. Высшее Русское Церковное Управление за границей назначило управляющим русскими церковными общинами в Греции, Северной Африке и на Кипре епископа Екатеринославского и Новомосковского Гермогена (Максимова), который занимал этот пост до 1929 г. (Церковные ведомости. 1922. № 10–11. С. 12; 1923. № 23–24. С. 8).

С начала 1920-х гг. Архиерейский Синод РПЦЗ регулярно рассматривал донесения от священнослужителей из Египта. Так 2 декабря 1922 г. он заслушал донесение исполнявшего ранее пастырские обязанности для русских беженцев в Александрии прот. Александра Волковского о том, что он прибыл из Египта вместе с другими эмигрантами в Болгарию, где получил для служения болгарский приход. Согласно этому сообщению, в Египте стало около 800 русских беженцев, которые в основном находятся в Каире и Александрии; в Каире богослужения совершались в домовая церковь русской поликлиники протоиереем Симеоном Неделько, а в Александрии — в домовой церкви российского консульства свящ. Ипполитом Шишловым.

Заслушав донесение, Синод постановил: «1) Донесение протоиерея Волковского принять к сведению. 2) Протоиерея Неделько и священника Шишлова включить в список священнослужителей, подведомых Русскому Архиерейскому Синоду и сделать распоряжение о высылке им журнала «Церковные Ведомости». О чем в редакцию названного журнала передать выписку из сего определения» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 30. Л. 3).

В вопросах церковного управления Архиерейский Синод старался соблюдать канонические правила и не вступать в конфликты с Александрийским Патриархатом. Так, когда настоятель русской церкви в Каире прот. Симеон Неделько 10 мая 1923 г.

испросил благословение о разрешении ему совершать для русских беженцев требы, подлежащие законной регистрации, Синод 3 июля постановил: «Отнестись от имени Председателя Архиерейского Синода с соответствующим ходатайством к Св. Патриарху Александрийскому». И вскоре Первоиерарх РПЦЗ митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий) написал ходатайство Патриарху о разрешении данного вопроса (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 44. Л. 1).

После крушения Российской империи некоторые ее структуры продолжали действовать и оказывать помощь русским эмигрантам, в том числе существовавшая ранее сеть российских консульств и консульских представителей. Англо-египетское правительство в течение шести лет с 1917 по 1923 г. выплачивало ежемесячно зарплату русским чиновникам, а также суммы, необходимые для продолжения работы консульств [Горячкин, Гриценко, Фомин, 2000, 23].

Ситуация изменилась после предоставления Египту формальной независимости в 28 февраля 1922 г. 15 марта султан Ахмад Фуад принял титул короля. Правда, суверенитет Египта был ограниченным: англичане сохраняли за собой права на оборону страны, защиту интересов национальных и религиозных меньшинств, контроль над проходившими через страну путями и т.п. Эти события привели к серьезным изменениям в положении русских беженцев. 6 сентября 1923 г. новое национальное правительство Египта приняло решение о непризнании российских консульских учреждений и прекращении денежных выплат чиновникам. Генеральное российское консульство, которое с дореволюционных времен возглавлял Н. И. Виноградов, было переименовано в «Русское бюро», просуществовавшее в таком виде до 1963 г. Кроме того, русские эмигранты были лишены существовавших с конца XVIII в. капитуляционных прав. «Таким образом, русские оказались в Египте в положении самых бесправных “неприкасаемых”, в ситуации самой оскорбительной, в которой никогда не оказывались представители христианских держав в мусульманской стране» [Горячкин, Гриценко, Фомин, 2000, 28]. На практике это означало, что они теперь попадали под надзор квартальных шейхов, стали подсудными местным трибуналам и в случае задержания должны были содержаться в местных тюрьмах.

Утрата капитуляционных прав повлекла за собой и другое важное следствие, касающееся религиозной жизни русской эмиграции. Ранее в качестве домовых храмов служили специально отведенные для этого залы в российских дипломатических представительствах в Каире и Александрии. С их потерей встала острая и трудно-разрешимая проблема поиска помещений для устройства церквей. Таким образом, к 1923 г. перестали существовать церкви при лагерях и консульствах, и остались действующими только храмы, устроенные русскими врачами при госпиталях и поликлиниках, прежде всего при поликлинике в Каире. В середине 1920-х гг. проживавшие в Каире русские эмигранты сняли для устройства церкви просторную квартиру в престижном центральном районе города Гелиополис. Туда из Русской поликлиники переехал храм святителя Николая Чудотворца (Бовкало, 2003, 73).

Несмотря на значительное сокращение числа храмов, Архиерейский Синод РПЦЗ продолжал заниматься русскими общинами Египта. Так 14 июня 1927 г. настоятель русской церкви в Александрии священник Ипполит Шишлов доложил о восприятии Александрийской Патриархией поминать русское священноначалие. Председатель Архиерейского Синода митр. Антоний (Храповицкий) предписал о. Ипполиту служить, согласно указанию Александрийской Патриархии. 16 июля Синод подтвердил данное Первоиерархом указание, разъяснив, что «на Востоке принят обычай поминать за богослужением только самого главного предстоятеля Церкви, каковым в Александрии является Александрийский Патриарх» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 91. Л. 3 об.-4).

Примерно через год, в марте 1928 г., тот же священник И. Шишлов просил освободить его от должности, ввиду несогласия с прихожанами, выразившими ему недовольство из-за отказа служить панихиду по самоубийце. Председатель Архиерейского Синода митр. Антоний отправил о. Ипполиту письмо с предложением остаться. По решению Синода от 19 апреля эта переписка была передана еп. Гермогену (Максимову),

по-прежнему управлявшему русскими православными общинами в Греции и Египте (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 97. Л. 30б).

Возведенный в 1929 г. в сан архиепископа, вл. Гермоген получил назначение в Западноамериканскую епархию, но по состоянию здоровья вынужден был остаться в Югославии. Однако он перестал управлять русскими общинами в Египте, а нового управляющего Архиерейский Синод не назначил.

С годами русская колония в стране продолжала уменьшаться: часть переехала в Европу, другие вернулись на родину, некоторые скончались. К началу 1930-х гг. в Египте проживало около 2,5 тысяч выходцев из России. В стране остались только две русских церкви в крупнейших городах страны — Никольская в Каире и Александро-Невскую в Александрии. Русские эмигранты проживали также в Порт-Саиде, но их число было недостаточно для создания собственной церкви. Храмы в Каире и Александрии, пребывавшие в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей, содействовали консолидации российской диаспоры.

Старожил русской колонии в Египте врач В. В. Беллин так описывал жизнь русской общины в этой стране в 1930-е гг.: «После смерти Н. И. Виноградова [«Русского бюро»] возглавил М. В. Скорятин (Скарятин), знаток древнего Египта, его символики и древней философии... Был основан также Русский клуб. Начал он свое существование в маленькой зале адвоката Тихонова, который с присяжным поверенным Гедеоновым оберегал права русских в Египте. Вскоре клуб переехал в более обширную квартиру и был переименован в “Русское объединение”. При нем было заложено начало библиотеки и открылся ресторан... то, что может лучше всего характеризовать жизнь русских в Египте, это доброе общение всех членов колонии. Правда, было их немного: 900 в Каире, около 650 в Александрии и 30 в зоне Суэцкого канала, но, может быть, именно поэтому все жили дружно» (Беллин, 1971, 320–323).

В египетской столице российских эмигрантов хоронили на кладбище греческого православного монастыря св. Георгия Победоносца Старого Каира. Там в 1930-е гг. была построена небольшая каменная часовня над склепом, где нашел упокоение 221 русский эмигрант. Среди них был и настоятель русской каирской Никольской церкви митрофорный прот. Симеон Трофимович Неделько, который скончался 11 марта 1939 г. (Царский вестник. 1939. 26 марта). Кроме того, на кладбище Георгиевского монастыря сохранилось 68 отдельных русских захоронений. После кончины прот. Симеона Неделько настоятелем Никольской церкви стал служить о. Серафим.

В Александрии российских эмигрантов хоронили на православном греческом кладбище в районе Шетби. Первым погребенным там русским пастырем стал свящ. Иоанн Артинский, который скончался 1 апреля 1920 г. Позднее его прах был перенесен в склеп под построенной русской часовней, где в настоящее время находятся 206 захоронений. Кроме того, на этом кладбище сохранились 63 отдельные русские могилы [Беляков, 2003, 155].

Прот. Ипполит Шишлов к 1941 г. уехал из Египта и после окончания Второй мировой войны состоял в братии Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей. Одновременно он с 1955 г. временно исполнял обязанности настоятеля русского храма в г. Бейруте. Скончался о. Ипполит 18 марта 1976 г. в Ливане (Православная Русь. 1976. № 14).

На посту настоятеля его сменил иером. Алексей (Дехтерев). В 1920 г. А. И. Дехтерев с участниками белого движения эмигрировал в Константинополь, затем переехал в Болгарию, где работал преподавателем в русских эмигрантских школах, и, наконец, в Чехословакию. В апреле 1935 г. будущий владыка принял монашеский постриг в монастыре прп. Иова Почаевского (Словакия). В декабре 1938 г. он был рукоположен во иеродиакона и затем во иеромонаха. Вскоре после начала Второй мировой войны о. Алексей уехал в Белград, а затем в Египет, где и стал настоятелем храма во имя св. князя Александра Невского в Александрии [Буевский, 2000, 665].

При нем этот приход перешел в юрисдикцию Московского Патриархата. Установившиеся связи Русской Церкви с Восточными Патриархатами были закреплены

поездкой Патриарха Московского и всея Руси Алексия I в мае-июне 1945 г. с официальным визитом к Иерусалимскому, Антиохийскому, Александрийскому Патриархам, опиравшейся на традицию паломничества к святым местам. С 6 по 15 июня Патриарх Алексий I с сопровождавшими его епископами и клириками посетил Египет.

9 июня Патриарх принял членов русской колонии во главе с настоятелем храма святого князя Александра Невского в Александрии иером. Алексием (Дехтеревым). От имени общины и членов причта этого храма, в том числе иерод. Николая (Прозора), о. Алексий принес покаяние и попросил воссоединения с Московским Патриархом. Объясняя свой шаг, иеромонах писал: «Оставаясь до конца русскими, мы нуждались и в Русской Церкви, в русском духовном возглавлении, а этого возглавления как раз и не было. Мы были духовно одиноки, и в этом сказывался весь трагизм нашего положения» (Алексий, 1945, 13).

При этом община русской каирской Никольской церкви во главе с настоятелем о. Серафимом решила остаться в составе РПЦЗ. Дальнейшая история русской церковной эмиграции в Египте вплоть до 1980-х гг. характеризовалась довольно острой борьбой сторонников этих двух юрисдикций. Только в последние десятилетия ситуация изменилась, и в настоящее время в стране существует две русских церкви Московского Патриархата. Таким образом, история русской церковной жизни в Египте имеет вековую историю. Она переживала различные периоды, но в настоящее время, несмотря на серьезные проблемы, находится на подъеме.

Источники и литература

Источники

1. АРПМА — Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Оп. 10. Д. 170. Док. № 1548; Д. 221. Док. № 4661.
2. Алексий (1945) — Алексий (Дехтерев), иеромон. Необычайная Радость // Журнал Московской Патриархии. 1945. № 10. С. 12–14.
3. Африка (2002) — Африка глазами эмигрантов: Россияне на континенте в первой половине XX века / Сост. А. Б. Летнев, В. И. Хохлова. М., 2002.
4. Беллин (1971) — Беллин В. В. Жизнь русских в Египте // Ковалевский П. Е. Зарубежная Россия. Париж, 1971. С. 320–327.
5. Болдырев (1999) — Болдырев О., прот. Моя биография и воспоминания / Публ. Д. Поспеловского // Церковно-исторический вестник. 1999. № 4–5. С. 159–168.
6. Гончаров (2002) — Гончаров Ю. Донской кадетский корпус в Египте // Африка глазами эмигрантов. М., 2002. С. 17–24.
7. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6179. Оп. 1. Д. 61; Ф. 6343. Оп. 1. Д. 30; Д. 44; Д. 91; Д. 97; Ф. 9145. Оп. 1. Д. 1067.
8. Православная Русь (1976) — Православная Русь. 1976. № 14.
9. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 801. Оп. 1. Д. 641.
10. Царский вестник (1939) — Царский вестник. Белград. 1939. 26 марта.
11. Церковные ведомости (1922) — Церковные ведомости. Белград. 1922. № 10–11; 1923. № 23–24.
12. Яблоновский (2004) — Яблоновский А. Я. Гости английского короля / Публ. М. Сидоровой // Российский архив. Альманах. Т. 13. М., 2004. С. 472–507.

Литература

13. Беляков (1994) — Беляков В. В. По следам «Пересвета». Каир, 1994.
14. Беляков (2000) — Беляков В. В. Приютила Африка Жар-птицу. Россияне в Египте. М., 2000.

15. Беляков (2003) — *Беляков В. В.* «К берегам священным Нила...» Русские в Египте. М., 2003.
16. Бовкало (2003) — *Бовкало А.* Русские православные приходы в Африке // *Азия и Африка сегодня.* № 1. 2003. С. 69–73.
17. Буевский (2000) — *Буевский А. С.* Алексей (Дехтерев), архиепископ Виленский и Литовский // *Православная энциклопедия.* Т. 1. М., 2000. С. 665.
18. Горячкин, Гриценко, Фомин (2000) — *Горячкин Г. В., Гриценко Т. Г., Фомин О. И.* Русская эмиграция в Египте и Тунисе (1920–1939 гг.) М., 2000.
19. Ефимов (2007) — *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007.
20. Колупаев (2008) — *Колупаев В. Е.* Жизнь русских в Египте // *Военно-исторический архив.* 2008. № 7. С. 103–116; № 8. С. 64–75.
21. Косик (2008) — *Косик В. И.* Русское церковное зарубежье: XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии. Материалы к словарю-справочнику. М., 2008.
22. Луконин (2001) — *Луконин Ю. В.* С нансеновским паспортом на берегах Нила // *Российская диаспора в Африке 20–50-е годы.* М., 2001. С. 22–31.
23. Нелюбов, Панченко (2000) — *Нелюбов Б. А., Панченко К. А.* Османский период. 1517–1798 гг. / *Александрийская Православная Церковь* // *Православная энциклопедия.* Т. 1. М., 2000. С. 583–586.
24. Нивьер (2007) — *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе: 1920–1995: Биографический справочник. М.; Париж, 2007.
25. Никодим (2019) — *Никодим (Ротов), архим.* История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. СПб., 2019.
26. Порфирий (1898) — *Порфирий (Успенский), архим.* Александрийский сборник (Сношения Александрийской церкви с Россией). Т. 1. СПб., 1898.
27. Русский афонский отечник (2012) — *Русский афонский отечник XIX–XX веков.* Святая Гора Афон, 2012.

Mikhail Shkarovsky. Russian Church emigration in Egypt in the 1917–1930s.

Abstract: The article is devoted to the history of Russian church emigration in Egypt in the first half of the XX century. Already since the XVI century, there have been links between the Patriarchate of Alexandria and the Russian Orthodox Church. After the revolution of 1917, about 6,000 Russian emigrants appeared in Egypt, who organized more than five churches. By the mid-1920s, after the departure of most of the refugees to Europe, there were two Russian churches in the country — in Alexandria and Cairo. They remained under the jurisdiction of the Russian Orthodox Church abroad, until in 1945 the Alexandrian community was transferred to the Moscow Patriarchate. The subsequent history of Russian ecclesiastical emigration in Egypt up to the 1980s was characterized by the struggle of supporters of these two jurisdictions. The article was prepared on the basis of a significant set of archival documents and memoirs. The work is intended for researchers, believers, as well as all readers interested in church history.

Keywords: Russian Orthodox Church, Russian ecclesiastical emigration, Egypt, Patriarchate of Alexandria.

Mikhail Vitalievich Shkarovsky — doctor of Historical Sciences, Chief archivist of the Central State Archive of St. Petersburg, Professor of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

И. В. Петров

ОТ СОВЕТСКОГО ЕПИСКОПА К ОБЛИЧИТЕЛЮ БОЛЬШЕВИЗМА: ТРАНСФОРМАЦИЯ ВЗГЛЯДОВ И ОБРАЗА МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ (ВОСКРЕСЕНСКОГО) В 1940–1944 ГГ.¹

В статье рассматривается проблема эволюции взглядов на социалистическую идеологию одного из самых спорных представителей православного епископата первой половины XX столетия — митрополита Сергия (Воскресенского). За весь период своей недолгой жизни он несколько раз менял свои политические взгляды, примыкая к самым разным группам православного духовенства. В довоенный период он считался наиболее верным сторонником митрополита Сергия (Страгородского). В начале-середине 1930-х гг. молодой епископ был главным редактором «Журнала Московской Патриархии». В этой должности он всячески поддерживал линию лояльности к советской власти. Те же идеи архиерей транслировал и после своего назначения в начале 1941 г. в ставшие советскими страны Балтии. С наступлением нацистской оккупации его политические воззрения коренным образом меняются. Из сторонника большевизма он становится его ярким и активным критиком. В период германского господства он выпускает несколько символических и знаковых документов, в которых не только призывает оказывать сопротивление советской власти и Красной армии, но и осмысляет феномен большевизма, дает оценку этой идеологии и реализации ее политики на практике. О причинах этой эволюции и фоне деятельности экзарха пойдет речь в данной статье.

Ключевые слова: Социализм, Большевизм, митрополит Сергий (Воскресенский), национал-социализм, Вторая мировая война.

XX столетие, безусловно, вошло в историю как век «социализма», время, когда многие европейские и азиатские страны и, в первую очередь, Россия, участвовали в эксперименте по построению коммунистического общества. Сейчас, когда большинство европейских государств уже отказалось от социалистического эксперимента, настало время осмыслить этот период нашей истории, а также выяснить феномен и притягательность социалистической идеологии. Попытку осмыслить «советское» столетие, а также дать справедливую и христианскую оценку большевистской идеологии предпринимали и представители Православной Церкви. Однако если в начале XX в. подобного рода характеристики были лишь предположениями, после воцарения Хама пришел черед оценивать идеологию большевизма уже как практику. Первыми этот анализ провели представители церковной эмиграции. Однако же они видели еще «ленинский» социализм, чаще всего являлись участниками или симпатизантами Белой борьбы, по понятной причине не видевшими уже «сталинский вариант социализма». Первой возможностью осмыслить этот идеологический конструкт, в том числе в контексте церковного-государственных отношений и антирелигиозных гонений, стала Великая Отечественная война, когда часть духовенства оказалась на временно оккупированной территории и смогла откровенно, пусть и под нацистской

Иван Васильевич Петров — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (i.petrov@spbu.ru; ivanpet1990@hotmail.com).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44084.

пятой, рассказать о 24-х годах большевизма. Чаще всего этими духовными лицами были рядовые священники довольно пожилого возраста, а также те архипастыри и пастыри, которые почувствовали на себе советскую религиозную политику только после 1939 г. и изменения советских границ. Но был среди этих духовных лиц архиерей, который принимал непосредственное участие в управлении Московской Патриархии в 1930-е гг., поддерживал курс митр. Сергия (Страгородского), направленный на лояльное отношение к большевизму. Этим молодым епископом являлся экзарх Прибалтики, митрополит Литовский и Виленский Сергей (Воскресенский), получивший в церковной среде прозвище «Сергия Младшего» не только в силу имени, но и по причине близости позиций к своему учителю — будущему патр. Сергию (Страгородскому). Молодой епископ уже советского поставления принял решение остаться летом 1941 г. в Риге и продолжить свое служение вместе с вверенной паствой в условиях нацистского владычества. Именно тогда им было наиболее ярко сказано не только о советской религиозной политике, но и о большевистской идеологии.

Наиболее четко и жестко высказывал отношение к позиции митр. Сергия (Воскресенского) один из ведущих сегодняшних церковных историков и публицистов — прот. Георгий Митрофанов в статье «Митрополиты Сергей (Страгородский) и Сергей (Воскресенский) периода Второй мировой войны или красно-коричневые лики сергианского януса» (Митрофанов, 2018). Отец Георгий не допускает компромиссов при оценке позиции двух архиереев, заявляя: «Пытаясь своими немощными человеческими усилиями сохранить Церковь Христову, митрополиты Сергей (Страгородский) и Сергей (Воскресенский) главной целью своего служения сделали достижения политического соглашения с коммунистическим и нацистским предтечами Антихриста, не скрывавшими своего намерения уничтожить Церковь Христову. Идя по пути достижения этой призрачной цели, затем теми, кто доверчиво или лукаво шел за ними по указанному ими пути, и, наконец, друг другом, когда жизнь поставила обоих митрополитов перед очередным “сергианским” выбором между богоборческим коммунизмом и антихристианским нацизмом» (Митрофанов, 2018, 140–141). На наш скромный взгляд, подобная оценка является достаточно резкой, хотя и отчасти верной. Однако перед тем, как перейти к описанию взглядов экзарха Прибалтики, постараемся понять, «почему он стал на путь борьбы с большевизмом».

Хочется отметить, что в современной историографии уже существует несколько историографических традиций восприятия действий вл. Сергия (Воскресенского): от критической до умеренной. Среди авторов, которые давали оценку действий митрополита Литовского и Виленского можно выделить: Александра Гаврилина (Гаврилин, 2009), Регину Лаукайтите (Лаукайтите, 2015), Константина Обозного (Обозный, 2008), Бориса Ковалева (Ковалев, 2011), Михаила Шкаровского (Шкаровский, 2002), Сергея Мянника (Мянник, 2017) и др. В зависимости от взглядов авторов он предстает то как активный миссионер, то как изменник Родины.

Начать следует с краткого описания биографии будущего Прибалтийского экзарха, еще до начала Второй мировой войны. Родился Дмитрий Николаевич Воскресенский 26 октября (9 ноября) 1897 г. в семье протоиерея Николая Воскресенского и его супруги Зои Дмитриевны. С ранних лет Дмитрий Воскресенский прислуживает в храме, поет на клиросе (Шкаровский, Соловьев, 2013, 25). До прихода к власти большевиков Дмитрий Воскресенский успевает закончить духовное училище. Также будущий митрополит Литовский и Виленский успеет окончить Московскую духовную семинарию. А вот Московскую духовную академию он окончить не успел, ввиду ее закрытия в 1918 г. Молодой сын священника поступил на историко-филологический факультет Московского университета, откуда он был исключен в 1923 г. как сын священника. Также в начале 1920-х гг. Дмитрий Николаевич работал на гражданских специальностях, приняв условия жизни в новой действительности. Священник Герман Григорьев отмечает, что в 1920-е гг. Дмитрий Воскресенский обучается на курсах Наркомзема, однако исключается и оттуда (Григорьев, 2004, 70–71). В тот же период Дмитрий Николаевич впервые арестовывается и будет приговорен к ссылке.

Следующий период своей жизни Дмитрий Воскресенский связал с Православной Церковью. С 1925 г. он поступил послушником в Свято-Данилов монастырь. Уже в тот период он стал иподиаконом у архиепископа Феодора (Поздеевского), стойкого критика советской власти и противника большевизма. Также в его ближний круг входят иером. Павел (Троицкий), с которым он делит одну келью, и архим. Георгий (Лавров), являвшийся духовником будущего экзарха. Можно согласиться с мнением Михаила Витальевича Шкаровского и иерея Ильи Соловьева, согласно которому уже в этот период молодой священнослужитель проявлял незаурядные административные качества и посылался в гражданские органы для решения многих вопросов, связанных с отстаиванием монастырских прав (Шкаровский, Соловьев, 2013, 26).

В 1926 г. жизнь молодого московского церковного деятеля существенным образом меняется. Из круга противников «соглашательской» позиции он переходит в стан митр. Сергия (Страгородского), начав работать в его канцелярии. В 1930 г. Данилов монастырь был закрыт, и Сергей (Воскресенский) начинает служить в церкви в Орехово-Зуево.

В 1930-е гг. будущий экзарх Прибалтики служит в храме Воскресения в Сокольниках. Его архиерейскую хиротонию во епископа Коломенского совершили митр. Сергей (Страгородский), тогда еще занимавший Нижегородскую кафедру, будущий новомученик митр. Серафим (Чичагов), занимавший Дмитровскую кафедру архиеп. Питирим (Крылов), виднейший «сергианин» еп. Орехово-Зуевский Иоанн (Соколов), еп. Каширский Иннокентий (Клодецкий) и еп. Волоколамский Иоанн (Широков). Также в 1930-е гг. молодой епископ сменил несколько церковных кафедр, являясь с февраля 1934 г. епископом Бронницким, а уже через два года, в феврале 1936 г., став епископом Дмитровским, викарием Московской епархии. 8 октября 1937 г. произошел следующий, весьма стремительный его шаг по карьерной лестнице — он был возведен в сан архиепископа и стал управляющим делами Московской Патриархии (Шкаровский, Соловьев, 2013, 26).

По православной Москве в ту пору уже ходили слухи о поддержке молодого архиепископа со стороны советских специальных органов. Важно отметить, что причинами для их появления были частые смены им своих «идеологических» установок, а также факт репрессий со стороны советской власти тех церковных деятелей, которых он сменил.

Так, по поводу ухода молодого архим. Сергия (Воскресенского) из рядов «даниловцев» впоследствии ставший архиепископом Буэнос-Айресским, Аргентинским и Парагвайским, а тогда иерод. Леонтий (Филлипович), писал, что вл. Феодор (Поздеевский) не считал работу у митрополита Сергия (Страгородского) полезной, однако молодой архимандрит не согласился с доводами своего тогдашнего духовного наставника (Псарев, 1996, 19).

Еще более известным стало свидетельство, опубликованное в книге Анатолия Борисовича Свенцицкого, известного советского и российского театрального актера, племянника знаменитого протоиерея, настоятеля храма Святителя Николая Чудотворца на Ильинке Валентина Свенцицкого: «Владыка Сергей (Воскресенский, будущий митрополит Виленский и Литовский) был посвящен в архиереи после расстрела Владыки Питирима (Крылова) и служил в Дорогомиловском соборе по день его закрытия. Это был красивый полноватый кудрявый блондин. На его служении я был всего лишь раз, о владыке Сергии ходили дурные слухи. [...] А протоиерей о. Георгий Смирнов, которого я уже упоминал, говорил: „Странная история... Один из моих друзей, переживший ГУЛАГ, рассказывал, что до войны митрополит Сергей (Воскресенский) возглавил кружок молодых верующих людей. Когда кружковцы вместе с епископом (тогда) Сергием были арестованы, то в машине по дороге в Лубянскую тюрьму, он предъявил... удостоверение подполковника ГПУ и был отпущен. Что же он на две разведки работал?! Странно все это...“» (Свенцицкий, 1997, 114–115).

Современный биограф выдающегося деятеля Русского Зарубежья прот. Стефана Ляшевского А. А. Кострюков хорошо подметил, что незадолго до назначения молодого епископа в опалу попал архиеп. Питирим (Крылов), переведенный с Дмитровской

кафедры, и переставший исполнять обязанности управляющего делами Московской Патриархии. Ляшевский трогательно вспоминал, как последний раз видел вл. Питирима в 1936 г., упоминая, что вскоре он «примет мученическую кончину в подвалах НКВД» (Кострюков, 2016, 140). Из того же источника мы узнаем, что митр. Сергей (Страгородский) не доверял будущему главе православных в Балтии и не был в разговоре с ним откровенен.

Еще одним деятелем Православной Церкви, которого сменил молодой архиерей, стал П. Остроухов, первый главный редактор «Журнала Московской Патриархии». Церковный официоз в довоенный период выпускался непродолжительное время, с 1931 по 1935 гг. Только с № 4 за 1931 г. главным его редактором стал архим. Сергей (Воскресенский). За время своего редакторства он выпустил 17 номеров журнала (6 номеров выходило ежегодно), некоторые номера были сдвоенными. Однако нас в первую очередь интересует каким образом главный редактор высказывал собственное мнение о ведущих церковных событиях. В то время «Журнал Московской Патриархии» в основном печатал решения Синода, церковные календари и т. д. Безусловно, каких-либо политических материалов в «Журнале Московской Патриархии» тогда не печаталось. Однако молодой главный редактор высказывал личное мнение по многим вопросам «церковно-политической» повестки. Так, в 1932 г., бывший верный «даниловец» выпускает чуть ли не «программную» статью о печально знаменитой соглашательской по отношению к безбожной власти «декларации» митр. Сергия (Страгородского). Митр. Сергей (Воскресенский) всячески оправдывает создание в 1927 г. при митр. Сергии (Страгородском) временного Синода, отмечает, что подобного рода «соборное начало» являлось важной защитой против соблазнов расколов и разделений, так актуальных для того времени (имея в виду и разделения «справа», и разделения «слева»). Еще более примечательным являются слова главного редактора, «политические» реабилитирующие декларацию: «Как и следовало ожидать, изложенные в декларации мысли — о долге православных быть настоящими сознательными гражданами своей страны, понимать свой долг и обязанности перед новой страной „не за страх, а за совесть“, не забывать, что все произошедшее в нашей родине не есть случайность, ибо для христианина не может быть случайностей в мире, а во всем действует Промыслительная Десница Божия ко спасению верных сынов Церкви, — конечно, вызвали ропот в среде эмиграции (Сергий (Воскресенский), 1932). Через два года свой «просоветский» пафос вл. Сергей (Воскресенский) вновь выкажет в поддержке «Сергия Старшего», на этот раз в связи с переводом последнего с Нижегородской на Московскую кафедру (Сергий (Воскресенский), 1934).

Апофеозом довоенного служения архиер. Сергия (Воскресенского) в Московской Патриархии стал его перевод в Балтию и агитация местного православного населения и духовенства в 1940-начале 1941 гг. за «воссоединение с Москвой». Мы не будем в рамках этой статьи освещать столь сложный и многогранный процесс как споры о причинах ухода Православных Церквей на территории Балтии в межвоенное время в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Гораздо более важным нам представляется фактическое приравнивание этого процесса с «просоветскими» взглядами, согласно которым «церковная Москва» должна была слиться с «политической Москвой». В новогоднюю ночь 1941 г. в мир иной ушел митр. Литовский Елевферий (Богоявленский), последний крупный русский архиерей-эмигрант, в межвоенное время признающий власть митр. Сергия (Страгородского). В начале года в балтийские республики приезжает представитель Москвы вл. Сергей (Воскресенский). Судя по воспоминаниям архиереев, возглавлявших Православные Церкви в Балтии, молодой московский гость проявлял себя как решительный адвокат церковной и политической линии Москвы. Глава Эстонской Апостольской Православной Церкви митр. Таллиннский Александр (Паулус), если верить его воспоминаниям, увидел 17 января 1941 г. как московский «эmissар» при первом знакомстве стал нахваливать положение Православной Церкви на территории Советского Союза, причем преференции, называемые им, заключались не в канонических моментах, а в чисто материальных благах.

Поселили московского гостя, если верить воспоминаниям митрополита Александра, на подворье Пюхтицкого женского монастыря в эстонской столице (Alexander (Paulus), 2002, 187–188). Не менее определенно просоветски себя вел митр. Сергей (Воскресенский) и провозглашая свою церковно-каноническую позицию с храмового амвона. Согласно юношеским воспоминаниям будущего митр. Таллинского и Эстонского Корнилия (Якобса) (в 1940 г. ему было 16 лет) вл. Сергей (Воскресенский) действительно во время своих проповедей, в том числе в присутствии не только эстонского духовенства, но и самого митр. Александра (Паулуса), яростно обличал переход православных приходов Эстонской республики в Константинопольский Патриархат. Присутствующий в храме митр. Александр (Паулус) менялся в лице при таких заявлениях. В своих воспоминаниях вл. Корнилий отмечает и то, что верующие воспринимали экзарха Сергея исключительно как ставленника Москвы: «Хотя молящиеся в Симеоновской церкви, в основном, русские, тон Экзарха они восприняли негативно. Как выступление с чисто советских позиций» (Корнилий (Якобс), 2009, 49).

Сейчас в исследовательской среде общим местом является признание факта сотрудничества экзарха Прибалтики Сергея (Воскресенского) с советскими специальными органами. Так, согласно записке народного комиссара государственной безопасности СССР В. Н. Меркулова «Об автокефалистах в Прибалтике» от 9 февраля 1941 г. планировалось решить вопрос подчинения местных православных приходов Москве путем назначения туда на церковную кафедру «агента НКГБ СССР» Сергея (Воскресенского) (Курляндский, 2019, 121). В связи с этим неудивительно, что 24 февраля 1941 г. наш герой становится митрополитом Литовским и Виленским, экзархом Прибалтики. Последующий короткий период его управления приходами на территории Латвии, Литвы и Эстонии также можно охарактеризовать как наиболее лояльный по отношению к власти курс, направленный на объединение православных приходов.

С момента нападения нацистской Германии на СССР жизненный путь экзарха меняется. Также иными стали и его политико-идеологические установки. Часть таких же как он «эмиссаров» Москвы покинуло пределы своих епархий и эвакуировалось вглубь СССР. Наиболее показательными примерами здесь являются митр. Волынский и Луцкий, патриарший экзарх западных Украины и Белоруссии Николай (Ярушевич) и архиеп. Кишиневский и Бессарабский Алексей (Сергеев). Экзарх Прибалтики, наоборот, от эвакуации отказывается и остается в Риге. Там он встречает нацистскую оккупацию (считается, что из временно заключения местными националистами его освободили немцы). В качестве своеобразной благодарности за освобождение и в связи с разрешением миссионерской деятельности на территории РСФСР, митрополит Литовский и Виленский выпускает целый ряд документов, раскрывающих особенности церковно-государственных отношений в СССР. Одним из таких документов стала служебная записка митр. Литовского и Виленского Сергея (Воскресенского), патриаршего экзарха всея Латвии и Эстонии германским оккупационным властям от 20 августа 1941 г. В ней он раскрывает своеобразный инструментарий борьбы советской власти против Православной Церкви. Особое место в ней отводится вл. Сергием (Воскресенским) органам ОГПУ-НКВД, которые он обвиняет в работе «комиссии по культам» при президиуме ВЦИК. В этой же записке митр. Литовский и Виленский обозначил, что большевикам от Церкви необходимо было существование церковного центра как «ширмы» для других стран и контроля над церковными властями (Шкаровский, Соловьев, 2016, 161).

Уже осенью того же года из-под пера митр. Сергея (Воскресенского) выходит не менее знаковый документ — записка «Церковь в СССР перед войной», который стал важной вехой в осмыслении деятельности большевистских властей по отношению к Православной Церкви. С первых ее строк социализм и большевизм предстают перед нами как нечто отрицательное, на протяжении многих лет боровшееся с Православной Церковью: «Большевики поставили себе целью уничтожить христианство. Отказ от этой задачи был бы для большевизма равносителен самоупразднению. Такой отказ немыслим. Это ясно всякому, кто отдает себе отчет в сатанинской сущности

большевизма» (Шкаровский, Соловьев, 2016, 164). Двумя основными «движущими силами» большевизма митр. Литовский и Виленский называет «ложь и насилие». Большевизм, по митр. Сергию (Воскресенскому), подверг его злейшему насилию и губительному обману. Далее он также как и в записке от 20 августа того же года подробно раскрывает приемы борьбы с Православной Церковью. Существование же Московской Патриархии объясняется бывшим управляющим ее делами исключительно пропагандистскими причинами.

В чем причина столь резкого идеологического «разворота» митр. Литовского и Виленского? Естественно, легче всего обвинить его в соглашательстве, в извечной попытке быть угодным любой власти, как большевистской, так и нацистской. Однако нельзя снять со счетов следующие два фактора. Первый — именно нацисты освободили митр. Сергия (Воскресенского) и дали ему возможность оставаться во главе православных приходов Балтии в столь сложный момент и при наличии большого числа недоброжелателей как из среды духовенства, так и из среды политических и военных деятелей. Второе — при нацистах Православная Церковь на территории Балтии получила возможность отправки православных миссионеров на российскую территорию для преодоления последствий 25-летия большевизма. К тому же данные записки стали лучшими свидетельствами одного из самых главных очевидцев многолетних гонений на Православную Церковь, человека, который сознательно отказался от эвакуации и остался на свой страх и риск под немцами.

Впоследствии, особенно в 1942 г., будет еще много конфликтных моментов во взаимоотношениях вл. Сергия (Воскресенского) и немецких оккупантов, однако в конечном итоге они будут разрешаться. Его ключевыми противниками станут митрополиты Александр (Паулус) и Августин (Петерсонс), вышедшие в условиях германского владычества из-под власти экзарха Прибалтики. Желание победить в этом противостоянии стало еще одной из причин активного включения митр. Сергия (Воскресенского) в пронемецкую пропаганду. Нередко некоторые заявления митр. Литовского и Виленского заканчивались словами поддержки лично Гитлера, как в случае с передачей 1026 священных книг Православной Церкви из собраний советских музеев (Петров, 2021, 590). В данном случае можно говорить о довольно однозначном понимании экзархом возможностей выстраивания церковно-государственных отношений в условиях Второй мировой войны. Продолжил данную линию глава Прибалтийского экзархата и в следующем 1943 г.

14 мая 1943 г. экзарх Прибалтики создает один из трех своих самых главных документов, характеризующих его взгляд на большевистскую идеологию — записку «Большевизм надо сокрушить». Во многом этот документ был призван дать оценку изменившейся политике сталинского руководства в отношении к Православной Церкви. Для начала хотелось бы сказать, что по своей форме данный документ очень сильно напоминает обращения митр. Сергия (Старогодского) и митр. Алексия (Симанского). В частности, глава Прибалтийского экзархата подчеркивает, что данная записка составлен им лично, без какого-либо давления извне, прежде всего, немецкого. Более того, митр. Литовский и Виленский подчеркивает, что он сам и вверенная ему паства, как в Балтии, так и на территории Северо-Запада России абсолютно свободна в своей деятельности по сравнению с большевистским СССР. Среди этих достижений названы: открытие курсов для подготовки духовенства, преподавание уроков Закона Божия в школах, открытие храмов на всем пространстве оккупированных территорий и др. В противовес этому экзарх Сергий (Воскресенский) критикует советскую политику военного времени, отмечая, с его точки зрения, приемы сталинской пропаганды как замена «интернационалистической» фразеологии патриотической. При этом сохраняя свой фирменный стиль, в начале экзарх дает уничтожающую критику большевизма: «В мире много зла и горя, но нет ничего страшнее и губительнее большевизма. Большевизм восстал на Бога и попрад человека. Большевизм не только умерщвляет, он растлевает. Он разрушает святыни и ценности, которыми жива душа человека. Свободных людей он превращает в безличных рабов. Он отравляет их своею

ложью и терзает их своим насилием. Страной большевизма правит страх, скрытый под маской предписанной преданности и продиктованного восторга. Страх за себя и своих; страх перед арестом, ссылкой, пыткой, казнью; страх перед нищетой и голодом; страх перед доносом; страх перед ГПУ и друг перед другом. В стране большевизма все вынуждены притворяться и лгать, чтобы избежать немедленной расправы. Там страдают не только потому, что живут впроголодь, ходят в отрепьях, изнемогают в непосильном труде, не знают отдыха и еженощно ждут ареста. Там — еще острее, еще непоправимее — страдают потому, что чувствуют себя обесчещенными порабощением, чувствуют себя людьми с растоптанным достоинством, с презренным страхом в груди. Там не знают радостей свободного почина, свободного труда, свободного творчества, не имеют утешения в свободной вере, в свободном искании истины. В стране большевизма все расчислено и предрешено свыше, начиная с доктрины марксизма и кончая дневным расписанием принудительных работ и столь же принудительного участия в общественных собраниях разного рода» (Шкаровский, Соловьев, 2013, 222). Тех, кто поверил в большевизм «Сергий Младший» называет «рабами». При этом вл. Сергий (Воскресенский) говорит, что «рабы» ненавидят свой подневольный труд и в реальности желают падения сталинского режима. Ранее один из самых просоветских епископов теперь утверждает, что практически все граждане СССР хотят возмездия, все русские желают свержения большевизма.

В данном случае важно понять контекст произошедших за это время событий. Почти за два года нацистской оккупации митр. Сергий (Воскресенский) сумел достичь многого. Из заключенного, коим он был в первые дни войны, теперь он стал влиятельной церковной и общественной фигурой, чье каноническое влияние распростерлось над территорией Балтии и Северо-Запада России, а определенные взгляды у него были и на территории Белоруссии. Многие перечисленные им в записке достижения первого периода оккупации действительно соответствовали действительности. Несложно догадаться, что еще по довоенным «рецептам» взаимоотношений с советской властью, теперь он налаживал отношения с германскими оккупантами.

Но было и серьезное отличие этого периода. Заключалось оно в том, что его учитель, который в скором времени станет патриархом, осуждал духовенство, которое пошло в услужение оккупантам. И вполне понятно, что теперь и сам экзарх должен был определить свое отношение к церковным властям в Москве. Чем хуже было положение на фронте, тем больше немцы требовали у православного духовенства критики церковных властей в Москве, непризнания прошедших в начале сентября 1943 г. в советской столице выборов патриарха.

Конференции, на которых представители православного духовенства резко критиковали советскую религиозную политику и высказывались в ключе непризнания патриарших выборов, прошли во многих подконтрольных нацистам городах: Вене, Варшаве, Минске. Подобного рода конференция в апреле 1944 г. прошла и в Риге. Однако ее отличительной чертой было доминирование позиции экзарха Прибалтики, который во что бы то ни стало стремился оправдать «Сергия Старшего». Одновременно с этим им были высказаны резкие антибольшевистские заявления, отмечено, что в тех районах, где восстанавливалась советская власть, Православной Церкви вновь стала грозить опасность репрессий. Однако особо в итоговом документе говорилось о сущности большевизма, именно поэтому он стал своеобразной квинтэссенцией позиции митр. Сергия (Воскресенского). Приведем цитату из «Обращения совещания архипастырей и пастырей Прибалтийского Экзархата «Православным людям в Литве, Латвии и Эстонии»: «Но большевизм несет с собой не только физическое истребление, не только ужасы огня и меча, пыток и казней. Большевизм несет с собой умерщвление духа. Отвергнув Бога, большевизм отверг и образ Божий в человеке. Для большевизма нет ничего святого ни на небесах, ни на земле. Большевизм попирает самое дорогое для человека, — его свободу, его религию, его национальность. Большевизм все приносит в жертву сатанинскому замыслу мировой революции, которая должна уничтожить все религии, смешать все народы в одну безликую массу и поработить

все человечество Иудину отродью, возглавившему международную шайку разноплеменных злодеев, бесстыдных лицемеров и беспощадных палачей... Большевики притворяются, будто они теперь не те, какими были четверть века назад, и будто противникам коммунизма теперь уже нечего их опасаться» (Шкаровский, Соловьев, 2016, 255–256). Завершают обращение патетические фразы экзарха Прибалтики о свободной России и призывы к сопротивлению советской власти.

Итак, даже в завершающий период Великой Отечественной войны, когда многим уже был понятен ее исход, экзарх Прибалтики жестко критиковал, обличал советскую власть и идеологию большевизма. Сложно сказать сейчас, делал он это искренне или нет. Итогом его довольно примечательной идеологической позиции периода нацистской оккупации стала его трагическая гибель в конце апреля все того же 1944 г. Исследователи до сих пор не пришли к единому мнению о том, кто убил митр. Сергия (Воскресенского) (наиболее интересные выводы можно встретить в книге Германа Шлевиса (Шлевис, 2017), о чем автор этих строк уже писал в отдельной статье (Петров, 2020)).

Не менее сложной проблемой является ответ на вопрос кем он был при жизни. Приспособленцем и большевистским агентом, предложившим свои услуги нацистам? Защитником интересов Православной Церкви и верным сергианином? Запутавшимся в политике церковным иерархом? Об ответе на этом вопрос прот. Георгия Митрофанова мы уже говорили в начале статьи. Сейчас же отметим, что митр. Сергей (Воскресенский) был плодом своей эпохи, его становление в годы гонений предопределило отношение к государству и принципы сотрудничества со светской властью, какой бы политический окрас она не носила. Однако его оценка большевистского варианта социализма кажется нам наиболее показательной. Он смог препарировать его идеологию и церковно-государственные отношения в 1920–1940-е гг., будучи непосредственным участником событий тех лет. Судить же его моральное поведение будут грядущие поколения православного духовенства.

Источники и литература

Источники

1. Корнилий (Якобс) (2009) — *Корнилий, митр.* О моем пути. Таллин: Типография «Sata», 2009. 256 с.
2. Свенцицкий (1997) — *Свенцицкий А. Б.* Они были последними? М.: Грааль, 1997. 191 с.
3. Alexander (Paulus) (2002) — *Alexander (Paulus).* The truth about Archbishop Sergius. An NKVD undermining Estonian church life (1943/1950) // M. N. Palli, G. D. Papathomas. The Autonomous Orthodox Church of Estonia. L'Eglise autonome orthodoxe d' Estonie. Approche historique et nomocanonique. Thessaloniki, 2002. P. 186–195.

Литература:

4. Гаврилин (2009) — *Гаврилин А. В.* Под покровом Тихвинской иконы. Архипастырский путь Иоанна (Гарклавса). СПб.: Алаборг; Тихвин: Издательская служба Тихвинского монастыря, 2009. 464 с.
5. Григорьев (2004) — *Григорьев Г., свящ.* Патриарший Экзарх Латвии и Эстонии митрополит Виленский и Литовский Сергей (Воскресенский). дис. ... канд. богослов. Сергиев Посад, 2004. 280 с.
6. Ковалев (2011) — *Ковалев Б. Н.* Повседневная жизнь населения России в период нацистской оккупации. М.: Молодая гвардия, 2011. 624 с.
7. Кострюков (2016) — *Кострюков А. А.* Archpriest Stephan Lyashevskiy — Pastor, Scholar, Confessor (on the 30th Anniversary of the Death) // Русская старина. 2016. № 18 (20). С. 136–147.

8. Курляндский (2019) — *Курляндский И. А.* Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.). Исторические очерки. СПб.: Петроглиф, 2019. 376 с.
9. Лаукайтис (2015) — *Лаукайтис Р.* Литовская православная епархия под властью митрополита Сергия (Воскресенского) 1941–1944 // *Православие Балтии*. 2015. № 3 (12). С. 97–109.
10. Митрофанов (2018) — *Митрофанов Г., прот.* «Мы только носим имя, что живы, а на самом деле мертвы...» М.: Артос, Общество любителей церковной истории, 2018. 232 с.
11. Мянник (2017) — *Мянник С.* Митрополит Таллиннский и вся Эстонии Александр (Паулус) // *Православие в Балтии*. № 8 (17). С. 123–147.
12. Обозный (2008) — *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии. 1941–1944 гг. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2008. 608 с.
13. Петров (2020) — *Петров И. В.* Точка или многоточие? Новая книга о судьбе экзарха Прибалтики митрополита Виленского и Литовского Сергия (Воскресенского) // *Российская история*. 2020. № 3. С. 194–197.
14. Петров (2021) — *Петров И. В.* Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг. М.: Посев, 2021. 744 с.
15. Псарев (1996) — *Псарев А. В.* Жизнеописание архиепископа Леонтия Чилийского (1904–1971 гг.) // *Православная жизнь (Приложение к «Православной Руси»)*. 1996. № 3 (555). С. 1–25.
16. Шкаровский (2002) — *Шкаровский М. В.* Митрополит Сергий (Воскресенский) и его служение в Прибалтике и на Северо-Западе России // *Санкт-Петербургские епархиальные ведомости*. 2002. № 26–27. С. 122–139.
17. Шкаровский, Соловьев (2013) — *Шкаровский М. В., Соловьев И., свящ.* Церковь против большевизма. М.: Материалы по истории Церкви, 2013. 416 с.
18. Шлевис (2017) — *Шлевис Г.* «Он пришел сюда как странник...» Судьба митрополита Сергия (Воскресенского). Вильнюс: Свято-Духов монастырь, 2017. 272 с.

Ivan Petrov. From the Soviet bishop to the denouncer of Bolshevism: the transformation of the views and image of Metropolitan Sergius (Voskresensky) in 1940–1944*.

Abstract: The article examines the problem of the evolution of views on the socialist ideology of one of the most controversial representatives of the Orthodox episcopate of the first half of the twentieth century — Metropolitan Sergius (Voskresensky). Over the entire period of his short life, he changed his political views several times, joining various groups of the Orthodox clergy. In the pre-war period, he was considered the most loyal supporter of Metropolitan Sergius (Stragorodsky). In the early to mid-1930s. the young bishop was the editor-in-chief of the Journal of the Moscow Patriarchate. While in this position, he strongly supported the line of loyalty to the Soviet regime. The bishop transmitted the same ideas after his appointment in early 1941 to the Baltic countries that had become Soviet. With the onset of the Nazi occupation, his political views are radically changed. From a supporter of Bolshevism, he becomes its ardent and active critic. During the period of German domination, he issued several symbolic and iconic documents, in which he not only calls for resistance to the Soviet regime and the Red Army, but also comprehends the phenomenon of Bolshevism, evaluates this ideology and the implementation of its policy in practice. The reasons for this evolution and the background of the exarch's activities are described in this material.

Keywords: Socialism, Bolshevism, Sergius (Voskresensky), National Socialism, World War II.

Ivan Vasilievich Petrov — Candidate of History, Senior researcher, Institute of History, St. Petersburg State University (Russia) (i.petrov@spbu.ru; ivanpet1990@hotmail.com).

* The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21–011–44084.

О. А. Балабейкина, М. И. Попутнева

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД В ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКОМ НАПРАВЛЕНИИ: ПРИМЕНЕНИЕ МЕТОДОВ РЕГИОНОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Уделяется внимание основным общим характеристикам богословских исследований на современном этапе. Выявляется необходимость углубления и расширения межпредметных связей в процессе выполнения научных работ, касающихся историко-церковной предметной области. Детализируется методика расчёта коэффициента территориальной концентрации (диверсификации) для выявления степени равномерности размещения православных монастырей, храмов и часовен на примере Ленинградской области и входящих в её состав муниципальных образований. Обозначаются основные дополнительные территориальной трудности в поисках исходных статистических данных, связанные со спецификой применения обозначенных методов к единицам церковно-административного деления. Обосновывается вывод о необходимости дальнейшего расширения и углубления сферы применения научного инструментария регионоведческих дисциплин в исследованиях, связанных с историей и современностью православных митрополий, епархий, и т. д.

Ключевые слова: научный метод, историко-богословское исследование, церковно-административная единица, коэффициент территориальной концентрации, Санкт-Петербургская митрополия.

К началу XX в. отечественное богословие достигло очень высокого уровня развития [Глубоковкий, 2002], но дальнейшее его становление и выделение было прервано последствиями постреволюционных общественных трансформаций. Научные традиции православных академических школ в советский период подверглись почти полному уничтожению. Русская Церковь получила свободу от давления атеистической идеологии уже в постсоветский период. Тогда открылись и возможности для научного осмысления теоретических вопросов и решения практических задач, обусловленных вероучительной доктриной, социальным служением Церкви, историческими событиями на различных этапах её существования и т. д.

Современные исследователи, избирающие предметной областью для своих трудов категории, относящиеся к различным направлениям богословия, оказались в условиях абсолютно новых реалий, диктующих свои законы и требующих соответствия определённым запросам и потребностям общества.

Функционирование и развитие отечественного богословия в постсоветский период характеризуются целым рядом особенностей. К таковым можно отнести, например, актуализацию социально ориентированных исследований, основанных на эмпирических данных, полученных с помощью включённого наблюдения и требующих от авторов погружения в изучаемую среду [Забавнов, 2014]. Практическими потребностями в разработке рекомендаций по методике преподавания Закона Божия в связи с утратой преемственности в этом направлении обусловлено и обращение

Ольга Александровна Балабейкина — кандидат географических наук, доцент кафедры региональной экономики и природопользования, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (olga8011@yandex.ru).

Мария Игоревна Попутнева — бакалавр зарубежного регионоведения, Санкт-Петербургский государственный экономический университет (takidzukiyomo@gmail.com).

современных авторов к обозначенной проблематике в ретроспективе [Трофимов, 2019]. Новых подходов, если откликаться на актуальные общественные запросы, обусловленные ментальными и культурными трансформациями, требуют сравнительное и нравственное богословие.

Импульс для создания новых витков развития церковно-исторической науки создаёт всё в большей степени открывающаяся доступность архивных материалов, а также опубликование в открытом доступе разнообразной статистической и иной фактической информации, связанной с жизнью Церкви (последнее в большей мере справедливо к зарубежным религиозным институтам) [Балабейкина и др., 2020]. Обозначенные выше и иные особенности развития различных направлений богословия предполагает расширение и укрепление внутри- и межпредметных связей. В фокусе внимания авторов представленной работы — выявление и описание основных методов, применимых преимущественно для церковно-хорологических исследований, традиционно фигурирующих в научном обороте социально-экономической географии и регионалистики.

Неизбежность обращения специалистов в области исторического богословия к пространственным категориям обусловлена особенностями административно-территориального деления Православной Церкви. Оно представлено жёстко соподчинёнными единицами наднационального и национального уровней (Поместные и автономные Церкви), регионального (митрополии, епархии), районного (благочиния) и местного (церковные приходы). В последние десятилетия было реализовано немало исследований, посвящённых различным аспектам церковной истории, полигоном для которых выступают отдельные епархии РПЦ или их части [Костромин, 2019]. Актуальность их сохраняется и обуславливает необходимость приобретения учеными, разрабатывающими такие темы, умения оперировать различными методами и инструментами обработки информации, на основе анализа которой выстраиваются характеристики той или иной церковно-административной единицы и обосновываются авторские выводы. Это применимо как к характеристикам епархий, отражающим их современное состояние, так и ретроспективное.

Вообще, применение специальных географических методов насчитывает очень длительный период в богословии, особенно библейском и историческом. В первую очередь, речь идёт об использовании картографических [Шегель, 2015] и картоподобных изображений, преимущественно в качестве иллюстративных материалов и средств наглядного сопровождения информации. В епархиальных справочниках и в изданиях для паломников широко используются географические карты, где с помощью пунсонов или крестообразных знаков нанесены часовни, храмы, монастыри, а также обозначены границы епархий, благочиний и т. д.

На современном этапе развития научной мысли междисциплинарные связи между историко-богословскими и регионоведческими дисциплинами уже не должны ограничиваться только сопровождением исследований по истории Церкви тематическими картами. Инструментарий социально-экономической географии и регионоведения предоставляет немало возможностей для обработки фактической и статистической информации, касающейся исследуемых епархий, митрополий и т. д., что может придать результатам работы в обозначенной предметной области большую репрезентативность.

В качестве одного из примеров в подтверждение сказанного, можно привести методику расчёта коэффициента территориальной концентрации (далее — Ктк) [Махновский и др., 2013, 33]. С помощью его значений определяется, насколько равномерно размещены в пространстве выбранные объекты. К последним справедливо относятся и часовни, храмы, монастыри. К необходимым исходным данным относятся площадь территории каждой из единиц АТД (церковного или государственного, т. е. благочиний или административных районов, епархий или субъектов регионального уровня), общая площадь территориальной единицы, которую они составляют (епархии или Поместной Церкви), а также количество объектов, степень равномерности

распределения которых требуется вычислить. Алгоритм расчёта прост и определяется следующей формулой:

$$K_{TK} = \sum_{i=1}^n (O_i \div O - S_i \div S)$$

Значение каждого из символов в формуле расчёта приводится применительно к выбранному для примера региону – Ленинградской области. В её составе несколько епархий, входящих в Санкт-Петербургскую митрополию.

O_i – количественное значение изучаемого признака (объектов православной культовой инфраструктуры) по *i*-ой территориальной единице (административные районы ЛО);

O – суммарное количественное значение изучаемого признака O (объектов православной культовой инфраструктуры) по всем территориальным единицам рассматриваемого региона (ЛО);

S_i – площадь территории *i*-ой территориальной единице (каждого из административных районов ЛО);

– общая суммарная площадь территории всех территориальных единиц рассматриваемого региона (ЛО);

n – общее количество территориальных единиц рассматриваемого региона (17 районов ЛО).

Суммировать следует только положительные значения.

Значение *K_{TK}* может варьироваться от 0 до 1, но чем ближе оно к 1, тем более концентрированно расположены объекты по территории (в рассматриваемом случае – православные храмы, монастыри и часовни). Результаты расчёта *K_{TK}* приведены в таблице 1.

Таблица 1.

Степень равномерности размещения объектов православной культовой инфраструктуры по территории Ленинградской области

	Объекты православной культовой инфраструктуры, шт.	Площадь, км ²	КТК
Бокситогорский район	59	7264,3	-0,03937
Волосовский район	38	2705,7	0,001128
Волховский район	130	8908,6	0,058612
Всеволожский район	79	4931,4	0,03791
Выборгский район	69	11119,9	-0,03263
Гатчинский район	83	2905,1	0,042564
Кингисеппский район	44	8722,9	0,003976
Киришский район	13	3069,8	-0,0284
Кировский район	53	4201,9	0,017123
Лодейнопольский район	64	5713,4	-0,00345
Ломоносовский район	39	2404	0,012422
Лужский район	93	5973,3	0,010275
Подпорожский район	65	7965,3	-0,04028
Приозерский район	36	5763,3	-0,01323

Сланцевский район	30	2220,3	-0,00012
Сосновый бор, ГО	4	88,41	0,002741
Тихвинский район	53	7054,8	-0,04279
Тосненский район	64	3655,2	0,013527
ЛО	1016 ¹	94667,7 ²	0,200278

[Соборы. ru]

Итоговое значение $K_{тк} = 0,2$ в рассматриваемом случае, т. е. православные храмы размещены в её пределах с высокой степенью равномерности (в порядке сравнения: для Республики Карелия аналогично рассчитанный показатель $K_{тк} = 0,47$, а для Мурманской области — 0,51).

Если аналогичный расчёт производить применительно в рамках церковно-исторической научной работы, объектом которой выступает епархия (митрополия), то предпочтительнее опираться на церковное территориальное деление. Но в этом случае исследователь может столкнуться со сложностями при сборе исходной информации, т. к. по площади, при общих тенденциях к совпадению, границы благочиний, епархий и митрополий могут различаться с границами административных районов и субъектов страны, а значит, требуется приложить дополнительные усилия, чтобы определить площадь первых. Например, в Ленинградской области Сосновоборское благочиние Гатчинской епархии включает в себя Ломоносовский район ЛО и Сосновоборский городской округ. В составе Выборгского района ЛО выделяется Роцинское благочиние, Всеволожского — Токсовское, а в Волховском — Новолодожский округ. Территория Гатчинского р-на ЛО в церковно-административном отношении подразделяется районное и городское благочиния. Т. е. полного совпадения с церковного и государственного АТД нет, поэтому в полной мере представленными в широком доступе официальными данными, отражающими площадь, численность населения территории и т. д. воспользоваться не удастся.

Внимательного подхода требует и привлечение данных, отражающих количество православных храмовых зданий на территории района. В примере, взятом за основу в данной статье, опора осуществлялась на официальный Интернет-ресурс «Соборы. ru». Но нужно учитывать, что приведённая там информация касается не только действующих часовен, храмов, монастырей, но и тех из них, здания которых не используются по назначению или пребывают в руинированном или разрушенном состоянии. Чтобы разделить объекты православной культовой инфраструктуры на категории, потребуются дополнительные усилия. Тем не менее, приведённая методика расчёта $K_{тк}$ может применяться как для отражения характеристик территориально-структурных элементов православного пространства в современности, так и в различных периодах прошлого.

Итак, использование методов регионоведческих исследований в научных работах историко-богословского содержания, если последние предметно связаны с церковно-административными территориальными единицами, открывает новые возможности для углубления и развития межпредметных связей. Применение научного инструментария позволяет представить репрезентативные результаты и обоснованные выводы, касающиеся функционирования и развития митрополий, епархий, благочиний и т. д.

¹ Количественные данные об объектах православной культовой инфраструктуры приводятся с учётом не только действующих храмов, монастырей и т. д., но и закрытых, в т. ч. находящихся в аварийном состоянии.

² Площадь территории Ленинградской области и составляющих её муниципальных образований приведена с учётом площади акваторий.

Источники и литература

1. Балабейкина и др. (2020) — *Балабейкина О. А., Межевич Н. М., Янковская А. А.* Официальная отчётность религиозных организаций как источник эмпирических данных о деятельности церкви: некоторые вопросы теории и практики Евангелическо-лютеранской церкви Швеции // Управленческое консультирование. 2020. № 10 (142). С. 135–145.
2. Глубоковский (2002) — *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в её историческом развитии и новейшем состоянии / Н. Н. Глубоковский. М.: Издательство Свято-Владим. Братства, 2002. 189 с.
3. Забавнов (2014) — *Забавнов С. С.* Пастырское попечение о наркозависимых: организация церковной социальной работы студентов духовных школ с наркозависимыми (на примере СПбДА) // Материалы VI международной студенческой научно-богословской конференции Санкт-Петербургской православной духовной академии, сборник докладов. СПб., 2014. С. 413–418.
4. Костромин (2019) — *Костромин К. А.* Эстонское благочиние Санкт-Петербургской епархии // Петербургский исторический журнал. 2019. № 4 (24). С. 197–210.
5. Махновский и др. (2013) — *Махновский Д. Е., Несена М. В.* Практикум по курсам «Экономическая география Западной Европы» и «Экономическая география Северной Европы» Д. Е. Махновский, М. В. Несена. СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2013. 120 с.
6. Трофимов (2019) — *Трофимов И. А.* Проблемы религиозно-нравственного воспитания учащихся на уроках закона Божия в Российской светской средней школе конца XIX — начала XX вв. // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 251–261.
7. Шегель (2015) — *Шегель У.* Спутниковый библейский атлас. Минск: Славянское Евангельское Сообщество, 2015. 155 с.

Olga Balabeykina, Maria Poputneva. Interdisciplinary Approach in the Historical and Theological Direction: Application of Regional Research Methods.

Abstract: Attention is paid to the main general characteristics of theological research at the present stage. The necessity of deepening and expanding interdisciplinary ties in the process of carrying out scientific works related to the historical and ecclesiastical subject area is revealed. The method of calculating the coefficient of territorial concentration (diversification) is detailed to identify the degree of uniformity of the placement of Orthodox monasteries, temples and chapels on the example of the Leningrad Region and its constituent municipalities. The main additional difficulties in the search for initial statistical data related to the specifics of the application of these methods to the units of church administrative division are indicated. The conclusion is substantiated that it is necessary to further expand and deepen the scope of application of scientific tools of regional disciplines in research related to the history and modernity of Orthodox metropolia, dioceses, etc.

Keywords: scientific method, historical and theological research, church-administrative unit, rate of the spatial concentration, St. Petersburg Metropolia.

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

Maria Igorevna Poputneva — Bachelor of Foreign Regional Studies, St. Petersburg State University of Economics (takidzukiyomo@gmail.com).

Протоиерей Павел Самойленко

СВЯЩЕННИК АНАТОЛИЙ ЧИСТОУСОВ: К 25-ЛЕТИЮ МУЧЕНИЧЕСКОГО ПОДВИГА

29 января 1996 г. произошло беспрецедентное событие. Дудаевские боевики захватили при исполнении пастырского долга настоятеля Михайло-Архангельского храма Грозного священника Анатолия Чистоусова и сотрудника Отдел внешних церковных связей протоиерея Сергия Жигулина. Бандиты, обagrившие свои руки кровью женщин и детей, учинившие страшный террористический акт в городе Святого Креста — Буденновске, где подняли руку даже на женщин-рожениц, теперь посягнули на священнослужителей. Жизнь и труды этого подвижника до сих пор остаются одной из наименее изученных страниц церковной истории Северного Кавказа. До сих пор не выявлено местоположение захоронения отца Анатолия Чистоусова.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Северный Кавказ, духовенство, мученичество за веру, Чеченская республика, Грозный, храм, боевики, заложник.

Священник Анатолий Чистоусов родился 27 августа 1953 г. в г. Кирове в рабочей семье (14). Он получил два высших образования: военное и историческое. Будучи глубоко верующим человеком, имел твердое желание посвятить себя служению Богу. Об этом он рассказал митрополиту Ставропольскому и Бакинскому Гедеону в 1992 г. Владыка внимательно выслушал его, поддержал благое намерение и благословил посещать богослужения в Крестовоздвиженском храме Ставрополя. С этого дня Анатолий Иванович неопустительно, насколько позволяла работа, приходил в храм, молился, исповедовался, причащался Святых Тайн и помогал в алтаре. В 1993 г. он подал рапорт и уволился из Вооруженных Сил в чине майора (1). После этого получил назначение на алтарно-клиросное послушание в Крестовоздвиженский храм.

19 марта 1994 г. митрополитом Гедеоном он был рукоположен в сан диакона, а 20 марта — во священника (21). Ставленническую исповедь будущего пастыря принял секретарь епархиального управления (6), он же подводил ставленника к Престолу в чине хиротонии. Бывший офицер становится бесстрашным воином Христовым. Когда его спросили перед хиротонией: «Анатолий! А если пошлют туда, где неспокойно, где стреляют, где опасно, — пойдешь?» — он спокойно и твердо ответил: «Куда благословит Владыка, туда и пойду. Никакие земные обстоятельства мне не страшны. В армии я привык к послушанию, бесстрашию и верю, что благодать Божия укрепит меня, а благословение Владыки защитит от врагов видимых и невидимых» (12).

21 марта 1994 г. священник Анатолий Чистоусов был направлен в распоряжение благочинного церковью Чечни протоиерея Петра Нецветаева (19). Получив назначение, он без промедления отправился в Грозный, где в то время уже было неспокойно. В Михайло-Архангельском храме Грозного отец Анатолий сразу же пришелся по душе всем: и причту, и прихожанам, и жителям города. Беспрекословно выполнял послушания, назначаемые благочинным, ездил по приходам для совершения богослужений, служил благоговейно, собранно, стремился как можно быстрее изучить службу.

В декабре 1994 г. в Грозном начались широкомасштабные военные действия. Храм оказался в эпицентре боев; одним из первых снарядов был разрушен второй этаж церковного дома, несколько снарядов попало в храм. Но богослужения

Протоиерей Павел Михайлович Самойленко — кандидат богословия, первый проректор Ставропольской духовной семинарии (hram_pant@mail.ru).

продолжались — теперь уже в подвале. Отец Анатолий бесстрашно шел среди пуль и снарядов к солдатам, к находившимся в подвалах домов жителям города: исповедовал, причащал, крестил. Его подрясник был в нескольких местах прострелен пулями, но он вновь и вновь шел к тем, кто ждал его. Город пылал, свистели пули, рвались снаряды, грохотали взрывы авиабомб, а отец Анатолий оставался со своей паствой, помогал и русским, и чеченцам чем мог, делился последним. Под его руководством был устроен храм в крестильне — единственном сохранившемся помещении церковного дома. Службы в новоустроенном храме совершались постоянно. 15 марта 1995 г. митрополит Гедеон, чтобы сохранить приход и благочиние, назначил отца Анатолия настоятелем Михаило-Архангельского храма Грозного и благочинным церковью Чечни. Также ему было поручено организовать ремонт в храме и церковном доме и решить вопрос возвращением прилегающей к храму территории (18).

5 октября 1995 г. отец Анатолий прибыл в Ставрополь на Епархиальный Совет. Рассказывая о положении на приходе и в Чечне в целом, он ни словом не обмолвился о себе. Сообщил, что закончен ремонт церковного дома, открыта богадельня на 10 человек; доложил, что встречался с руководителем республики С. Хаджиевым и ставил вопрос о строительстве нового храма в Грозном; сказал, что храм активно посещают офицеры и солдаты, часто просят крестить их. В связи с бедственным финансовым положением Михаило-Архангельского храма Владыка определил содержать приход из средств Епархии.

12 декабря 1995 г. отец Анатолий направился из Грозного в Ставрополь на престольный праздник кафедрального собора апостола Андрея Первозванного. По дороге на него было совершено бандитское нападение. Машину остановили вооруженные чеченцы, один из них сел за руль, и священника повезли в обратном направлении. Но двигатель внезапно заглох, и все попытки завести его были безуспешны. Тогда один из чеченцев начал кричать: «Мочи, мочи его!», а второй приставил ко лбу пистолет, угрожая убить. Отец Анатолий, облаченный, как всегда, в рясу, пытался урезонить бандитов, но они, глумясь над ним, кричали: «Ты что, поп, в Бога веруешь? Сейчас мы тебя уьем, и твой Бог не поможет тебе!» (4. С. 39). Но Господь, чудесным образом остановивший машину, не оставил пастыря: бандиты, забрав все, что было в машине (в т.ч. сумку с десятью миллионами рублей, которые он вез для приобретения товара для прихода), скрылись (17). С Божией помощью отец Анатолий доехал до Ставрополя. 13 декабря за Божественной литургией митрополит Гедеон возложил на него камилавку — награду за героическое служение в огнедышащем Грозном (20).

Понимая, что боевики могут снова напасть на отца Анатолия, митрополит Гедеон решил перевести его из Грозного в Ставрополь, где проживала его семья: жена и двое детей — сын и дочь. Но священник просил Владыку не делать этого и сказал, что считает своим пастырским долгом быть со своей грозненской паствой. Владыка согласился, но все же благословил отца Анатолия не рисковать и не выезжать за пределы города, а в случае опасности покинуть Грозный. Ситуация в городе постепенно стабилизировалась, появилась надежда на нормализацию жизни прихода.

В 20-х числах января 1996 г. по благословию Святейшего Патриарха Алексия с гуманитарной миссией в Грозный прибыл сотрудник ОВЦС МП протоиерей Сергей Жигулин. Он отправился в Урус-Мартан для выполнения поручения Святейшего Патриарха, взяв с собой отца Анатолия. На обратном пути оба священника были захвачены дудаевскими боевиками. Первые часы в плену отец Сергей и отец Анатолий были вместе. Они молились и исповедовали друг друга. Как только об этом стало известно в Ставрополе, митрополит Гедеон направил Патриарху Алексию телеграмму: «Ваше Святейшество. Благочинный церковью Чечни священник отец Анатолий Чистоусов похищен чеченскими боевиками. Почтительно прошу молитв и содействия Вашего Святейшества в его освобождении» (30).

30 января 1996 г. по распоряжению митрополита Гедеона была образована Епархиальная комиссия для ведения переговоров об освобождении отца Анатолия.

В комиссию вошли благочинный церковью Осетии настоятель Покровского храма Владикавказца игумен Антоний (Данилов), настоятель Ильинского храма Владикавказца протоиерей Леонид Ахидов, настоятель Крестовоздвиженского храма Кисловодска священник Борис Устименко. О выезде комиссии в Грозный сообщила центральная и краевая пресса. В тот же день отцам благочинным Ставропольской епархии было направлено распоряжение митрополита Гедеона о вознесении за богослужениями во всех приходах усердных молитв Начальнику жизни Господу Иисусу Христу о скорейшем освобождении из плена священника Анатолия Чистоусова и протоиерея Сергия Жигулина (38). По благословению Владыки к прощению на мирной ектений «О плавающих...», — добавлялось: «... и в темницах заключенных».

В тот же день, 30 января 1996 г. митрополит Гедеон направил телеграммы Д. Г. Завгаеву (33), президенту Кабардино-Балкарии В. М. Кокову, президенту Северной Осетии А. Х. Галазову, президенту Ингушетии Р. С. Аушеву, президенту Дагестана М. М. Магомедову (29), вице-премьеру России В. Д. Лозовому, а также командующему группировкой федеральных вооруженных сил в Чечне генералу В. Тихомирову (33) с просьбой принять все необходимые меры для скорейшего освобождения отца Анатолия. Такие же телеграммы были направлены и муфтиям этих республик. Об этом сообщала «Ставропольская Правда» в № 21 от 31 января 1996 г. В заключенные газета писала: «...для бандитов, очевидно, не осталось уже ничего святого, если, презрев духовный сан пастыря, они сделали его заложником своих злодеяний» (24). На следующей день в этой же газете было помещено следующее сообщение: «Захват протоиерея Сергия и отца Анатолия вызвал чувство негодования и возмущения в отношении тех, кто в дни священного для мусульман месяца Рамазана дерзнул поднять руку на хорошо известных в регионе своими миротворческими устремлениями священнослужителей Русской Православной Церкви» (10).

В тот же день по факсу были получены тексты заявлений Святейшего Патриарха Алексия II (9) и Председателя ОВЦС МП митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (8). Текст заявлений был сразу же передан в местную прессу. 2 февраля «Ставропольская Правда» в материале «Боже, останови безумствующих» информировала об их содержании (2).

Секретарь митрополита протоиерей Павел Самойленко связался по телефону с благочинными церковью республик Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Дагестана и передал благословение владыки Гедеона срочно обратиться к руководителям республик с просьбой помочь освобождению православных священников.

6 февраля была получена телеграмма Святейшего Патриарха Алексия, в которой говорилось: «Ваше Высокопреосвященство, искренне сопереживаю Вам в связи с продолжающейся невыясненностью судьбы сотрудника ОВЦС протоиерея Сергия Жигулина и настоятеля храма святого Архангела Михаила в Грозном священника Анатолия Чистоусова. Молюсь о том, чтобы Господь сохранил отца Сергия и отца Анатолия целыми и невредимыми. Да поможет Вам Бог в предпринимаемых Московской Патриархией и Вашей епархией усилиях по поиску и освобождению пропавших священнослужителей. С любовью о Господе Алексей, Патриарх Московский и всея Руси» (34). Об этом сообщала «Ставропольская Правда» 7 февраля 1996 г. (5).

Митрополит Гедеон немедленно направил Патриарху ответную телеграмму следующего содержания: «Ваше Святейшество! Примите сыновнюю благодарность от меня и прихожан храма святого Михаила Архангела города Грозного за Ваше первосвятительское сопереживание о судьбе протоиерея Сергия Жигулина и священника Анатолия Чистоусова и молитвы о них. Совместная православно-мусульманская делегация работает в Грозном. Выяснилось, что священники живы и здоровы, место их нахождения пока неизвестно, ведутся переговоры об их освобождении. Надеемся, что по молитвам Вашего Святейшества отец Сергей и отец Анатолий в скором времени будут освобождены. С почтительной о Господе любовью нижайший послушник Вашего Святейшества митрополит Ставропольский и Владикавказский Гедеон» (31).

К сожалению, выехавшей в Грозный комиссии во главе с заместителем председателя ОВЦС МП епископом Дмитровским Иннокентием не удалось добиться освобождения захваченных дудаевскими боевиками православных священников. Со скорбью извещая об этом Патриарха, митрополит Гедеон 12 февраля 1996 г. писал: «Ваше Святейшество! ... Комиссия сделала все, что могла, но Дудаев остался непреклонен, и комиссия выехала из Грозного. Надеемся на молитвы, помощь и содействие Вашего Святейшества в освобождении продолжающих пребывать в заточении наших священников. Нижайший послушник Вашего Святейшества митрополит Гедеон» (32).

15 февраля в связи с наступающим мусульманским праздником Рамадан митрополит Гедеон направил поздравительные телеграммы Верховному муфтию России Талгату Таджуддину и Председателю Высшего Религиозного Совета народов Кавказа Шейху Уль-Исламу Паша-Заде. Поздравляя мусульманских лидеров с праздником, Владыка Гедеон братски просил их ради почитаемого всеми мусульманами священного праздника Рамадан, в который издревле принято отпускать пленников, употребить весь авторитет, возвысить голос в защиту православных священников, захваченных боевиками Дудаева, и помочь скорейшему их освобождению (25, 26, 27). Аналогичные телеграммы были направлены главным муфтиям всех Кавказских республик. К сожалению, даже ответов на них не было получено. 5 марта в Ставропольском Епархиальном управлении состоялась встреча митрополита Гедеона с Председателем Союза мусульман России Надиром Хычилаевым (11). Владыка настоятельно просил Хычилаева оказать помощь и содействие в освобождении пленных священников.

26 апреля в Майкопе состоялась встреча митрополита Гедеона со Святейшим Патриархом Алексием. Во время беседы митрополит доложил Святейшему Патриарху последние сведения о похищенных священниках. Патриарх располагал такой же информацией. Однако подчеркнул, что поиски священников должны продолжаться. Особо волновал митрополита Гедеона вопрос о супруге о. Анатолия матушке Любви: она доведена до отчаяния, пресса сообщает непроверенные факты; ее нужно поддержать морально и материально. Здесь же митрополит передал Патриарху ее письмо. Синодальным отделом проводился специальный сбор пожертвований для семьи отца Анатолия.

6 мая 1996 г. в полутора километрах от поселка Алхасты Сунженского района Республики Ингушетия в траншее был обнаружен присыпанный землей и открытый бродячими собаками неопознанный труп мужчины с признаками насильственной смерти. Средства массовой информации поспешили объявить, что найдены останки отца Анатолия Чистоусова. По распоряжению митрополита Гедеона в Ингушетию для опознания была немедленно направлена комиссия в составе благочинного церкви Чечни протоиерея Петра Сухоносова, благочинного церковью Северной Осетии игумена Антония (Данилова), настоятеля Крестовоздвиженского храма Кисловодска священника Бориса Устименко (37). 9 мая комиссия однозначно установила, что это не отец Анатолий (16), о чем сразу же сообщили в прессу. Копия акта, составленного комиссией, была направлена в ОВЦС (28).

6 июля в субботу, по окончании всенощного бдения в кафедральном соборе Ставрополя, митрополит Гедеон известил паству об освобождении из плена отца Сергия Жигулина. Владыка подчеркнул, что слухам о смерти отца Анатолия верить нельзя, но даже если батюшка и погиб, то достойно, т.к. он стойкий, настоящий священник. Он — жертва Богу от всех нас. В соборе находилась супруга отца Анатолия, с которой Владыка побеседовал после службы, успокоил и поддержал ее. По распоряжению Владыки матушке Любви Чистоусовой из средств Епархиального управления все это время выплачивалось ежемесячное пособие, из средств кафедрального собора — единовременные пособия, оказывалась помощь продуктами питания, одеждой, обувью.

Накануне Рождества Христова 1997 г. митрополит Гедеон направил президенту Чеченской республики Зелимхану Яндарбиеву телеграмму следующего содержания: «Господин Президент! Я и вся моя паства обеспокоены судьбой нашего священника

отца Анатолия Чистоусова. Почти год после пленения в Урус-Мартане о нем ничего неизвестно. Наберитесь мужества, как свойственно джигиту, и сообщите о нем: если жив — то где находится, если мертв — то место захоронения. Ведь у него в Ставрополе многострадальная жена, дети, его ждет приход. У нас есть вековой христианский обычай, традиции, имя отца Анатолия не может быть предано забвению. Обращаюсь с подобной просьбой не первый раз, надеюсь, что в преддверии Праздника Мира — Рождества Христова и Нового года — наше обращение не будет безответным и мы узнаем правду о судьбе невинного человека — отца Анатолия Чистоусова. С пожеланиями мира на многострадальной земле чеченской и с надеждой на понимание. Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский» (12. С. 67). По имеющимся сведениям, телеграмма дошла до адресата, а ее содержание передавалось краевыми и центральными средствами массовой информации. Однако никакой реакции чеченских властей не последовало.

6 марта 1997 г. в Ставрополе состоялся Епархиальный совет Ставропольской епархии. На нем были приняты заявления по фактам преследования православных священнослужителей, а также в связи с пленением о. Анатолия Чистоусова. К тому моменту информацией о судьбе о. Анатолия ни Совет, ни иные структуры не располагали, несмотря на неоднократные обещания чеченской стороны. В Заявлении говорилось: «Епархиальный совет Ставропольской и Бакинской епархии обращается ко вновь избранному президенту Чечни Аслану Масхадову, Парламенту и Правительству этой республики с настоятельной просьбой либо вернуть о. Анатолия Чистоусова, если он жив, либо оказать содействие в православном погребении его честных останков» (7. С. 17).

24 июня 1997 г. в Ставропольской прессе со ссылкой на ИТАР-ТАСС появилось сообщение о том, что правоохранительными органами Чечни установлено место захоронения о. Анатолия Чистоусова. Ссылаясь на сообщение министра внутренних дел республики Казбека Махашева, они сообщали, что могила о. Анатолия в числе других захоронений находится неподалеку от райцентра Ачхой-Мартан (около 50 км к юго-западу от Грозного). Также сообщалось, что останки о. Анатолия будут переданы представителям Ставропольской епархии, родным и близким священника после эксгумации в августе нынешнего года. Аналогичная информация была опубликована в информационно-аналитическом обозрении «Метафрасис», в котором сообщалось, что тело о. Анатолия находится в Ростове-на-Дону в лаборатории по идентификации тел. Секретарь Епархиального управления протоиерей Павел Самойленко провел по этому поводу по телефону беседу с министром внутренних дел Чечни Казбеком Махашевым, в которой тот однозначно опроверг сообщение о будто бы сделанном им заявлении на эту тему (7. С. 18).

6 апреля 1998 г. к празднику Благовещения Пресвятой Богородицы, в Грозный прибыла колонна большегрузных автомобилей КАМАЗ с гуманитарной помощью в сопровождении секретаря митрополита Гедеона протоиерея Павла Самойленко. Он был принят Президентом Чечни А. А. Масхадовым. Во время беседы затронул вопрос о судьбе священника Анатолия Чистоусова, но никакой конкретной информации получить не удалось. 30 ноября после молебна и кропления святой водой автомашин второй караван с гуманитарной помощью выехал из Пятигорска в Грозный, куда и прибыл благополучно. Снова прибыв в Грозный, протоиерей Павел Самойленко встретился с вице-премьером Правительства ЧРИ Шидаевым и верховным муфтием Ахмад-хаджи Кадыровым. В ходе состоявшихся бесед он просил о скорейшем восстановлении храма, о выяснении судьбы священника Анатолия Чистоусова, о том, чтобы руководство Республики уделяло внимание христианам, проживающим на территории Чечни. И вице-премьер, и муфтий клятвенно заверили, что вскоре дадут ясный и точный ответ о судьбе о. Анатолия Чистоусова. Но никакой информации от них не поступило (7. С. 18).

8 февраля 1999 г. из Северо-Кавказского регионального управления по борьбе с организованной преступностью при ГУБОП МВД России пришло сообщение на имя

начальника УУР УВД Ставропольского края, полковника милиции М. М. Лепшокова: «По имеющейся информации Чистоусов А. И., 1953 г.р. действительно похищен в январе 1996 г. в Урус-Мартановском районе ЧРИ... Впоследствии, по указанию А. Закаева, о. Анатолий был расстрелян и захоронен на западной окраине пос. Красноармейский, Урус-Мартановского района ЧРИ» (13).

26 апреля 2000 г. ФСБ РФ передала митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу, председателю ОВЦС МП, подборку документов, представляющих собой часть архивов департамента государственной безопасности Чеченской республики Ичкерия. Согласно акту от 14 февраля 1996 г., заверенному военным прокурором Ичкерии, после похищения о. Анатолий содержался в лагере департамента государственной безопасности Ичкерии в районе с. Старый Ачхой. Здесь он принял мученическую смерть от рук своих похитителей. Среди переданных ОВЦС документов имелась фотография тела о. Анатолия, сделанная его палачами после расстрела. В тот же день на официальном сайте Московского Патриархата было опубликовано сообщение, которое завершалось словами: «В продолжение всего периода, когда судьба отца Анатолия оставалась неизвестной, Священноначалие Русской Православной Церкви предпринимало решительные усилия по вызволению похищенного священника, равно как и иных клириков и чад Церкви, плененных в Чечне. В одних случаях узники в конечном итоге обретали свободу, в других, к прискорбию, — были казнены бандитами и упокоились в селениях праведных. Русская Православная Церковь скорбит о безвременной кончине священника Анатолия Чистоусова, до конца достойно исполнявшего свой пастырский долг в труднейших обстоятельствах и запечатлевшего верность Христу даже до смерти» (22).

12 декабря 2000 г. состоялось символическое погребение убиенных за веру боевиками протоиерея Петра Сухоносова и священника Анатолия Чистоусова. Митрополит Гедeon произнес проникновенное слово, подчеркнув их мученический подвиг, назвав их «героями веры» (23). На Свято-Игнатиевском кладбище Ставрополя близ храма была устроена символическая могила, призванная подчеркнуть мученический подвиг о. Анатолия. С тех пор ежегодно на этом месте совершаются панихиды об убиенном иерее Анатолии. Тело о. Анатолия до настоящего времени не найдено.

Потрясающее свидетельство глубокой веры и высокой чистоты о. Анатолия привел протоиерей Сергей Жигулин, когда рассказывал об обстоятельствах их пленения. Захваченный жестокими, звероподобными людьми, о. Анатолий с вдохновением произнес: «Слушай, брат, представляешь, ведь это счастье — пострадать за Христа, умереть с Его именем на устах» (23). Именно эта постоянная готовность о. Анатолия засвидетельствовать свою веру во Христа мученическим подвигом открывает в нем героя православной веры XX в. и воистину святого человека. Отец Анатолий Чистоусов — это слава Ставропольской епархии и всей Русской Православной Церкви. Благодаря ему и таким людям, как он, мир имеет еще одно доказательство истинности православной веры, а духовенство и народ Божий — яркий, вдохновенный пример беззаветного служения Всемогущему Богу и Церкви Христовой.

Источники и литература

1. Автобиография. А. Чистоусов, март 1994 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 107–108.

2. Боже, останови безумствующих! // Ставропольская правда. 1996, 2 февраля, № 23 (20968). С. 1.

3. В Чечне захвачены священнослужители Русской Православной Церкви: сообщение для органов информации от 1.02.1996. ОВЦС МП. Служба коммуникации // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 85–86.

4. Высокопреосвященнейший Гедеон, Митрополит Ставропольский и Владикавказский, о священнике Анатолии Чистоусове. Проект // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 37–39.
5. Главное — они живы // Ставропольская правда. 1996, 7 февраля, № 26 (20971). С. 1.
6. Допрос ставленнику при рукоположении во диакона. Чистоусов Анатолий Иванович. 16 марта 1994 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 104–105.
7. Если остался хоть один процент надежды... // Наука и Религия. № 5, 1997. С. 14–18.
8. Заявление митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя ОВЦС МП. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 94.
9. Заявление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в связи с захватом двух священнослужителей в Чечне: Сообщение для Органов информации от 30.01.96. ОВЦС МП. Служба коммуникации // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 92–93.
10. Неясной остается судьба священнослужителей // Ставропольская правда. 1996, 1 февраля, № 22 (20967). С. 1.
11. Обращение митрополита Ставропольского и Владикавказского Гедеона и председателя Союза мусульман России Надира Хачилаева президенту Российской Федерации Борису Николаевичу Ельцину, Совету безопасности при президенте Российской Федерации, лидерам Чеченской республики // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 77.
12. Памяти священника Анатолия Чистоусова // Журнал Московской Патриархии № 8, 1997. С. 62–67.
13. Письмо заместителя начальника Северо-Кавказского регионального управления по борьбе с организованной преступностью при ГУБОП МВД России полковника милиции Р. А. Кумыкова № 673 начальнику УУР УВД Ставропольского края полковнику милиции М. М. Лепшокову. 02.03.1999 // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 58.
14. Послужной список священника Чистоусова Анатолия Ивановича, настоятеля Михаило-Архангельской церкви Грозный // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 46–49.
15. Присяжной лист ставленника Чистоусова Анатолия Ивановича. 16 марта 1994 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 103.
16. Рапорт № 21 благочинного православных церквей РСО-Алания игумена Антония (Данилова) митрополиту Гедеону. 12 мая 1996 // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 73–74.
17. Рапорт настоятеля Михаило-Архангельского храма Грозного иерея Анатолия Чистоусова митрополиту Гедеону. 12 декабря 1995 г. Вх. № 851 от 20.12.95 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 97.
18. Распоряжение секретаря митрополита протоиерея Павла Самойленко священнику о. Анатолию Чистоусову. 15 марта 1995 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 98.
19. Распоряжение секретаря митрополита протоиерея Павла Самойленко священнику о. Анатолию Чистоусову. 21 марта 1994 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 98.
20. Свидетельство № 176 настоятелю Михаило-Архангельского храма Грозного, Благочинному церковью Чечни священнику о. Анатолию Чистоусову. 13 декабря 1995 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 95.
21. Свидетельство № 246. 20 марта 1994 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 101.
22. Священник Анатолий Чистоусов принял мученическую кончину в чеченском плену: сообщение для органов информации от 26.04.2000. ОВЦС МП. Служба коммуникации //

Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 3.

23. Слово Высокопреосвященнейшего Гедеона, митрополита Ставропольского и Владикавказского, на чине погребения священномучеников протоиерея Петра и иерея Анатолия. Ставрополь, Кафедральный собор святого апостола Андрея Первозванного, 12 декабря 2000 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 40–42.

24. Спасти отца Анатолия // Ставропольская правда. 1996, 31 января, № 21 (20966). С. 1.

25. Телеграмма митрополита Гедеона верховному муфтию России Талгату Таджуддину. 15 февраля 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 79.

26. Телеграмма митрополита Гедеона муфтиям: Грозного, Назрани, Нальчика, Дагестана, Черкесска. 15 февраля 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 82.

27. Телеграмма митрополита Гедеона председателю Высшего Религиозного Совета народов Кавказа Шейху уль-ислам хаджи Аллахшукюр Пашазаде. 15 февраля 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 80.

28. Телеграмма митрополита Гедеона председателю ОВЦС митрополиту Кириллу. 9 мая 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 65.

29. Телеграмма митрополита Гедеона президентам: В. Хубиеву, В. Кокову, М. Магомедову. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 90.

30. Телеграмма митрополита Гедеона Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 89.

31. Телеграмма митрополита Гедеона Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. 6 февраля 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 81.

32. Телеграмма митрополита Гедеона Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II. 12 февраля 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 82.

33. Телеграмма митрополита Гедеона, духовенства, верующих Ставропольской епархии в г. Грозный: Доку Завгаеву, генералу Тихомирову, главному муфтию Чечни. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 89.

34. Телеграмма Патриарха Московского и всея Руси Алексия II митрополиту Гедеону. 5 февраля 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 83.

35. Телеграмма секретаря митрополита протоиерея Павла Самойленко протоиерею Леониду Ахидову. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 87.

36. Телеграмма секретаря митрополита протоиерея Павла Самойленко священнику Борису Устименко. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 90.

37. Телеграмма секретаря митрополита протоиерея Павла Самойленко протоиерею Петру Сухонососу. 8 мая 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 71.

38. Циркуляр № 105 секретаря митрополита протоиерея Павла Самойленко о.о. Благочинным Ставропольской епархии. 30 января 1996 г. // Личное дело священника Анатолия Чистоусова. Архив Канцелярии Ставропольской епархии. С. 91.

Archpriest Pavel Samoilenko. Priest Anatoly Chistousov: on the 25th anniversary of the martyrdom.

Abstract: On January 29, 1996, an unprecedented event took place. Dudayev's militants captured Anatoly Chistousov, the rector of the St. The bandits who had stained their hands with the blood of women and children, who perpetrated a terrible terrorist act in the city of the Holy Cross – Budennovsk, where they even raised their hands against women in labor, now encroached on the clergy. The life and works of this ascetic still remain one of the least studied pages of the church history of the North Caucasus. Until now, the location of the burial of Anatoly Chistousov's father has not been identified.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, North Caucasus, clergy, martyrdom for the faith, Chechen Republic, Grozny, temple, militants, hostage.

Archpriest Pavel Mikhailovich Samoilenko – Candidate of Theology, First Vice-Rector of the Stavropol Theological Seminary (hram_pant@mail.ru).

Е. С. Стройлова

ЗНАЧЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКОЙ АКАДЕМИИ В КОНЦЕ XVII–XVIII ВВ.

Целью статьи является анализ деятельности Русской Православной Церкви в отношении первого высшего учебного заведения в Российском государстве Славяно-греко-латинской академии. Актуальность заявленной темы обусловлена новизной излагаемого материала, так как в научной среде существует мало литературы, посвященной истории Славяно-греко-латинской академии и тем более, собраниям литературы по истории из библиотечных фондов учебного заведения. В рамках научного исследования данная проблематика проанализирована в общем контексте истории Славяно-греко-латинской академии и истории Церкви. В результате исследования, которое проводилось на основе каталогов современных библиотек и музеев Беларуси и России, была выявлена литература по истории, которая издавалась на территории Российского государства и принадлежала библиотечным фондам Славяно-греко-латинской академии. На примере данной литературы выявлено значение Русской Православной Церкви в образовательной деятельности Академии в конце XVII–XVIII в.

Ключевые слова: библиотека, Киево-Могилянская академия, книга, книгопечатание, Московский университет, образование, Русская Православная Церковь, Санкт-Петербургский университет, Славяно-греко-латинская академия, типография.

Образовательная система в различных плоскостях ее функционирования в настоящее время вызывает интерес в научной среде. Целью данной статьи является анализ деятельности Русской Православной Церкви в отношении первого высшего учебного заведения в Российском государстве — Славяно-греко-латинской академии. Актуальность данной темы обусловлена новизной излагаемого материала, так как в научной среде существует мало литературы, посвященной истории Академии и тем более, собраниям литературы по истории ее библиотечных фондов. В статье данная проблематика анализируется в общем контексте истории Славяно-греко-латинской академии и истории Церкви.

В рамках научного исследования мы рассмотрим значение Русской Православной Церкви в образовательной деятельности Славяно-греко-латинской академии в конце XVII–XVIII в. на примере литературы по истории, которая издавалась на территории Российского государства и принадлежала библиотечным фондам Академии.

Современный российский историк С. Н. Храмешин пишет: «Становление системы высшего образования в России относится ко второй половине XVII в.» [Храмешин, 2006, 3]. После того, как в 1612–1613 гг. Православная церковь внесла свой вклад в преодоление Смуты, она стала важной и самостоятельной силой, имеющей влияние на развитие государства [излож. по Скиженок, 2016, 98]. Под церковный контроль вместе с прочими сферами деятельности государства попадала также образовательная и книгопечатная деятельность. Однако, с XVIII в. эпоха Петра I положила начало развитию в Российском государстве светского образования [излож. по Колунтаева, 2017, 101].

Екатерина Сергеевна Стройлова — библиотечкарь Государственного учреждения образования «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белорусского государственного университета, аспирант Республиканского института высшей школы (kstroilova94@mail.ru).

Самым старым высшим учебным заведением на территории России можно считать существующую по сей день в виде Московской духовной академии Московскую Славяно-греко-латинскую академию, привилей которой был составлен духовным писателем Симеоном Полоцким в 1680 г. и подписан в 1682 г. царем Федором Алексеевичем. Статус Академии неоднократно менялся.

По словам современного российского исследователя В. Е. Федотова, в XVII в. Речь Посполитая находилась между Российским государством и Западной Европой. Европейские новшества и идеи «беспрепятственно проходили в католическую Польшу, на территории будущей Украины трансформировались в соответствии с русскими православными традициями, и ... уже в несколько переработанном виде, доходили до России» [Федотов, 2018, 28]. Посредством такого влияния Славяно-греко-латинская академия заимствовала у Киево-Могилянской академии ее организационную структуру и принципы обучения. Тем не менее, учебные программы учреждений образования существенно отличались друг от друга. Киево-Могилянская академия была православной. Но ее система образования заимствованная у лучших на то время католических коллегий, не могла быть механически перенесена в Россию.

Здесь необходимо учитывать еще одну деталь. На протяжении своего существования Киев систематически переходил от одного государства к другому. После Люблинской унии (1569 г.) он являлся территорией коронных польских земель. С 1654 г. — оказался в составе Российского государства на временной, а с 1686 г. — на постоянной основе. Поэтому Киево-Могилянская академия также прошла сложный путь своего развития, сначала испытывая на себе польское влияние, а затем к концу XVIII в. став полноценной частью образовательной системы Российского государства. Поэтому Речь Посполитая, а в частности Польское королевство, оказывать влияние на образовательную систему России могли только до момента включения Киева в состав Российского государства.

Кроме украинского влияния Российское государство находилось под воздействием альтернативной греческой модели, носителями которой были греческие мигранты, например, братья Лихуды. Поэтому в 1700–1703 гг. программа Академии в Москве стала сходной с моделью образования в Западной Европе [излож. по Федотов, 2018, 28]. В своей диссертации В. Е. Федотов утверждает, что «в конкуренции двух моделей российского образования — украинской модели с начала XVII в. и европейской с конца XVII в. — в России очень скоро победила европейская модель» [Федотов, 2018, 29]. Таким образом, реформы Петра I остановили косвенное влияние Речи Посполитой на образовательную систему России, а, следовательно, содействовали укоренению православной традиции на данных территориях и оказывали благотворное влияние на издание используемой в учебных целях литературы по истории.

Политико-религиозные тенденции развития государств и их взаимоотношений сказывались на формировании образовательной системы их высших учебных заведений и специфике формирования библиотечных фондов учреждений образования.

Так как в статье главным образом уделяется внимание значению Русской Православной Церкви в образовательной деятельности Славяно-греко-латинской академии в конце XVII–XVIII в., то сосредоточимся на данном вопросе.

Книжные собрания Славяно-греко-латинской академии комплектовались посредством разнообразной литературы, которая поступала из разных источников. Но в данной статье рассматривается деятельность российских типографий, которые имели непосредственное отношение к деятельности академии. Иными словами, ставится вопрос, как само высшее учебное заведение обеспечивало себя учебной литературой по истории, и как следствие, каким образом Российское государство обеспечивало свое учреждение образования учебной и научной литературой по истории, а также, какое отношение к этому процессу имеет Русская Православная Церковь.

Своей собственной типографией у Славяно-греко-латинской академии не было. С 1721 г. Академия перешла в ведение Св. Синода. Современный российский исследователь иером. Родион (Ларионов) пишет: «с установлением синодального правления

в Русской Православной Церкви ... школа переходит в непосредственное ведение Духовной Коллегии, учреждается особая синодальная должность "протектора школ и типографий". На основании широких полномочий Синоду принадлежало право утверждать учебные планы, изменения в программе. ... Академия остается в непосредственном ведении Святейшего Синода в года правления и государственных реформ (Елизаветы Петровны. — Е. С.), за ней окончательно закрепляются университетские черты. ... Именно в этот период закрепились практика фактически ежегодного утверждения Синодом состава преподавателей и закрепления за ними дисциплин, т.е. учебного плана» [Ларионов, 2009]. Осуществляя строгий контроль над преподавательской деятельностью Академии, Синод предоставлял ее библиотеке книги, опубликованные в синодальной типографии. С 1721 г. Печатный двор перешел в собственность Синода и стал Московской синодальной типографией, которая пополняла фонды Славяно-греко-латинской академии. В издании Синодальной типографии «Государев Печатный Двор и Синодальная типография в Москве» (1903 г.) о Печатном дворе говорится следующим образом: «Московская Синодальная Типография есть прямая наследница Государева Печатного Двора. Являясь, таким образом, старейшею русскою типографиею, она ведет свою историю с основания Московского книгопечатания» [Государев Печатный Двор, 1903, 3]. Сам Печатный двор был основан в 1553 г. Российский историк И. В. Поздеева пишет: «Книгопечатание в Москве в конце XVI — начале XVII вв. достаточно быстро развивалось и до начала Смуты мы знаем сегодня 24 московских издания 1568–1609 гг. книг, наиболее необходимых для общественного богослужения. <...> Во время Смуты Печатный двор сторел. ... В 1614/15 г. книгопечатание в Москве было возобновлено и уже не прекращалось — даже во время глубокого финансового кризиса начала 60-х гг. XVII в.» [Поздеева, 2016, 3]. Работой Печатного двора руководил Приказ книг печатного дела. Царь и патриарх издавали указы об издании книг. Современный российский исследователь И. В. Починская пишет: «С 1711 г. на типографию [Печатный двор. — Е. С.] ... были возложены обязанности по содержанию школ, находившихся в ведении Монастырского приказа» [Починская, 2011, 206]. Если уже в 1711 г. в Российском государстве практиковалось обеспечение своими изданиями школы, то не удивительно, что после 1721 г., став Московской синодальной типографией Печатный двор обеспечивал литературой библиотеку Славяно-греко-латинской академии.

Итак, первое высшее учебное заведение России, находясь в ведении государства, не имело возможности самостоятельно обеспечивать себя учебной литературой по истории и приобретало ее различными способами извне. Поступив под контроль и опеку православной церкви, Академия тут же пополнила свои библиотечные фонды непосредственно изданиями синодальных типографий. Это свидетельствует о том, что более качественно в XVII–XVIII вв. о своих первых высших учебных заведениях заботилась Православная Церковь, чем государство.

Посредством исследования изданий, которые выпускались в XVII–XVIII вв. в обозначенных типографиях, были найдены собрания литературы по истории, анализ которых позволил сделать определенные выводы. Исследование проводилось на основе каталогов современных библиотек и музеев Беларуси и России (Национальная библиотека Беларуси, Президентская библиотека Республики Беларусь, Национальный Полоцкий историко-культурный музей-заповедник, Российская государственная библиотека, Библиотека Московской духовной академии, Московский государственный объединенный художественный историко-архитектурный и природно-ландшафтный музей-заповедник, Государственный музей-усадьба «Архангельское» (Красногорск)).

В Славяно-греко-латинской академии собрания литературы по истории по сравнению с прочими высшими учебными заведениями Российского государства были самыми немногочисленными.

Учебная литература по истории в узком смысле слова (материалы, в которых указывается, что они предназначены для учебного процесса) здесь отсутствовала.

Научные книги появились в XVIII в.; их было не много. В библиотечных фондах находилось многотомное издание по всеобщей истории древнееврейского историка Иосифа Флавия «О войне иудейской» (1786–1787 гг.). Была здесь и историко-законодательная литература (научный труд Василия Никитича Татищева «Судебник государя царя и великого князя Иоанна Васильевича, и некоторые сего государя и ближних его преемников указы: собранные и примечаниями изъясненные покойным тайным советником и астраханским губернатором Василием Никитичем Татищевым» (1758 г.)).

Больше всего в Славяно-греко-латинской академии было учебной литературы в широком смысле слова (необходимые в образовательном процессе материалы, в которых не находилось указаний на то, что они относятся к учебным пособиям). Сейчас мы приведем основные тематики книг данного раздела.

Особое место в литературе по истории Академии уделялось русской истории (например, издания о взаимоотношениях русского императора Петра I и короля Швеции Карла XII, о моровой язве в Москве, различные летописи и пр.).

Для преподавания в Академии использовались издания по всеобщей истории (например, книги о древней турецкой, римской; египетской, коринфской, ассирийской, вавилонской, персидской, македонской истории; истории Бранденбурга, размышления о причинах величества римского народа и его упадка и пр.).

Не менее значимы были издания по церковной истории, главная цель которых заключалась в том, чтобы дать общее представление не только о своей Церкви (например, издание о Русской церкви под авторством писателя и священника Георгия Михайловича Покорского), но и о ересь и расколах (издание о «брынской вере» под авторством митрополита Ростовского и Ярославского Димитрия (Туптало)).

В библиотеке находилась также историко-географическая литература (географические словари, книги об истории и географическое положение Российского государства, издания о территориях новозаветного пространства).

Отдельный вид литературы по истории представляли собой издания, посвященные теме путешествий. Например, книги о путешествии через Россию в Азиатские земли под авторством шотландского врача Джона Белла, издания о кругосветном путешествии британского адмирала Джона Ансона, изданное писателем Уолтером Ричардом Вальтером; материалы украинского путешественника Василия Григорьевича Григоровича-Барского о путешествии к святым местам в Европе, Азии и Африке и пр.

В библиотеке присутствовала поучительная и дидактическая литература, (Правда воли монаршей под авторством русского политического и духовного деятеля архиепископа Феофана (Прокоповича)) и историко-образовательные издания (план создания в Российской государственной народных училищ под авторством сербского и российского педагога, члена Российской академии Федора Ивановича Янковича де Мириево).

Была литература о значимых личностях, (например, произведение французского историка Давида Этьена Шюффена об истории славных государей и великих генералов).

В малых количествах пополняли библиотеку агиографические книги, (например, жития святых под авторством митрополита Дмитрия Ростовского, житие благоверного князя Михаила Ярославича Тверского под авторством митрополита Московского Макария).

Также в библиотеке находились атласы (детский атлас) и календари (календарь христианский), издания с опубликованными в них переписками значимых персон (например, политические переписки Екатерины II с различными лицами).

Много было историко-законодательных книг (сборники учреждений Екатерины II для управления губерниями Всероссийской империи, сборники указов Синода, сборник китайских законов и пр.).

Также были популярны исторические документы (манифест о разрыве мира с Российским государством со стороны турецкого султана Ахмеда; табеля о полевой армии и воинских рангах, придворных и других чинов; духовный регламент и пр.).

Таким образом, специфика формирования библиотечных фондов Славяно-греко-латинской академии была случайной. В библиотеке находились разнородные несвязанные между собой издания. Внятной систематизации комплектования фондов не заметно, хотя есть отдельные книги церковной и светской тематики.

Новый этап в развитии системы образования в Российском государстве начинается с появлением в XVIII в. светских высших учебных заведений, например, Санкт-Петербургского и Московского университетов. Именно они оказывали посильную помощь по комплектации библиотечных фондов Славяно-греко-латинской академии, поставляя ей недостающую литературу по истории светского характера. На данном этапе можно говорить про непосредственное включение государства в образовательную деятельность высших учебных заведений.

Типографии высших учебных заведений Российского государства перепечатывали издания друг друга. Редкое взаимодействие с исконно российскими высшими учебными заведениями в данном контексте имела и Киево-Могилянская академия, которая со второй половины XVII в. являлась частью Российского государства и больше перенимала его образовательную схему. Например, издание «Священная история» епископа Русской Православной Церкви Вениамина (Румовского-Краснопевкова) в 1783 г. было напечатано в Московской Синодальной типографии, а в 1791 г. — перепечатано в типографии Киево-Печерской лавры, поставлявшей свои издания в библиотеку Киево-Могилянской академии. Это свидетельствует о том, что между высшими учебными заведениями Российского государства со временем возникла взаимосвязь, которая выражалась во влиянии на формирование учебной литературы со стороны наиболее развитых учебных заведений на менее развитые.

Таким образом, Русская Православная Церковь имела большое значение в деле формирования собраний литературы по истории и организации учебного процесса в высших учебных заведениях Российского государства. Она стремилась поддерживать в первом русском учебном заведении православные настроения, укреплять вероучение, обеспечивать катехизацию и освоение культурного и религиозного наследия посредством изучения соответствующей литературы по истории. Русская Православная Церковь обеспечивала этим единство русского населения и могущество государства, основанные на религиозном фундаменте. Однако в просвещенческих вопросах Церковь не была сильна и не могла обеспечить учебное заведение общеобразовательными, учебными и научными изданиями. Учебных в узком смысле слова книг по истории, изданных на русских землях в XVII–XVIII вв. «академическими типографиями», в библиотеке не было вовсе. Научных материалов по истории, изданных в типографиях Московского и Санкт-Петербургского университетов, было мало. Учебной исторической литературы в широком смысле слова в библиотеке тоже находилось не так много. Время ее издания приходится на XVIII в. Наиболее полно освещали свой отрезок истории собрания литературы по всеобщей истории и историко-географические издания. В книгах по светской и церковной истории чаще всего давалась не системная картина, а освещались только определенные исторические периоды и темы. В результате у обучающихся формировалось скорее фрагментарное представление об историческом процессе.

Источники и литература

1. Государев Печатный Двор (1903) — Государев Печатный Двор и Синодальная типография въ Москве. М., 1903. 104 с.
2. Колунтаева (2017) — *Колунтаева Л. Ю.* Учебная литература по истории России в XVIII веке // Евразийский научный журнал. 2017. № 10. С. 101–103.
3. Ларионов (2009) — *Ларионов Р., иерод.* Славяно-греко-латинская академия в истории высшего образования России (1700–1775). URL: <http://bogoslav.ru/artecle/540481> (дата обращения: 07.09.2021).

4. Поздеева (2016) — *Поздеева И. В.* Человек. Книга. История: московская печать XVII века. М.: Фантом Пресс, 2016. 570 с.
5. Починская (2011) — *Починская И. В.* Московская типография в первой половине 18 века: адаптативные процессы в официальном книгопечатании // Известия Уральского государственного университета. 2011. № 1(87). С. 204–213.
6. Скиженок (2016) — *Скиженок А. В.* Культурно-религиозное измерение внешней политики России на рубеже XVII–XVIII вв. // Вестник МГИМО Университета. 2016. № 5(50). С. 94–105.
7. Федотов (2018) — *Федотов В. Е.* Киево-Могилянская академия и развитие образования на Украине XVII — первая четверть XVIII вв. СПб., 2018. 30 с.
8. Храмешин (2006) — *Храмешин С. Н.* История Славяно-греко-латинской академии. М., 2006. 53 с.

Ekaterina Stroilova. The Significance of the Russian Orthodox Church in the Educational Activities of the Slavic-Greek-Latin Academy at the end of the 17th-18th centuries.

Abstract: The purpose of the article is to analyze the activities of the Russian Orthodox Church in relation to the first higher educational institution in the Russian state, the Slavic-Greek-Latin Academy. The relevance of the stated topic is due to the novelty of the material presented, since in the scientific community there is little literature devoted to the history of the Slavic-Greek-Latin Academy and, even more so, collections of literature on history from the library collections of the educational institution. As part of the scientific research, this issue is analyzed in the general context of the history of the Slavic-Greek-Latin Academy and the history of the Church. As a result of the research, which was carried out on the basis of catalogs of modern libraries and museums in Belarus and Russia, literature on history was identified that was published on the territory of the Russian state and belonged to the library funds of the Slavic-Greek-Latin Academy. Using this literature as an example, the importance of the Russian Orthodox Church in the educational activities of the Academy at the end of the 17th-18th centuries was revealed.

Keywords: library, Kiev-Mohyla Academy, book, printing, Moscow University, education, Russian Orthodox Church, St. Petersburg University, Slavic-Greek-Latin Academy, printing house.

Ekaterina Sergeevna Stroilova — librarian of the State educational institution “Institute of Theology named after Saints Methodius and Cyril” of the Belarusian State University, graduate student of the Republican Institute of Higher Education.

Архимандрит Августин (Никитин)

АРХИЕПИСКОП ФЕОДОСИЙ (ЯНОВСКИЙ) И АРХИЕПИСКОП ФЕОФАН (ПРОКОПОВИЧ) — ОСНОВАТЕЛИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛ. ПО ЗАПИСКАМ ИНОСТРАНЦЕВ

В статье рассматривается просветительская деятельность выдающихся деятелей Русской Православной Церкви — архиепископа Феодосия (Яновского) и архиепископа Феофана (Прокоповича). Каждый из них, независимо друг от друга, в 1721 г. основал духовные школы, и на первых порах шел параллельный процесс обучения. Однако в 1725 г. архиепископ Феодосий был отправлен в ссылку, и в том же 1725 г. Славянская школа получила название Славяно-греко-латинской Александро-Невской семинарии. Семинария («Карповская школа») архиепископа Феофана продолжала свою деятельность, однако после смерти её основателя (1736 г.) она начала приходить в упадок. В 1738 г. семинария архиепископа Феофана (Прокоповича) была присоединена к Славяно-греко-латинской Александро-Невской семинарии. А в 1788 г. Славяно-греко-латинская Александро-Невская семинария была преобразована в «Главную семинарию» — предшественницу Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Ключевые слова: Петр I, архиепископ Феодосий (Яновский), архиепископ Феофан (Прокопович), Александро-Невский монастырь, Славяно-греко-латинская Александро-Невской семинария, Екатерина I, Карповская школа, Александро-Невская академия.

В 1703 г. по приказу Петра I на берегах Невы был основан Санкт-Петербург — будущая столица Российской империи. Сюда часто приезжали иностранцы; в своих записках они уделяли внимание религиозной жизни России. Взаимоотношения Петра I с российскими духовенством были сложными и неоднозначными. Это известное обстоятельство не осталось незамеченным даже для иноземцев. Вот что писал, например, один немецкий гость, побывавший в будущей российской столице в 1710–1711 гг.: «Говорят, что Его Величество хочет, чтобы в русских церквях вместо одного теперешнего чтения и пения молитв постоянно проповедовалось, по примеру других христианских народов, слово Божие на природном языке и чтобы Священное Писание, распространенное только в славянском переводе, и то весьма посредственном, было переведено на общенародный русский язык и стало понятным всякому, даже простолюдину. Наконец, Его Величество намерен заставить архимандритов и священников более прилежать к учению и наукам, ибо теперь для посвящения в духовный сан достаточно быть немножко грамотным». (Описание Санкт-Петербурга и Кроншлота, 1860, 64).

11 июля 1721 г. архиепископ Новгородский Феодосий (Яновский) издал распоряжение о создании в Александро-Невском монастыре «для учения юных детей чтения и писания Славенскую школу». В том же году архиепископ Псковский Феофан (Прокопович) открыл семинарию рядом со своим домом в Петербурге у реки Карповки. Эти две столичные семинарии, да к ним еще присоединилась в Нижнем Новгороде, были открыты первыми по программе Духовного Регламента (Карташев, 2004, 563).

Архимандрит Августин (Никитин Дмитрий Евгеньевич) — кандидат богословия, доцент, Санкт-Петербургская Духовная Академия.

Славянская школа — предшественница Санкт-Петербургской Духовной Академии

По сведениям историографа Санкт-Петербургской Духовной Академии профессора Илариона Чистовича, в 1721 г. при первом образовании школы собрано было в нее 26 человек. Среди них — несколько иноземцев, в том числе — «один индеец» (Чистович, 1857, 11).

Маловероятно, что этот воспитанник русской православной школы прибыл на берега Невы непосредственно из Индии. Более реальным представляется предположение о том, что этот «индеец» был взят на учебу в Санкт-Петербург из Астрахани, где в то время жили люди самых разных национальностей и религий — русские, татары, индийцы, армяне, персы, калмыки. С начала XVIII в. в этом крупном центре, стоявшем на пересечении караванных, морских и речных путей, стали формироваться слободы индийских, персидских и армянских купцов. Они располагались группой в самом центре Белого города. До сих пор в Астрахани сохраняется здание бывшего индийского подворья. Оно было построено в самом начале XIX в. на месте прежних обветшавших каменных гостиных дворов, которые были сооружены «по образцу азиатскому неподалеку от Спасского монастыря» еще в 1625 г. (Ключаревская летопись, 1887, 19).

В 1724 г. крещеный калмык Иван Кондаков был «прислан был, по указу Св. Синода, для обучения грамоте, нравственности и Закону Божию, дабы впоследствии мог быть священнослужителем для желающих принять святое крещение из калмыцкого народа» (Чистович, 1857, 11–12). (В 1737 г. Василием Татищевым был основан Ставрополь-на-Волге как административный центр земли, выделенной крещёным калмыкам. Ставрополь — *греч.* город Креста¹.)

В 1722 г. общее число воспитанников возросло до 53, в 1723 г. до 62, из них на монастырском содержании находилось 45 человек; в 1725 г. число учащихся достигло 82.

В 1725 г. Славянская школа получила название Славяно-греко-латинской Александро-Невской семинарии. С переименованием школы в ней начали преподаваться такие дисциплины как богословие, философия, риторика, география, древние и новые языки и пр. С 1734 г. в этой семинарии латинский язык преподавал Адам Селлий, родом датчанин из города Тондера, по своему первоначальному вероисповеданию лютеранин. В 1737 г. Селлий оставил свою должность в семинарии, поселился в Александро-Невском монастыре и занялся изучением русской истории — церковной и гражданской. Незадолго до смерти (1745/1746) он исполнил свое давнее желание — стал членом Русской Православной Церкви, приняв имя Николая, а затем был пострижен в монашество и наречен Никодимом (Чистович, 1857, 17–18).

В 1738 г. к Славяно-греко-латинской Александро-Невской семинарии была присоединена семинария архиеп. Феофана (Прокоповича).

Архиепископ Феодосий (Яновский): взлет и падение

Одним из членов Св. Синода был архиепископ Новгородский Феодосий (Яновский), которого Петр I некогда поставил во главе Александро-Невского монастыря. Вот лишь один эпизод из церковно-общественной жизни петровской эпохи, связанный с этим видным иерархом. В июле 1721 г. состоялся спуск на воду очередного корабля; как свидетельствует Берхгольц, Петр I «обошел вокруг корабля и осмотрел, все ли приготовлено, как нужно: Его Величество в таких случаях верит только собственным глазам. Найдя, что все готово, он взошел на корабль и приказал

¹ 28 августа 1964 г. Президиум Верховного Совета РСФСР постановил: Переименовать город Ставрополь Куйбышевской области в город Тольятти, в честь умершего неделей раньше во время посещения детского лагеря «Артек» генсека Итальянской коммунистической партии Пальмиро Тольятти.

начать его освящение... Обряд освящения совершал епископ Новгородский (Феодосий. — архим. А.) в задней каюте, наверху. Новый корабль получил имя “Пантелеимон”» (Берхгольц, 1858, 82).

Реализация реформ, насильно внедрявшихся Петром I в жизнь Русской Церкви, во многом обеспечивалась личным участием императора в заседаниях Синода. Не удивительно, что после его смерти сразу же была предпринята попытка возрождения прежних традиций. Инициатива при этом исходила от того же архиеп. Феодосия (Яновского), который после кончины императора оказался в лагере его противников. Вот что докладывал по этому поводу королю Фридриху Вильгельму в письме от 15 мая 1725 г. Густав фон Мардефельд, прусский посланник при русском дворе в 1717–1730 гг.: «Архиепископ Новгородский, первое духовное лицо в государстве, подвергнут опасному следствию и, по слухам, совершил государственную измену. Его намерение было сделаться незаметным образом патриархом. Для этой цели он сделал в Синоде, и притом с внесением в протокол, следующее предложение: председатель теперь умер, император был тиран, который не уважал религии, а напротив, лишил духовенство его собственности; императрица (Екатерина I. — архим. А.) не может предстоять Церкви, а, следовательно, дошла теперь очередь до него сделаться председателем Синода. Весь Синод объявил ему, что они и знать ничего не хотят о его председательстве. Чем был император, тем же теперь — императрица, без приказаний которой они ничего не предпримут» (Мардефельд, 1875, 284–285).

Интересно, что немецкий посланник Берхгольц, хорошо знавший «тайны русского двора», в своих записках прослеживает основные моменты отстранения архиеп. Феодосия (Яновского) от церковных дел. Вот его сообщение от 24 апреля 1725 г.: «Говорят, сегодня архиепископ Новгородский, навлекший на себя немилость императрицы, не был допущен к Ее Величеству. Ему не предвещают ничего хорошего, хотя он и первое духовное лицо в государстве и старший вице-президент так называемого Святейшего Синода» (Берхгольц, 1863, 98).

Еще какое-то время архиеп. Феодосий исполнял представительские обязанности, но тучи все продолжали сгущаться над его митрой. 25 апреля того же 1725 г. Берхгольц сообщал про спуск на воду и освящение 54-пушечного корабля под названием «*Noli me tangere*», т.е. «Не тронь меня»: «Между прочими духовными лицами на корабле, *против всякого ожидания*, был и архиепископ Новгородский» (Берхгольц, 1863, 98–99).

27 апреля 1725 г. архиеп. Феодосий за резкие высказывания в адрес императрицы Екатерины I был арестован. Вероятно, дело против него было инспирировано при активном участии архиеп. Феодана (Прокоповича). 11 мая 1725 г. ему был вынесен приговор, по которому он был сослан в далёкий Николо-Корельский монастырь Архангельской епархии в заключение.

В записках французского путешественника и писателя Огюста де ла Мотрэ (1674–1743) содержатся интересные подробности по «делу Феодосия».

«Император за несколько месяцев до своей смерти поставил Феодосия (Яновского. — архим. А.) архиепископом Новгородским. Последнего считали одним из самых ученых священнослужителей всей России и в то же время злейшим врагом суеверий. Это качество являлось достоинством при Петре I, но не при Екатерине I и обеспечило ему слишком могущественных врагов среди духовенства, особенно монахов, которые попытались взять верх, как только она взошла на имперский престол. Как мне говорили, императрица более боялась их, нежели любила; она возвратила им многие доходы и привилегии, отнятые Петром. Императрица полагала, что за это они станут ее поддерживать. Князь Меншиков был злейшим врагом Феодосия (величайшее преступление которого в том и состояло), никогда не переставая преследовать его, до тех пор, пока не добился от Синода решения о его отставке и ссылке...» (Мотрэ, 1991, 242).

Попытка архиеп. Феодосия (Яновского) ослабить зависимость Русской Православной Церкви от государства окончилась плачевно: его сослали в Никольский Корельский Архангельский монастырь. В дневнике немецкого дипломата Берхгольца

от 12 мая 1725 г. имеется следующая запись: «В этот день торжественно, с барабанным боем, обнародован был приговор, произнесенный над архиепископом Новгородским, знатнейшим духовным лицом в России, и удивительно, что о нем, сколько слышно, никто не сожалеет, напротив, все, как знатные, так и незнатные, говорят, что с ним поступлено милостиво, если строго принять в соображение его преступление» (Берхгольц, 1863, 102). 21 июня он был уже в монастыре. Его заточили в подземную келию под церковь. Но в скором времени участь его ещё ухудшилась. В момент объявления приговора следствие по его делу ещё не было закончено. С выявлением новых фактов преступления 8 сентября 1725 г. был объявлен новый указ, по которому с архиеп. Феодосия сняли сан — «чернец» Феодосий был переведён в худшую тюрьму в этом же монастыре, холодную, сырую. Сраженный всем происшедшим, Феодосий прожил недолго. 5 февраля 1726 г. он скончался в своем заточении простым «чернцом Феодосом» и был погребён в Кирилло-Белозерском монастыре.

«Карповская школа» архиепископа Феофана (Прокоповича)

Одним из деятельных иерархов петровской эпохи был архиепископ Феофан (Прокопович), о котором уже шла речь ранее. Вот что пишет Кристоф Герман Манштейн об этом церковном деятеле: «В 1709 г., после счастливой Полтавской битвы, Петр нашел в киевском монастыре монаха, по имени Прокопович, который в молодости не только обучался в Польше у иезуитов, но даже провел несколько лет в Риме и бывал в различных академиях Италии, где приобрел большую ученость; император думал, что это духовное лицо более подходит к его целям, вызвал его в Петербург, пожаловал в настоятели вновь построенного вблизи этой столицы Александро-Невского монастыря и поручил ему в то же время основать в России хорошие школы и академии» (Манштейн, 1998, 395).

По приезду в Петербург Феофан выстроил себе обширную усадьбу-подворье на берегу реки Карповки (Карповское подворье) (на месте нынешнего Первого медицинского университета им. И. П. Павлова). В районе реки Карповки, за Гренадерскими казармами — большой участок, имеющий очень давнюю историю, восходящую к первым годам новой столицы, когда здесь был еловый лес, водились лоси и другая дичь. Здесь-то и было устроено так называемое «Карповское» (или архиерейское) подворье с деревянным домом Новгородского архиепископа Феофана (Прокоповича), который приобрел этот участок в 1720 г. у обер-коменданта города Р. В. Брюса. От архиеп. Феофана (Прокоповича) — прежнее название улицы Льва Толстого — Архиерейская,² которое она носила с 1743 г.

В 1721 г. архиеп. Феофан (Прокопович) основал в усадьбе на свои средства общеобразовательную «Карповскую школу», по типу греческих философских школ, где обучались юноши-сироты. В школу принимались дети бедняков и солдат, которых обучали в строгой дисциплине. Первостепенное значение имели языки русский, латынь и греческий; история и география, арифметика и геометрия, рисование и музыка. Здесь был свой хор, свои музыканты, ставились пьесы, велись философские беседы.

«Прокопович начал с обучения нескольких молодых людей в школе, устроенной в его собственном доме; когда они показали некоторые успехи, то он отправил их в иностранные академии, где они могли бы приобрести столько сведений, чтобы по возвращении на родину, занять должности профессоров или наставников в тех академиях, которые намеревались основать в России. — писал Кристоф Манштейн. — В ожидании этих новых заведений он велел продолжать обучение юношества в монастырях, где им преподавали латинский язык и первые основы философии. Прокоповичу не удалось, однако, исполнить своего намерения; некоторые

² До 7 ноября 1918 г. эта улица именовалась Архиерейской. Надо полагать, что городские власти присвоили ей имя этого писателя в пику Церкви, с которой у Льва Николаевича, как известно, отношения были сложные.

молодые люди, посланные им за границу, вовсе не возвратились, те же, которые приехали назад, не приобрели столько сведений, чтобы иметь возможность обучать других; поэтому дело на этом и остановилось» (Манштейн, 1998, 395). Однако, по словам отечественных исследователей, — это была лучшая школа того времени как по внутреннему устройству, так и «по достоинству доставляемого ею образования» (Чистович, 1868, 631).

В семинарии архиеп. Феофана (Прокоповича) преподавание делилось по ступеням следующим образом: «год I-й — грамматика, география, история; II — арифметика и геометрия; III — логика и диалектика; IV — риторика и пиитика; V — физика и метафизика; VI — политика; VII–VIII классы посвящались богословию. Языки преподавались все время: церковнославянский, латинский, греческий и древнееврейский (Карташев, 2004, 563).

Сам Петр I неоднократно посещал домовую архиерейскую семинарию: «Некогда Государь Петр Великий, в доме у Феофана бывши и видя сих семинаристов доброе воспитание, изволил онаго преосвященного за сие его старание об Отечестве благодарить» (Рункевич, 2001, 551).

Интересные сведения о духовном просвещении в России содержатся в записках Михаила Фандербека (в последние годы царствования Петра Великого Михаил Шенд Фандербек, по ученому прозванию Критодемус, доктор философии и медицины, был главным начальником военных госпиталей в Санкт-Петербурге). «Между всеми членами особенно отличается и не одним только саном, но и своей ученостью, Феофан Прокопович, бывший прежде архиепископом псковским, а после новгородским, — пишет Фандербек. — Этот человек обладает дарованиями огромными, окружен почестями, словом, краса русской Церкви; все здешние ученые отдадут ему полное преимущество, в не напрасно. Он отправлялся в Рим, бывший прежде сокращением всего мира, а теперь торжищем наук, для приобретения познаний. Возвращаясь с богатейшим запасом сведений, он издал в свет множество умных церковно-политических сочинений, прославился своей ученостью, прошел все ступени почестей и наконец достиг самого высшего сана. Нет науки, с которой бы он не был знаком; но более всего так силен в изящной словесности, что все ученые называют его русским Демосфеном. Он покровительствует наукам и ученым и, самым предупредительным образом, благодетельствует юношам, подающим собою блестящие надежды: они воспитываются на его счет и учатся всему, начиная от нравственных до свободных наук. Кажется, он создан не для себя, а для других; все добрые люди одного только и желают, чтобы время, так блистательно поднятое им, он мог нести здраво и невредимо на пользу России; и так как его благоволение и его покровительство служит основанием нашего литературного благоденствия, то мы считаем величайшей для него похвалою “невозможность похвалить его достаточно” (в подлиннике эта мысль выражена стихом. — архим. А.)» (Бек, 1842, 14).

Учителями в школу архиеп. Феофан пригласил иностранцев, как людей более сведущих, держась насчет их того либерального для тогдашних церковных кругов взгляда, что не «надобно опасаться, дабы оные детей наших не совратили к своей богословии, ибо мощно им артикулами определить, чего оные должны будут учить, и поусматривать, не учат ли нечто, нашему исповеданию противное». Учителями в семинарии были иностранцы: датчанин Адам Селлий (1695–1745) (с 1722 по 1725 гг.); профессор Академии Наук Теофил Сигфрид Байер³ и Георгий Фридрих Федорович⁴.

³ Готлиб Зигфрид Байер (1694, Кёнигсберг — 1738, Санкт-Петербург) — немецкий историк, филолог, один из первых академиков Петербургской Академии наук и исследователь русских древностей. Зачинатель истории как науки в России.

⁴ Федорович Георгий Фридрих — прусский подданный, скорее всего происходил из онемечившихся прибалтийских славян; некоторое время служил обер-аудитором флота, а в 1760 г. был принят в Академию наук профессором юриспруденции существовавшего тогда при ней университета, здесь же принадлежал к немногочисленным сторонникам М. Ломоносова. Из Академии уволен в 1770 г.

Один из самых образованных людей в России того времени, архиеп. Феофан (Прокопович) был хорошо знаком с идеологией Реформации и разделял принципы нарождающейся европейской науки Нового времени. Он был лично знаком с рядом протестантских богословов Германии. Многие современники не без оснований обвиняли его в прямом исповедании протестантизма. Подобные взгляды архиеп. Феофана сделали его искренним и ревностным сторонником церковной реформы Петра I.

Архиеп. Феофан (Прокопович) испытал определенное влияние протестантизма. Г. В. Флоровский писал по этому поводу в «Путях русского богословия»: «Не будь в феофановых трактатах имени русского епископа, их автора всего естественнее было бы угадывать в среде профессоров какого-нибудь протестантского богословского факультета. Все здесь пронизано западным духом, воздухом Реформации» (Флоровский, 1988, 92). Так, согласно архиеп. Феофану, дела человеческие не имеют «совершительной силы», воля и душа фатально поражены грехом, спасение достигается только верою. Уже современники упрекали его в том, что подобные взгляды не соответствуют традициям православного богословия и гораздо ближе к учению Лютера об «оправдании верой» и к учению Кальвина о «предопределении». Архиеп. Феофан на основе «Малого катехизиса» Мартина Лютера (1529) составил «Учение первое отрокам» (т. н. Букварь, 1720), ставшее главным русским учебником по вероучению.

При самом открытии семинарии было собрано 20 человек. В 1728 году в этой школе обучалось уже 46 человек (Архангельский, 1871, 125). Всего в семинарии, за время пятнадцатилетнего ее существования с 1721 по 1736 гг., обучалось до 160 юношей (Архангельский, 1871, 25).

Еще одна интересная страница жизни подворья это т. н. «аттические ночи» — долгие оживленные беседы на философские темы, о науках, искусствах, литературе, которые велись здесь порой даже с участием Петра I. Самые активные участники бесед и чтений образовали «Ученую дружину» — первое литературное общество в России, в котором участвовали живший где-то неподалеку поэт А. Д. Кантемир, историк и географ В. Н. Татищев, первый историк Петербурга А. И. Богданов, ботаник, литератор, историк Г. Н. Теплов (он учился в Карповской школе)... Основной целью «Ученой дружины» было содействие развитию просвещения в России (Исаченко, 1993, 5).

Архиепископ Феофан (Прокопович): последние годы жизни

После ареста архиеп. Феодосия (Яновского) архиеп. Феофан достиг первенства в Синоде и наследовал его кафедру. 25 июня 1725 г. он был назначен архиепископом Новгородским, с 15 июля 1726 г. он — первенствующий член Св. Синода.

В 1736 г. с видным церковным деятелем познакомился датский посланник Педер фон Хавен. Во время своего пребывания в Санкт-Петербурге датчанин жил на Аптекарском острове. Здесь и произошло знакомство Педера фон Хавена с архиеп. Феофаном, который «был тогда болен и потому для моциона часто прогуливался на острове» (Хафен, 1863, 690).

Понятно, что короткое знакомство не позволяло фон Хавену охватить в своих записках все стороны личности архиеп. Феофана (Прокоповича), его богословской, церковной и общественной деятельности. И все же, воспоминания его представляют большой интерес для исследователя. Прежде всего, датчанин не мог не признать исключительной по тем временам образованности иерарха. «Помимо истории, богословия и философии он обладал чрезвычайно глубокими познаниями в математике и имел к ней несказанно большую склонность, — пишет фон Хавен. — Он знал много европейских языков, умел понимать и говорить на них, однако в своем отечестве не желал изъясняться ни на каком иностранном языке, кроме латинского, разве только в случаях крайней необходимости. В этом языке он был тоже искусен, как наилучший академик. Он порядочно хорошо понимал греческий и древнееврейский и еще в преклонном возрасте со всем прилежанием занимался ими, а также выказывал большую любовь к тем, кто понимал эти языки и мог их объяснить» (Хавен, 1997, 313–314).

Педер фон Хавен встречался с архиеп. Феофаном (Прокоповичем) в последние месяцы жизни этого иерарха. «Сей столь превосходный муж после нескольких дней слабости скончался от удушливого флюса 1 августа 1736 года, прежде завещав все свои средства на божественные и наиболее полезные учреждения. Незадолго до кончины он показывал проект и план дома, который намеревался построить, и всем предлагал вносить какие-либо изменения или делать на сей счет замечания. Но это, как и многие другие славнейшие дела, со смертью епископа прервалось — к величайшему сожалению многих, да почти всех здравомыслящих людей» (Хавен, 1997, 314).

Школе и ее питомцам архиеп. Феофан (Прокопович) завещал едва не половину своего состояния. Но после смерти архиепископа никто не взял на себя заботы о его детище. После случившейся в 1736 г. смерти архиеп. Феофана семинария поступила в ведение Правительственного кабинета, однако постепенно начала приходить в упадок. Наконец, указом Анны Иоанновны от 22 марта 1738 г. старшие воспитанники этой школы были определены к делам, а остальные (в количестве 21 человека) переведены для дальнейшего обучения в Александро-Невскую славяно-греко-латинскую семинарию.

Иностранцы, посещавшие Александро-Невский монастырь, иногда встречались с выпускниками Александро-Невской славяно-греко-латинской семинарии. Об этом сообщал в своих записках Август Людвиг Шлёцер. Лютеранин по вероисповеданию, Шлёцер в 1751–1755 гг. учился в Виттенберге — колыбели немецкой Реформации; после возвращения из России на родину он вплоть до конца жизни был профессором Геттингенского университета.

В июне 1763 г. Шлёцер получил приглашение посетить Александро-Невский монастырь. Его впечатления об этой обители были самые благоприятные. «Я нашел здесь столько нового, столько литературного образования, что мне стало досадно, что я так много читал о дурной стороне русского духовенства и никогда ничего о хорошей, которая здесь была очевидна, — писал немецкий историк. — На столе лежал открытый квадрант⁵: мне позволили посмотреть, что это за книга. И что же? То был Голлац⁶, мой добрый старый знакомец еще из Виттенберга. Молодой просвещенный монах рассказал мне, что это их главная богословская система, потому что их богословие только в немногих случаях уклоняется от Голлаца» (т. е. вообще от евангелическо-лютеранского. — архим. А.)» (Шлёцер, 1875, 168).

В 1788 г. Славяно-греко-латинская Александро-Невская семинария была преобразована в «Главную семинарию», в которую присылались лучшие воспитанники семинарий провинциальных. В том же году в российскую столицу прибыл испанский путешественник Луис дель Кастильо. Его записки об Александро-Невской обители содержат интересные сведения. «В библиотеке означенного монастыря имеется множество книг по всем наукам и писанных на всех языках; равным образом есть там Семинария для обучения молодых людей, избравших для себя поприще духовное» (Кастильо, 2003, 50–51).

Сведения об Александро-Невской Главной семинарии приводятся в «Описании Санкт-Петербурга» российско-немецкого автора И. Г. Георги, по словам которого, «семинария монастыря св. Александра Невского находится в самом монастыре под смотрением митрополита, в которой монахи обучают. В оной воспитываются 50 сыновей священников, по большей части для церковного служения. Их обучают славянскому, латинскому и греческому языкам, Священной истории и пр.» (Георги, 1794, 404).

В 1797 г. одновременно с переименованием Свято-Троицкого Александро-Невского монастыря в Александро-Невскую лавру Александро-Невская главная семинария была преобразована в Александро-Невскую академию.

⁵ Квадрант — издание в 1/4 печатного листа. — Примеч. ред.

⁶ Голлац Давид (1648–1713) — немецкий лютеранский богослов и проповедник. — Примеч. ред.

В процессе всеобщей реформы духовного образования Александро-Невская академия в начале 1809 г. была разделена на три учебных заведения, которые продолжали размещаться в Александро-Невской лавре:

- 1) Санкт-Петербургскую Духовную Академию (высшая школа);
- 2) Санкт-Петербургскую духовную семинарию (средняя школа);
- 3) Александро-Невское духовное училище (низшая школа).

Академия и семинария занимали Фёдоровский и Южный корпуса Лавры.

17 февраля (1 марта) 1809 г. состоялось торжественное открытие Санкт-Петербургской Духовной Академии.

В 1867 г. в С.-Петербурге побывал английский писатель Льюис Кэррол со своими спутниками. Во время пребывания в российской столице он несколько раз посещал Александро-Невскую лавру и в один из дней побывал в Санкт-Петербургской Духовной Академии: «25 августа (воскресенье). Граф Путятин заехал, как обещал, и повез нас в Александро-Невскую лавру и показал тамошнюю Духовную Академию, где около 80 юношей готовятся принять духовный сан...» (Кэррол, 2013, 70).

Источники и литература

Источники

1. Берхгольц (1858) — *Берхгольц Ф. В.* Дневник камер-юнкера Берхгольца. Ч. I. М., 1858.
2. Берхгольц (1863) — *Берхгольц Ф. В.* Дневник камер-юнкера Берхгольца. Ч. IV. М., 1863.
3. Кастильо (2003) — *Кастильо Л.* Краткий хронологический компендиум истории и нынешнего состояния Российской империи // Образ Петербурга в Испании. СПб., 2003.
4. Ключаревская летопись (1887) — Ключаревская летопись. Астрахань, 1887.
5. Кэррол (2013) — *Кэррол Л.* Дневник путешествия в Россию в 1867 году, или Русский дневник. СПб., 2013.
6. Манштейн (1998) — *Манштейн К.* Записки о России. Ростов-на-Дону, 1998.
7. Мардефельд (1875) — *Мардефельд Г.* Дипломатические документы, относящиеся к истории России в XVIII столетии. Донесения барона Густава фон Мардефельда // Сборник Императорского русского исторического общества. 1875. Т. 15.
8. Мотрэ (1991) — *Мотрэ О.* Из «Путешествия Огюста де ла Мотрэ» // Беспятых Ю. Н. Петербург Петра I в иностранных описаниях. Л., 1991.
9. Описание Санкт-Петербурга и Кроншлота (1860) — Описание Санкт-Петербурга и Кроншлота в 1710-м и 1711 годах. СПб., 1860.
10. Хафен (1863) — *Хафен П.* Путешествие по России в 1736–1737 годах (Из дорожных записок фон Гафена) // Северная пчела. 1863. № 150.
11. Хавен (1997) — *Хавен П.* Путешествие в Россию // *Беспятых Ю. Н.* Петербург Анны Иоанновны в иностранных описаниях. СПб., 1997.

Литература

12. Архангельский (1871) — *Архангельский М., свящ.* История Православной Церкви в пределах нынешней С.-Петербургской епархии. СПб., 1871.
13. Георги (1794) — *Георги И. Г.* Описание российско-императорского столичного города Санкт-Петербурга и достопамятностей в окрестностях одного. СПб., 1794.
14. Исаченко (1993) — *Исаченко В.* Моя тихая Карповка // Вечерний Петербург. № 236, 21 октября 1993.
15. Карташев (2004) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. II. СПб., 2004.
16. Рункевич (2001) — *Рункевич С. Г.* Свято-Троицкая Александро-Невская Лавра. 1713–1913: Историческое исследование. В 2-х кн. СПб., 2001.

17. Флоровский (1988) — *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
18. Чистович (1857) — *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857.
19. Чистович (1868) — *Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
20. Шендо (1842) — *Бек Ш. М.* О состоянии просвещения в России в 1725 году // *Сын отечества*. № 1. 1842.
21. Шлёцер (1875) — *Шлёцер А. Л.* Общественная и частная жизнь Августа Людвига Шлёцера, им самим описанная (Пребывание и служба в России от 1761-го до 1765 год) // Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. 1875. Т. 13.
22. Юхт (1857) — *Юхт А. И.* Индийская колония в Астрахани // *Вопросы истории*. 1957. № 3.

Archimandrite Augustine (Nikitin). Archbishop Theodosius (Yanovsky) and Archbishop Feofan (Prokopovich) are the Founders of St. Petersburg Theological Schools. According to the Notes of Foreigners.

Abstract: The article examines the educational activities of outstanding figures of the Russian Orthodox Church — Archbishop Theodosius (Yanovsky) and Archbishop Feofan (Prokopovich). Each of them, independently of each other, founded theological schools in 1721, and at first there was a parallel process of education. However, in 1725, Archbishop Theodosius was sent into exile, and in the same 1725 the Slavic school received the name of the Slavic-Greek-Latin Alexander Nevsky Seminary. The seminary (“Karpov School”) of Archbishop Feofan continued its activities, but after the death of its founder (1736) it began to decline. In 1738, the seminary of Archbishop Feofan (Prokopovich) was annexed to the Slavic-Greek-Latin Alexander Nevsky Seminary. And in 1788, the Slavic-Greek-Latin Alexander Nevsky Seminary was transformed into the “Main Seminary” — the predecessor of the St. Petersburg Theological Academy.

Keywords: Peter I, Archbishop Theodosius (Yanovsky), Archbishop Feofan (Prokopovich), Alexander Nevsky Monastery, Slavic-Greek-Latin Alexander Nevsky Seminary, Catherine I, Karpov School, Alexander Nevsky Academy.

Archimandrite Augustine (Nikitin Dmitry Evgenievich) — candidate of theology, associate professor, St. Petersburg Theological Academy.

Иеромонах Ферапонт (Широков)

«ВОЛОГДУ ГОТОВЫ ОБРАТИТЬ В АКАДЕМИЮ НАУК...»: СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (БОРИСОВ) И ВОЛОГОДСКАЯ СЕМИНАРИЯ

Статья посвящена вкладу архиепископа Иннокентия (Борисова) в развитие среднего духовного образования в Вологодской епархии. Епископ Иннокентий управлял Вологодской епархией короткий период: с 8 марта по 31 декабря 1841 года, однако за это непродолжительное время святитель сделал значительные усовершенствования духовной школы. В основе настоящего исследования заложены материалы Российского государственного архива г. Санкт-Петербурга, периодической печати, а также переписки епископа Иннокентия с епископом Рязанским Гавриилом (Городковым). Цель исследования — подчеркнуть значимость трудов святителя Иннокентия по усовершенствованию духовного образования в Вологодской епархии.

Ключевые слова: архиепископ Иннокентий (Борисов), Вологодская епархия, Вологодская семинария, духовное образование, зырянский язык.

В плеяде Вологодских преосвященных первой половины XIX в. особо выделяется фигура знаменитого богослова, историка и церковного оратора епископа (в последствии архиепископа) Иннокентия (Борисова), возглавлявшего Вологодскую кафедру с 8 марта по 31 декабря 1841 г. Столь короткий период пребывания в Вологде наиболее отчетливо подчеркивает значимость его трудов, в особенности по усовершенствованию духовных школ Вологодской епархии.

Обращаясь к биографии преосвященного Иннокентия, следует отметить, что будущий иерарх родился в г. Ельце Орловской губернии в священнической семье. Духовное образование получил сначала в Воронежском духовном училище, затем в Орловской духовной семинарии. Уже в семинарии достаточно рано проявился талант будущего архипастыря, о чем свидетельствовали его товарищи по духовной школе, в частности будущий епископ Нижегородский Иеремия (Соловьев), который писал о нем: «так высоко стоял пред своими соучениками, что между им всегда первым и между вторым по нем в списках, казалось, оставался пробел для десяти и более» [Богданова, 2009, 686]. По окончании семинарии будущий архипастырь в числе лучших учеников был отправлен в Киевскую Духовную Академию, которую окончил в 1823 г. и сразу после выпуска получил назначение инспектором и профессором церковной истории и греческого языка Санкт-Петербургской Духовной семинарии, а вскоре стал ректором Санкт-Петербургского Александро-Невского училища.

В том же 1823 г. будущий иерарх принял монашеский постриг и священный сан, после чего был переведен в Санкт-Петербургскую духовную академию бакалавром богословских наук. В 1825 г. был назначен инспектором духовной академии, а через год утвержден экстраординарным профессором. Преподавательская деятельность иеромонаха, а затем архимандрита Иннокентия распространялась на богословские науки, прежде всего, обличительное и основное богословие. По замечанию исследователя биографии архиепископа Иннокентия Т. А. Богдановой, святитель «реформировал преподавание наук богословского курса и привлек к ним большое внимание студентов» [Богданова, 2009, 687]. Его критические замечания по отношению к катехизису

Иеромонах Ферапонт (Широков Павел Федорович) — магистр богословия, старший преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии (ierom.ferapont@yandex.ru).

митрополита Московского Филарета (Дроздова) стали «арсеналом для всех последующих возражателей против катехизиса» [Барсов, 1885] и легли в основу последующих исправлений. Будущий святитель внес также значительный вклад в поддержку журнала «Христианское чтение», который в перспективе мог закрыться. В журнале печатались труды святителя, а также проповеди, которые зачастую выходили без указания имени автора.

В 1830 г. архим. Иннокентий получил назначение ректором родной Киевской Духовной Академии. По замечанию Т. А. Богдановой, «с момента создания КДА происходила частая смена ректоров, с приходом И[ннокентия] наступил один из самых благополучных периодов в истории академии» [Богданова, 2009, 687]. В 1836 г. он был определен епископом Чигиринским, викарием Киевской епархии. В должности ректора духовной академии святитель пробыл вплоть до своего назначения в Вологду в 1841 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 196. Л. 12).

Назначение на Вологодскую кафедру святитель воспринял «не без воспаления в душе» [Богданова, 2009, 689]. После перевода в Вологду другие иерархи стали в своих письмах соболезновать еп. Иннокентию. В письме епископу Рязанскому Гавриилу (Городкову) епископ Иннокентий писал: «Владыка Московский (имеется в виду митрополит Филарет (Дроздов). — и. Ф.) пишет с великим сожалением о случившемся и с желанием, чтоб я своею славою (о! о!) озарил Вологду» [Иннокентий, 1869, 25]. Однако, затем епископ писал: «Видя всех против своей Вологды, я почел за долг сделаться ее защитником, и своим благодушием успел, если не уничтожить, то уменьшить, соблазн своего переселения» [Иннокентий, 1869, 25].

В Вологду еп. Иннокентий прибыл 30 мая. По замечанию историка Н. И. Суворова «громкая слава предшествовала прибытию знаменитого Архипастыря в Вологду: все с нетерпением ожидали видеть и слышать того, кого уважала и славилась вся Россия» [Суворов, 1868, 328]. 8 июня архипастырь встретился с начальниками и наставниками духовной семинарии, в время чего епископ отметил, что имеет желание поставить Вологодскую епархию «на ту степень благоустройства, на которую епархия Киевская возведена покойным митрополитом Евгением¹» [Суворов, 1868, 329]. На следующий день еп. Иннокентий осмотрел духовную семинарию и училище и в середине июля присутствовал на годичных экзаменах. Сохранились воспоминания о публичных испытаниях, проводимых еп. Иннокентием, когда архиерей задавал вопросы, которые «не всегда по плечу приходились и учителям», после чего еп. Иннокентий сам разъяснял суть заданного вопроса «обоснованно, метко, порой и остроумно», проявляя свою высокую эрудицию [Суворов, 1868, 329]. С начала учебного года еп. Иннокентий имел обычной еженедельно посещать уроки в семинарии и разъяснять воспитанникам преподаваемые дисциплины в дополнение сказанному наставниками. Выпускник семинарии архим. Платон (Мансветов) писал: «Он был вполне гуманным и всесторонне образованным человеком, богословской начитанности которого удивлялись преподаватели Вологодской духовной семинарии» [Мансветов, 1905, 329]. Приезжая в семинарию, епископ скрытно останавливался у дверей одного из классов, прислушивался тому, чем занимаются на уроке, приказывал келейнику открыть дверь и входил в класс при пении воспитанниками «исполла» [Мансветов, 1905, 382]. Проводя опросы, епископ ставил в неловкое положение наставников, которые не всегда могли ответить на вопросы архиерей и вынуждены были более обстоятельно готовиться к занятиям. С подобными визитами архиерей часто посещал и духовное училище.

За непродолжительный период пребывания еп. Иннокентия в Вологде преосвященному архипастырю удалось сделать достаточно много. Прежде всего, следует отметить обновление Софийского кафедрального холодного собора, в котором из-за обветшания служили только один раз в год [Зяблицкий, 2018]. Еп. Иннокентий успел объехать практически всю епархию, смог организовать сбор первопечатных

¹ Речь идет о митр. Евгении (Болховитинове).

книг для духовных академий, отметив, что «если где сделать это, то в Вологде. Это — обетованная страна Церковной археологии во всех видах...» [Иннокентий, 1869, 42]. Во время объезда обширной епархии епископ обратил внимание на бедственное положение духовенства, в особенности проживавшего среди зырян. На основе этого зародилось наиболее важное деяние еп. Иннокентия по отношению к Вологодской Духовной семинарии.

В Вологодской губернии зыряне проживали в достаточно неблагоприятных в географическом отношении районах. Поселения зырян по большей части были небольшими, со сложной коммуникацией. Обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев в своем Всеподданнейшем отчете за 1902 г. так характеризовал религиозную составляющую зырян: «Суровые климатические условия, неблагоприятствующие земледелию, и трудность добывания насущного куса хлеба выдвигают для зырян на первое место материальное благополучие, преобладание которого понижает религиозно-церковную сторону их жизни» [Отчет, 1905, 52]. Немногочисленные храмы на территории зырянских поселений представляли собой в большинстве маловместительные, деревянные строения, зачастую пребывающие в крайне запущенном состоянии. «Богослужбный язык зыряне понимают очень мало и по этой причине не имеют расположения посещать храм Божий и жертвовать на его украшение», — замечал К. П. Победоносцев [Отчет, 1905, 52].

Проект открытия класса зырянского языка впервые был представлен еп. Иннокентием в 1841 г. В письме к архиепископу Рязанскому Гавриилу (Городкову) еп. Иннокентий писал: «У меня целый край есть зырян, край отдаленный, дикий, малолюдный. Без жалования никто не идет туда, и вот некоторые церкви пустеют лет по десяти и более, а народ сей имеет особую нужду в пастырях Церкви. Я подумываю взойти в Св[ятейший] Синод особым представлением о благоустройении бедных зырян в церковном отношении» [Иннокентий, 1869, 35]. В другом письме, направленном одному из петербургских друзей, еп. Иннокентий, подчеркивая бедственное положение зырян, писал: «Сжальтесь над сими бедными детьми природы и дайте им способ сделаться чадами благодати. Без пособия от правительства тамошнему священству нет возможности снабдить их достойными пастырями. Об этом я также упоминал в своем отчете Св[ятейшему] Синоду» [Следников, 1900, 512].

Открытие класса зырянского языка при Вологодской семинарии состоялось уже при преемнике свт. Иннокентия еп. Иринархе (Попове) в 1843 г. Благодаря трудам еп. Иннокентия и преподавателя семинарии П. И. Савваитова, которые явились вдохновителями идеи данного начинания, преподавание зырянского языка было организовано на должном уровне. Следует отметить, что класс зырянского языка просуществовал до 1871 г. [Широков, 2020].

Еп. Иннокентий в одном из писем епископу Рязанскому Гавриилу признавался, что «сделавши, что можно будет, при помощи Божией, для Вологды, я твердо решился неукоснительно оставить Иерархическую стезю и вступить на мирный путь занятий науками. Это было давнеею моею мыслию, самую любимую. Много ли надобно человеку? Велика ли жизнь? После сего было бы безрассудно служить игрушкою личностей» [Иннокентий, 1869, 26]. Однако, прослужив в Вологде чуть менее десяти месяцев, 31 декабря 1841 г. еп. Иннокентий был определен на Харьковскую кафедру.

Таким образом, следует отметить, что среди других Вологодских епископов свт. Иннокентий выделяется активной деятельностью по становлению церковной науки в Вологодской епархии, при значительно непродолжительном периоде пребывания правящим архиереем. Дело еп. Иннокентия продолжили его преемники по кафедре. Особое значение в истории Вологодской Духовной семинарии следует придать организации преподавания зырянского языка, что увековечило имя еп. Иннокентия в Вологде.

Источники и литература

1. Мансветов (1905) — *Платон (Мансветов), архим.* Из моих воспоминаний // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1905. № 18.
2. Барсов (1885) — *Барсов Н. И.* Мнение Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического о катехизисах митр. Филарета // Христианское чтение. 1885. Ч. 1. № 5/6.
3. Богданова (2009) — *Богданова Т. А.* Иннокентий (Борисов), святитель // Православная энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 686–697.
4. Отчет (1905) — Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1902 год. СПб., 1905.
5. Зяблицкий (2018) — *Зяблицкий С., свящ.* «Комитет по возобновлению Вологодского кафедрального Софийского собора» в XIX веке: основные этапы и результаты деятельности // Материалы X международной студенческой научно-богословской конференции. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 172–176.
6. Иннокентий (1869) — *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Письма Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического к Гавриилу, архиепископу Рязанскому и Зарайскому. М., 1869.
7. РГИА — О смерти Виталия, архиепископа Астраханского, и о назначении на его место Стефана, епископа Вологодского, с возведением в сан архиепископа, на место же сего последнего — Иннокентия, епископа Чигиринского, викария Киевской епархии. Циркулярный указ о том же // РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 196.
8. Следников (1900) — *Следников Н.* Иннокентий архиепископ Херсонский (бывший Вологодский): черты пастырского духа его // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1900. № 21.
9. Суворов (1868) — *Суворов Н.* Исторические сведения об иерархах древне-пермской и Вологодской епархии // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1868. № 13.
10. Широков (2020) — *Ферапонт (Широков), иером.* Проблемы преподавания зырянского языка в Вологодской духовной семинарии в XIX веке // Христианство и педагогика: история и современность / материалы IV Международной научно-практической конференции. Пенза, 2020. С. 189–199.

Hieromonk Ferapont (Shirokov). “Vologda is ready to be converted to the Academy of Sciences...”: St. Innokentiy (Borisov) and the Vologda Seminary.

The article is devoted to the Archbishop Innokentiy's (Borisov) contribution to the development of the secondary theological education in the Vologda Diocese. Bishop Innokentiy led the Vologda Diocese for a short period: from March, 8th to December, 31st 1841, but during this period of time the Saint made significant improvements in the functioning of the theological school. This research is based on the materials and periodicals of the Russian State Archive of St. Petersburg, as well as the correspondence between Bishop Innokentiy and Bishop Gavriil (Gorodkov) of Ryazan. The purpose of the study is to emphasize the importance of St. Innokentiy's works on the improvement of the theological education in the Vologda Diocese.

Keywords: Archbishop Innokentiy (Borisov), the Vologda Diocese, the Vologda Seminary, theological education, the Zyryan language.

Hieromonk Ferapont (Pavel Fedorovich Shirokov) — Master of Theology, teacher at the Vologda Theological Seminary (ierom.ferapont@yandex.ru).

Диакон Дмитрий Кремнев

ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ТОМСКОЙ ЕПАРХИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Исследование представляет собой очерк, в котором рассматривается становление и развитие духовного образования в одной из епархий Западной Сибири – Томской, с момента ее образования до настоящего времени. Предмет изучения – история духовных учебных заведений Томской епархии: семинарии, духовных училищ (Томского и Барнаульского) и женского епархиального училища. В дореволюционный период духовное образование в епархии было сосредоточено в основном в г. Томске и соответствовало запросам епархиального духовенства на получение общего образования и соответствующего воспитания их сыновей и дочерей, реализуя их в специально созданных для этих целей духовном училище, духовной семинарии и женском епархиальном училище. Вопрос о высшем духовном образовании (богословском), поставленный в начале XX века, был практически решен в виде проекта открытия в г. Томске Сибирской духовной академии. Возрожденная в 1992 году Томская духовная семинария является в настоящее время единственным духовным учебным заведением в епархии. Источниковой базой для исследования послужили архивные документы Российского государственного исторического архива, Государственного архива Томской области, дореволюционный периодика. Хронологические рамки исследования ограничены 1746–2020 годами. Актуальность исследования обусловлена отсутствием публикаций по данной тематике в виде структурированного материала.

Ключевые слова: духовное образование, Томская епархия, Барнаульское духовное училище, Томская духовная семинария, Томское епархиальное женское училище, Бийское миссионерское катехизаторское училище.

Впервые вопрос об открытии школ для детей духовенства в Сибири был поставлен Петром I, который своим указом от 9 января 1701 г. повелел архиереям открывать училища «для поповских, диаконских и церковниковых детей». В Томске указ об открытии школы для детей духовенства был получен 28 марта 1723 г. Для этих целей из Тобольска прислали 7 букварей. Но настоятель мужского монастыря, иером. Дионисий, к которому был адресован указ, ни его ближайшие преемники не смогли открыть при монастыре школу по банальной причине – в Томске не нашлось «пригодного учителя». Лишь спустя много лет, после очередного указа Тобольской духовной консистории от 5 марта 1746 г., в г. Томске при Богородице-Алексеевском мужском монастыре открывается школа под названием «Томское русское духовное училище». Эту дату большинство исследователей считают отправной точкой в истории духовного образования в Томской епархии [Побединский, 1896]. Задачей училища было «приготовление кандидатов на священнические места». Училище было двухклассным, в нем обучали «чтению по церковной и гражданской печати», «должностям человека гражданина», чистописанию, катехизису, пению и арифметике. Долгое время монастырская школа была единственным учебным заведением в Томском регионе. В начале XIX в. училище располагалось в отдельном корпусе. Общее число учеников достигало 90 человек. Современники невысоко оценивали результаты обучения. Ученики либо совсем не учились, либо массами убежали из класса, не являлись на уроки,

Диакон Дмитрий Николаевич Кремнев – соискатель кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, преподаватель Томской духовной семинарии (kremnev_d@mail.ru).

многие совсем убежали из училища. Более устойчивое положение томская духовная школа приобрела только в 1820 г., когда в основу ее внешней и внутренней организации был положен высочайше утвержденный «Проект устава духовных приходских училищ». К началу сентября 1823 г. было построено здание училища: классные комнаты и помещения для учителей [Побединский, 1902].

К середине XIX в. сложились предпосылки к открытию первого в епархии среднего духовного учебного заведения — семинарии, хотя вопрос о ее открытии был инициирован еще в 1822 г. генерал-губернатором Западной Сибири П. М. Капцевичем во время своего посещения Томской губернии. Процесс подготовки к открытию семинарии растянулся на долгие годы и лишь 7 декабря 1857 г. Александр II своим высочайшим повелением приказал открыть в г. Томске Духовную Семинарию с начала 1858–59 учебного года» [Плотников, 1883]. Семинария не имела своего здания, ученики были вынуждены снимать квартиры в городе, а «общая ученическая квартира (общежитие. — *диак. Д. К.*)» было открыто только в январе 1859 года в выкупленном за 400 руб. у губернского казначея помещении цокольного этажа здания. Общежитие было платным — 4 руб. в месяц. Условия проживания, как на съемных квартирах в городе, за которые ученики платили в среднем 5–6 руб. в месяц, так и в общежитии, были далеки от идеальных. Ученики постоянно жаловались на тяжелые условия проживания [Лавров, 1900]. В июне 1882 г. семинария была переведена в Богородице-Алексеевский мужской монастырь [Плотников, 1883]. 3 октября 1899 г. семинария перешла в новое специально для нее за три года построенное здание.

В 1868 г. было открыто еще одно учебное заведение в епархии — Барнаульское духовное училище. Епископ Томский Алексей, указом Духовной консистории от 15 февраля 1868 г. № 873 вынес на обсуждение алтайского духовенства вопрос о «нужде открытия в городе Барнауле Духовного училища. Ходатайство об открытии училища было представлено Св. Синоду обер-прокурором и рассмотрено на заседании 23 августа 1868 г. Официальной датой открытия училища можно считать 16 августа 1869 г. Это событие произошло при новом епископе Томском — преосвященном Платоне [Изосимов, 2015]. Ревизия училища, произведенная чиновником Учебного Комитета А. Докучаевым в 1893/1894 уч. году, показала, что училище, насчитывающее более 150 учащихся, в целом успешно справляется с образовательными и воспитательными задачами [Девятов, 2015]. Во время пожара 2 мая 1917 г. в Барнауле значительно пострадал главный корпус духовного училища с домовою церковью (РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 6. 1917 г. Л. 7–11 об.).

Еще одним духовным учебным заведением на Алтае было Бийское миссионерское катехизаторское училище, открытое в 1883 г. для о подготовке кадров, необходимых Алтайской духовной миссии (учителей и переводчиков, священников, дьяконов и псаломщиков) [Крейдун, 2003].

Томское епархиальное женское училище было открыто в 1884 г. в составе трех классов. Реконструкция здания училища позволила преобразовать его в шестиклассное. Училище было переполнено. На проходившем в 1902 г. в г. Томске общепархиальном съезде было принято решение о строительстве новых зданий для училища (РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 717. Л. 4.) на приобретенном для этой цели земельном участке размером в целый квартал. Для постройки по смете требовались колоссальные для епархии средства — 450 тыс. руб. золотом [Журналы, 1903]. Эта огромная сумма легла тяжелым бременем на приходы епархии и вызвала протест со стороны священства ряда благочиний Томской епархии, в основном Алтайского округа, недовольных тем, что Св. Синод хотя и одобрил постройку второго женского епархиального училища в г. Бийске, но, тем не менее, ввиду отсутствия у епархии достаточных денежных средств на постройку и содержание сразу двух училищ, фактически все-таки было решено строить одно училище (РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 69–72 об.). Торжественное открытие нового здания состоялось 14 октября 1907 г. [Торжество, 1907], на постройку которого было потрачено более 600 тыс. руб. золотом [Материалы, 1916]. Новое трехэтажное здание с храмом на 700 человек, было оснащено по последнему

слову тогдашней техники (центральное электро- и водоснабжение, паровое отопление, канализация). В здании одновременно могло проживать и обучаться более 500 воспитанниц [Торжество, 1907].

Вершиной развития женского духовного образования в Томской епархии можно назвать открытие педагогического класса в Томском Епархиальном женском училище в 1909 г.

С открытием в г. Томске Императорского университета в 1878 г., сначала в составе медицинского факультета, а затем, с 1898 г. и юридического, была открыта и кафедра богословия, где с 1889 г. читали лекции «по общему учению о религии, ее существовании и происхождении, об основных истинах религии: бытии Божиим и бессмертии души» студентам младших курсов протоиереи Дмитрий Беликов и Яков Галахов [Хаминов, Некрылов, 2009]. На кафедре канонического права юридического факультета преподавал профессор П. А. Прокошев [Дорская, 2012].

Острая нехватка профессионально подготовленных миссионеров, а также преподавателей с высшим богословским образованием для духовных учебных заведений Сибири, законоучителей с академическим образованием для светских средних учебных заведений, как того требовали уставные документы, поставил вопрос об открытии в Сибири духовной академии. Идея создания высшего духовного учебного заведения в Сибири выдвигалась и в Томске, и в Иркутске, в виде проекта открытия пятой в России Духовной академии, а также Миссионерского института (в Хабаровске или Владивостоке) [Кремнев, 2009]. Наиболее активное участие в деле открытия Сибирской духовной академии в г. Томске принял попечитель Западно-Сибирского учебного округа Л. И. Лаврентьев (1835–1914), возглавлявший округ с 1899 по 1914 гг. По его ходатайству Томская городская дума безвозмездно выделила земельный участок общей стоимостью 128.000 руб. Архитектор А. Д. Крячков составил проект зданий, смету и план академии. Здание проектировалось в старинном русском стиле. Академическая церковь была задумана в стиле древних церквей Владимиро-Суздальской Руси. Общая стоимость постройки по смете составляла 664.000 руб. Л. И. Лаврентьев составил подробную докладную записку, и издал брошюру, где он мотивирует основания, по которым открытие Сибирской духовной академии «есть дело неизбежной и неотложной необходимости». Задачи, которые ставились перед Сибирской духовной академией — высшее учебное заведение для подготовки будущих священников, преимущественно миссионеров [Лаврентьев, 1914].

Основное отделение — церковно-пастырское предназначено было для подготовки преподавателей сибирских духовных учебных заведений и законоучителей светской средней школы. Миссионерское отделение предполагалось открыть с тремя направлениями: 1) расколосектантское 2) противомусульманское 3) противоалаимистское.

Св. Синод своим определением от 18–20 марта 1914 г. № 2561 поручил Учебному Комитету представить свои соображения по вопросу об учреждении в Томске духовной академии. 14 апреля 1914 г. земельный участок, уступленный Томской городской думой для постройки здания академии, был официально передан Попечителю Западно-Сибирского учебного округа Л. И. Лаврентьеву. Необходимо отметить его роль в продвижении этого проекта. Он встречался с влиятельными лицами как Томска, так и столицы и можно сказать «продавил» этот проект, сам лично пожертвовав на обустройство храма при академии ок. 20.000 руб. К сожалению, его смерть осенью 1914 г. лишила проект идейного вдохновителя и практически остановила реализацию этого интересного проекта [Бычков, 2016]. Но начавшаяся Первая мировая война приостановила реализацию проекта духовной академии.

Вопрос об открытии Сибирской духовной академии вновь поднимается на Сибирском Церковном Соборном совещании в ноябре 1918 г. (1–21 ноября). Было принято решение: «признавая крайнюю необходимость скорейшего открытия Сибирской духовной академии поручить высшему Церковному Управлению озаботиться осуществлением этого вопроса, воспользовавшись теми материалами, которые передаются ему Совещанием, в частности приняв во внимание положение Комиссии и в таком

размере, в каком окажется возможным, в зависимости от материальных и духовных средств, снесясь о последних с Правительством, причем поручить Управлению образовывать Комитет для сбора средств на устройство Сибирской духовной академии».

Вызывает интерес исследователей и появившийся в период гражданской войны проект открытия при Томском университете богословского факультета [К открытию, 1918]. Инициатором выступил прот. Яков Галахов. В декабре 1918 г. он публикует статью в газете «Сибирская жизнь» с проектом об открытии богословского факультета в составе Томского университета. Очевидно, что в условиях гражданской войны проект духовной академии был несостоятелен — необходима была соответствующая материально-техническая база. Видимо поэтому и появляется проект, более соответствующий реалиям времени — на существующей материально-технической базе Томского университета открыть высшего богословское учебное заведение с четырехгодичным курсом обучения. Примечательно то, что доступ в богословский факультет предполагалось разрешить и женщинам, имеющим среднее образование. Учебный год предполагалось начать уже осенью 1919 г.

На проходившем летом 1919 г. епархиальном съезде Томской епархии был заслушан доклад священника Иоанна Ливанова о необходимости скорейшего открытия Сибирской духовной академии. В своем докладе он упомянул и проходившее совещание 1918 г. в Томске и проект прот. Якова Галахова, причем критически отнесся к нему [Протоколы, 1919]. Однако этим проектам не суждено было осуществиться — в конце декабря 1919 г. части 5-й армии красных вошли в г. Томск и к январю 1920 г. были закрыты все духовные учебные заведения города.

Несмотря на развернувшееся наступление на Церковь со стороны советской власти, потребность в подготовленных священниках существовала, и она закрывалась организованными в 1920–1930-х гг. в Томске пастырскими курсами. После открытия четырех храмов в Томской области в 1945 г. вплоть до 1965 г. священники могли получать образование в открытых семинариях, число которых к 1965 г. сократилось до трех. Тем не менее, несмотря на все препятствия, томичи пытались поступить в сохранившиеся духовные учебные заведения. Особую роль в подготовке будущих священников в 1960–1970-е гг. не только для Томска, но и в целом для Сибири, сыграл благочинный г. Томска протоиерей Александр Пивоваров. Его знаменитая «кочегарка» стала настоящей духовной школой для многих будущих священников Сибири. Кандидаты в священники устраивались рабочими (кочегарами, дворниками, сторожами, электриками) в Петропавловский храм (с 1971 г. — собор) г. Томска и под руководством благочинного и его помощников постигали азы богослужебного устава, церковного пения, библейской истории. Впоследствии многие из них продолжили свое образование в Московской духовной семинарии [Фаст, 2009].

В 1989 г. томское благочиние возглавил прот. Леонид Хараим, при котором 10 декабря 1989 г. открылась воскресная школа для взрослых в подсобных помещениях петропавловского собора г. Томска. Преподавателями стали священнослужители г. Томска, впоследствии ставшие преподавателями семинарии. Вопрос о возрождении в г. Томске духовного образования был поставлен в 1991 г. во время визита в г. Томск патриарха Алексия II и разрешен в виде открытия в 1992 г. «духовной школы», которая приобрела статус семинарии в 1995 г. после инспекционной проверки председателя Учебного Комитета еп. Евгения (Решетникова) [Кремнев, 2004]. Ректором семинарии в 1995 г. был назначен прот. Борис Пивоваров, которого сменил назначенный в 1999 г. управляющим возрожденной Томской епархии еп. Ростислав (Девятов). До 1998 г. семинария по 4-х летней учебной программе. Новшеством стали инициированные руководством семинарии написание и защита дипломных работ первых выпускников в 1996 г. В семинарии к 1996 г. функционировали пастырское отделение, сектор заочного обучения, регентский класс, годовичные курсы псаломщиков, регентский и иконописный факультативы. Занятия проводили священнослужители г. Томска, и приглашенные преподаватели томских ВУЗов в переданных по решению суда в 1993 г. Томской епархии помещениях базы областного книготорга,

которые были плохо приспособлены для проживания и учебного процесса. Регентский класс из-за отсутствия каких-либо помещений был вынужден разместиться в братском корпусе Богородице-Алексеевского мужского монастыря, в котором кроме них проживал и единственный насельник — иеромонах. В таких условиях семинария существовала до 2002 г., пока пастырское отделение не было переведено в новые помещения при Богоявленском кафедральном соборе г. Томска, освященные патриархом Алексеем II во время его второго визита в г. Томск. Достаточно высокий уровень подготовки продемонстрировали выпускницы регентского класса, руководившие хором во время патриаршей службы. Начался новый этап в жизни семинарии — в 2000 г., семинария получила лицензию были приняты новые учебные программы, вырос количественный и качественный состав преподавателей, появились кафедры, появился медицинский кабинет, компьютерный класс, на новый уровень была выведена библиотека семинарии.

В 2018 г. Томской епархии было передано здание бывшей духовной семинарии, однако остаётся нерешенным вопрос о передаче здания бывшего женского епархиального училища. Эти здания при своевременной передаче их епархии смогли бы закрыть проблему материально-технической базы для дальнейшего развития духовного образования в Томской епархии. Еще одной проблемой, на наш взгляд, является отсутствие у семинарии в настоящий момент государственной аккредитации образовательной деятельности, наличие которой позволило бы ей, как высшему духовному учебному заведению, вывести на новый уровень научный и образовательный процесс.

К сожалению, объем статьи не позволяет детально рассмотреть все стороны жизни духовных учебных заведений, тем не менее, следует отметить главные проблемы духовного образования в период его становления и развития в XVIII — начале XX вв., а также и возрождения в конце XX — начале XXI вв.: отсутствие устойчивого централизованного финансирования, соответствующей потребностям учебного процесса и количеству учащихся материально-технической базы, кадровый вопрос. Все эти проблемы решались на протяжении всего существования духовных учебных заведений, вплоть до начала XX в. Примечательно то, что с абсолютно с теми же проблемами столкнулась Томская епархия в стремлении реализовать проект возрождения духовного образования в 90-х гг. XX — начале XXI вв.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский Государственный Исторический Архив. Дело о постройке зданий для Томского епархиального женского училища. РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 717. Л. 4.
2. О ревизии действительным статским советником Докучаевым духовно-учебных заведений Томской епархии в 1893/1894 учебном году. РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1893 г. Д. 25. Л. 105–116
3. О самоубийствах, покушениях на самоубийство и других несчастных случаях в жизни воспитанников и воспитанниц духовно-учебных заведений. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 6.1917 г. Л. 7–11 об.
4. Об отпуске в ссуду 200 тыс. рублей на постройку новых зданий для Томского епархиального женского училища. РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 670. Л. 69–72 об.
5. Протоколы второго Томского Епархиального Собрания духовенства и мирян. г. Томск, 1919 г. Томск. 1919. Типография Епархиального братства. 84 с. С. 70–72.
6. Журналы заседаний X Общеeparхиального съезда духовенства Томской епархии. Журнал № 19 от 9 июня 1903 // Томские епархиальные ведомости. 1903. № 17. С. 11–12.

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

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

9. Торжество открытия новых зданий Томского Епархиального женского училища 14 октября 1907 г. // Томские епархиальные ведомости. 1907. № 22. С. 25.

Литература:

10. Бычков (2016) — *Бычков С.* Пятая Академия русской православной церкви как проект интеллектуального усиления православия в Сибири в первые десятилетия XX в. // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Сборник научных трудов. Омск: Омский государственный университет, 2016. С. 289–295.

11. К открытию богословского факультета при Томском университете // Вестник Омской церкви. 1919. № 11–12. С. 16.

12. Дорская (2012) — *Дорская А. А.* Развитие науки церковного права в Томском университете в конце XIX — начале XX вв. // Общегосударственная и региональная тематика в современных историко-правовых исследованиях: Сборник научных статей. СПб., 2012. С. 114–121.

13. Изосимов (2015) — *Изосимов А.* Учреждение Барнаульского духовного (1862–1868 гг.) // Труды Барнаульской духовной семинарии: Богословие. История. Культура. Выпуск 3. Барнаул, 2015. С. 54–61.

14. Крейдун (2003) — *Крейдун Ю.* 120 лет со времени первого набора учащихся в Бийское миссионерское катехизаторское училище // Страницы истории Алтая. 2003 г.: календарь памятных дат. Барнаул, 2003. С. 117–123.

15. Кремнев (2004) — *Кремнев Д. Н.* Этапы возрождения Томской Духовной Семинарии: обзор исторических документов текущего архива (1992–2000 годы) // Православие и развитие российской духовной культуры в Сибири (к 400-летию юбилею г. Томска и 200-летию Томской губернии): материалы Духовно-исторических чтений в честь святых равноапостольных Кирилла и Мефодия: в 2 т. Томск, 2004. Т. 1. С. 73–78.

16. Кремнев (2009) — *Кремнев Д.* «Академия нужна Сибири!..» Проект Сибирской духовной академии (к вопросу об открытии духовной академии в Томске) // Духовное образование в Сибири: история и современность: материалы конференции. Томск, 4 октября 2008 г. Томск, 2009. С. 103–108.

17. Лаврентьев (1914) — *Лаврентьев Л.* Сибирская духовная академия. Томск, 1914. 73 с.

18. Лавров (1900) — *Лавров К.* Материалы по истории Томской духовной семинарии // Томские епархиальные ведомости. 1900. № 5. С. 14–17.

19. Девятов (2015) — *Ростислав (Девятов), митр.* Отчеты о ревизиях Барнаульского духовного училища как источник по истории духовного учебного заведения // Труды Томской духовной семинарии. Сборник 3. Томск, 2015. С. 431–433.

20. Плотников (1883) — *Плотников В.* Акт по случаю двадцатипятилетия (1858–1883 г.) Томской духовной семинарии, 21 сентября 1883 года. Томск, 1883. С. 5–6.

21. Побединский (1902) — *Побединский М. Д.* Из прошлого Томского духовного училища. Томск, 1902. С. 17–24.

22. Побединский (1896) — *Побединский М.* Старинные томские духовные школы (1746–1820 гг.). Томск, 1896. С. 26–27.

23. *Фаст М., прот.* От старой семинарии к новой // Духовное образование в Сибири: история и современность. Томск: Томская духовная семинария, 2009. С. 204–205.

24. *Хаминов Д. В., Некрылов С. А.* Православие в жизни дореволюционного классического российского университета (на примере Императорского Томского университета) // Сибирский медицинский журнал. 2009. № 3–1. С. 137–141.

Deacon Dmitry Kremnev. Spiritual education in the Tomsk Eparchy: history and modernity.

Abstract: The article is an essay that examines the formation and development of spiritual education in one of the eparchies of Western Siberia – Tomsk, from the moment of its formation to the present. The subject of study is the history of theological educational institutions of the Tomsk eparchy: seminaries, theological schools (Tomsk and Barnaul) and women’s eparchial school. In the pre – revolutionary period, spiritual education in the eparchy was concentrated mainly in the city of In Tomsk and corresponded to the requests of the eparchial clergy to receive general education and appropriate upbringing of their sons and daughters, realizing them in a theological school, a theological seminary and a women’s eparchial school specially created for these purposes. The question of higher spiritual education (theological), raised at the beginning of the XX century, was practically solved in the form of a project to open a Siberian Theological Academy in Tomsk. The Tomsk Theological Seminary, revived in 1992, is currently the only theological educational institution in the Tomsk eparchy. The source base for the study was archival documents of the Russian State Historical Archive, the State Archive of the Tomsk region, pre-revolutionary periodicals. The chronological scope of the study is limited to 1746–2020. The relevance of the study is due to the lack of publications on this topic in the form of structured material.

Keywords: spiritual education, Tomsk diocese, Barnaul theological school, Tomsk theological seminary, Tomsk diocesan women’s school, Biysk missionary catechetical school.

Deacon Dmitry Nikolaevich Kremnev – applicant of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy, teacher of the Tomsk Theological Seminary (kremnev_d@mail.ru).

С. В. Новиков

АЛЕКСАНДР ИВАНОВИЧ ОБТЕМПЕРАНСКИЙ: ТРУДЫ В ЕКАТЕРИНБУРГСКОМ ДУХОВНОМ УЧИЛИЩЕ И ЧАЯНИЯ ОБ ОТКРЫТИИ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В ЕКАТЕРИНБУРГЕ

В представленной статье делается попытка осветить деятельность видного церковного деятеля Екатеринбургской епархии на посту помощника смотрителя Екатеринбургского духовного училища (1905–1912 гг.). Кроме этого, автор акцентирует внимание на взглядах А. И. Обтемперанского по поводу открытия духовной семинарии в Екатеринбурге. Указанная проблематика остается актуальной, так как вопрос об открытии духовной семинарии до сих пор является не исследованным полностью. Главной лакуной в этом вопросе остается предшествующий основанию духовной семинарии период, во время которого обсуждалось открытие семинарии, сопровождаемое многочисленными суждениями отцов-депутатов и даже учрежденной в Екатеринбургской епархии комиссии по вопросу появления собственной семинарии. При написании статьи автор опирается главным образом на Екатеринбургские епархиальные ведомости, послужной список А. И. Обтемперанского, хранящийся в Российском государственном архиве и иные источники.

Ключевые слова: Екатеринбургская духовная семинария, Екатеринбургское духовное училище, Александр Обтемперанский, духовное образование, просвещение, история Церкви, история России, семинария, Екатеринбург.

Биография и труды Александра Ивановича Обтемперанского, видного деятеля Екатеринбургской епархии начала XX в., были рассмотрены нами ранее, и желающим познакомиться с этими исследованиями, можно перейдя по ссылкам, указанным в подстрочнике¹.

В представленном материале хотелось бы кратко осветить деятельность Александра Ивановича в годы его службы в Екатеринбургском духовном училище

Сергей Владимирович Новиков — магистр богословия, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, заведующий канцелярией Екатеринбургской духовной семинарии.

¹ Новиков С. В. Последние годы жизни преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтемперанского // Церковь Богословие. История. Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2019. С. 348; *Его же*. Деятельность А. И. Обтемперанского на посту наблюдателя церковно-приходских школ и школ грамоты Екатеринбургской епархии // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1. Материалы XI международной студенческой научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 16–17 мая 2019 г.). СПб., 2019. С. 176–181; *Его же*. Деятельность А. И. Обтемперанского на посту Екатеринбургского епархиального миссионера (1900–1905 гг.) // Материалы региональной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» (Екатеринбург, 24–25 октября 2019 г.). Екатеринбург: Миссионерский институт, 2019. С. 190–195; *Его же*. Обзор курсов по гражданской и церковной истории России А. И. Обтемперанского // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. Материалы VIII Всероссийской научно-богословской конференции «Церковь. Богословие. История», посвященной 135-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, Екатеринбургская духовная семинария, 6–9 февраля 2020 г.). Екатеринбург, 2020. С. 396–404; *Его же*. Poleмика А. И. Обтемперанского со старообрядцами на страницах екатеринбургских епархиальных ведомостей // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 1. Материалы XII международной студенческой научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 13 мая 2020 г.). СПб.: Изд-во СПбПДА, 2020. С. 57–60.

в качестве помощника смотрителя (с 1905 по 1912 гг.) и поговорить о его надеждах об открытии духовной семинарии в Екатеринбурге. Рассмотрение вопроса будет осуществляться на основании данных, имеющихся в Екатеринбургских епархиальных ведомостях, а также в иных источниках, о которых мы упомянем в библиографическом списке. Рассмотрение обозначенной проблемы важно в контексте всестороннего изучения истории Екатеринбургской духовной семинарии, в которой остается еще много лагун. Важно, что через призму трудов и биографии одного из видных деятелей Екатеринбургской епархии начала XX в. мы можем увидеть и более масштабные явления, которые могут помочь нам изучить историю Церкви и церковного образования на Урале.

Александр Иванович Обтемперанский был назначен на должность помощника смотрителя Екатеринбургского духовного училища 28 февраля 1905 г.², после того как бывший помощник смотрителя ЕДУ В. П. Антонинов был назначен на должность инспектора Благовещенской духовной семинарии³.

Александр Иванович не только разделял со смотрителем обязанности по учебно-воспитательной работе, но и преподавал воспитанникам училища священную историю, как это предписывал Устав⁴. Самым заметным деянием Александра Ивановича в период его трудов в Екатеринбургском духовном училище стала публикация его авторского учебного пособия по истории Отечества. Пособие было опубликовано сначала в Екатеринбургских епархиальных ведомостях⁵, а позже и отдельной книгой, которая была переиздана трижды, не только в Екатеринбурге, но и в Москве. Книга была адаптирована специально для воспитанников духовных училищ. Некоторые экземпляры книг были найдены нами в Российской национальной библиотеке⁶ и были рассмотрены в отдельных публикациях.

Находясь на должности помощника смотрителя духовного училища, А. И. Обтемперанский устраивал для учащихся различные чтения и мероприятия. Так, 19 февраля 1911 г., им было проведено чтение: «Император Александр II, его реформы и заветы», сопровождающееся показом картин при помощи «волшебного фонаря»⁷. Учениками было прочитано несколько стихотворений, а училищным хором исполнено несколько песен. Завершилось мероприятие пропетым народным гимном⁸.

Что касается преподавательской деятельности А. И. Обтемперанского, то стоит отметить, что он продолжал преподавать священную и отечественную историю и позже. Имеется отзыв из Учебного комитета от 1910 г.⁹, составленный в ответ на запрос Св. Синода от 4 апреля 1910 г.¹⁰ в связи с поданным А. И. Обтемперанским прошением с просьбой назначить его на должность костромского епархиального наблюдателя церковных школ. Наблюдателем церковных школ в Костроме Александр Иванович

² Перемены по службе // Екатеринбургские епархиальные ведомости (далее — ЕЕВ). 1905. № 8–9. Отд. оф. С. 212.

³ Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1905. № 6. Отд. неоф. С. 175.

⁴ Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 г., с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. РГБ. Санкт-Петербург, 1888. С. 136.

⁵ Первая часть Русской истории и далее в следующих номерах ЕЕВ все остальные части // ЕЕВ. 1906. № 23. Отд. неоф. С. 775–779.

⁶ К примеру: Курс отечественной истории — церковной и гражданской (краткий) / Сост. А. Обтемперанский. Екатеринбург: Тип. Вельц, 1907. То же. 2-е изд., доп. и испр. 1908. То же. 3-е изд. М.: Думнов, 1913 (обл. 1914). Экз. хранятся в РНБ.

⁷ Под «волшебным фонарем» имеется ввиду фантаскоп — прибор для проецирования изображений на экран.

⁸ Из епархиальной жизни // ЕЕВ. 1911. № 9. Отд. неоф. С. 230.

⁹ Отношение № 1381 от 11 мая 1910 г. // Учебного комитета при Святейшем Синоде № 286 дело 1911 г. О службе окончившего в 1893 г. курс кандидата Киевской духовной академии Александра Обтемперанского // РГИА. 1911. Ф. 802. Оп. 10. Д. 286. Л. 11–12.

¹⁰ Отношение № 2991 от 4 апреля 1910 г. // Учебного комитета при Святейшем Синоде... // РГИА. 1911. Ф. 802. Оп. 10. Д. 286. Л. 10.

так и не стал, вероятно, по той причине, что ему предложили аналогичную должность в Екатеринбурге¹¹, но следует упомянуть о содержании отзыва одного из ревизоров Учебного комитета, который был представлен в Св. Синод. Согласно бумаге, об организованной ревизии в 1908/1909 уч. г. Екатеринбургского духовного училища, «...помощник смотрителя Обтемперанский преподает Св[ященную] историю удовлетворительно, рассказывает священно-исторические события языком простым, применительно к возрасту учеников. Ученики обнаружили удовлетворительные познания, но с Евангелием оказались малознакомыми...»¹²

Переходя к вопросу об открытии семинарии в Екатеринбурге, особо стоит заметить, что Александр Иванович состоял в комиссии по решению вопроса об открытии семинарии. В комиссию он вошел согласно решению епископа Митрофана¹³ (резолуция от 8 июня 1911 г. № 4137).

Александр Иванович приложил достаточные усилия для открытия в Екатеринбурге собственной духовной семинарии. К очередному съезду депутатов в 1910 г., Александр Иванович написал статью, в которой рассказывает о том, что для Екатеринбургской епархии очень важно открыть собственную семинарию¹⁴, потому что учащиеся в других семинариях дети екатеринбургских священников являются «пасынками» для иных учебных заведений. Далее он приводит ряд аргументов в пользу открытия духовной семинарии в Екатеринбурге. Самым весомым из них, который приводится автором в статье, является низкая образованность духовенства. «Собрать деньги на постройку семинарии не представит особых затруднений. Да уже несколько десятков тысяч, кажется, и есть», — замечал автор¹⁵. Александр Иванович подмечал, что в 1911 г. Екатеринбургская епархия отметила 25-летие, поэтому было бы хорошо открыть семинарию именно к этому юбилею. Статья вышла специально к съезду депутатов, чтобы акцентировать внимание на важности рассмотрения вопроса об открытии духовной семинарии в Екатеринбурге. По завершении съезда отцов депутатов, Александр Иванович опубликовал еще одну статью, на этот раз критикуя духовенство, принимавшее участие в съезде¹⁶. В публикации говорилось о прошедшем съезде отцов-депутатов, на котором должен был решиться вопрос об открытии первого класса собственной семинарии. Однако по замечанию автора, съезд оставил вопрос открытым и постановил выделить необходимые деньги Пермской семинарии для содержания воспитанников из Екатеринбургской епархии на 1911 г. Александр Иванович считал это решение неверным и осудил его как недочет со стороны духовенства.

В ответ на «недочеты» Обтемперанского, в Екатеринбургских епархиальных ведомостях была напечатана статья одного из депутатов съезда¹⁷, в которой подробно объяснялось принятое решение повременить с открытием семинарии. Автор отмечал, что Александр Иванович не вник в суть вопроса об открытии первого класса семинарии в Екатеринбурге. По мнению представителя съезда, принять решение об открытии Екатеринбургской семинарии было нельзя, так как не решено очень много проблем, связанных с ее открытием, о чем и говорилось в статье. Также отмечалось, что отцы-депутаты не отказались от идеи открытия первого класса семинарии,

¹¹ Отношение № 9291 от 18 ноября 1910 г. // Учебного комитета при Святейшем Синоде... // РГИА. 1911. Ф. 802. Оп. 10. Д. 286. Л. 13.

¹² Отношение № 1381 от 11 мая 1910 г. // Формулярный список о службе... // РГИА. 1911. Ф. 796. Оп. 438. Д. 1061. Л. 11.

¹³ Епископ Митрофан (Афонский) — занимал Екатеринбургскую и Ирбитскую кафедру с 1910 по 1914 гг.

¹⁴ *Обтемперанский А. И.* Вниманию предстоящего съезда // ЕЕВ. 1910. № 26. Отд. неоф. С. 513–518.

¹⁵ Там же. С. 516.

¹⁶ *Обтемперанский А. И.* Недочеты в деятельности о. о. депутатов от духовенства епархиально-го и духовно-училищного округа // ЕЕВ. 1910. № 29. Отд. неоф. С. 612–615.

¹⁷ Несколько слов о «недочетах» в деятельности Епархиального и училищно-окружного съездов 1910 г. // ЕЕВ. 1910. № 33. Отд. неоф. С. 731–738.

но только отложили свое решение до того момента, пока не будут решены все подготовительные вопросы и проблемы.

Мы знаем о том, что с 1912/1913 уч. г. в Екатеринбурге был открыт первый класс Пермской духовной семинарии при Екатеринбургском духовном училище, а далее ежегодно добавлялось по классу. Полные шесть классов Екатеринбургской духовной семинарии были открыты 16 августа 1916 г.¹⁸ Однако семинария просуществовала в Екатеринбурге недолго. Уже в мае 1917 года Екатеринбургское епархиальное собрание приняло решение преобразовать первые четыре класса семинарии и Екатеринбургское духовное училище в общеобразовательную школу. Пятый и шестой класс должны были стать богословской школой, однако этого не случилось и первый выпуск из семинарии все же состоялся в 1918 г., но раньше положенного, в связи с продовольственным кризисом, который бушевал в стране²⁰.

Состоялся ли выпуск 1918/1919 гг., неизвестно, однако Известия Екатеринбургской Церкви сообщают нам о том, что Александр Иванович Обтемперанский преподавал в этом учебном году в семинарии историю раскола²¹. Дальнейшая жизнь Александра Ивановича Обтемперанского до сих пор остается неисследованной, вследствие отсутствия источниковой базы. Известно лишь то, что он скончался в 1936 году²² и был похоронен на кладбище при Иоанно-Предтеченском архиерейском подворье г. Екатеринбурга²³.

Источники и литература

Источники

1. Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии 1819–1920-е гг.: материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА. В 4 т. Т. 2. К-П / сост. В. И. Ульяновский. Киев: КДА, 2015. 624 с.
2. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1886–1917 гг.: аннотированный библиографический указатель. Екатеринбург: Издательский отдел Екатеринбургской епархии, 2009. 680 с.
3. Личный архив Дьяченко Т. А. (Свидетельство о смерти А. И. Обтемперанского IV–АИ № 802126 от 26 августа 2019 г.).
4. *Обтемперанский А. И.* Рассказы из Русской истории (применительно к программам духовных училищ). Ч. 1 // Екатеринбургские Епархиальные Ведомости. 1906. № 23. Отд. неоф. С. 775–779.
5. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 802. Оп. 10. Д. 286. Л. 1–15 (Учебного комитета при Святейшем Синоде № 286 дело 1911 г. О службе окончившего в 1893 г. курс кандидата Киевской духовной академии Александра Обтемперанского).

¹⁸ Акишин С. Ю., Глазкова Г. В., Каримова Н. С., Мангилев П., прот., Никулин И., свящ. Екатеринбургская духовная семинария в конце XX — начале XXI века. Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. № 8. С. 17.

¹⁹ Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Святейшего Правительствующего Синода // ЕЕВ. 1916. № 26. Отд. оф. С. 1.

²⁰ Там же. С. 18.

²¹ Известия Екатеринбургской Церкви. 1918. № 21–22. С. 422.

²² Повторное свидетельство о смерти А. И. Обтемперанского IV–АИ № 802126, выданное 26.08.2019 г. отделом записи актов гражданского состояния города Екатеринбурга Свердловской области. Свидетельство любезно предоставлено внучкой Обтемперанского Татьяной Алексеевной Дьяченко.

²³ Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг.: Материалы из собрания проф. прот. Ф. И. Титова и архива КДА: в 4 т. / сост. В. И. Ульяновский. Т. 2: К-П. Киев, 2015. С. 396.

6. Уставы православных духовных семинарий и училищ, высочайше утвержденные 22 августа 1884 г., с относящимися к ним постановлениями Святейшего Синода. Санкт-Петербург, 1888. 209 с.

7. Хроника: в духовно-учебных заведениях // Известия Екатеринбургской церкви. 1918. № 21–22. С. 422.

Литература

8. Акишин С. Ю., Глазкова Г. В., Каримова Н. С., Мангилев П., прот., Никулин И., свящ. Екатеринбургская духовная семинария в конце XX – начале XXI века // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. № 8. С. 15–63.

9. Новиков С. В. Деятельность А. И. Обтемперанского на посту наблюдателя церковно-приходских школ и школ грамоты Екатеринбургской епархии: материалы XI международной студенческой научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 16–17 мая 2019 г.) // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1. С. 176–181.

10. Новиков С. В. Последние годы жизни преподавателя Екатеринбургской духовной семинарии А. И. Обтемперанского: материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.) // Церковь. Богословие. История. 2019. С. 348.

11. Новиков С. В. Деятельность А. И. Обтемперанского на посту Екатеринбургского епархиального миссионера (1900–1905 гг.) // Материалы региональной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение» (Екатеринбург, 24–25 октября 2019 г.). Екатеринбург: Миссионерский институт, 2019. С. 190–195.

12. Новиков С. В. Обзор курсов по гражданской и церковной истории России А. И. Обтемперанского: материалы VIII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–9 февраля 2020 г.) // Церковь. Богословие. История. 2020. № 1. С. 396–404.

13. Новиков С. В. Полемика А. И. Обтемперанского со старообрядцами на страницах Екатеринбургских епархиальных ведомостей: материалы XII международной студенческой научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 13 мая 2020 г.) // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 1. С. 57–60.

Sergey Novikov. Alexander Ivanovich Obtemperansky: works at the Yekaterinburg Theological School and Aspirations for the Opening of a Theological Seminary in Yekaterinburg.

Abstract: The aim of the paper is to provide information about the activities of A. I. Obtemperansky, a prominent church figure of the diocese of Yekaterinburg, in the position of assistant superintendent of Yekaterinburg Theological School from 1905 to 1912. The author also pays attention to A. Obtemperansky's ideas of setting up a Theological Seminary in the city. The issue still remains relevant as the question of setting up a seminary has not been fully investigated yet. The main lacuna is the period before opening the seminary. This period was characterized by numerous arguments of fathers-deputies and by establishing a special diocesan commission to discuss the matter. In this article the author relies mainly on the Yekaterinburg diocesan gazette, A. Obtemperansky's track record from the State Archives of Russia and other sources.

Keywords: Yekaterinburg Theological Seminary, Yekaterinburg Theological School, Alexander Obtemperansky, spiritual education, education, history of Church, Russian history, seminary, Yekaterinburg.

Sergey Vladimirovich Novikov – Master of Theology, senior teacher of the department of church-practical disciplines, head of the office of the Yekaterinburg Theological Seminary.

Протоиерей Алексей Пенькевич

ДРЕВНЕХРИСТИАНСКАЯ ЛАТИНСКАЯ ПОЭЗИЯ: «К НЕКОМУ СЕНАТОРУ, ОБРАТИВШЕМУСЯ ИЗ ХРИСТИАНСКОЙ РЕЛИГИИ К ИДОЛЬСКОМУ СЛУЖЕНИЮ», ПОЭМА ПСЕВДО-КИПРИАНА (IV–V ВВ.)

Впервые в России читатель подробно знакомится с древней латинской поэмой «Ad quendam senatorem, ex Christiana religione ad idolorum servitutem». Даются сведения о структуре произведения, об авторе, адресате, месте и времени написания. Впервые предлагается полный русский стихотворный перевод в размер подлинника, снабженный комментариями.

Ключевые слова: вера, древнехристианская литература, латинская поэзия, жрец, культ, отступник, отступничество, поэма, сенатор, христианство, язычество.

1. Рукописные материалы. Издания. Переводы

Произведение содержится в четырех рукописях. Это: Codex P (Parisinus Latinus 2772 (Colbertinus)), IX или X в.; Codex F (Parisinus Latinus 2832), X в.; Codex R (Vaticanus Reginensis Latinus 116), IX в.; Codex D (Oxoniensis Bodleianus Laudianus miscellaneus 451), X в. При этом полный текст поэмы имеется только в одном кодексе (R): в кодексах P и F отсутствуют стихи с 61 по 85, в кодексе D стихи 67–85 повреждены. Во всех кодексах поэма озаглавлена «Carmen ad quendam senatorem, ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum» и помечена как творение св. Киприана.

Впервые поэму опубликовал Гийом Морель в 1564 г. в парижском издании творений св. Киприана Карфагенского [Morelius, 1564]. С этого времени она неоднократно переиздавалась — среди произведений св. Киприана [см., напр. CSEL, III (3), 1871, 32–35], а также Тертуллиана, поскольку в том же году Г. Фабриций (Fabricius) опубликовал новооткрытую поэму «Против Маркиона», приписав ее авторство этому писателю, и о Тертуллиане стали говорить как о поэте [PL, II, 1844, 1105–1108]. В 1891 г. Р. Пайпер (Peiper) поместил поэму в приложениях к «Pentateuchos» Киприана Галла [CSEL, 23, 1891, 227–230]. Впервые вне зависимости от трудов других писателей она была опубликована в 1906 г. А. Ризе в «Anthologia Latina» [Riese, 1906]. На сегодняшний день лучшим следует признать издание М. Корсано и Р. Палла в 7-м выпуске серии «Poeti Christiani» [Corsano, Palla, 2006, 93–99].

Имеются немецкий [Rosen, 1993, 393–408; Wischmeyer, 1999, 335–343], английский [Stoke, Harries 1982, 84–85; Begley, 1985], итальянский [Parelli, 2000, 97–105, 103–114; Corsano, Palla, 2006, 93–99] и французский [А.-М. Voxus, J. Poucet, 2010] переводы. Русский стихотворный перевод здесь осуществлен впервые и предлагается ниже.

2. Сведения об авторе и адресате

Сегодня, пожалуй, лишь М. Сорди [Sordi, 2008, 149–154] относит поэму к III в. и считает ее автором св. Киприана Карфагенского. Основанием послужило выражение поэта «improba secta» («злостная секта», ст. 63), которое исследователь

Протоиерей Алексей Георгиевич Пенькевич — кандидат богословия, доцент кафедры филологии Саранской духовной семинарии (penkevich2011@mail.ru).

отождествил с термином «*superstitio illicita*» («недозволенное суеверие»), как называли христианское учение в эпоху гонений. А.-М. Боксю и Ж. Пусэ [Boxus, Poucet, 2010] решительно высказались против правомерности такого отождествления.

Предпринимались попытки и назвать конкретное имя автора. Г. Бревер [Brewer, 1904] отождествлял поэта с Киприаном Галлом, предполагаемым автором «*Pentateuchos*», но его доводы не были признаны убедительными, и в настоящее время этот вопрос не ставится. Высказывались предположения, что автором мог быть Флавий Клавдий Антоний, консул 382 г., родственник императора Феодосия Великого, аристократа-христианина, в свободное время занимавшегося литературной деятельностью [Poinsothe, 1982]. Все же, по мнению новейших исследователей А.-М. Боксю и Ж. Пусэ [Boxus, Poucet, 2010], вопрос об авторстве разумнее оставить открытым.

Что мы знаем о личности поэта, исходя из текста самого произведения? Аристократ, увлекающийся поэзией, человек «тонкой культуры» [Cracco Ruggini, 1979, 128], начитанный в классической литературе и неплохо владеющий законами стихосложения и риторики. Автор поэмы — убежденный христианин, задача которого — вернуть своего павшего собрата в лоно христианства. Ради этого в своем послании, очевидно, ответном, судя по ст. 4, он специально использует стихотворную форму, которая всегда нравилась его оппоненту (ст. 3). Свои укоры автор сочетает с тонкой иронией. В целом тон послания довольно мягок и доброжелателен: поэт выражает надежду на «исправление» сенатора к старости и на то, что в случае раскаяния он не понесет вины перед Богом.

Обилие риторических построений придает произведению школярский дух (первым высказал эту мысль М. Манициус [Manitius, 1894, 131], что позволило ряду исследователей видеть в поэме школьное сочинение на заданную тему [Consolino, 1995, 317; Bartalucci, 1998, 46; Corsano, Palla, 2006, 23–24]). В связи с этим хочется выделить два момента. 1) Поэт не затрагивает никаких вероучительных, а тем более догматических вопросов. Психологически это совершенно оправдано, поскольку сенатор сам сведущ в христианском учении, в свое время «прошел дверями Закона» (ст. 43). Но ученик, пишущий на заданную тему, не преминул бы блеснуть красноречием именно в вероучительных вопросах. 2) Автор чрезвычайно снисходителен к отступнику, считая, что для его возвращения не потребуются даже церковных дисциплинарных мер — достаточно веры и собственного раскаяния (ст. 83, 85). Это, безусловно, зрелая, продуманная и довольно смелая авторская концепция, никак не соответствующая школьному сочинению. Данные факты свидетельствуют, на мой взгляд, что перед нами отнюдь не школяр, а, напротив, самостоятельный в суждениях свободно высказывающийся автор, а проявления школярства в технике исполнения могут свидетельствовать о нем не как об ученике, а, скорее, как о выпускнике риторической школы.

Относительно адресата также много неясного. Все четыре кодекса в заглавии указывают на его сенаторское звание. Конечно, если здесь опять-таки не видеть ученической работы на заданную тему с использованием «общих мест». Итак, сенатор — человек высокой культуры, «кажущий себя философом» (ст. 48), любитель поэзии (ст. 3) и сам поэт, только использующий свое дарование в написании языческих гимнов (ст. 9). Как уже отмечалось, он первым обратился с посланием к автору (ст. 4). Очевидно, это послание было в прозе, иначе поэту не было бы необходимости объяснять свое обращение к стихотворной форме (ст. 3–4). По общепринятому мнению, исследователей, сенатор в прошлом был консулом — указания на это видят в стихах 27-м и 31-м. Однако, в 26–27-ом стихах говорится лишь о возможном будущем: «*quis te non rideat autem, / qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum?*», т. е. «кто не осмеет тебя, если ты станешь консулом, нынешний служитель Исиды?». В ст. 31 упоминается о том, что на картине, находящейся в доме сенатора, он изображен в сопровождении ликторов с фасками — «*pictum cum fascibus*». Но фаски были атрибутом не только консулов, но и других высших

магистратов — преторов и цензоров. Сенатор пробыл христианином «немногие годы» (ст. 44), прежде он поклонялся Кибеле и Исиде и вновь обратился к этим культам, принеся Исиде публичное покаяние и признав христианскую веру своим заблуждением (ст. 36–37). Адресат стал служителем (minister) Исиды (ст. 27). Причину отпадения автор видит в погоне сенатора за корыстью, ибо он «весь неверен» и готов идти за любой толпой, если это будет ему выгодно (ст. 49–50). Выражение поэта «ты чтить все» («*cuncta colis*», ст. 46) свидетельствует, по мнению А. И. Садова, о пытливости ума адресата: «Этот сенатор, человек по возрасту еще не старый и вообще не установившийся, по свойству же ума отличавшийся особо пытливостью, видимо был одним из тех, нередких в Риме людей, которые в области религии не удовлетворялись сухим философским скептицизмом и искали Бога всюду» [Садов, 1904, 642]. Вместе с тем отпадение сенатора во многом носит показательный характер (о публичном покаянии говорится в ст. 36–37), но автор просит откровенного ответа: как же сенатор молится наедине? Поэт допускает, что и после своего отпадения сенатор в душе мог остаться христианином. В целом автор выражает надежду, что в старости сенатор вернется, «насытись своим заблуждением» (ст. 74–75), и последние наставления обращены уже к следующему этапу, возможному в жизни сенатора: поэт призывает его после возвращения в христианство не повторить своей ошибки (ст. 77–82).

Все попытки увидеть в адресате какое-либо конкретное историческое лицо М. Корсано (Corsano, Palla, 2006, 22–23) после тщательного изучения вопроса признала неубедительными.

3. Вопрос о времени и месте написания

Факты добровольного отступничества — возвращения некоторых христиан к прежнему идолопоклонству вне связи с гонениями — были известны Коммодиану (Наставления, II, 14), автору, предположительно, конца III в. Но, в отличие от Коммодиана, автор рассматриваемой поэмы уже не смотрит на это явление как на нечто экстраординарное, и даже возможное возвращение, как и принятие такого отступника, представляется ему довольно упрощенным и обыденным. Отсутствует в поэме и характерная для Коммодиана, как и в целом для эпохи гонений, военная символика. Все это говорит о том, что рассматриваемая поэма написана после Коммодиана, вероятнее всего в IV в., в чем сходятся большинство исследователей [Ebert, 1874; Cracco Ruggini, 1979; Fontaine, 1981; Poinsothe, 1982 и др.]. Г. Манганаро [Manganaro, 1960], М. Корсано и Р. Палла [Corsano, Palla, 2006] поднимают временную планку до первой половины V в. В целом в этот период «римская аристократия составляла оппозицию, иногда довольно резкую, последователям христианства, придерживаясь традиционных культов, хотя все члены общины сходились по многим пунктам при общности культурных и литературных ценностей» (Voxus, Roucet, 2010. Перевод мой. — *прот.* А. П.).

Римская тематика в произведении явственна и встречается неоднократно: «Город», «Urbs» (ст. 12, 25), должность консула (ст. 25, 27), сенат (ст. 30), фаски (ст. 31).

4. Структура и содержание произведения.

Поэма состоит из 85 гекзаметров и условно может быть разделена на 4 части: введение, обличительную часть, увещательную часть и заключение.

В кратком введении (ст. 1–5) поэт объясняет причину, побудившую его взяться за этот труд, а также выбор стихотворной формы.

В первой части (ст. 6–50) дается критика богослужений Кибеле и Исиде. Никаких вероучительных, а тем более догматических вопросов автор не затрагивает. Это и оправдано: отступник и сам сведущ в христианском учении, в свое время «прошел

дверями Закона» (ст. 43). Критика ведется на светском уровне — поэт обличает адресата с позиций здравого смысла и традиционного римского этикета. Консулу не подобает быть одновременно и жрецом Исиды; к фаскам, носимым перед высшим магистратом, постыдно присоединять систр и собачью голову — непременные атрибуты культа Исиды. В принципе, такие обвинения сенатору мог бы выдвинуть и язычник — сторонник традиционных римских верований. Вероучительный момент проступает в стихах 40–50, где сенатор обвиняется в отступничестве, хотя самих терминов «отступник», «отступничество» в поэме нет. Стать отступником, убеждает сенатора автор, — хуже, чем жить в заблуждениях, не желая познать истинного Бога. Поэт переносит критику на личность сенатора: он — не истинный философ, каковым хочет себя показать, а притворщик, легко меняющий свои мнения из корыстных соображений, что также унижает традиционное достоинство римского гражданина. Сенатор не осознает своей вины. Он был бы меньше порицаем, если бы оставался в своем заблуждении (ст. 40–42).

Во второй части (ст. 51–73) поэт увещает своего адресата. Истинной мудростью является умеренность, а высокоумие, «избыток мудрости» опасны и вредны. В качестве доказательства этой мысли приводится обширный риторический ряд, призванный показать, что все чрезмерное вредит: схожее действие на организм оказывают крайности — холод и зной, солнце и тьма, кипятик и лед и т.д. Так и чрезмерно мудрый становится глупцом и впадает в идолопоклонство (ст. 63). Для обретения вечного спасения нужно обладать здравым умом, который не может быть ничем поколеблен, жить в простоте и не мыслить зла, иметь искреннюю веру. И, напротив, к вечному наказанию приводят обман и хитрость. Легок проступок, если человек живет в неведении, но тяжек — если человек знал истину и оставил ее (ст. 72–73). Адресат стоит перед выбором, но поэт убежден, что с чистой верой отступнику легче получить прощение.

Предостережение от чрезмерной «мудрости» — традиционный мотив библейской и святоотеческой письменности. Ср. Еккл. 7, 16: «Не выставляй себя слишком мудрым: зачем тебе губить себя?». Эту же мысль развивает св. Амвросий Медиоланский: «Ведь есть мера мудрости; если она превышает меру, то наносит вред, ибо написано: “Не будь слишком мудрым”» (Письмо VII, 6. Перевод мой. — *прот. А. П.*) [PL, XVI, 1845, 906]. Наконец, утверждение поэта, что чрезмерно мудрый становится глупцом и впадает в идолопоклонство, восходит, по всей видимости, к словам пророка Иеремии об истоках идолопоклонства: «Безумствует всякий человек в своем знании» (10, 14; далее следует фраза: «Срамит себя всякий плавильщик идолом своим»). Первую часть стиха цитирует и блаж. Иероним Стридонский, противопоставляя «мудрость» философов церковной простоте (Диалог против пелагиан, I, 15).

В заключении (ст. 74–85) автор выражает уверенность, что верой можно исправить проступок, исправить направление мыслей (ст. 83) и что с возрастом сенатор восстановит свой разум и истинную веру. Непростительно впадать в одну и ту же ошибку. Тот, кто раскаивается, будет прощен.

5. Литературные особенности произведения

Имеется резко негативный отзыв Ж. Фонтэна о поэме. Он видит здесь «Горациево послание, по-городскому болтливое и немного старческое», а аргументы автора находит «пошлыми и банальными» [Fontaine, 1981, 216]. С такой суровой критикой трудно согласиться. Большинство исследователей придерживается иного мнения. Поэма признается красивой, она написана правильным размером, ее стиль — довольно живой [Monseaux, III, 1966, 501], язык очень ясный [Labriolle, II, 1947, p. 476]. Что касается просодии, то в ряде случаев (их немного) наблюдается отход от классических норм (удлинение кратких гласных) [см. Corsano, Palla, 2006, p. 86].

В поэме имеются два (очевидно, авторских) неологизма: «*vericola*» — «чтущий истину» (ст. 43) и «*fidamen*» (=«*fides*», «вера», ст. 83).

6. Пояснения

Задача автора данной статьи — ознакомить читателя с малоизвестным памятником древнехристианской письменности, который в отечественном богословии никогда не был предметом специального изучения. Среди прочих произведений отдельных сторон поэмы в начале XX в. коснулся профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии А. И. Садов в своем обширном обзоре древнелатинской духовной поэзии в целом, представленном на страницах журнала «Христианское чтение» [Садов, 1904, с. 472, 642, 650]. По сути, зарождалось новое направление в отечественной патрологии. Но это начинание, как и многое другое, было прервано трагическими революционными событиями в нашей истории.

Следует отметить, что, помимо рассматриваемой нами поэмы «К некоему сенатору...» существуют и еще два явно родственных ей поэтических произведения на латинском языке, условно названных «Против язычников» («*Contra paganos*») и «Последняя поэма» («*Poëma ultimum*»). Чрезвычайно плодотворным представляется комплексное изучение всех трех произведений. Такая работа была мной предпринята и с приложенными к ней стихотворными переводами двух данных поэмы готовится к публикации. Надеюсь, что полученные результаты вызовут интерес у коллег.

Ниже предлагается стихотворный перевод «*Ad quendam senatorem...*», снабженный комментариями. Насколько мне известно, до сегодняшнего дня это произведение на русский язык не переводилось.

Перевод осуществлен по критическому изданию Corsano M., Palla R.: *Ps. Cipriano. Ad un senatore convertitosi dalla religione Cristiana alla schiavistu degli idoli. Introduzione di Marinella Corsano e Roberto Palla. Testo critico di Roberto Palla. Traduzione e comment di Marinella Corsano // Poeti Cristiani, 7. Pisa. ETS, 2006. P. 93–99.*

Случаи расхождения с предлагавшимися реконструкциями отмечены в сносках. Слова, заключенные в нашем переводе в прямые скобки, отсутствуют в оригинале. В сносках даны уточнения, там же значком + помечены слова, не вошедшие в перевод, но имеющиеся в латинском оригинале.

**К некоему сенатору, обратившемуся из христианской религии
к идольскому служению¹
поэма Псевдо-Киприана (IV–V вв.)**

Видя, что стал ты блюсти чужие пустые обряды,
И что захвачен опять ты прежним своим заблуждением,
Я изумлен был; и коль всегда тебе нравились песни,
В песенной форме ответ сложить поспешил я стихами,
5 Чтoб обвинить тебя в том, что тьму, а не свет предпочел ты.
Кто б это вынести смог! Ты веришь: Великую Матерь
Можно Богиней назвать, вновь думаешь, чтить ее должно,
Чей почитатель всегда отмечен постыдным бесчестьем?
Да ведь и сами жрецы, что женские туники носят,
10 Внутренний весь свой порок являют во внешнем служенье,
Думают, можно свершать, чего совершать и не должно,
Медленно шествие их по Граду, и голос изнежен,
Держат расслабленный бок большим оттопыренным пальцем,
Пол свой меняют они, прилюдно творя преступленье.
15 И, свой верша ритуал, всяк чистым себя почитает,
Лишь в отведенные дни; но раз лишь в недолгие сроки,
Как полагают, чисты, — каковы же в обычное время?
И поскольку должны чистоту сохранять хоть однажды,
То и метутся умом, плоть ранят и кровь проливают.
20 Ну, а каков ритуал, что [у них] называемый «Кровью»?
Вот, я теперь осознал: причина тому и не возраст,
А от религии той плешив ты теперь; от нее же
Уж не военный сапог — с папирусом мягким сандалий².
Дивные, право, дела сошли с высочайшей вершины!
25 Коль из Исиды жрецов³ во Граде кто консулом станет,
Вот будет смех на весь мир!⁴ Кто ж на смех тебя не поднимет:
Коль станешь консулом ты, кто ныне — служитель Исиды!
То, что для первого стыд, второму [совсем] не постыдно:
И дарованье свое позоришь в постыднейших гимнах,
30 Ты при ответах толпы и творящем бесчинство сенате.
В доме картина твоём — как фаски несут пред тобою,
Только теперь уж прибавь — и систр с головою собачьей!

* Перевод и комментарии протоиерея Алексея Георгиевича Пенькевича — кандидата богословия, доцента кафедры филологии Саранской духовной семинарии (penkevich2011@mail.ru).

¹ Перевод осуществлен по критическому изданию: Corsano M., Palla R.: Ps. Cipriano. Ad un senatore convertitosi dalla religione Cristiana alla schiavistu degli idoli. Introduzione di Marinella Corsano e Roberto Palla. Testo critico di Roberto Palla. Traduzione e comment di Marinella Corsano // Poeti Cristiani, 7. Pisa. ETS, 2006. [Corsano, Palla, 2006.] Случаи расхождения с предлагавшимися реконструкциями отмечены в сносках. Слова, заключенные в нашем переводе в прямые скобки, отсутствуют в оригинале. В сносках даны уточнения, там же значком + помечены слова, не вошедшие в перевод, но имеющиеся в латинском оригинале.

² Gallica ... molli remidita parugo — сандалий, обвязанный мягким папирусом.

³ ab Isiacu — в ед. ч.; Isiacus — жрец богини Исиды.

⁴ В рукописях: Rismus oris erit — дословно: «смех будет уст». Р. Палла предлагает вместо «oris» реконструкцию «orbis» — «мира», «вселенной» [Corsano, Palla. 2006, 94].

Не униженье ли то? Еще образец униженья!
В доме твоём навсегда свидетельства эти пребудут.
35 Ведь и до наших ушей дошло осужденье народа:
Как ты «Богиня, — сказал, — прости! Ошибался. Вернулся!».
Вот и скажи мне: когда ты молишься часто об этом,
Милости просишь — в себе какие слова произносишь?
Верно, безумен и сам, коль следуешь тем, кто безумен!
40 Все повторяешь ты вновь, не чувствуя, как ты виновен.
Видишь, достоин чего: ведь меньше б ты был порицаем,
Если б об этом лишь знал, в своём заблужденье оставшись.
Но, коль дверями прошёл хранящего правду⁵ Закона,
Бога сподобясь познать за эти немногие годы,
45 Что ж ты ненужное взял? Что надобно взять — что ж отбросил?
И ничего ты не чтишь, коль чтишь все, пока сердцем не смыслишь,
Ложное с истинным чем и свет чем со тьмою разнятся.
Кажешь философа ты, а сам в убеждениях изменив —
Если утробу тебе взволнует толпа своим гневом,
50 Хоть иудеем бы стал — все знают, что весь ты неверен.
Ты извини за слова: не к месту высокая мудрость.
Все, что чрезмерно — вредит; ведут к одному и тому же
Холод ведь тоже, как зной: и тот, и другой — оба жгучи,
Встречное солнце, как тьма — лишат одинаково зренья,
55 Телу вредит в кипятке, равно как и в лёд погруженье.
Пищей содержится плоть, и плоть повреждается пищей.
Пользы не будет с того, что взято с излишком, сверх меры.
Если, устав от трудов, присесть — это отдых великий.
Если же долго сидеть — то труд; у поэта Марона
60 Есть о каре слова, что «сидит и сидеть будет вечно
Горемычный Тесей»; все полезное долгое — вредно.
Пир, если долог, вредит, и голод, коль долог — опасен.
Мудрый чрезмерно — глупцом становится. «Злостною сектой, —
Скажет, — я так научен, Богиня, любимый мой Кормчий⁶».
65 Но не о секте совсем, не о «кормчих» твоё попеченье.
Ведь устойчивый ум никаким не подвержен волнениям,
И сама простота никогда не измыслит дурного.
Чистую веру ведь ждёт в обители вечной улады,
Хитрость, напротив того, огнём будет мучима долгим.
70 Хочешь чего — избери, заслуженных кар чтоб избегнуть!
Милости той, говорю, [лишь] верный да будет достоин.
Лёгко проступок, когда ты истины ведать не хочешь,
Тяжко⁷ проступок, когда ты истину знал и — оставил!
Может, исправит тебя, явившись, глубокая старость,
75 К лучшему призывай, пойдёшь, насытись своим заблуждением.
Время исправит все зло, и все упорядочит время.
Если ж тебя возвратит назад осмотрительный возраст,
Веру Богу хранить ты стремишься, чтобы в ту же ошибку
Вновь не пасть, как о том очень меткое есть выраженье:
80 «Ногу о камень разбив, кто снова его не минует
И, беспечный, опять об него повредит сочлененья,
Сам пусть себя тот винит, на случай уже не ссылаясь!»

⁵ vericolae [legis] — авторский неологизм.

⁶ Moderamen — кормило, руль корабля. Аналогично в ст. 65.

⁷ Non leve — не лёгок.

Верой⁸ проступок исправь, исправь направление мыслей,
Хватит уж — раз согрешить, пора перестать сомневаться,
85 Ведь и не будет вины на том, кто раскаялся в прежнем.

Комментарии

Ст. 5: *Тьму, а не свет предпочел ты* — ср. также ст. 47. Противопоставление света тьме характерно для Священного Писания (в Ветхом Завете: Ис 9:2, 60:1–2; Мих 7:8; Еккл 2:13; в Новом Завете: Мф 4:16; Ин 1:5, 3:19, 8:12, 12:46; Деян 26:18; 1 Пет 2:9; Рим 13:12; 2 Кор 6:14; 1 Фесс 5:5) и христианской письменности начиная с Послания Варнавы. А.-М. Боксю и Ж. Пусэ указывают параллели из классической литературы: *Лукреций* О природе вещей, I, 143–148; III, 1. [Voxus, Poucet, 2010].

Ст. 6: *Великую Матерь* (*matrem ... magnam*) — это именование приложимо как к Кибеле, так и к Исиде.

Ст. 12: *по Граду* (*per urbem*) — т.е. по Риму. «Urbs», «Град» — традиционное именование Рима.

Ст. 13: *Держат расслабленный бок большим оттопыренным пальцем* (*laxatosque tenent extenso pollice lumbos*) — В Codex Parisinus Latinus 2832 стоит не «pollice», «большим пальцем», а «rodice», «задом». Но в любом случае речь идет об особой вихляющей походке жрецов Кибелы во время их ритуальных шествий.

Ст. 14: *Пол свой меняют они, прилюдно творя преступленья* (*crimine vulgato*) — ритуал самооскопления не был тайным.

Ст. 15: *всяк чистым себя почитает* — дни очищения соблюдали как почитатели Кибелы (с 16 по 22 марта), так и почитатели Исиды (см.: Апулей, Золотой осел, XI, 23).

Ст. 20: *ритуал, [у них] называемый «Кровью»* — имеется в виду т.н. «День крови» (*Dies sanguinis*), справлявшийся 24 марта. Жрецы Кибелы проводили шествие, сопровождавшееся пронзительными криками и самобичеванием. На пике исступления жрецы наносили себе кровавые раны, а неопиты совершали самооскопление; кровь проливалась в память об оскопившем себя пастухе Аттисе, к которому Кибела воспылала страстью.

Ст. 22: *плешив ты теперь* — признак слугителей как Исиды, так и Кибелы.

Ст. 23: *не военный сапог — с папирусом мягким сандалий* — также атрибут жреца Исиды. В поэме обыгрывается созвучие: «caliga» — военный сапог, «gallica» — сандалия. Ношение сандалий на официальных мероприятиях считалось недостойным для высокопоставленных особ. К примеру, по Авлу Геллию, учитель риторики подверг порицаниям некоторых своих учеников из сенаторских семей за то, что они ходили по городу в сандалиях: «Прогуливаться по городским улицам обутыми в сандалии, вам, сенаторам римского народа, никоим образом не подобает» (Аттические ночи, XIII, 22, 1, в переводе А. Г. Грушевой).

Ст. 25а: *из Исиды жрецов* (*ab Isiaco*) — Исиды — вселенская богиня-мать, жена Осириса. В позднеантичную эпоху ее культ был широко распространен в Риме и других городах империи. Жрец Исиды именовался «Isiacus».

Ст. 25б: *консул* — высшая должность в Древнем Риме; консулов было сразу двое, они выполняли свои обязанности в течение года. В эпоху республики консулы были выборными, обладали высшей гражданской и военной властью; в чрезвычайных ситуациях сенат наделял их неограниченными полномочиями. Однако в период империи консулы утратили реальную власть, эта должность из выборной стала назначаемой, превратившись в почетный титул. Поэт подчеркивает, что жрец Исиды, будучи консулом, станет посмешищем для всех.

⁸ *fidamine* — авторский неологизм (ср. общепринятое: *fides*, *vera*).

Ст. 30а: *При ответах толпы* (respondente vulgo) — т. е. во время процессий народ отвечал на обращения гимнов.

Ст. 30б: *При ... творящем бесчинство сенате* (lacerante senatu) — лат. «lacerare» — «рвать», «терзать», «сокрушать». По мнению М. Корсано, вряд ли сенаторы бичевали себя до крови, как полагают некоторые комментаторы. Скорее всего, они расчленили ритуальную статую Осириса [Corsano, Palla, 2006, 121–122].

Ст. 31: *фаски несут пред тобою* — этот эпизод запечатлен на картине, которая хранится в его доме. Фаски, или фасции — пучки прутьев с топором в середине — знаки достоинства римских магистратов, носимые шествовавшими впереди ликторами.

Ст. 32: *систр с головою собачьей* — атрибуты служителей Исиды. Систр — ритуальная металлическая трещотка, которую использовали в знак выражения скорби богини. Собачья голова (скорее всего маска) напоминала о верном спутнике Исиды — собако-головом Кинокефале. Поэт говорит, что в памяти потомков об адресате его консульские фаски будут вытеснены систром и маской собаки.

Ст. 43: *хранящего правду* (vericolae) — vericola — авторский неологизм.

Ст. 48: *Кажешь философа ты, а сам в убежденьях изменчив* — ср. у св. Амвросия Медиоланского: «Крепки и незыблемы убеждения мудрого, не переменчивы, как у неразумного и глупого» (О Ное и ковчеге, XII. 40. Перевод мой. — *прот. А. П.*) [PL, XIV, 1845, 378].

Ст. 51: *не к месту высокая мудрость* (sapientia non placet alta) — Еккл 7:16: «Не выставляй себя слишком мудрым: зачем тебе губить себя?». Ср. у св. Амвросия Медиоланского: «Ведь есть мера мудрости; если она превышает меру, то наносит вред, ибо написано: “не будь слишком мудрым”» (Письмо VII, 6. Перевод мой. — *прот. А. П.*) [PL, XVI, 1845, 906].

Ст. 59: *Марон* — Публий Вергилий Марон (70 г. до Р. Х. — 19 г.), великий древнеримский поэт, автор «Энеиды».

Ст. 60–61: *сидит и сидеть будет вечно / Горемычный Тесей* — Вергилий, Энеида, VI, 617–618: «На скале Тесей горемычный / Вечно будет сидеть» (в переводе С. Ошерова). Афинский герой Тесей прирос к трону, вырубленному в скале. Так его наказал Плутон за попытку похитить у него жену Прозерпину.

Ст. 63: *злостною сектой* (improba secta) — так отступник отзывается о христианах. Эту фразу М. Сорди отождествил с «superstitio illicita» («недозволенное суеверие»), как называли христианскую веру в эпоху гонений, и на этом основании признал автором рассматриваемой поэмы св. Киприана Карфагенского (Sordi, 2008, 149–154). «Но “improba” и “illicita” — не одно и то же. Сравнение вряд ли убедительно. Сорди не был знаком с работой М. Корсано и Р. Палла [Corsano, Palla, 2006], — отмечают А.-М. Боксю и Ж. Пусэ [Boxus, Poucet, 2010].

Ст. 70: *Хочешь чего — избери* — Два пути и возможность их свободного выбора — пространенный мотив христианской литературы (впервые — в Послании Варнавы, 18–20; Источник — Мф 7:13–14).

Ст. 71: *Милости той, говорю, верный* (creditor) *да будет достоин* — По предположению М. Корсано и Р. Палла [Corsano, Palla, 2006, 105, 137–138], изначально могло стоять не «creditor», «верный», как в сохранившихся рукописях, а «traditor» — «предатель», т. е. по милости Божией, при надлежащем раскаянии, и человек, предавший свою веру может получить спасение.

Ст. 80: *Носу о камень разбив... и т. д.* — М. Корсано [Corsano, Palla, 2006, 140] видит здесь переработку Публия Сира: «Если ты упадешь снова там, где однажды упал, то это будет уже твоя вина» («Lapsus ubi semel sis, sit tua culpa, si iterum cecideris» (Сентенции, L, 12. Перевод мой. — *прот. А. П.*).

Ст. 83: *верой* (fidamine) — «Fidamen» (= fides) — авторский неологизм.

Источники и литература

1. Садов (1904) — *Садов А. И.* Латинская древне-христианская поэзия // Христианское чтение. 1904. Октябрь. С. 469–492 [с. 472]. Ноябрь. С. 639–659 [С. 642, 650]. Декабрь. С. 808–818.
2. Bartalucci (1992) — *Bartalucci A.* L'antica esegesi virgiliana in un carme anonimo cristiano // *Studi classici e orientali*. T. 42. 1992. P. 127–145.
3. Begley (1985) — *Begley R.* The «Carmen ad quendam senatorem». Date, milieu and tradition. Ann Arbor. 1985. (Diss. Univ. of North Carolina, Chapel Hill, defendue en 1984).
4. Boxus, Pouset (2010) — *Boxus A.-M., Poucet J.* Carmem ad quendam senatorem // *Folia Electronica Classica* (Loavain-la-Neuve). Numéro 20. Juillet-décembre 2010.
5. Brewer (1904) — *Brewer H.* Uber den Pentateuchdichter Cyprian und die Coena Cypriani // *Zeitschrift für Katholische Theologie*. Bd. 28. 1904. S. 92–115.
6. Consolino (1993) — *Consolino F. E.* Pagani, Cristiani e produzione letteraria latina da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma // *Atti del Convegno internazionale di Studi* (Rende 12/13 nov. 1993). Messine, 1995. P. 311–328.
7. Corsano, Palla (2006) — *Ps.-Cipriano*. Ad un senatore convertitosi dalla religione Cristiana alla schiavistu degli idoli. Introduzione di Marinella Corsano e Roberto Palla. Traduzione e commento di Marinella Corsano // *Poeti Cristiani*, 7. Pisa: ETS, 2006.
8. Cracco Ruggini (1979) — *Cracco Ruggini L.* Il paganesimo romano tra religion e politica (384–394 d. C.) / Per una interpretazione del «Carmen contra paganos» // *Atti della Accademia nazionale dei Linceri*. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie. T. 23. 1979. P. 3–141.
9. Croke, Harries (1982) — *Croke B., Harries J.* Religious Conflict in Fourth-Century Rome. A Documentary Study. Sydney, 1982. P. 84–85.
10. CSEL (III (3), 1871) — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* / Ed. G. Hartel. Vol. III. Pars III. Vindobonae, 1871. P. 302–305 [In Appendice ad opera S. Cypriani].
11. CSEL (II, 1891) — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* / Ed. R. Peiper. Vol. XXIII. Vindobonae, 1891. P. 227–230 [In Appendice ad «Pentateuchum»].
12. Ebert (1874) — *Ebert A.* Allgemeine der Literatures Mittelalters im Abendlande. I. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitlater Karls des Grossen. Leipzig, 1874.
13. Fontaine (1981) — *Fontaine J.* Naissance de la poesie dans l'Occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poesie latine chrétienne du III-e au IV-e siècle // *Etudes augustinienes*. Paris, 1981.
14. Labriolle (1947) — *Labriolle P., de.* Histoire de la littérature latine crétienne, I–II, Troisième édition, revue et augmentée par G. Bardi. Paris, 1947 [1920].
15. Manganaro (1960) — *Manganaro G.* La reazione pagana a Roma nel 408 d. C. e il poemetto anonimo «Contra paganos» // *Giornale Italiano di Filologia*. T. 13. 1960. P. 210–224.
16. Manitius (1894) — *Manitius M.* Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8 Jahrhunderts. Stuttgart, 1894. S. 130–133.
17. Monceaux (1966) — *Monceaux P.* Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. Vol. III. Paris, 1901–1923. Fotolist.: Bruxelles. 1966.
18. Morelius (1564) — *Cypriani Episcopi Carthaginensis, Martyris Christi Opera* / Ed. G. Morelius. Parisiis, 1564. P. 465–467 [In Appendice].
19. Parelli (2000) — *Parelli A.* Ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutum conversum // *Scholia*. Rivista quadrimestrale di letteratura greca e latina. T. 2 (2). 2000. P. 97–105; T. 2 (3). 2000. P. 103–114.
20. PL (II, 1844) — Ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutum conversum // *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed J.-P. Migne. T. II. Parisiis, 1844. Coll. 1105–1108 [In Appendice ad opera Tertulliani].
21. PL (XIV, 1845) — Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi De Noë et arca // *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed J.-P. Migne. T. XVI. Parisiis, 1845. Coll. 361–416.
22. PL (XVI, 1845) — Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi Epistola VII // *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed J.-P. Migne. T. XVI. Parisiis, 1845. Coll. 904–912.

23. Poinssotte (1982) — *Poinssotte J.-M.* Le consul de 382 Fl. Claudius Antonius fut-il un auteur antipaïen? // *Revue des études latines*. T. 60. 1982. P. 298–312.
24. Riese (1906) — *Riese A.* *Antologia Latina sive Poesis Latinae Supplementum*. Fasc. II. Leipzig, 1906.
25. Rosen (1993) — *Rosen K.* Ein Wanderer zwischen zwei Welten: «Carmen ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutum conversum» // *Klassisches Altertum. Spätantike und frühes Christentum*. Adolf Lippold zum 65 Geburtstag gewidmet. Würzburg, 1993. S. 393–408.
26. Sordi (2008) — *Sordi M.* E di Cipriano il «Carmen ad quendam senatorem» // *Aevum*. T. 82 (1). 2008. P. 149–154.
27. Wischemeyer (1999) — *Wischemeyer W.* Bemerkungen und Beobachtungen zu Ps. Cyprian. «Carmen ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutum conversum» // *Vielseitigkeit des Alten Testaments*. Festschrift für Georg Sauer zum 70 Geburtstag. Frankfurt a./M., 1999. S. 335–343.

Archpriest Alexey Penkevich. Old Christian poetry: «To a certain senator converted from Christianity to the idolatry», a poem of Pseudo-Cyprianus (IVth – IVth centuries).

Abstract: For the first time in Russia readers acquaint themselves in detail with the ancient Latin poem entitled “Ad quendam senatorem, ex Christiana religione ad idolorum servitutum”. The article gives information on the structure of the poem, its author, its addressee, as well as on the place and time of its writing. For the first time a complete Russian translation supplied with comments and written not only in verse form but also in accordance with the metre of the original with the comments is given.

Keywords: faith, Old Christian literature, Latin poetry, priest (sacrificator), cult, apostate, apostasy, poem, senator, Christianity, paganism.

Archpriest Alexey Georgievich Penkevich — candidat of theology, Saransk Theological Seminary, (penkevich2011@mail.ru).

Translation and Comments of Priest Alexey Georgievich Penkevich — candidat of theology, Saransk Theological Seminary, (penkevich2011@mail.ru).

Иеромонах Варфоломей (Магницкий)

СЛУЧАИ РАЗНОЧТЕНИЯ В ГРЕЧЕСКОМ ТЕКСТЕ ПРИ СОПОСТАВЛЕНИИ С СИНОДАЛЬНЫМ ПЕРЕВОДОМ НОВОГО ЗАВЕТА НА РУССКИЙ ЯЗЫК

При сопоставлении греческих текстов, так называемого текста «большинства» или *Textus Receptus*, восходящего к византийскому типу, и текста критического издания Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece NA26/27*, который восходит к александрийскому типу и представляет собой эклектический тип текста, можно заметить, что создатели Синодального перевода Нового Завета опирались в основном на текст «большинства». При этом, переводные эквиваленты Синодального перевода и по морфологическим, и по семантическим признакам вполне соответствуют лексическому материалу греческих оригиналов.

Ключевые слова: Синодальный перевод Нового Завета, греческий текст Нового Завета «*Textus Receptus*», греческий текст Нового Завета Nestle-Aland 26/27, сопоставление лексических единиц греческого текста и текста синодального перевода Нового Завета.

Казалось бы, Синодальный перевод Нового Завета» (*далее* СП НЗ) изучен настолько хорошо, что возвращение к любого рода исследованиям в этой области представляется уже излишним¹. Однако и тот факт, что до сих пор этот перевод является основным для понимания богодухновенного текста Нового Завета и активно используется, главным образом, русскоязычными христианами различных конфессий² и в домашнем чтении и в толковании в проповедях на церковных богослужениях³, и то, что до сих пор вызывает известного рода споры о так называемых «ошибках» в СП НЗ, позволяет вернуться к рассмотрению некоторых вопросов, связанных с интерпретацией изучаемого текста, тем более, если те или иные фрагменты Нового Завета в русском Синодальном переводе рассматриваются с филологической точки зрения, и прежде всего в лексико-семантическом аспекте.

Одним из вопросов, представляющих интерес при токовании отдельных фрагментов СП НЗ, является вопрос о разночтениях⁴, которые обусловлены как формированием корпуса оригинальных греческих текстов, уже изданных в результате исследования многочисленных рукописей *оригинала* (*оригинальных рукописей*) *первоначального греческого текста* Нового Завета⁵, так и самой историей создания СП НЗ, выполненного в середине XIX в., годы 1856, когда работа над переводом

Иеромонах Варфоломей (Магницкий Игорь Олегович) – старший преподаватель кафедры древних языков СПбДА.

¹ О современных переводах и критических замечаниях см. сайт РБО: URL: <https://biblia.ru/AboutBible/ContemporaryRussian/> (дата обращения: 27.12.21).

² *Иларион (Алфеев)*, митр. История и значение Синодального перевода Библии // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4630008.html> (дата обращения: 27.12.21).

³ Для воскресных чтений и чтений великих праздников в Феодоровском соборе издан небольшим тиражом богослужебный Апостол в русском переводе архимандрита Ианнуария (Ивлиева). СПб, 2018.

⁴ URL: https://azbyka.ru/otechnik/Andrej_Desnickij/sorok-voprosov-o-biblii/7 (дата обращения: 27.12.21).

⁵ URL: <https://www.pravmir.ru/tekstologicheskoe-sopostavlenie-sinodalnogo-perevoda-novogo-zaveta-s-izdaniem-nestle-alanda/> (дата обращения: 27.12.21).

Нового Завета на современный русский язык возобновилась⁶, 1867, когда была произведена окончательная редакция перевода Нового завета, осуществленная Святейшим Синодом и лично митрополитом Московским Филаретом вплоть до его смерти⁷.

Сознательно оставляя в стороне достижения текстологических исследований, которые показывают изначальную природу разночтений и которые, несомненно, важны при изучении тех или иных случаев разночтений уже в самом тексте СП НЗ, равно как и хорошо известную историю формирования СП НЗ, перейдем к рассмотрению отдельных примеров, позволяющих, во-первых, увидеть общую картину и характер разночтений в СП НЗ, и во-вторых, показать лексико-грамматические и семантические особенности этих разночтений, главным образом в греческих именах существительных и глаголах, т. е. в тех исходных лексических единицах, которые стали основой для переводных эквивалентов СП НЗ. При этом, греческие слова приводятся с указанием номера хорошо известного Индекса Стронга, а их лексические значения и семантика могут быть установлены по основным греческим словарям⁸.

В качестве примеров будем использовать отдельные стихи из текста СП НЗ, сопровождая этот текст текстами на греческом, славянском, и латинском языке.

В качестве первоначального греческого текста приводится греческий текст Нового Завета, который был положен в основу Библии короля Якова, впервые изданной в 1611 году. По сути — это «Textus Receptus» (общепринятый текст), который, следуя в качестве основного источника тексту Безы 1598 года издания, стал исходным греческим текстом, и которому тогда последовали переводчики английской Авторизованной версии Библии.⁹ Также для сравнения использовался греческий текст хорошо известного издания Нестле-Аланда¹⁰. Как дополнение также использовался текст *Novum Testamentum Graece*, изданный Августом Шольцем в Лейпциге в 1830 г.¹¹ Для переводчиков СП НЗ этот текст вполне мог быть принят в качестве руководства как «подлинный» греческий, который при переводе, согласно принятым в 1856 г. Св. Синодом правилам, «следовало учитывать наряду с известными тогда текстами славянскими»¹².

В качестве славянского текста был использован текст Елизаветинской Библии, а в качестве латинского — латинский текст Вульгаты.

Рассмотрим теперь конкретные случаи разночтений, учитывая частеречные признаки лексических единиц исходного греческого текста. В качестве исходных лексических единиц были выбраны словоформы из сопоставляемых текстов.

Словарная форма лексической единицы следует тексту NA26/27 и номеру Стронга.

Отдельно будут представлены случаи разночтений, когда в тексте NA26/27 отсутствует либо отдельное греческое слово, либо отдельный фрагмент текста.

⁶ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. М.: РБО, 1997. С. 287–291.

⁷ Там же. С. 315–316.

⁸ Даже привычные русскоязычные словари Дворецкого И. Х. и Весмана А. Д. позволяют увидеть семантическое различие греческих слов TR и NA 26/27.

⁹ СП НЗ представляет так называемый *византийский тип текста*.

¹⁰ NA26/2 представляет собой эклектический тип текста, который основан на *александрийском типе* текста.

¹¹ *Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem testium criticorum.* / Cur. Dr. I. Mart. Augustinus Scholz. Lipsiae, 1830. Vol. I, II.

¹² Чистович И. А. История перевода Библии... С. 26–27.

— I. Разночтения в именах и местоимениях.

— I. 1. Греческое слово в тексте NA26/27 отличается от греческого слова в тексте TR.

ὀφειλή, ἦς, ἡ

3782

1 Кор 7:3 Муж оказывай жене **должное** благорасположение; подобно и жена мужу.

τῇ γυναίκε ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλομένην εὖνοιαν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.

τῇ γυναίκε ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.

Жене мѣжъ должнѣю любѣкъ да воздаѣтъ: тѣкожде и жена мѣждѣ.

uxori vir **debitum** reddat similiter autem et uxor viro.

NA 26/27

ὀφειλήν

TR

ὀφειλομένην

ὑπάντησις, εως, ἡ

5222

Мф 8:34 И вот, весь город вышел **навстречу** Иисусу; и, увидев Его, просили, чтобы Он отошел от пределов их.

καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ὅπως μεταβῆ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.

καὶ ἰδοὺ πᾶσα ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ, καὶ ἰδόντες αὐτὸν παρεκάλεσαν ὅπως μεταβῆ ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.

Ἦ ἐέ, κέεβ γράακ ἡζάιδε κэ εркѣтнѣ иісоуи: ἡ κήдѣкше љгò, моліша, іѣкв дакѣ прешѣлэ ѡ прѣдѣлэ іѣкэ.

et ecce tota civitas exiit **obviam** Iesu et viso eo rogabant ut transiret a finibus eorum.

NA 26/27

ὑπάντησιν

TR

συνάντησιν

ἀγαπητός, οὐ, ὁ

27

1 Ин 2:7 **Возлюбленные!** пишу вам не новую заповедь, но заповедь древнюю, которую вы имели от начала. Заповедь древняя есть слово, которое вы слышали от начала.

Ἀδελφοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστίν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.

ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν ἣν εἶχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστίν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.

Возлюбленніи, не заповѣдѣ ноуѣ пиши вамъ кѣмъ, но заповѣдѣ кѣтхѣ, ѡже имѣете ипѣрѣвѣ. Заповѣдѣ кѣтхѣ љгѣтѣ слово, љже слышате ипѣрѣвѣ.

carissimi non mandatum novum scribo vobis sed mandatum vetus quod habuistis ab initio mandatum vetus est verbum quod audistis.

NA 26/27

ἀγαπητοί

TR

Ἀδελφοί

ἐπίστασις, εως, ἡ

1988

Деян 24:12 И ни в святилище, ни в синагогах, ни по городу они не находили меня с кем-либо спорящим или производящим народное **возмущение**.

καὶ οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ εὐρόν με πρὸς τινὰ διαλεγόμενον ἢ ἐπισύστασιν ποιοῦντα ὄχλου, οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς οὔτε κατὰ τὴν πόλιν·
καὶ οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ εὐρόν με πρὸς τινὰ διαλεγόμενον ἢ ἐπίστασιν ποιοῦντα ὄχλου οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς οὔτε κατὰ τὴν πόλιν.
ἢ нн кз цѣрквн ѡбрѣтѡша мѧ кз комѸ глаголющн ἢλн рззбрѧтз творѧщн нарѡдѸ,
нн кз сѡнмннчнхз, нн ко грѧдѧт.
et neque in templo invenerunt me cum aliquo disputantem aut **concursum** facientem turbae
neque in synagogis neque in civitate.

NA 26/27	TR
ἐπίστασιν	ἐπισύστασιν

— I. 2. Греческое местоимение в тексте NA26/27 отличается от греческого местоимения в тексте TR.

ὕμᾱς
5209

Rim 15:7 Посему принимайте друг друга, как и Христос принял **вас** в славу Божию.
διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ἡμᾶς εἰς δόξαν Θεοῦ.
διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς, εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ.
Тѣмже прїемлите дрѸгз дрѸга, ѧкоже ἢ χрїтѡс прїѧтз вѧсз ко славѸ бжїю.
propter quod suscipite invicem sicut et Christus suscepit **vos** in honorem Dei.

NA 26/27	TR
ὕμᾱς	ἡμᾶς

— I. 3. Различная транслиттерация в именах собственных.

Βηθανία, ας, ἡ
963

Ин 1:28 Это происходило в **Вифаваре** при Иордане, где крестил Иоанн.
Ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν Ἰωάννης βαπτίζων.
ταῦτα ἐν βηθανία ἐγένετο πέραν τοῦ ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ ἰωάννης βαπτίζων.
Сїѧ кз вѧдѧкарѧт вѧша ѡѧ ѡнз πόλз ἰορδѧна, ἡδѧже еѧт ἰωѧннз крестѧ.
haec in **Bethania** facta sunt trans Iordanen ubi erat Iohannes baptizans.

NA 26/27	TR
βηθανία	Βηθανία

Βηθζαθά, ἡ
ср. 964

Ин 5:2 Есть же в Иерусалиме у Овечьих [ворот] купальня, называемая по-еврейски **Вифезда**, при которой было пять крытых ходов.
ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ Βηθεσδά, πέντε στοὰς ἔχουσα.
ἔστιν δὲ ἐν τοῖς ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα ἡ ἐπιλεγομένη ἐβραϊστὶ βηθζαθά, πέντε στοὰς ἔχουσα.
Есть же во ἱερѡсѡлѡмѡхз ѡвчѧхз кѡпѧль, ѧже глаголетсѧ ѡврѡеѧкн вѡтесдѧ, пѧтѧ прн-тѡвѡрз ἡмѡцн:

est autem Hierosolymis super Probatica piscina quae cognominatur hebraice **Bethsaida** quinque porticus habens.

NA 26/27	TR
βηθζαθα	Βηθεσδά

Γερασηνός, ή, όν
ср. 1046

Мк 5:1 И пришли на другой берег моря, в страну **Гадаринскую**.
Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσηνῶν.
καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν γερασηνῶν
Ἡ πρῆμόση на ὠνκ πόλκ μόρλ, во странѣ гадаринскѣю.
et venerunt trans fretum maris in regionem **Gerasenorum**.

NA 26/27	TR
γερασηνῶν	Γαδαρηνός, ή, όν

— II. Разночтения в глаголах. 16 случаев.

— II.1. Греческое слово в тексте TR отличается от греческого слова в тексте NA26/27.

πλύνω
4150

Откр 22:14 Блаженны те, которые **соблюдают** заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами.
Μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολάς αὐτοῦ, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν.
μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολάς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν.
Бл҃жєни чкворѣции зѣпювѣди г҃гѡв, да ѡдѣтѣ ѡбелѣтѣ ѡмнѣ на дрѣво жнкѡтнѡе, ѡ вратѣи кнѣдѣтѣ во г҃рдѣ.
beati qui **lavant** stolas suas ut sit potestas eorum in ligno vitae et portis intrent in civitatem.

NA 26/27	TR
πλύνοντες	ποιοῦντες

καταγορέω
ср. 2649

Мк 15:4 Пилат же опять спросил Его: Ты ничего не отвечаешь? видишь, как много против Тебя **обвинений**.
ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων· Οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδε πόσα σου καταμαρτυροῦσιν.
ὁ δὲ πιλάτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων, οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν.
Πιλᾶтх же пѣли κοпрѡи г҃гѡ, глѡгѡлѣ: не ѡѡѡѡѡѡѡѡѡ ли ни чтѡжѣ; кнѣдѣ, колѣика на τѣлѣ κнѣтѣлѣтѣкѣдѣтѣ.
Pilatus autem rursus interrogavit eum dicens non respondes quicquam vide in quantis te **accusant**.

NA 26/27
κατηγοροῦσιν

TR
καταμαρτυροῦσιν.

ἔχω
2192

Mf 21:38 Но виноградари, увидев сына, сказали друг другу: это наследник; пойдём, убьём его и **завладеём** наследством его.

οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ **κατάσχωμεν** τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ.

οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς, οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ **σχῶμεν** τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ.

Ἄγροται γὰρ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ **σχῶμεν** τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ.

ἀγροκόλαι αὐτὴν βλέποντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ **habebimus** hereditatem eius.

NA 26/27
σχῶμεν

TR
κατάσχωμεν

πωλέω
4453

Lk 19:45 И, войдя в храм, начал выгонять продающих в нем и **покупающих**,
Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας ἐν αὐτῷ καὶ **ἀγοράζοντας**
καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας,

Ἦ κσιέλιχ κз цѣрковѣ, начытх ѿзгонѣти продающыя κз нѣи ѿ κѡπѡщыя,
et ingressus in templum coepit eicere vendentes in illo et **ementes**.

NA 26/27
πωλοῦντας

TR
ἀγοράζοντας

κημόω
ср. 5392

1 Kor 9:9 Ибо в Моисеевом законе написано: не **заграждай рта** у вола молотящего. О волах ли печется Бог?

ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται· οὐ φισώσεις βοῦν ἀλοῶντα· μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ;

ἐν γὰρ τῷ μωϋσέως νόμῳ γέγραπται, οὐ κημώσεις βοῦν ἀλοῶντα· μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ;

κз мωϋсѣевѣ бо законѣ пи́сано: да не заградѣши ѡгнетѣ колѡ молотѣща. Ἐδὰ ὡ κολѣχх радѣтх бѣх;

scriptum est enim in lege Mosi non **alligabis os** bovi trituranti numquid de bubus cura est Deo?

NA 26/27
κημώσεις

TR
φισώσεις

ὑπαντάω
5221

Mf 28:9 Когда же шли они возвестить ученикам Его, и се Иисус **встретил** их и сказал: радуйтесь! И они, приступив, ухватились за ноги Его и поклонились Ему.

ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ἀπήντησεν αὐταῖς λέγων· Χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπέστησεν αὐταῖς λέγων, χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ.

Ἐγὰρ же ἠδάεργε κοζεκατήτη οἰχίκωμζ ἐγὼ, ἡ εὐ, ἡεζ ερθετε ἄ, γλα: βάδύητεα. Οὐκ же прнстдпльшѣ ѿтѣка за нѳзѣ ἐγὼ ἡ поклонήετѣка ἐμδ.

et ecce Iesus **occurrit** illis dicens habete illae autem accesserunt et tenuerunt pedes eius et adoraverunt eum.

NA 26/27 TR
ὕπέστησεν ἀπήντησεν

ἀγαθοεργέω
14

Деян 14:17 хотя и не переставал свидетельствовать о Себе **благодетиями**, подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищую и веселием сердца наши.

καίτοι γε οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθοποιῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοῦς διδοῦς καὶ καιροῦς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν.

καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοῦς διδοῦς καὶ καιροῦς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίαις ὑμῶν.

ἡ οἴγω не несеидаѣтельствована себе ѿтѣка, блгоутворѣ, ех несеѣ нѳмζ дождѣ дла ἡ времєнѣ плодонѳена, ἡсполнѣлѣ πнщєю ἡ веселїемζ ерадцѣ нѳшл.

et quidem non sine testimonio semet ipsum reliquit **benefaciens** de caelo dans pluvias et tempora fructifera implens cibo et laetitia corda vestra.

NA 26/27 TR
ἀγαθουργῶν ἀγαθοποιῶν

συμβιβάζω
4822

Деян 19:33 По предложению Иудеев, из народа **вызван был** Александр. Дав знак рукою, Александр хотел говорить к народу.

ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου προεβίβασαν Ἀλέξανδρον, προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων· ὁ δὲ Ἀλέξανδρος κατασείσας τὴν χεῖρα ἤθελεν ἀπολογεῖσθαι τῷ δήμῳ.

ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν ἀλέξανδρον, προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων· ὁ δὲ ἀλέξανδρος κατασείσας τὴν χεῖρα ἤθελεν ἀπολογεῖσθαι τῷ δήμῳ.

Ἐ παρόδα же ἡζεβѣшлѣ лезѣандра, ἡζεбѣшымζ ἐгѳ ἰδѣεζмζ. ἡλεξѣандрζ же, помѳлѣвζ рдѳкѳю, хѳтѳѣше ѿѳкѳѣтѣтн нарѳдѣ.

de turba autem **detraxerunt** Alexandrum propellentibus eum Iudaei Alexander ergo manu silentio postulato volebat rationem reddere populo.

NA 26/27 TR
συνεβίβασαν προεβίβασαν

αἴρω
142

1 Кор 5:2 И вы возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать, дабы **изъят был** из среды вас сделавший такое дело.

καὶ ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἐξαρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο ποιήσας!

καὶ ὑμεῖς πεφουσιωμένοι ἐστέ, καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἐπενθήσατε, ἵνα ἀρθῇ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἔργον τοῦτο πράξας;

Ἡ κὰὶ ραζγορμῆτε, ἡ νε πάχε πλάκατε, δα ἡζμεττα ὦ τρεδὶ βάιζ εοδῆακκὴ δῆλο εἶε.
et vos inflati estis et non magis luctum habuistis ut **tollatur** de medio vestrum qui hoc opus fecit.

NA 26/27

ἀρθῇ

TR

ἐξαρθῇ

παραγίνομαι

3854

2 Tim 4:16 При первом моем ответе никого не **было** со мною, но все меня оставили. Да не вменится им!

Ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογία οὐδεὶς μοι συμπαρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον· μὴ αὐτοῖς λογισθεῖη·

ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογία οὐδεὶς μοι παρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον· μὴ αὐτοῖς λογισθεῖη·

Ἐκ πέρκκὴ μόη ὦβῆττῃ νηκτόζε βῆιττῃ εο μηόη, νο κκὴ μὰ ὠρτῆκκῆσι: δα νε κμῆ- κῆττῃ ἡμζ.

in prima mea defensione nemo mihi **adfuit** sed omnes me dereliquerunt non illis reputetur.

NA 26/27

παρεγένετο

TR

συμπαρεγένετο

προεπαγγέλλομαι

4279

2 Kor 9:5 Посему я почел за нужное упросить братьев, чтобы они наперед пошли к вам и предварительно озаботились, дабы **возвещенное уже** благословение ваше было готово, как благословение, а не как побор.

ἀναγκαῖον οὖν ἡγησάμην παρακαλέσαι τοὺς ἀδελφοὺς ἵνα προέλθωσιν εἰς ὑμᾶς καὶ προκαταρτίσωσι τὴν προκατηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν, ταύτην ἐτοίμην εἶναι, οὕτως ὡς εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν.

ἀναγκαῖον οὖν ἡ γησάμην παρακαλέσαι τοὺς ἀδελφοὺς ἵνα προέλθωσιν εἰς ὑμᾶς καὶ προκαταρτίσωσιν τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν, ταύτην ἐτοίμην εἶναι οὕτως ὡς εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν.

Ποτῆεκο οἶβο οἶμῶιεληζ οἶμολῆτη εράτῆιο, δα πρέζδε πρῆιδῆττῃ κκ κῆμζ ἡ πρεῶδῆγο- τῶκαττῃ πρέζδε κωζβῆκκῆμῆνοε εἶλοελοκῆνῆε κῆσιε, εἶε γοτῶκο βῆιττῃ τῆκω, ἱῆκοζε εἶλοε- κῆνῆε, ἂ νε ἱῆκω ληχοῆμῆττῆκο.

necessarium ergo existimavi rogare fratres ut praeveniant ad vos et praeparent **repromissam benedictionem** hanc paratam esse sic quasi benedictionem non quasi avaritiam.

NA 26/27

προεπηγγελμένην

TR

προκατηγγελμένην

δειγματίζω

1165

Μφ 1:19 Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая **огласить** Ее, хотел тайно отпустить Ее.

Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν παραδειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν.

Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν.

Ἰωσήφ же мѣжъ зѣ̀, прѣ̀нзъ ѳ́и́и ѱ̀ не хотѣ̀ зѣ̀ ѱ̀блнчѣ̀ти, вохотѣ̀ тѣ̀и пѣ̀тѣ̀ти ѱ̀.
Ioseph autem vir eius cum esset iustus et nollet eam **traducere** voluit occulte dimittere eam.

NA 26/27 TR
δειγματίσαι παραδειγματίσαι

ῥέω
4483

Евр 10:15 [Ο сем] свидетельствует нам и Дух Святыи; ибо **сказано**:
Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ προειρηκέναι,
μαρτυρεῖ δὲ ἡ μῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι,
Ὑκηδέτελεγτεβδέτη же н́мъз ѱ̀и́и ѱ̀, по речѣ̀ннѣ̀мъ во прѣ̀ждѣ̀:
contestatur autem nos et Spiritus Sanctus postquam enim **dixit**.

NA 26/27 TR
εἰρηκέναι προειρηκέναι

ἀπαγγέλλω
518

Μκ 5:19 Но Иисус не позволил ему, а сказал: иди домой к своим и **расскажи** им, что сотворил с тобою Господь и [как] помиловал тебя.

καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ· Ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς καὶ ἀνάγγειλον αὐτοῖς ὅσα σοι ὁ Κύριος πεποίηκε καὶ ἠλέησέ σε.

καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ, Ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς, καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.

Ἰῆςъ же не доудѣ̀ зѣ̀мъ, но речѣ̀ зѣ̀мъ: ѱ̀дѣ̀ вѣ̀ доμъз тѣ̀оѱ̀ ко тѣ̀оѱ̀мъз ѱ̀ вохотѣ̀ти ѱ̀мъ,
зѣ̀нѣ̀ка тѣ̀и гѣ̀бъ хотѣ̀рѣ̀и ѱ̀ помѣ̀лово тѣ̀.

et non admisit eum sed ait illi vade in domum tuam ad tuos et **adnuntia** illis quanta tibi Dominus fecerit et misertus sit tui.

NA 26/27 TR
ἀπάγγειλον ἀνάγγειλον

γνωρίζω
1107

Λκ 2:17 Увидев же, **рассказали** о том, что было возвещено им о Младенце Сем.

ιδόντες δὲ διεγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου·

ιδόντες δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου οὗ τούτου.

Ἰδόντες же еказѣ̀ша ѱ̀ гѣ̀голѣ̀ гѣ̀голаннѣ̀мъз ѱ̀мъ ѱ̀ ѳ̀тросѣ̀ти ѳ̀мъ.

videntes autem **cognoverunt** de verbo quod dictum erat illis de puero hoc.

NA 26/27
ἐγνώρισαν

TR
διεγνώρισαν

διώκω
1377

Лк 11:49 Потому и премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убьют, а других **изгонят**.

διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσι καὶ ἐκδιώξουσιν.

διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν, ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν.

Θεῶν ῥάμῃ ἡ πρεμύρογτῃ ἐγγίτῃ μετέ: ποελιὸ ἐκ νήκῃ (ἐκ νήμῃ) πῆροκῃ ἡ ἀπλῃ, ἡ ὡ νήκῃ οὔγειότῃ ἡ ἡζκενδῃτῃ:

propterea et sapientia Dei dixit mittam ad illos prophetas et apostolos et ex illis occident et persequentur.

NA 26/27
διώξουσιν

TR
ἐκδιώξουσιν

— II.2. Совпадение текстов 1611 г. и TR, когда греческое слово в этих текстах совпадает с греческим словом в тексте NA26/27 при несовпадении грамматической формы времени.

λέγω
3004

Μκ 7:36 И повелел им не **сказывать** никому. Но сколько Он ни запрещал им, они еще более разглашали.

καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν· ὅσον δὲ αὐτὸς αὐτοῖς διεστέλλετο, μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον.

καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον.

Ἡ ἀπρητῆ ἡμῃ, да никому же повѣдаѣтῃ: ἐλίκω же ἡμῃ τὴν ἀπρημῆσῃ, πάче ἡζληκα προповѣδαχῃ.

et praecepit illis ne cui **dicerent** quanto autem eis praecepibat tanto magis plus praedicabant.

NA 26/27
λέγωσιν

TR
εἴπωσιν

— III.1. Отсутствует отдельное греческое слово в тексте NA26/27.

κράζω
2896

Μκ 15:39 Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так **возгласив**, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий.

Ἴδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν, εἶπεν· Ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν Θεοῦ.

ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως (...) ἐξέπνευσεν εἶπεν, ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

Κήμῃκα же іотчникк істоāj прājмω ἐμῃ, іκω τājкω возопіѣкῃ ἡзшш, μετέ: коіотчннкῃ члвѣккῃ іей інж вѣтῃ.

videns autem centurio qui ex adverso stabat quia sic **clamans** exspirasset ait vere homo hic Filius Dei erat.

ἀπαγγέλλω • λέγω
см. 518 + 3004

Ин 4:51 На дороге встретили его слуги его и **сказали**: сын твой здоров.
ἦδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ἀπήντησαν αὐτῷ καὶ ἀπήγγειλαν λέγοντες ὅτι ὁ παῖς σου ζῆ.
ἦδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ὑπήντησαν αὐτῷ (...) λέγοντες ὅτι ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ.
Ἄβιε же вхолащивъ ѣмъ, (ѣе,) равнѣ εἰπὼν ἠρεπτόша εἰς τὸ ἡ βοζεβεττήша (ѣмъ), глаголюще, ἴκω εἰνѣ τβόη живѣзъ ѣстѣ.
iam autem eo descendente servi occurrerunt ei et **nuntiaverunt dicentes** quia filius eius viveret.

ὁμοίως
3668

Мк 4:16 **Подобным образом** и посеянное на каменистом [месте] означает тех, кото-
рые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его,
καὶ οὗτοι ὁμοίως εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἱ ὅταν ἀκούσωσι τὸν λόγον, εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν,
καὶ οὗτοί (...) εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἱ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν,
Ἡ εἰς εἰς τὰ πέτρα καὶ ἡ καμνηνὴ καὶ ἡ ἄβυθός ἐστίν, ἡ ἡ καμνηνὴ καὶ ἡ ἄβυθός ἐστίν, ἡ ἡ καμνηνὴ καὶ ἡ ἄβυθός ἐστίν, ἡ ἡ καμνηνὴ καὶ ἡ ἄβυθός ἐστίν.
et hii sunt **similiter** qui super petrosa seminantur qui cum audierint verbum statim cum gaudio accipiunt illud.

εἷς, μία, ἓν • ὧν
см. 1520 + 5607

Ин 6:71 Это говорил Он об Иуде Симонове Искарियोте, ибо сей хотел предать Его, будучи **один** из двенадцати.
ἔλεγε δὲ τὸν Ἰουδαν Σίμωνος Ἰσκαριώτην· οὗτος γὰρ ἔμελλεν αὐτόν παραδιδόναι, εἷς ὧν ἐκ τῶν δώδεκα.
ἔλεγεν δὲ τὸν ἰουδαν σίμωνος ἰσκαριώτου· οὗτος γὰρ ἔμελλεν παραδιδόναι αὐτόν, εἷς (...) ἐκ τῶν δώδεκα.
Ἰλάше же ἰудѣ симωνова искаріѡта: іей во хотѣше предати егѡ, едѣнъ сый ѿ двоюнадецѣте.
dicebat autem Iudam Simonis Scariotis hic enim erat traditurus eum cum **esset unus** ex duodecim.

Ἰωάννης, ου, ὁ • ἐστί
см. 2491 + 2076

Мк 6:16 Ирод же, услышав, сказал: это **Иоанн**, которого я обезглавил; он воскрес из мертвых.
ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρώδης εἶπεν ὅτι Ὁν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτός ἐστιν· αὐτὸς ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν.
ἀκούσας δὲ ὁ ἡ ρώδης ἔλεγεν, ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα ἰωάννην, οὗτος (...) ἠγέρθη.

Βλαίψακx же ἦρωαx ρεχέ, ἄκω, ἔγόξε ἄξx οὔτεκκνῶχx ἰωάννα, τὸν ἕρτη: τὸν κοστὰ ὦ μέρτβκx.

quo audito Herodes ait quem ego decollavi **Iohannem** (...) hic a mortuis resurrexit.

βλητέος, α, ου

992

Мк 2:22 Никто не вливает вина молодого в мехи ветхие: иначе молодое вино прорвет мехи, и вино вытечет, и мехи пропадут; но вино молодое **надобно вливать** в мехи новые.

καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήσσει ὁ οἶνος ὁ νέος τοὺς ἀσκοὺς, καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλετέον.

καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς – εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς, καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοὶ – ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς (...)

ἢ νηκτόξε κινκἀετx κῖνὰ νόκα κx μῆχh κῆτxh: ἄμe λh же нh, προεαδήтx κῖнὸ νόκοe μῆчh, ἢ κῖнὸ пролῑетeα, ἢ мῆчh погнeнῶтx: нo κῖнὸ νόκοe κx мῆчh нῶкe κῑάчh {подoбeтx}.

et nemo mittit vinum novellum in utres veteres alioquin disrumpet vinum utres et vinum effunditur et utres peribunt sed vinum novum in utres novos **mitti** debet.

δευτερόπρωτος, ου

1207

Лк 6:1 В субботу, **первую по втором дне** Пасхи, случилось Ему проходить засеянными полями, и ученики Его срывали колосья и ели, растирая руками.

Ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων· καὶ ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τοὺς στάχους καὶ ἤσθιον ψάχοντες ταῖς χερσίν.

ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ (...) διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων, καὶ ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἤσθιον τοὺς στάχους ψάχοντες ταῖς χερσίν.

Ἦίετx же κx εῦεῶтx втoрoпῑрῶтῳ ἠтῑ ἔμῶ κкoзῑε εῑεῑнῑа: ἢ κοστoργᾶχῶ οὔтῑцῑ εἔγῶ κῑάчῑ, ἢ εᾶдᾶчῶ, εтῑηῑᾶчῑe ρῶκῑμh.

factum est autem in sabbato **secundoprimo** cum transiret per sata vellebant discipuli eius spicas et manducabant confricantes manibus.

ὁ, ἡ, τό • θιῆσκω

см. 3588 + 2348

Ин 12:1 За шесть дней до Пасхи пришел Иисус в Вифанию, где был Лазарь **умерший**, которого Он воскресил из мертвых.

Ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος ὁ τεθνηκώς, ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.

ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς βηθανίαν, ὅπου ἦν λάζαρος, (...) ὃν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν Ἰησοῦς.

Ἦῑεx же πῑеждe шeстῑ ἡнῑ ἡῑсῑи πῑῑде κx вῑдῑῑнῑю, ἡдῑе же вῑе лᾶzарῑ οὔμeрeнῑ, ἔгῑже козкῑнῑ ὦ μeртῑвῑчῑ.

Jesus ergo ante sex dies paschae venit Bethaniam ubi fuerat Lazarus **mortuus** quem suscitavit Iesus.

οὔτω, οὔτως

3779

Иак 3:6 И язык — огонь, прикраса неправды; язык в **таком положении** находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны.

καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας. οὕτως ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ἡ σπιλοῦσα ὄλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.

καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, (...) ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡ μῶν, ἡ σπιλοῦσα ὄλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.

Ἡ ἀζήκη ὄγнь, λ'έποτα νεπράды: ἴψε ἡ ἀζήκη βοδворάετца во ἀγ'έχηз нάσηχηз, ικβερ-
нὰ ἐε τ'έλο, ἡ παλλὰ κόλο ροждένїа нάшегω, ἡ ὠπαλλάεца ὠ γεένны:

et lingua ignis est universitas iniquitatis (...) lingua constituitur in membris nostris quae maculat totum corpus et inflamat rotam nativitatis nostrae inflammata a gehenna.

– III.2. Отсутствует отдельный фрагмент в тексте NA26/27.

ἐπηρεάζω

1908

Μφ 5:44 Α Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за **обижающих** вас и гонящих вас, ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων ὑμᾶς,

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν (...) διωκόντων ὑμᾶς,

Ἄзх же глѡ бѡмз: любѣте врагѡ бѡша, блѡгословѣте кленѡщїа бѡ, добрѡ т'ворѣте не навѣдащїа бѡ, ἡ молѣтца за т'ворѡщїах бѡмз напѡετ' ἡ ἡзгоналѡа бѡ, ego autem dico vobis diligite inimicos vestros benefacite his qui oderunt vos et orate pro persecquentibus et **calumniantibus** vos.

κατήγορος, ου, ὁ

2725

Ин 8:10 Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои **обвинители**? никто не осудил тебя?

ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· Γύναι, ποῦ εἰσιν (...); οὐδεὶς σε κατέκρινεν¹³;

ἀνακύψας δὲ ὁ ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, γύναι, ποῦ εἰσιν (...); οὐδεὶς σε κατέκρινεν;

βοικλόνηα же ἰηсуδ ἡ нн εδннаго вѡтѡвз, т'чѡїю женѡ, речѡ εї: жѡно, гдѡ εдт' ἡже вѡждѡх ѡ т'а; ннкіїже лн т'εε ὠεдаї;

erigens autem se Iesus dixit ei mulier ubi sunt (...) nemo te condemnavit.

νεανίσκος, ου, ὁ

3495

Μκ 14:51 Один юноша, завернувшись по нагому телу в покрывало, следовал за Ним; и **воины** схватили его.

Καὶ εἷς τις νεανίσκος ἠκολούθησεν αὐτῷ, περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ· καὶ κρατοῦσιν αὐτόν οἱ νεανίσκοι.

καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν (...).

Ἡ εδннз н'έκτѡ ἰѡноша ἡδε по нѡмз, ὠε'έληз вх плащанїцѡ по нѡгѡ: ἡ ѡша т'огѡ ἰѡношѡ.

¹³ Текст приводится по изданию: Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE NEW TESTAMENT. THE GREEK TEXT UNDERLYING THE ENGLISH AUTHORISED VERSION OF 1611.

adulescens autem quidam sequebatur illum amictus sindone super nudo et tenuerunt eum (...).

στρατοπεδάρχης, ου, ό
4759

Деян 28:16 Когда же пришли мы в Рим, то сотник передал узников **военачальнику**, а Павлу позволено жить особо с воином, стерегущим его.

“Ότε δὲ ἤλθομεν εἰς Ῥώμην, ὁ ἑκατοντάρχης παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχει· τῷ δὲ Παύλῳ ἐπετράπη μένειν καθ’ ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ.

Ότε δὲ εἰσήλθομεν εἰς Ῥώμην, (...) ἐπετράπη τῷ παύλῳ μένειν καθ’ ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ.

Ἐγὰρ ἡμεῖς πρὶν εἰσελθεῖν εἰς Ῥώμην, ὁ ἑκατοντάρχης παρέδωκε τοὺς δεσμίους πάντας ἡμᾶς, πάντας δὲ ἡμᾶς ἐπέτρεψε παραμένειν ἑαυτοῖς σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτοὺς στρατιώτῃ.

cum venissemus autem Romam (...) permissum est Paulo manere sibimet cum custodiente se milite.

ἀπόλλυμι
622

Лк 9:56 ибо Сын Человеческий пришел не **губить** души человеческие, а спасать. И пошли в другое селение.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι. καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

(...) καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

εἶπε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ἀπολέσαι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ σῶσαι. καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

Filius hominis non venit animas **perdere**, sed salvare. Et abierunt in aliud castellum.

Ἑλληνικός, ή, όν
1673

Лк 23:38 И была над Ним надпись, написанная словами **греческими**, римскими и еврейскими: Сей есть Царь Иудейский.

ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ γεγραμμένη ἐπ’ αὐτῷ γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑβραϊκοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ’ αὐτῷ, (...) ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.

ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ’ αὐτῷ γεγραμμένη ἑπτὰ γράμμασιν Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑβραϊκοῖς· οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.

erat autem et superscriptio inscripta super illum litteris **graecis** et latinis et hebraicis hic erat rex Iudaeorum.

θηήσκω
2348

Ин 11:41 Итак отняли камень [от пещеры], где лежал **умерший**. Иисус же возвел очи к небу и сказал: Отче! благодарю Тебя, что Ты услышал Меня.

ἦσαν οὖν τὸν λίθον οὗ ἦν ὁ τεθνηκὼς κείμενος. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρε τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπε· Πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου.

ἦσαν οὖν τὸν λίθον. (...) ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω καὶ εἶπεν, πάτερ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου.

ἦσαν οὖν τὸν λίθον ἐπὶ τῆς σπηλαίου, ἡ ἡμεῖς ἐπὶ τῆς σπηλαίου ἐκείνης. Ἰησοῦς δὲ ἐθεώρει τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπε· Ὁ πατήρ, εὐχαριστῶ σοι ὅτι ἤκουσάς μου.

tulerunt ergo lapidem (...) Iesus autem elevatis sursum oculis dixit Pater gratias ago tibi quoniam audisti me.

ὁμοιάζω
3662

Μκ 14:70 Он опять отрекся. Спустя немного, стоявшие тут опять стали говорить Петру: точно ты из них; ибо ты Галилеянин, и наречие твое **сходно**.

ὁ δὲ ἠρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ· Ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει.

ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ, ὁμοιάζεις ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ γαλιλαῖος εἶ (...)

Он же пάλιν ὡμετάσσεια. Ἦ πομίλιε πάκι прегрѣо́уции галιόлаχῳ петρόви: κόνεττινὸν ὦ νήχη εἶσι: ἦκο γαλιλέανηχη εἶσι, ἢ κεῖδα τβοῶ ποδόβητεια.

At ille iterum negavit. Et post pusillum rursus qui astabant, dicebant Petro: Vere ex illis es: nam et Galilaeus es (...).

ἐν • φανερός, ἀ, ὄν
см. 1722 + 5318

Μφ 6:4 чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе **явно**.

ὅπως ἦ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι ἐν τῷ φανερῷ.

ὅπως ἦ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι (...)

ἦκω да вѣдетъ милостыня твоа въ тайнѣ: ἢ оца твоѣ, видѣи въ тайнѣ, тоѣ воздастъ тебѣ ἦкѣ.

ut sit elemosyna tua in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi (...).

Есть 2 примера, когда в тексте NA26/27 отсутствует целый стих.
Это *Ин. 5:4* и *Рим. 14:25*.

νόσημα, τος, τό
3553

Ин 5:4 ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил [в нее] по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим **болезнью**.

ἄγγελος γὰρ κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρα, καὶ ἐταράσσετο τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιὴς ἐγίνετο ὃ δήποτε κατείχετο νοσήματι.

(.....)
ἄγγελ βο гдѣнь на (вѣако) лѣто хождаше въ кѣпѣль ἢ возмѣцаше вода: (ἢ) ἦже пѣрѣше вѣзаше по возмѣциенїи воды, здракъ быкаше, гѣцѣмъ же недѣгомъ ѡдержимъ быкаше.

angelus autem Domini descendebat secundum tempus in piscinam et movebatur aqua. Et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae sanus fiebat a quaquaque detinebatur **infirmiate**.

κατέχω
2722

Ин 5:4 ибо Ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил [в нее] по возмущении воды, тот выздоравливал, какою бы ни был одержим **болезнью**.

ἄγγελος γὰρ κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ, καὶ ἐταράσσετο τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιῆς ἐγένετο ὃ δῆποτε κατείχετο νοσήματι.

(.....)

ἄγγελοσ γὰρ κατὰ καιρὸν κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ, καὶ ἐταράσσετο τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς μετὰ τὴν ταραχὴν τοῦ ὕδατος ὑγιῆς ἐγένετο ὃ δῆποτε κατείχετο νοσήματι.

angelus autem Domini descendebat secundum tempus in piscinam et movebatur aqua. Et qui prior descendisset in piscinam post motionem aquae sanus fiebat a quaquumque **detinebatur** infirmitate.

ἐπιταγή, ἦς, ἡ
2003

Rim 14:25 но которая ныне явлена, и через писания пророческие, по **повелению** вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их вере,

φανερωθέντος δὲ νῦν, διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος,

(.....)

ἄβελωθάντος δὲ νῦν, διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος,

quod nunc patefactum est per scripturas prophetarum secundum **praecceptum** aeterni Dei ad oboeditionem fidei in cunctis gentibus cognito.

— IV. Имеются разночтения в предлогах. Предлоги в тексте TR отличаются от предлогов тексте NA26/27.

ἐπί
1909

2 Tim 2:14 Сие напоминай, заклиная пред Господом не вступать в словопрения, что нимало не служит к пользе, а к расстройству слушающих.

Таῦτα ὑπομίμησκε, διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ Κυρίου μὴ λογομαχεῖν εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.

ταῦτα ὑπομίμησκε, διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μὴ λογομαχεῖν, ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.

Ὅτι ἀπομιμήσῃ, διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ θεοῦ μὴ λογομαχεῖν, ἐπ' οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.

haec commune testificans coram Domino noli verbis contendere **in** nihil utile ad subversionem audientium.

NA 26/27	TR
ἐπί	εἰς

χωρίς
5565

Иак 2:18 Но скажет кто-нибудь: «ты имеешь веру, а я имею дела»: покажи мне веру твою **без** дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих.

ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου ἐκ τῶν ἔργων σου, κἀγὼ δεῖξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου.

ἀλλ' ἐρεῖ τις, σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω. δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ σοι δεῖξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.

Но рече́тъ кто: ты вѣрѣ имашь, а́зъ же дѣла имамъ: покажи ми вѣрѣ твою **бѣз** дел твоихъ, а́зъ тебѣ покажѣ **ѡ** дѣла мои́хъ вѣрѣ мою.

sed dicet quis tu fidem habes et ego opera habeo ostende mihi fidem tuam **sine** operibus et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.

NA 26/27
χωρίς

TR
ἐκ

ἐν
1722

Лк 16:26 и **сверх** всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят.

καὶ ἐπὶ πᾶσι τοῦτοις μεταξύ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν.

καὶ ἐν πᾶσι τοῦτοις μεταξύ ἡ μὴν καὶ ὑ μὴν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑ μᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡ μᾶς διαπερῶσιν.

ἢ ἢ ἢ κρῆμν ἰσῆνι μεждѣ ἡμῖν ἢ κᾶμνι πρόπαρτѣ βελέικα οὔτ᾽εὐρδῆσα, ἕκω да χοτ᾽άциῖν πρειγῆ ῥωιδᾶδ, κз бᾶмз не возмогѣтз, ни нѣже ѿтѣдѣд, κз ἡᾶмз прехόδᾶтз.

et **in** his omnibus inter nos et vos chasma magnum firmatum est ut hii qui volunt hinc transire ad vos non possint neque inde huc transmeare

NA 26/27
ἐν

TR
ἐπὶ

Выводы

Сопоставляя текст и отдельные фрагменты СП НЗ на русский язык с греческим текстом критического издания NA 26/27, с учетом греческого «оригинального» текста, каковым вполне мог быть принятый в качестве руководства как «подлинный» греческий текст «Novum Testamentum Graece», изданный Августом Шольцем в Лейпциге в 1830 г., мы видим, что в большинстве рассмотренных примеров текст СП НЗ ближе к греческому тексту Нового Завета, известному как «Textus Receptus», нежели к критическому изданию NA 26/27 1996 г.

Разночтения, котрые заметны при сопоставлении по меньшей мере 3-х греческих текстов, а именно — греческого текста Нового Завета, который был положен в основу Библии короля Якова (текст 1611 г.), текста большинства (TR) и греческого текста издания Нестле-Аланда, с учетом текстов — славянского Елизаветинской Библии, и латинского — Вульгаты, могут быть распределены по частеречному принципу в различные группы. Это разночтения имен существительных, имен собственных, глаголов и некоторых предлогов.

Небольшое количество примеров в разночтениях имен существительных в отдельных случаях указывают на незначительные семантические различия.

При этом заметно предпочтение следовать не столько тексту большинства (TR), сколько другим греческим оригиналам.

Наибольшее число примеров составляют случаи в разночтениях различных греческих глаголов. Здесь картина несколько иная. Большинство примеров свидетельствуют, что, когда переводчики СП НЗ учитывали доступные им современные греческие тексты, основным и предпочтительным для них был греческий Византийский тип текста (традиционный, церковный).

Не менее интересны отдельные случаи в использовании различных греческих предлогов. Также, как и с примерами в разночтениях глаголов, предпочтение оставалось за текстом большинства (TR).

Из всех приведенных случаев разночтений для дальнейшего исследования лексико-семантических особенностей СП НЗ будут полезны, на мой взгляд, следующие примеры.

πλύνω

Откр 22:14 Блаженны те, которые **соблюдают** заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами.

Μακάριοι οἱ ποιοῦντες τὰς ἐντολάς αὐτοῦ, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς, καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν.

μακάριοι οἱ πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν, ἵνα ἔσται ἡ ἐξουσία αὐτῶν ἐπὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς καὶ τοῖς πυλῶσιν εἰσέλθωσιν εἰς τὴν πόλιν.

Πλάζηνι τβοράцин зάπωωѣди љгѡ, да εδдегѣ ѡблагѣтѣ ѡмѣ на дрѣво жнвѡтнѡе, ѡ брѣтѣи кнѣдѣтѣ во градѣ.

beati qui **lavant** stolas suas ut sit potestas eorum in ligno vitae et portis intrent in civitatem.

NA 26/27

TR

πλύνοντες

ποιοῦντες

καταγορέω

Мк 15:4 Пилат же опять спросил Его: Ты ничего не отвечаешь? видишь, как много против Тебя **обвинений**.

ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων· Οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδε πόσα σου καταμαρτυροῦσιν.

ὁ δὲ πιλάτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων, οὐκ ἀποκρίνη οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν.

Πιλᾶτѣ же пѣки копрѡи љгѡ, глагѡла: не ѡбѣцакѣиши ли ницѣтѡже; кнѣдѣ, колѣка на пѣл кнѣдѣтѣльгѣтѣдѣюгѣ.

Pilatus autem rursum interrogavit eum dicens non respondes quicquam vide in quantis te **accusant**.

NA 26/27

TR

κατηγοροῦσιν

καταμαρτυροῦσιν.

κημόω

1 Κορ 9:9 Ибо в Моисеевом законе написано: не **заграждай рта** у вола молотящего. О волах ли печется Бог?

ἐν γὰρ τῷ Μωϋσεῶς νόμῳ γέγραπται· οὐ φιμῶσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ;

ἐν γὰρ τῷ μωϋσεῶς νόμῳ γέγραπται, οὐ κημῶσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ;

Ἐν μωϋσεῶς βο законѣ пиано: да не заградѣиши ѡгѣтѣν ѡлѡ молѡтѣца. Ἐδд ѡ колѣгѣх рѡдѣтѣ бѣгѣ;

scriptum est enim in lege Mosi non **alligabis os** bovi trituranti numquid de bubus cura est Deo?

NA 26/27

TR

κημῶσεις

φιμῶσεις

κατήγορος, ου, ὁ

Ин 8:10 Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои **обвинители**? никто не осудил тебя?

ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ποῦ εἰσιν (...); οὐδεὶς σε κατέκρινεν;
ἀνακύψας δὲ ὁ ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, γύναι, ποῦ εἰσιν (...); οὐδεὶς σε κατέκρινεν;
Воклониѣ же ѿиѣз ѿ ннѣ дѣнаго вѣдѣвѣ, тоѣю же нѣ, речѣ ѣи: жѣно, гдѣ еѣтъ, ѿже
важдѣхъ на тѣ; ннѣиже ли твѣ ѡвѣдѣи;
erigens autem se Iesus dixit ei mulier ubi sunt (...) nemo te condemnavit?

ἀπόλλυμι

Лк 9:56 ибо Сын Человеческий пришел не **губить** души человеческие, а спасать. И пошли в другое селение.

ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι. καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

(...) καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.

ѣиѣ во члвѣческѣи не прѣидѣ дѣши челоувѣческѣхъ погубѣти, но сѣти. ѿ нѣдѣша во ѿнѣ вѣѣ.

Filius hominis non venit animas **perdere**, sed salvare. Et abierunt in aliud castellum.

έν • φανερός, ά, όν

Мф 6:4 чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе **явно**.

ὅπως ἢ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι ἐν τῷ φανερῷ.

ὅπως ἢ σου ἡ ἐλεημοσύνη ἐν τῷ κρυπτῷ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει σοι (...)

ѣѣко да бѣдѣтъ мѣлостына твѣѣ въ тѣи нѣ: ѿ оѣцѣ твѣѣѣ, вѣдѣи въ тѣи нѣ, тоѣ козѣ дѣтъ твѣѣ ѣѣѣ.

ut sit elemosyna tua in abscondito et Pater tuus qui videt in abscondito reddet tibi (...).

χωρίς

Иак 2:18 Но скажет кто-нибудь: «ты имеешь веру, а я имею дела»: покажи мне веру твою **без** дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих.

ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δείξόν μοι τὴν πίστιν σου ἐκ τῶν ἔργων σου, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου.

ἀλλ' ἐρεῖ τις, σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω. δείξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.

Но речѣтъ ктѣ: ты вѣрѣ ѿмаши, ѣѣ же дѣла ѿмаши: покажи ми вѣрѣ твѣѣ ѡ дѣлѣ твѣѣѣхъ, ѿ ѣѣѣ твѣѣѣ покажѣ ѡ дѣлѣ моиѣхъ вѣрѣ моиѣ.

sed dicet quis tu fidem habes et ego opera habeo ostende mihi fidem tuam **sine** operibus et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.

NA 26/27

TR

χωρίς

ἐκ

На примере разночтений видно, что славянский текст в основном следует тексту большинства (TR). Что касается СП НЗ, то переводные эквиваленты, как правило, соответствуют TR и славянскому тексту.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Современный русский перевод. Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. М.: Российское Библейское общество, 2017. 2640 с.
2. Nestle-Aland Novum Testamentum Graece, post Eberhard et Erwin Nestle editione vicesima septima revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Stuttgart, 1996.
3. Novum Testamentum Graece. Textum ad fidem testium criticorum / Cur. Dr. I. Mart. Augustinus Scholz. Lipsiae, 1830. Vol. I, II.
4. Η Καινή Διαθήκη. The New Testament. The greek text underlying the english authorised version of 1611.

Литература

5. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. М.: РБО, 1997. 348 с.
6. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь в 2-х томах. М., 1958.
7. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1889 г. М., 1991.
8. A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. A New Edition Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, and with the co-operation of many scholars. Vol. I-II. Oxford: Clarendon press, 1925.
9. Иларион (Алфеев), митр. История и значение Синодального перевода Библии // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского патриархата / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4630008.html> (дата обращения 27.12.21).
10. Фокин А. Р. Текстологическое сопоставление синодального перевода Нового Завета с изданием Nestle-Aland'а. Альманах «АЛЬФА И ОМЕГА» № 28, 2001 / URL: <https://www.pravmir.ru/tekstologicheskoe-sopostavlenie-sinodalnogo-perevoda-novogo-zaveta-s-izdaniem-nestle-alanda/> (дата обращения 27.12.21).
11. Десницкий А. С. 40 вопросов о Библии. М.: Дарь, 2014. 415 с.

Hieromonk Bartholomew (Magnitsky). Discrepancies between the Greek text and the Synodal Translation of the New Testament into Russian.

Abstract. When comparing the Greek texts, the so-called “majority” text or Textus Receptus, which goes back to the Byzantine type, and the text of the critical edition of Nestle-Aland Novum Testamentum Graece NA26/27, which goes back to the Alexandrian type and is an eclectic type of text, one can notice that the creators of the Synodal translation of the New Testament relied mainly on the text of the “majority”. At the same time, the translation equivalents of the Synodal translation, both in terms of morphological and semantic features, generally correspond to the lexical material of the Greek originals.

Keywords: Synodal translation of the New Testament, Greek text of the New Testament “Textus Receptus”, Greek text of the New Testament Nestle-Aland 26/27, comparison of lexical units of the Greek text and the text of the Synodal translation of the New Testament.

Hieromonk Bartholomew (Magnitsky) – Acting Chairman of the Department of Ancient Languages at St. Petersburg Theological Academy.

Монахиня Мария (Лермонтова)

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ И ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ЕВРЕЙСКОГО СЛОВА תְּקוּוּחַ «TESHUQA» (ВЛЕЧЕНИЕ) В БЫТ 3:16 «К МУЖУ ТВОЕМУ ВЛЕЧЕНИЕ ТВОЕ»

В обществе нашего времени равноправие полов представляется чуть ли не само собой разумеющимся, но мы можем встретиться также с различными и даже взаимоисключающими ответами в решении этого вопроса. Поскольку существуют мнения, в которых утверждается превосходство того или иного пола с отсылками в своей аргументации к библейским толкованиям, мы попытаемся разобраться в данной теме, используя Священное Писание и толкования отцов Церкви. Нам необходимо знать, что служит богословским основанием, а значит и решением настоящего вопроса. Установление Бога в Быт 3:16–19 — единственное место в Библии, где речь идет о главенстве мужчины над женщиной. Это место нередко толкуют как заповедь Божию, в которой декларируется подчинение мужчине женщины. Поэтому проанализируем возможно ли рассматривать слова Бога: «...он будет господствовать над тобой» (Быт 3:16) как часть Божьего установления и порядка.

Ключевые слова: отношения между мужчиной и женщиной, грехопадение, влечение, дискриминация и подчинение, самонадеянность и самовозвышение, зависимость бивалентная, отношения падшего мира.

Как мы уже ранее отметили [Лермонтова, 111], грехопадение имело прямое влияние на отношения между мужчиной и женщиной. Последствия грехопадения изменили изначальный замысел Бога о человеке. Первоначально в этих отношениях не было места дискриминации и подчинению. Но из-за греха Бог проклял змея, соблаздившего человека: «И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты...» (Быт 3:14), а также некоторые сферы жизни человека: «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою... к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобой... Адаму же сказал...» [СП] (Быт 3:16–17).

Некоторые исследователи полагают, что, когда в Новом Завете ап. Павел ссылается на заповедь Божию, которая говорит о подчинении женщины мужчине, он подразумевает именно Быт 3:16 «...он будет господствовать над тобой», так как это единственное место в Св. Писании Ветхого Завета, в котором речь идет о главенстве мужчины над женщиной. Это место нередко толкуют как заповедь Божию, в которой декларируется подчинение мужчине женщины.

Если сравнить разные переводы Библии, мы заметим, что тексты Св. Писания, в основу которых лег Синодальный перевод, переводят стих Быт 3:16 в смысле сексуального влечения Женщины к мужчине. Например, Новый русский перевод: «...Я мучительной сделаю беременность твою: в страдании ты будешь рожать детей. Ты будешь желать мужа, и он будет властвовать над тобою» [НРП]. Тогда как в Елизаветинской Библии, которая переведена с Греческой Септуагинты, используется слово «обращение»: «к мужу твоему обращение твое» [TR].

Святитель Иоанн Златоуст, толкуя стихи Книги Бытия 3:16, в уста Самого Бога вкладывает такие слова, обращенные от Создателя к Еве: «Вначале Я создал тебя равночестною (мужу) и хотел, чтобы ты, будучи одного (с ним) достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями»

Монахиня Мария (Лермонтова Татьяна Николаевна) — студентка 2-го курса Минской духовной академии (tlermontova1977@gmail.com).

[Толкование]. Имея ввиду не что иное, как пользу женщины, Творец определил ей, чтобы к «мужу» она имела «обращение», чтобы повиновалась ему и признавала господство мужа: «Я уже подчиняю тебя ему и объявляю его твоим господином, чтобы ты признавала власть его; так как ты не умела начальствовать, то научись быть хорошо подчиненною. «К мужу твоему обращение твое, и той тобою обладати будет» [Толкование]. Слова стиха «к мужу твоему обращение твое» свт. Иоанн Златоуст интерпретирует следующим образом: «он будет для тебя убежищем, пристанью и защитой; при всех встречающихся бедствиях даю право к нему обращаться и прибегать» [Толкование].

Более подробное толкование этого места Св. Писания дает прп. Ефрем Сирий. Преподобный Ефрем Сирий обращает внимание, что после совершения серьезного греха человек некоторое время ощущает приступ радости. Ужас приходит после. Первые же секунды своего падения человек воспринимает с восторгом. Преподобный предполагает, что, преступив заповедь, Ева почувствовала эйфорию, приступ радости. Она почувствовала, что стала «как боги», то есть стала богиней. Именно в этот момент она подошла к Адаму с мыслью научить его жизни и показать свое новое качество. В женщине, согласно мнению прп. Ефрема Сирина, пробудился инстинкт власти, господства. Он пишет: «И к мужу твоему обращение твое, — чтобы быть тебе под его властью, а не самой властвовать, — и той тобою обладати будет, потому что ты надеялась после вкушения плодов древа сама возобладать над ним». Как свидетельствует этот же святой, Бог не наказывает за преступление, а врачует, исцеляет появившуюся болезнь [Ефрем Сирий, преп]. Известно, что Бог не дает бессмысленных наказаний. Поэтому отрывок Св. Писания будет понятен, если принять во внимание толкование прп. Ефрема Сирина.

Как мы уже ранее отметили, еврейское слово «teshuqa», которое в Синодальной Библии переведено как «влечение», в Греческой Септуагинте переведено как «поворот» или «обращение»: «к мужу твоему обращение твое».

Значение этого стиха заключается в том, что в результате грехопадения женщина обратилась (повернулась) к своему мужу, отказавшись от исключительной зависимости от Бога. Интерпретация, что стремление к сексуальным отношениям с мужем или с другими мужчинами будет управлять женщиной — это искажение библейского текста. По утверждению некоторых исследователей, идея этого отрывка состоит в следующем: «Ты отворачиваешься (от Бога!) к своему мужу, и (в результате) он будет господствовать над тобой (будет использовать тебя в своих интересах)» [Проклятие женщины]. Также глагол «будет господствовать» (прим. автора: здесь употреблена будущая форма глагола) выражает не повеление, а всего лишь указывает на будущность.

В Еврейско-русском словаре Джеймса Стронга [ЕПГРСУ] одним из значений слова «влечение» (евр. תְּשׁוּקָה) «teshuqa»), которое в данном контексте употреблено с предлогом «ел», определяется связь животного, которое сидит в засаде, наметив себе жертву. Уэйн Грудем¹ в книге «Библейские основания для мужчин и женщин» [Библейские основания, 32] предполагает, что слово «влечение» (евр. «тешука») в настоящей форме может означать агрессивное желание. Это может быть желание противостоять мужу, действовать «вопреки» ему. Или даже стремление покорить мужа и заполучить власть над ним. В доказательство Уэйн Грудем приводит доводы, что в Книге Бытие слово «тешука» с предлогом «ел» встречается всего лишь дважды. Второй раз: когда Бог говорит Каину: «...у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4:7). В данном случае грех изображен в виде дикого животного, залегшего перед дверями жилища Каина, чтобы напасть на него и растерзать. Этому толкованию соответствует современный русский перевод ИПБ (Институт

¹ Уэйн А. Грудем (род. 1948) — американский евангелический богослов, профессор семинарии и писатель. Соучредитель Совета по библейской мужественности и женственности, главный редактор ESV Study Bible.

перевода Библии) им. М. П. Кулакова²: «...Стремиться будешь мужем своим владеть, а он властвовать над тобою будет» [СПП].

И вот уже все готово для формирования концепции рабов и господ, что, как видим, и происходит. Это не божественная перспектива развития человека. Так не должно было быть. Но Творец говорит, что так будет потому, что это является результатом, закономерностью, логикой развития всех предшествующих событий. Господь фиксирует, определяет последствия поступка, к которым грех привел человека: «и к мужу твоему обращение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт 3:16), Адаму же сказал: «проклята земля за тебя» (Быт 3:17–18).

Зависимость в данном случае получается бивалентная. Так, с одной стороны — это подчинение и все формы зависимости женщины от мужчины. А с другой — очень опасная зависимость, заложником которой является и сам мужчина. То есть женщина в своей зависимости от мужчины делает и мужчину весьма зависимым от нее. А нередко — и ставит его этим в опасное положение. И чем более она зависима, тем ближе она к нему и тем опаснее ее влияние. Премудрый Соломон в Книге Притчей говорит о непостижимости и загадочности этих отношений: «Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не понимаю: пути орла на небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице» (Притч 30:18,19). Пунктом сравнения этих предметов может служить неприметность их движения, загадочность и непонятность [Лопухин, Т. 1].

Также в результате грехопадения человек утратил власть и господство над природой, которая была обеспечена ему до грехопадения в силу его особой близости с Богом. Природа проклята из-за греха, совершенного человеком. Она отказывается подчиняться человеку, не видя в нем Бога. Но так как амбиции и привычка властвовать у людей осталась, они стали пытаться раскрыть нереализованное в отношениях с природой, в отношении друг с другом. Происходит взаимная борьба за власть. В этой борьбе мужчина, по-видимому, признает свое превосходство, женщина — свою зависимость. Либо она начинает проявлять свою власть по тем критериям, которые незаметны для мужчины.

Господство одного человека над другим (мужчины над женщиной) — это проявление не божественного устройства в творении мира, а наоборот — беспорядка и разлада, нарушающего гармонию творения, считает Гельмут Тилике³. Он пишет: «Кажется, что история грехопадения говорит о главенстве мужчины в смысле, расходящемся с рассказами о сотворении: «он будет господствовать над тобою!» (Быт 3:16). Но здесь имеется в виду не повеление, а прогностическое проклятие. Это вытекает из параллельных изречений («в болезни будешь рождать детей»; «в поте лица своего ты будешь есть хлеб» (Быт 3:16–19). В этом контексте «господство» одного над другим является выражением не порядка творения, а беспорядка, нарушающего мир творения» [Helmut Thielicke, 511]. Точно также считает и Франк Крюзе-ман⁴, который подтверждает, что положение «он будет господствовать над тобою!»

² Совместное издание Института перевода Библии при Заокской духовной академии и Библейско-богословского института св. апостола Андрея. Новый современный перевод книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета выполнен ведущими российскими учеными — библеистами и филологами разных христианских конфессий, основан на новейших научных изданиях древних текстов и последних достижениях современной библеистики.

³ Гельмут Тилике — профессор Гейдельбергского университета с 1936 года. В 1940 году был уволен за критику нацистского режима. После краткого пребывания в армии нес пасторское служение в лютеранской церкви. В 1945 году Гельмут Тилике возвратился к академической жизни и стал профессором богословия в Тюбингенском университете. В 1954 году стал профессором систематического богословия и деканом только что основанного факультета богословия Гамбургского университета. Один из его главных трудов: «Богословская этика» в четырех томах (Theologische Ethik, 1951–1964).

⁴ Франк Крюземан — немецкий исследователь Ветхого Завета. Он преподавал в церковном университете Вефиля с 1980 по 2004 год и был самым известным за его публикации по Торе, Илии и социальной истории в Ветхом Завете.

стоит над порядком первого Завета, нарушенном из-за греха. Он пишет: «Этим (т. е. Быт 3:16) угнетение как раз не оправдывается, страдание не прославляется, разрушение творения не утверждается как некий «порядок». Все это весьма радикально описывается как нарушенный образ бытия» [Frank Crüsemann, 66–67].

Таким образом, в результате грехопадения отношения между мужчиной и женщиной были повреждены, грехопадение разрушило равенство. Неравенство же стало частью отношений падшего мира. Мужественность и женственность, такие как их создал Бог, были развращены и испорчены грехом. Самонадеянность и самовозвышение стали сущностью греха сначала в бунте против Бога, а затем в эксплуатации друг друга.

Также мы пришли к заключению, что слово «teshuqa» не обозначает «вожде-ление» или стремление к сексуальным отношениям с мужем. Аналогичным образом глагол «будет господствовать» не является Божиим повелением, адресованным мужьям по отношению к их женам, а указывает на будущность как последствие грехопадения.

Источники и литература

Священное Писание

1. Библия = Библия: Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2006. 1336 с.
2. **TR.** Textus Receptus. URL.: <http://holyscripture.ru/bible/?t=tr>. (Дата обращения: 15.06.2018).
3. **НРП.** Библия онлайн. Новый русский перевод. URL.: <https://bible.by/nrt/1/3//> (дата обращения: 27.09.2021).
4. **СП.** Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. Синодальный перевод на русский язык. М.: Российское библейское общество, 2007. 1346 с.
5. **СРП.** Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. Серия «Современная библеистика». М.: Издательство ББИ, 2015. 1856 с.: илл. ISBN 978–5–89647–331–2

Источники

6. Frank Crüsemann = Crüsemann F. Er aber soll dein Herr sein. 1978.
7. Helmut Thielicke = Thielicke H. Theologische Ethik. Bd. II, 3. 1951–1964.
8. Библейские основания = Дориани Д., Грудем У., Хеймбах Д. Р., Хоув Р. У., Джонс П., Пайпер Д., Уэр Б. А. Библейские основания для мужчин и женщин. West Sacramento: «Grace Publishing International», 2011. 399 с.
9. **ЕРГРСУ.** Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания: с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга. СПб.: Библия для всех, 2005. 560 с.
10. Ефрем Сирий, преп. = Ефрем Сирий, преп. Толкование на книгу Бытия. Беседа 17. Толкования Священного Писания. URL.: <http://bible.optina.ru/old: gen:03:16bible.optina.ru/old: gen:03:16> (дата обращения: 29.09.2020).
11. Лермонтова Т. Н. = XXVII Сретенские чтения: Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием (Москва, 19–20 февраля 2021 г.) / Сост. З. М. Дашевская. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2021. 444 с. С. 109–115.
12. Лопухин = Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 1. URL.: <https://esxatos.com>tolkovaya-bibliya-lopuhina-vethy-zavet/> (дата обращения: 29.09.2021).

13. Проклятие женщины = Трудные отрывки Библии: проклятие женщины / Пер. с англ. Н. Листопадовой-Зэйбл // *Hard sayings of the Bible*. InterVarsity Press, 1996.

14. Толкование = Толкования Священного Писания. Толкования на Быт 3:16. Беседы на книгу Бытия. Беседа 17.

Nun Maria (Lermontova). Textual and linguistic analysis of the Hebrew word תְּקִיפָה «teshuqa» in Gen. 3:16 «your attraction to your husband».

Abstract: In the society of our time, gender equality seems almost self-evident, but we can also meet with different and even mutually exclusive answers in solving this question. Since there are opinions that assert the superiority of one or another sex with references in their arguments to biblical interpretations, we will try to understand this topic using the Holy Scripture and the interpretations of the Church fathers. We need to know what is the theological basis, and therefore the solution to this question. The establishment of God in Gen 3: 16–19 is the only place in the Bible where we are talking about the primacy of a man over a woman. This place is often interpreted as a commandment of God, in which the submission of a woman to a man is declared. Therefore, let us analyze whether it is possible to consider the words of God: «... he will rule over you» (Gen 3: 16) as part of God's establishment and order.

Keywords: the relationship between a man and a woman, the fall, attraction, discrimination and subordination, arrogance and self-exaltation, bivalent dependence, the relations of the fallen world.

Nun Maria (Lermontova) – a student of the 2nd year of the Minsk Theological Academy (tlermontova1977@gmail.com).

Священник Симеон Ряппиев

РОЛЬ КАРЕЛЬСКОГО ЯЗЫКА В РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОМ ПРОСВЕЩЕНИИ В КАРЕЛИИ

В статье рассматриваются особенности распространения Православия на Северо-Западе России и о роли карельского языка в деле миссии среди карельского населения. Одной из основных проблем миссии, по мнению автора, являлся языковой барьер между духовенством и паствой. В статье предпринята попытка рассмотреть методы преодоления языкового барьера и анализ результатов данных попыток. К основным выводам статьи можно отнести: отсутствие интереса священноначалия в распространении Православия на карельском языке, до середины XIX века переводы отдельных молитвословий и евангельских отрывков были личной инициативой отдельных священников; дальнейшее изучение карельских наречий было обусловлено тем, что через карельский язык священноначалие предполагало приобщить карел к русской культуре и их дальнейшей ассимиляции; изучение карельского языка способствовало преодолению последствий раскола среди карельского населения; работы по переводу Священного Писания и молитв легли в основу формирования литературного карельского языка.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, История Православия в Карелии, Олонецкая епархия, карельский язык, карелы, миссия среди карел, раскол.

Карельский язык относится к финно-угорской семье языков прибалтийско-финской группы. На всей территории проживания карел можно выделить три основных наречия: собственно карельский (распространен в средней и северной Карелии, а также в Тверской, Ленинградской и Новгородской областях), ливвиковское (восточное приладожье и часть Олонецкого перешейка) и, самая малочисленная группа людиковского наречия (свое распространение получившего в восточной части Олонецкого района напр. с. Михайловское), части Пряжинского района (Святозеро, Виданы...) и Кондопожского района (Тивдия, Спасская Губа). Каждое наречие имеет четко очерченные ареалы со своими характерными особенностями.

В 1227 г., в период княжения Ярослава Всеволодовича, отца св. кн. Александра Невского, произошло массовое крещение карел, об этом событии повествуется в Лаврентьевской летописи: «Того же лета [6735] князь Ярослав Всеволодович послал крести множество корел, мало не все люди» (Лаврентьевская летопись. Л. 154об.). Помимо духовной составляющей, крещение карел со стороны Новгорода являлось политическим актом, благодаря которому произошло ослабление католического миссионерства в Финляндии и Карелии, а также обезопасило финские и карельские племена от проникновения шведского влияния.

Близость к крупным водным артериям способствовало развитию региона и вовлечению населения в торгово-промышленные отношения с Великим Новгородом. Население на данной территории было однородным и заселялось преимущественно карелами и вепсами [Овсянников, Кочуркина, 1978, 71], так прп. Александр Свирский был вепсом, а его ученик Афанасий Сяндемский карелом. Для государственной власти, данный акт принес огромную политическую выгоду, чего нельзя сказать о церковной власти, так как подавляющее большинство населения не говорило по-русски.

Священник Симеон (Семен) Юрьевич Ряппиев — клирик Сяндемского Успенского женского монастыря Петрозаводской и Карельской Епархии Русской Православной Церкви (sem-ryappiev@yandex.ru).

Языковой барьер вплоть до начала XX в. являлся одним из существенных препятствий на пути распространения Православия на Европейском Севере России разделяя духовенство и значительную часть общества. Очевидные шаги по преодолению данной проблемы «изнутри», путем освоения национальной культуры (прежде всего языка) и интеграции ее компонентов в деле просвещения коренного населения оказались поверхностными и осваивались лишь те компоненты, цель которых была в: «перекрытие этнических самоопределителей различных уровней общим с русским религиозным самосознанием» [Бернштам, 1990, 134]. Но даже данные задачи не были выполнены и к 1870 г. известный этнограф Александра Яковлевна Ефименко, констатировала что: «В волостях, лежащих в отдалении от русских селений, близ Финляндии, огромное большинство их (населения. — *свящ. С. Р.*) не только не говорит, но даже и не понимают по-русски» [Ефименко, 1878, 90].

Факт владения языком местного населения никак не учитывался при определении церковно- или священнослужителя на приход, об этом свидетельствует тот факт, что в материалах делопроизводства крайне редко встречаются упоминания о владении кандидатов на должность церковно- или священнослужителя «иностранческим» языком. К сожалению, такая тенденция наблюдалась во всех местах компактного проживания «иностранцев» Российской Империи. Дмитрий Константинович Зеленин, по этому поводу писал: «Русская иностранческая миссия в XVIII и начале XIX века носила странный характер. Чиновничий и полицейский аппарат и давление, а также льготы новообращенным были, в сущности, единственными мерами к христианскому просвещению иностранцев. Самая цель миссии понималась чересчур узко: раз обряд крещения был совершен, дело миссии считалось законченным» [Зеленин, 1902, 5].

Принципиальная позиция карел совершать богослужения на понятном для них языке, не встречала отклика как со стороны церковных властей, так и со стороны духовенства считая распространение церковного влияния на «иностранцев» — делом свершившимся, священноначалие, на местах, получало положительную статистику о количестве построенных храмов и о укомплектованности оных приходским духовенством, при этом складывалась ложное представление о по сути формальной миссионерской деятельности. Возможно этим можно объяснить то малое количество свидетельств о конфликтах между духовенством и паствой на почве языкового барьера. Например, в прошении правящему архиерею «о рукоположении дьяка Петра Афанасьева, хорошо знающего карельский язык, и об отстранении предыдущего священника» крестьяне Видлицкой волости, аргументируют эти перемены следующим: «кто из нас, нижайших, просит на наш карельский язык перевести от Священного Писания и наставлять нас Закона Божия, того прикажет из церкви пономарю выгнать» (РГИА, Ф. 796, оп. 60, д. 203, л. 15). К чести духовенства, не все были столь негативно настроены к карельскому языку и в целом они справлялись со своими обязанностями, но существенным препятствием для карелоговорящих священников в их миссионерской деятельности стало отсутствие письменности на карельском языке и соответственно богослужебных текстов на нем.

Одним из первых переводов на карельский язык молитвословий и кратких катехизаторских нравоучений, считается перевод, сделанный в 1773 г., по указу митрополита Новгородского Гавриила. Из письма неизвестного, из города Кинешмы, к обер-прокурору Св. Синода князю А. Н. Голицыну стало известно, что когда митрополит узнал о том, что: «прихожане вовсе не разумеют российского языка <...> за нужное счел заставить его перевести на олоонецкий язык Символ православных веры, молитву Господню, Отче Наш и краткое нравоучение христианское», в последствии переводы были показаны купцам-карелам, торгующим в Санкт-Петербурге и после исправления рукоположенный священник отправился на приход имея на руках утвержденные переводы «через хорошо знающих оба языка людей» (Олоонецкий сборник, 1894, Вып. 3. С. 129). Так митрополитом Новгородским было положено начало изучения и использования карельского языка в богослужебной практике.

Помимо практических целей, изучение карельского языка способствовало преодолению старообрядческого раскола, так как старообрядцы имели огромное влияние на карелов, согласно статистике, к XIX в. карелы массово приобщались к старообрядчеству [Чернякова, 2003, 102–105]. Основным фактором данного феномена являлось то, что, в отличие от «господствующей» церкви, «раскольники» активно изучали и использовали карельский язык в общении с местным населением, епископ Игнатий называл карельский язык- «языком раскола» и «Если в Корелии оставлять впредь употребление языка корельского, то <...> карелы оставались бы навсегда несклонными к церкви и святым книгам, где слышат они все не свое, без понятия и пользы» (НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 78/906, л. 26, об.). Преосвященный Анастасий поэтому же поводу писал: «Раскол усилился настолько, что около 30-х годов XIX столетия трудно было найти в приходах карельских домов, в которых на было бы раскольников» (НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/97, л. 30). Сложилась парадоксальная ситуация: для искоренения «раскола» священникам предписывалось изучать карельский язык для постепенного искоренения этого же языка из общего употребления при полном содействии светских властей! Видна принципиальная разница в подходе изучения карельского языка со стороны старообрядцев и священников, если первые изучали язык по необходимости и активно внедряли его в приобщении местного населения к «древнему благочестию», то священники делали лишь робкие попытки в освоении карельского языка. Но и те, и другие испытывали проблемы, связанные с отсутствием литературы на карельском языке [Пулькин, 2001, 128–140].

Данный вопрос не остался без внимания обер-прокурора Св. Синода кн. А. Н. Голицына, который в своем обращении к митр. Амвросию писал: «раскольники, живущие в Олонецкой губернии, пользуются невежеством тамошних крестьян и самым незнанием их русского языка, привлекают их в свое заблуждение, и тем удобнее успевают, что сами знают довольно олонецкий язык, а сии бедные люди, не понимают русского и следственно слушая в нашей церкви службу без всякого умиления, невольным образом отторгаются от православия и уловляются в сети раскола. <...> Нельзя ли отыскать ключ к олонецкому языку, который якобы близок в выговоре к финскому, и преподавать его в семинарии по правилам грамматическим, дабы тем доставить для олонцев пастырей, могущих проповедовать слово Божие на собственном их языке» (Олонецкий сборник, 1894, Вып. 3. С. 130). Прямое указание «сверху», подтолкнуло руководство и священников к действию, благодаря энтузиастам, появились переводы Св. Писания на карельский язык и не смотря на недовольство значительной части приходского священства, стал формироваться литературный язык пригодный для печатного употребления.

Например, в Новгородской духовной семинарии студентом В. Серцовым был осуществлен перевод Евангелия на карельский язык и предоставлен на рассмотрение в Св. Синод, а оттуда в комитет Российского Библейского Общества, где был одобрен. Для анализа качества перевода, текст был направлен в Петрозаводское духовное управление. В результате опроса выяснилось, что текст пригоден для использования лишь в шести приходах, что ввиду многообразия диалектов очень хорошо, но данный результат не устроил священноначалие и текст был завернут. Данное решение можно объяснить рядом причин: во-первых, нежелание ряда клириков замечать проблему карельского языка. Во-вторых, большое количество диалектов карельского языка. Тексты пригодные для одного прихода, были практически не пригодны для другого.

Но были и более удачные переводы, священником Петром Гусевым в 1833 г. было переведено Евангелия от Матфея на ливвиковский диалект карельского языка, данный перевод получил широкую известность.

Но постепенно отношение к карельскому языку стало меняться. При Олонецкой духовной семинарии, были открыты классы карельского языка (ливвиковский диалект) «употребляемого местными жителями края» [Любецкий, 1879, 30]. Существование подобного класса, дало значительный толчок к изучению грамматики «местного» наречия. Профессором Петром Шуйским была подготовлена хрестоматия

на карельском языке, которая была рекомендована для обучения во всех духовных заведениях, где преподавался карельский язык. Благодаря исследованиям П. Шуйского был составлен карельско-русский словарь и встал вопрос о необходимости составления особого алфавита, который «будет точнее приспособлен к выражению звуков карельского языка» (НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 15/736, л. 17), но, к сожалению, в 1872 г. Петр Шуйский скончался и чтение курса прекратилось.

Начало было положено и интерес к карельскому языку возрастал, в Олонецких епархиальных ведомостях регулярно печатались переводы молитв и проповедей на карельском языке, издавались брошюры с кратким катехизисом и т. д. Требовалось и дальше проводить тщательную подготовку переводчиков способных осуществлять качественные переводы и составлять проповеди, привязанные к конкретным диалектам карельского языка.

К началу XX в. уже ни у кого не возникало вопросов о необходимости изучения карельского языка и его использования в пастырской деятельности. Этому поспособствовали различные миссионерские организации. Созданные с целью противодействия лютеранским миссионерам на съездах миссионеров священникам рекомендовалось «чтобы в карельских местностях богослужение совершалось поочередно — то на церковно-славянском, то на карельском языке <...> При этом желательно, чтобы богослужение для карелов совершалось непременно на карельском языке, а не на финском, так как последнее еще более будет способствовать офинению и олютеранению православных карел» (ОЕВ. 1907. № 17. С. 445).

В периодической печати стали появляться положительные примеры использования карельского языка на приходах: «из 794 обоего пола (малолетних не считаю также), — пишет священник С-го прихода, — исповедовалось 545 человек вместо 217, осталось без исповеди 249 человек, вместо 586» (А. П-ий, ОЕВ. 1914. № 14. С. 317), таких цифр священник добился благодаря знанию карельского языка. Епархия в свою очередь старалась поддерживать священников, использующих карельский язык, устанавливая для них более высокие оклады, при условии сдачи экзамена, по карельскому языку.

Подводя итог, можно сказать следующее: роль карельского языка в религиозно-нравственном просвещении в Карелии сложно переоценить. Проводимое исследование показало, что карелам не чуждо православие, данный факт подтверждает пример тверских карел, которые в XVII в. предпочли покинуть родину, Православие прочно укоренилось в карельском народе.

Проблема старообрядческого влияния всегда оставалась приоритетной задачей церковного руководства, вплоть до XX в., вынужденные меры по преодолению раскола, подвигли энтузиастов заняться изучением карельского языка, в процессе переводов священных книг благодаря священникам была сформирована база, которая в последствии легла основу литературного карельского языка. Именно священники стали национальной интеллигенцией, которой до этого не существовало в карельском народе их деятельность стимулировала развитие лексики и грамматики карельского языка.

Источники и литература

Источники

НА РК — Национальный архив Республики Карелия

1. НА РК, ф. 25, оп. 2, д. 15/736.
2. НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 9/97.
3. НА РК, ф. 25, оп. 20, д. 78/906.

РГИА – Российский государственный исторический архив

4. РГИА, Ф. 796, оп. 60, д. 203.

5. А. П-ий, ОЕВ. 1914. № 14 – *П-ий А.* О желательности каждому священнику карельского прихода знать наречие своих прихожан – карел (Из наблюдений и опыта священника) // Олонецкие епархиальные ведомости (далее – ОЕВ). 1914. № 14. С. 317.

6. ОЕВ. 1907. № 17 – Видлицкий пастырско-миссионерский съезд // ОЕВ. 1907. № 17. С. 445.

7. Олонецкий сборник, 1894, Вып. 3 – Отношение обер-прокурора Св. синода князя Голицына, к Новгородскому митрополиту Амвросию, от 14 февраля 1816 года, о необходимости обучать священников, ставленников в Лопские погосты, карельскому языку // Олонецкий сборник. 1894. Вып. 3. С. 130.

8. Олонецкий сборник, 1894, Вып. 3 – Письмо от неизвестного, из города Кинешмы, к обер-прокурору Св. синода князю А. Н. Голицыну, – о необходимости перевести на Олонецкий язык катехизис и другие религиозно-нравственные книги // Олонецкий сборник. 1894. Вып. 3. С. 129.

9. (Лаврентьевская летопись) – Лаврентьевская летопись. 1377. URL: <http://expositions.nlr.ru/LaurentianCodex/index.php> (дата обращения 24.09.2021).

Литература

10. Бернштам, 1990 – *Бернштам Т. А.* Христианизация в этнокультурных процессах финно-угорских народов Европейского Севера и Приладожья // Современное финно-угроведение: Опыт и проблемы. Л., 1990. С. 133–145.

11. Ефименко, 1878 – *Ефименко А. Я.* Юридические обычаи Лопарей, Корелов и Самоедов Архангельской губернии // Записки Императорского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1878. Т. 8. С. 1–232.

12. Зеленин, 1902 – *Зеленин Д. Н.* И. Ильминский и просвещение инородцев (К 10-летию со дня смерти Н. И. Ильминского). СПб., 1902. 32 с.

13. Любецкий, 1879 – *Любецкий Д.* Историческая записка об Олонецкой духовной семинарии за минувшее 50-летие (1829–1979 гг.) // Пятидесятилетний юбилей Олонецкой духовной семинарии. Петрозаводск, 1879. С. 29–57.

14. Овсянников, Кочуркина, 1978 – *Овсянников О. В., Кочуркина С. И.* О древнем Олонце // Средневековые поселения Карелии и Приладожья. Петрозаводск, 1978. 167 с.

15. Пулькин, 2001 – *Пулькин М. В.* Православное духовенство и прихожане-карелы: поиски взаимопонимания (XVIII – начало XX в.) // «Свое» и «чужое». Петрозаводск, 2001. Вып. 2. С. 128–140.

16. Чернякова, 2003 – *Чернякова И. А.* Проблема карельского языка в политике церкви в Олонецкой губернии в XIX в. // Православие в Карелии. Материалы II международной научной конференции. Петрозаводск, 2003. С. 102–105.

Priest Simeon Ryappiev. The role of Karelian language in a religious/moral enlightenment in Karelia.

Abstract: This article considers the specificities of Christianisation in the north-west of Russia and the role of Karelian language in the mission field among the population of Karelia. According to the writer one of the main problems of mission is the language handicap among the priesthood and congregation. It is tried to review some methods of overcoming the language handicap and analyze the results of these attempts. The main conclusions of the article include the lack of interest in the spread of Christianity in Karelian, until the mid of the XXI century only some prayers and some pieces of gospel were translated by several priests (as they wished to do it). Further studying of local aspects of the Karelian language was due to the fact that church authorities supposed to give the people from Karelia

some Russian culture. Also, it was planned that there would be assimilation in Karelia. Studying of Karelian language helps to overcome consequences of the split among Karelians. Translation of Holy Bible and prayers became the base of Karelian literary language.

Keywords: the history of Russian Orthodox church, the history of Christianity in Karelia, Olonets diocese, Karelian language, Karelians, mission among Karelian people, split.

Priest Simeon Ryappiev – clergyman of the Sayndema Assumption convent (sem-ryappiev@yandex.ru).

Материалы Всероссийской с международным участием
научно-богословской конференции
«Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право»
14–15 марта 2022 года

Митрополит Сергей (Иванников)

ЕПИСКОП-ДУХОВНИК. О ДУХОВНО-АСКЕТИЧЕСКОМ СЛУЖЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ МАКАРИЯ (НЕВСКОГО; 1835–1926)

Статья написана на основе доклада, сделанного на пленарном заседании конференции «Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право» (С.-Петербург, 14–15 марта 2022 г.), и посвященного известному миссионеру, «апостолу Алтая» митрополиту Макарию (Невскому; 1835–1926), прославленному в лике святых в августе 2000 года на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: святитель Макарий (Невский), Алтайская духовная миссия, молитва Иисусова, Алтай.

Весь многотрудный опыт жизни святителя Макария (Невского; 1835–1926) опровергает некоторые современные представления о якобы косности государственного и общественного уклада старой России. Апостол Алтая родился 1-го (13) октября 1835 г. шестым ребенком простого и бедного церковнослужителя из глубинки Владимирской губернии. Его отец даже не имел священного сана. Но благодаря искренней вере в Бога, прилежанию, неленостному подвигу будущий святитель прошел путь от простого учителя-миссионера, выпускника Тобольской семинарии, до лингвиста-тюрколога, научные дарования которого отмечали университеты и духовные академии. Сын простого причетника, он в своем иерархическом служении проходит путь от монаха-миссионера, подвизавшегося в далеких алтайских землях, до митрополита Московского и Коломенского (1912–1917). Вся жизнь свт. Макария была связана со служением Алтайской духовной миссии, которая была учреждена в 1830 г. и просуществовала до 1919 г., когда она была закрыта большевиками. Алтайская Миссия была направлена не только на распространения света Евангельской веры среди алтайского народа, это был проект, направленный на широкое просвещение народов Алтая. При этом Алтайская духовная миссия располагала и школами для тех алтайских детей, чьи родители не желали расставаться со своими традиционными верованиями¹. В 1910 г. деятельность Алтайской духовной миссии была признана властями образцовой.

Молитва и духовное просвещение были основным содержанием всей жизни свт. Макария (Невского). Нам непостижимо, какие силы позволяли этому слабому здоровьему человеку совершать свое служение. Всю жизнь он, познавший тяжесть земного бытия, стремился облегчить тяготы жизни окружающим: местному алтайскому населению, детям, ученикам и преподавателям духовных училищ, Томской духовной семинарии.

При этом сам святитель пребывал в неизменной скромности, если не в нищете. Широко известен тот факт, что революционные разбойники, решившие ограбить свт. Макария, бывшего уже на покое, ожидали найти в его покоях драгоценности, однако не нашли вообще ничего хоть сколько-нибудь ценного².

Митрополит Сергей (Иванников Сергей Иванович) — кандидат богословия, ректор Барнаульской духовной семинарии, правящий архиерей Барнаульской и Алтайской митрополии.

¹ Крейдун Г. А. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М., 2008. 199 с. С. 152.

² Арсений (Жадановский), еп. Воспоминания. М., 1995. С. 211.

Он почил о Господе 1-го марта 1926 г. В 2000 г. был причислен к лику святых, а в 2016 г. мощи святителя были перенесены при личном участии Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в современный г. Горно-Алтайск (Улала), бывший центр Алтайской духовной миссии.

О свт. Макарии немало написано, изучены многие стороны его деятельности как церковного иерарха, администратора, педагога, даже строителя. Но для нас несомненным является то, что все эти таланты и дарования святителя происходили из его пламенной веры, а его служение было прежде всего служением духовника, то есть того, кто видит главной своей задачей спасение души каждого человека — душепопечение. «Спасение души дороже всего», — пишет свт. Макарий в своих духовных письмах. Эту службу духовника нес святитель Макарий, и когда был простым учителем-миссионером, и когда был митрополитом Московским.

Святитель Макарий вел обширную переписку, но среди них особое место занимают письма, адресованные сестре милосердия Матроне.

Православному читателю они известны благодаря их изданию в книге «Молись, борись спасайся!»³ Письма эти были написаны на протяжении почти 10 лет с 1908 по 1918 гг. В начале духовной переписки старцу 74, при написании последнего письма 83 года. Мы не слышим голос кающейся сестры Матроны, история доносит до нас лишь голос старца-духовника, сокрушающегося о грехах своего чада и радующегося его восстанию.

Эти письма возможно рассматривать не просто как духовное чтение, но, безусловно, и как практическое пособие по пастырскому богословия. В них находим те ответы на вопросы, которые и сегодня стоят перед всеми желающими спасения. Весьма значимым нам кажется то, что опытный духовник — свт. Макарий — предлагает свой духовной дочери, как бы мы сейчас сказали, «системный подход» в духовном делании. И в этом смысле эти бесхитростные, на первый взгляд письма, ждут самого серьезного исследования. Мы же попробуем хотя бы наметить и выделить некоторые принципы общения духовника с духовным чадом и советы о том, как надлежит вести невидимую духовную брань.

В Письмах свт. Макария ставится вопрос об искусности духовника. Духовник не только должен быть опытным, но он должен знать того, кто у него исповедуется. У свт. Макария мы поэтому находим разрешение возможности исповеди на расстоянии, в письме. «Пиши; если затруднишься исповедовать неизвестному духовнику, пиши тому, кому ты все уже исповедала и проси разрешения. И заочное разрешение имеет силу» (письмо от 9 декабря 1908 г.)⁴. А также в письме от 9 марта 1911 г. Святитель разрешает свою духовную дочь от грехов, исповеданных ею в также письме: «Радуюсь, что Господь дал тебе силу исповедать все, доселе никому неисповеданное. Господь да разрешит тебя от всего этого и даст силу тебе начать новую жизнь. Чадо мое возлюбленное! Храни себя отныне от всего, могущего лишить тебя спасающей благодати и привести к вечной гибели. Господь и Бог наш Иисус Христос благодатью и щедротами Своего человеколюбия да простит тебе, чадо Матрона, вся согрешения, исповеданные тобой от юности твоей, и аз, недостойный архиерей, властью Его, мне данною, прощаю и разрешаю тебя от всех грехов твоих, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, аминь»⁵. В данном случае старец приводит практически неизменной тайносовершительную молитву, читаемую при Таинстве покаяния.

В своих письмах свт. Макарий поднимает вопрос не только о духовной ответственности духовника, но и ответственности исповедующегося перед духовником, поскольку духовник, разрешающий грех, при неисправности кающегося, тоже принимает вину перед Богом, особенно, если он назначает слишком легкую епитимию⁶.

³ Молись, борись, спасайся! Письма митрополита Макария (Невского) духовной дочери. М., 1998. 95 с.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 24.

⁶ Там же. С. 84.

Ни в одном письме святой владыка не позволил себе даже единого намека на то, что неисправимость духовной дочери, ее неуспешность в духовном делании утомляет или раздражает его. Как часто в наше время некоторые пастыри не боятся и не стыдятся говорить своим пасомым уже на второй исповеди: «Ты уже мне надоел со своими грехами: одно и то же повторяешь!» В этих письмах же духовник-митрополит, напротив, каждый раз убеждает не только не отчаиваться, не оставаться наедине со своей неисправностью, но вновь и вновь исповедовать, если грех повторяется. Более того, само желание исповедоваться, даже при полном бессилии отвратиться от греха, старец-митрополит уже рассматривает как некую искру возрождения души и как свидетельство того, что Бог не отринул грешника⁷. В этом милостивом духовном служении свт. Макария для нас открывается образ самого Христа: «не до семи, но до седмижды семидесяти раз» (Мф 18:22) прощающего грехи кающемуся.

Главным средством, помогающим в борьбе со грехом, свт. Макарий видит частое причащение Святых Христовых Таинств: «По возможности чаще очищай свою совесть и приобщайся Св. Таин с разрешения духовника. Господь да соделает тебя достойною к чистому общению с Ним чрез св. богоявленскую воду, и вкушай ее натошак, это весьма спасительно»⁸ (25 апреля 1909 г.).

Старец-митрополит одним из действенных способов борьбы со грехом, как и все подвижники благочестия считает **молитву Иисусову**. «Мысленно стань пред Господом и беседуй с Ним, произнося краткую молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешную»⁹. (17 июня 1911 г.). «Вспомни, что ты причастница Тела и Крови Христовой, что Христос в тебе. И приступи к беседе с Ним: Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешную. Повторяй это 100, 200 раз...»¹⁰ (12 декабря 1918 г.).

Святитель Макарий видит в искренней исповеди кающегося, даже при продолжающейся неисправности жизни, залог того, что исповедающийся избежит духовной гибели. «Слава Богу, помогшему тебе чистосердечно все исповедать. Не бойся, не сомневайся. Одна твоя исповедь есть уже начало твоего исправления. Теперь вот что делай: всякий раз, как враг начнет искушать тебя, приди и скажи или напиши. Но отнюдь не утаивай. Сколько бы ни согрешила — исповедуй, не стыдись: лучше станет. Пусть твоя душа будет как кристалл, через который все видно»¹¹ (письмо от 28 апреля 1908 г.).

Старец призывает к непрестанной борьбе с унынием и отчаянием: «Но ты не отчаивайся. Борись, молись, плачь, зывай ко Христу, могущему спасти и помиловать тебя. Не говори — уж мне не встать. У Господа много силы, столько же и милости. Продолжай борьбу, не теряй веры. Разбойник был уже на кресте, но за веру был спасен. Когда приходят помыслы отчаяния, то говори: нет не перестану зывать, я грешная, но — Божия»¹² (письмо от 22 декабря 1918 г.).

Новая рекомендация свт. Макария — иметь при себе карманное издание Евангелия, чтобы в случае духовного нападения врага, Слово Божие было бы под рукой. «Я советовал бы тебе, родная моя, каждый день читать Евангелие, а особенно тогда, когда приходит помысл искусительный. У тебя, кажется, есть маленькое карманное Евангелие, посланное мною. Тебе постоянно носить бы его при себе в кармане. И как только придет помысл, сейчас же и берись за чтение этой божественной книги. Этим способом некоторые спасались от запоя вином. Твоя болезнь подобна этой, как ты и сама сознаешь это»¹³ (письмо от 11 октября 1912 г.). Вообще, старец Макарий советует обращаться для духовной борьбы к духовной литературе, в частности к Житиям святых:

⁷ Там же. С. 33.

⁸ Там же. С. 11.

⁹ Там же. С. 28.

¹⁰ Там же. С. 92.

¹¹ Там же. С. 5.

¹² Там же. С. 93.

¹³ Там же. С. 50.

«Купи себе книжки: житие Марии Египетской и преподобной Пелагии. Прочитай их, много там назидательного для тебя»¹⁴ (письмо от 25 апреля 1909 г.) При этом он советует с осторожностью подходить к чтению Ветхого завета. В частности, свт. Макарий своей духовной дочери советует следующий порядок чтения духовных книг: «Читать Библию я советовал бы так: сперва прочитайте Евангелие Луки, потом Деяния апостольские, потом послания Петра, Иакова, Иоанна и Иуды, потом послания апостола Павла к коринфянам, к ефесеям. Потом Ветхий Завет, притчи Соломона. Потом книгу Бытия, Исход»¹⁵ (письмо от 1 июля 1909 г.).

Необходимо отметить, что в письмах свт. Макария положительно решается вопрос и о возможности обращения к обычному врачу, чтобы от него принять средство для борьбы со грехом, включая и лекарство, если оказывается, что тот или иной грех может быть следствием нервного расстройства: «Вчера я говорил о болезни твоей с моим домашним доктором, профессором, конечно, не называя имени твоего. Он признает это болезнью нервов и написал мне рецепт, при сем прилагаемый. В нем не написано, для кого он назначается, и в аптеке не имеют права узнавать, для кого отпускается лекарство»¹⁶ (11 ноября 1911 г.). Но тем не менее, телесное расстройство не может быть оправданием греха. Поскольку всякий грех – это уже нарушение Божьего плана, чистоты и непорочности человека, о всяком грехе необходимо покаяние.

Настоятельно рекомендуется поселиться в обители, не менять часто места проживания и несения трудов, поскольку в монастыре, на постоянном жительстве под духовным руководством удобнее противостоять греху¹⁷.

В письмах мы всегда видим особое милостивое, отеческое расположение духовника, подлинную отеческую любовь к кающейся. Так, старец-митрополит неизменно обращается к кающейся: «Боголюбезная сестра и дочь моя», «родная», «чадо мое возлюбленное»¹⁸. И это совсем не сентементальность, но подлинная духовная любовь старца и забота.

И, наконец, мы всегда видим непрестанную горячую молитву духовника о кающейся духовной дочери.

Все эти принципы духовничества реально действенны. На протяжении девяти лет этой духовной переписки, при видимой недостаточно исправной жизни сестры Матроны, происходит ее духовное усовершенствование. За эти годы она духовно не погибла от наносимых ей врагом греховных ран, от ощущения оставленности, одиночества и уныния. Напротив, если вначале мы видим сестру Матрону неокрепшей, духовно расслабленной, не определившейся в своем жизненном и духовном пути, то по мере духовного наставления свт. Макария сестра Матрона становится совершенно духовно зрелым человеком. Она серьезно и вдумчиво читает Священное писание. Мы видим, что у нее даже не возникает мыслей о возвращении к мирской жизни, она самостоятельно принимает решения в своей жизни и готова нести за них духовную ответственность. Ее жизнь становится подвигом служения больным людям и раненым солдатам.

Одновременно, предельно личная, открытая переписка духовника с духовной дочерью может в иных духовно неопытных читателях породить разочарование или даже некоторый соблазн. Поскольку духовная жизнь под руководством духовного старца иногда представляется как широкая дорога, исполненная чудесных явлений и таинственных знаков. Однако из писем свт. Макария видно, что кающаяся духовная дочь не предает в письмах полностью духовно совершенной. Поскольку борьба с грехом тяжела, восстания часто заканчиваются падениями. Но действительно духовно опытным людям эти письма открывают подлинный реализм и даже трагизм

¹⁴ Там же. С. 11.

¹⁵ Там же. С. 17.

¹⁶ Там же. С. 35.

¹⁷ Там же. С. 74.

¹⁸ Там же. С. 24.

пути настоящего духовного совершенства. На этом пути можно приобрести вечную жизнь, а можно погибнуть навеки. И враг на этом пути ведет с желающими спастись не сказочную, но самую настоящую брань. Потому очень важно чтобы на этом пути был помощником добрый пастырь, который действительно полагает свою душу за своих духовных чад, каким и был святитель Макарий, митрополит Алтайский.

Источники и литература

1. Молись, борись, спасайся! Письма митрополита Макария (Невского) духовной дочери. М.: Лодья, 1998. 95 с.
2. Крейдун Г. А. Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 199 с.
3. Арсений (Жадановский), еп. Воспоминания. М.: ПСТБИ, 1995.

Metropolitan Sergius (Ivannikov). Bishop-confessor. About the Spiritual and Ascetic Ministry of St. Macarius (Nevsky; 1835–1926).

Abstract: The article was written on the basis of a report made at the plenary session of the conference “The Bishop in the Life of the Church: Theology, History, Law” (St. Petersburg, March 14–15, 2022), and dedicated to the famous missionary, “Apostle of Altai” Metropolitan Macarius (Nevsky; 1835–1926), canonized as a saint in August 2000 at the Jubilee Council of Bishops of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Saint Macarius (Nevsky), Altai spiritual mission, Jesus Prayer, Altai.

Metropolitan Sergius (Ivannikov Sergei Ivanovich) — candidate of theology, rector of the Barnaul Theological Seminary, ruling bishop of the Barnaul and Altai Metropolis.

СЛУЖЕНИЯ ВЕТХОЗАВЕТНОГО СВЯЩЕНСТВА КАК ПРИМЕР ДЛЯ НОВОЗАВЕТНОГО

Несмотря на то, что ветхозаветное священство закончилось со смертью и воскресением Иисуса Христа, некоторые из предписаний и служений ветхозаветного священства и первосвященства остаются актуальными и для новозаветных служителей. Прежде всего это проповедь и обязанность учить народ законам Господним. Также ветхозаветное священство совершало пастырское душепопечение в богоизбранном народе. Священники устанавливали факт греховности, налагали наказания, прощали согрешивших. Остаются актуальными и те качества, которыми должен был обладать ветхозаветный священник. Как носители сакрального знания, «ходячие энциклопедии», ветхозаветные священники, с одной стороны, были необходимы общине для выживания и пользовались огромным авторитетом, с другой — статус обязывал их вести себя достойно, отделяться от мира. Ключевую роль играло наличие непрерывной цепи «знающих»: каждый последующий говорил не от себя, но передавал без искажений то, что получил его предшественник из уст Бога. Преемственность гарантировала истинность. В Древнем Израиле священство было наследственным, священниками становились потомки Левия. Преемство гарантировалось за счет кровного родства: каждый потомок знал своего предка и ощущал себя хранителем Завета Бога с Израилем. Такого преемства нет в Церкви, но есть апостольское преемство, которое является неотъемлемой частью законного церковного устройства и сохраняет неискаженное учение Христа.

Ключевые слова: ветхозаветное священство, новозаветное священство, епископ, пресвитер, священник, первосвященник, левит, типология.

Существует распространённое мнение, что ветхозаветные первосвященники священники и левиты и их служения являются прообразами новозаветных епископов, пресвитеров и дьяконов. На самом деле они прообразуют Мессию, Его первосвященническое (Евр 2:17, 3:1, 4:14–15, 5:1–10, 6:20, 7:26–28, 8:1–6, 9:11) и посредническое служение (Ин 1:17, 10:7, 14:6; 1 Тим 2:5). Поэтому с точки зрения экзегезы ветхозаветное священство закончилось со смертью и воскресением Иисуса Христа. Стоит так же обратить внимание на то, что нигде новозаветные служители не называются священниками. Это наименование в Новом Завете прилагается или к иудейским священникам, или к «царственному священству» всех верующих. Если обратиться к 1-му посланию апостола Петра 2:9 где сказано «вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел...», то понятно, что это почти дословная цитата из Исх 19:5–6 «...то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым...» Из этого отрывка можно понять, что весь еврейский народ называется царством или народом священников (см.: так же Ис 61:6). Весь Израиль должен был стать светом для язычников, а окружающие народы, видя его благочестивую жизнь, должны были познать Единого Истинного Бога и возвратиться к своему Создателю. Однако, несмотря на призывание ко всем евреям быть священниками, у них было особое служение потомков Левия. Библия дает такое объяснение избранию колена Левия: «Сказал Господь Моисею, говоря: вот, Я взял левитов из сынов Израилевых вместо всех первенцев, разверзающих ложесна из сынов Израилевых; они будут взамен

их; ...ибо все первенцы — Мои; в тот день, когда поразил Я всех первенцев в земле Египетской, освятил Я Себе всех первенцев Израилевых» (Чис 3:11–13). Раньше все первенцы должны были посвящены Господу на служение, но Бог вместо них ставит священниками потомков Левия. Христиане так же названы «царственным свяществом», но и у них есть особые служители.

Стоит отметить, что на служение потомков Левия избрал именно Бог (см.: Исх 28:1; Втор 18:5; Сир 45:20 и др.) и никогда не говорится, что священники поставлены самим народом. Обосновать это можно рассказом о Коре и его восстании против особого положения Моисея и Аарона. Моисей, по повелению Господа объявил «завтра покажет Господь, кто Его, и кто свят, чтобы приблизить его к Себе; и кого Он изберет, того и приблизит к Себе» (Чис 16:5). Из этих слов следует, что не все люди могут быть священниками, но лишь те, кого изберёт, освятит и приблизит к Богу¹.

В Деян 20:28 апостол Павел говорит пресвитерам, под которыми можно понимать епископов: «внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святый поставил вас блюстителями (ἐπισκόπους)», что свидетельствует о том, что наличие в церкви иерархии есть установление Божие, а не человеческое.

Начиная со времен заключения Завета на Синае, ключевую роль в Израиле играло наличие непрерывной цепи «знающих»: каждый последующий говорил не от себя, но передавал без искажений то, что получил его предшественник. Преемственность гарантировала истинность. В Древнем Израиле священство было наследственным, и гарантировалось за счет кровного родства. Такого преемства нет в Церкви, но есть апостольское преемство, которое является неотъемлемой частью законного церковного устройства и сохраняет неискаженное учение Христа.

Несмотря на то, что между ветхозаветным священством и первосвященством и новозаветным служением нет прямой связи, некоторые из предписаний для одних остаются актуальными и для других. Чтобы увидеть эти параллели стоит рассмотреть тексты, в которых говорится о епископах и пресвитерах. Обращение к «пресвитерским» текстам обусловлено тем, что в Новом Завете ещё нет четкого разграничения между епископами и пресвитерами и поэтому не всегда можно точно определить, о ком идет речь. К таким текстам относятся 1 Тим 3:1–7 и Тит 1:7–11, из которых можно извлечь необходимые сведения и провести сравнение.

В 1-м послании к Тимофею 1:3 сказано, что епископ должен быть «учителем», а Послании к Титу 1:9 — «держатель истинного слова, согласного с учением, чтобы он был силен и наставлять в здравом учении», т.е. знать и уметь учить народ Слову Божьему. Того же требовалось и от ветхозаветного священства: «Ибо уста священника должны хранить ведение, и закона ищут от уст его, потому что он вестник Господа Саваофа» (Мал 2:7). Как учитель он должен был объяснять народу Божию волю. Каждые семь лет священник должен был читать народу Закон (Втор 31:10–13), постоянно учить сынов Израилевых всем уставам, которые изрек Господь через Моисея (Лев 10:11), и особенно отличать священное от профанного и чистого от нечистого.

Интересно, что к учительским обязанностям священников относятся и речи к народу перед войной (Лев 10:20). Войны Израиля носили религиозный характер, и поучение священника перед войною должно было ободрить народ и напомнить ему, что Господь Бог, Который вывел его из Египта, «идет» с народом, чтобы сразиться за него (Втор 20:2–4; ср. Числ 31:6)². Учительство в сознании самого народа так связывалось со священством, что и в последующие времена народным бедствием считалось отсутствие «священника учащего» (2 Пар 15:3), а самым тяжким обвинением священства — неисполнение им своей учительской миссии или формальное ее исполнение (Мих 3:11; Иез 22:26; Мал 2:8).

¹ Ключарев Г., *свящ.* Значение ветхозаветного священства // Труды Киевской Духовной Академии. 1904. Т. II. С. 204.

² Экземплярский В. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904. С. 23.

В книге Деяний можно найти намеки на то, что епископы имеют право судить членов Церкви. Первый раскол, с которым столкнулась христианская община, был связан с вопросом о том, должны ли новообращённые христиане из язычников сначала становиться иудеями и принимать обрезание, а только потом креститься. В Деян 15:6 сказано, что «апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела». На этом соборе было решено, что бывшим язычником достаточно крещения. Хотя и не прозвучала анафема, но можно сказать, что противоположная точка зрения была признана еретической. Так же в послании к Титу 1:9–11 сказано, что епископ должен «...противящихся обличать. Ибо есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных, каковым должно заграждать уста...». Из контекста можно понять, что «противящиеся», «непокорные», «пустословы» и «обманщики» являются членами общины. Судебными полномочиями в области религиозной жизни обладали и ветхозаветные священники. То, что это был именно религиозный суд видно из указания на те дела, которые разбирались в нем. Ветхий Завет указывает много случаев, когда обязательно нужно было обращаться к священству и пользоваться его судебным авторитетом. К таким делам можно отнести, например, грехи как всего общества, или его начальников, или отдельных людей, при закланиях, обетах, безрассудной клятве, святотатстве. Священник обладал правом очищать проказу и вообще нечистоту (Лев 12–14 гл.), и тем самым допускать человека к общению с другими. Нужно понять, что нечистота была прежде всего ритуальной и поэтому была препятствием к участию в культе. Для очищения по закону необходимо было пройти через определенные богослужебные обряды, совершить жертвоприношения, т.е. совершить религиозные действия, а не светские. Так же судебные функции священников можно увидеть в обязанности и праве священников оценивать приношения израильтян (Лев 18 гл.). Во всех этих случаях именно священники определяли, может ли человек быть допущен к поклонению Богу. Без указания священников не могли выноситься смертные приговоры за преступления против Бога (Числ 15:32–36, 25:1–15; Лев 24:10–23)³.

В некоторых местах Нового Завета говорится о том, что посвящение в новозаветные служители происходило через определенный обряд — возложение рук или рукоположение (см., например, Деян 14:23; 2 Тим 1:6), что является знаком особых дарований (1 Тим 4:14). В Ветхом Завете таким знаком было помазание елеем: «и возлил елей [Моисей] помазания на голову Аарона и помазал его, чтоб освятить его» (Лев 8:12). Стоит отметить то, что помазывались только первосвященник и священники, над левитами этот обряд не совершался. Более того помазание первосвященника отличалось от помазания священников, потомков Аарона. На голову первосвященника возливался елей (Пс 132:2), а затем помазывалось лицо и одежда. У священников помазывалось только лицо и одежда. Хотя помазание служило дарования им благодати Святого Духа (ср. 1 Цар 10:1–6, 16:13–14, Ис 61:1), то, что первосвященник помазывался особо, можно понимать как дарование ему особых даров, отличных от других священников⁴.

Апостол Павел в 1-м послании к Тимофею 6:20 призывает его «храни преданное тебе». Можно заметить, что деятельность священства в Ветхом Завете состояла в сохранении Моисеева Закона и его распространении, а не в изобретении чего-то нового. Священники учили народ Закону, но учили уже данному закону. Священники должны были научить сынов Израилевых всем уставам, которые изрек (уже изрек) им Господь через Моисея (см.: Лев 10:11).

В 1-м послании к Тимофею 5:17 апостол Павел говорит, что «достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь...». Это можно понять как указание на материальное обеспечение, потому что далее он пишет: «не заграждай рта

³ Кулюкин С. Идея пастырского душепопечения в Ветхом Завете // Христианское чтение. 1901. № 9. С. 347.

⁴ Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Под ред. А. П. Лопухина. Т. I. Пятикнижие Моисеево. СПб., 1904. С. 431.

у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей» (1 Тим 5:18). Ветхий Завет так же предписывал выделять на содержание священству: либо что-то постоянное — начатки и десятины, либо случайное — различные части жертв, а также они получали деньги выкупа за все первородное⁵. Существует достаточно много библейских отрывков, где говорится о содержании левитов и священников и при этом как бы подчеркивают то, что это плата за служение: «и повелел, говорится, он (царь Езекия) народу, живущему в Иерусалиме, давать определенное священникам и левитам, чтоб они были ревностны в законе Господнем (2 Пар 31:4). Предполагается, что прибавка к содержанию должна побуждать к более ревностному исполнению служения⁶.

Говоря о ветхозаветных священниках, имеет смысл сказать о пророчествах о новозаветных служителях. Эти пророчества даны в связи с тем, что потомки Левия перестали быть истинными «пастухами» Божьего народа.

Пророк Иеремия говорит: «Горе пастырям, которые губят и разгоняют овец паствы Моей. Посему так говорит Господь, Бог Израилев, на пастырей, пасущих народ Мой: вы рассеяли овец Моих, и разогнали их, и не наблюдали за ними; вот Я наблюдаю за вами, чтобы наказать за злонравие ваше, говорит Господь» (Иер 23:1–2). Пророк Иезекииль подробно перечисляет грехи ветхозаветных пастырей: «...горе пастырям Израилевым, которые пасли себя самих! не стадо ли должны пасти пастыри? Вы ели тук и волною одевались, откормленных овец заколали, а стада не пасли. Слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали, а правили ими с насилием и жестокостью. И рассеялись они без пастыря и, рассеявшись, сделались пищею всякому зверю полевому. Блуждают овцы Мои по всем горам и по всякому высокому холму, и по всему лицу земли рассеялись овцы Мои, и никто не разведывает о них, и никто не ищет их» (Иез 34:2–6). Господь через пророка обещает дать верующим «...пастырей по сердцу Моему, которые будут пасти вас с знанием и благоразумием» (Иер 3:15), «...и они уже не будут бояться и пугаться, и не будут теряться...» (Иер 23:4).

Апостол Петр, обращаясь к служителям, пишет: «Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду; и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы» (1 Пет 5:1–4). «Пастыреначальник» здесь, конечно, Иисус Хрисос, научающего всех пастырей, основанной Им Церкви. Апостол Павел призывает подражать Христу (1 Кор 4:16), а Ветхий Завет говорит, что Сам Господь будет пасти свое избранное стадо верующих: «Буду пасти их на хорошей пажити, и загон их будет на высоких горах Израилевых; там они будут отдыхать в хорошем загоне и будут пастись на тучной пажити, на горах Израилевых. Я буду пасти овец Моих и Я буду покоить их, говорит Господь Бог. Потерявшуюся отыщу и угнанную возвращу, и пораненную перевяжу, и больную укреплю, а разжиревшую и буйную истреблю; буду пасти их по правде. Вас же, овцы Мои, — так говорит Господь Бог, — вот, Я буду судить между овцою и овцою, между бараном и козлом» (Иез 34:14–17); «Как пастырь, Он будет пасти свое стадо, будет собирать свою руку ягнят и носить их на своем лоне, будет водить двойных» (Ис 40:11). Именно таким пастырем должен быть новозаветный служитель.

⁵ Подробнее о содержании ветхозаветного священства см.: Приклонский В. Ветхозаветное первосвященство // Православный собеседник. 1901. № 6. С. 44.

⁶ Иларион (Троицкий), сщмч. Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // Его же. Творения. Т. 2. М., 2004. С. 45.

Источники и литература

1. *Иларион (Троицкий), сщмч.* Основные начала ветхозаветного священства и пророчества // *Его же. Творения.* Т. 2. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2004. 392 с.
2. *Ключарев Г., свящ.* Значение ветхозаветного священства // *Труды Киевской Духовной Академии.* 1904. Т. II. С. 202–207.
3. *Кулюкин С.* Идея пастырского душепопечения в Ветхом Завете // *Христианское чтение.* 1901. № 9. С. 341–369.
4. *Приклонский В.* Ветхозаветное первосвященство // *Православный собеседник.* 1901. № 6. С. 1–46.
5. *Толковая Библия или комментарии на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А. П. Лопухина. Т. I. Пятикнижие Моисеево.* СПб., 1904. XVI, 672 с.
6. *Экземплярский В.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 1904. 294 с.

Dmitry Dobykin. The ministries of the Old Testament priesthood as an example for the New Testament.

Abstract: Although the Old Testament priesthood ended with the death and resurrection of Jesus Christ, some of the prescriptions and ministries of the Old Testament priesthood and high priesthood remain relevant to New Testament ministers. First of all, it is a sermon and a duty to teach the people the laws of the Lord. Also, the Old Testament priesthood performed pastoral counseling in God's chosen people. Priests established the fact of sinfulness, imposed punishments, forgave those who sinned. The qualities that an Old Testament priest should have also remain relevant. As carriers of sacred knowledge, "walking encyclopedias", the Old Testament priests, on the one hand, were necessary for the community to survive and enjoyed great authority, on the other hand, their status obliged them to behave with dignity, to separate from the world. The key role was played by the presence of an unbroken chain of "knowers": each successive spoke not from himself, but conveyed without distortion what his predecessor received from the mouth of God. Continuity guaranteed truth. In ancient Israel, the priesthood was hereditary, the descendants of Levi became priests. Succession was guaranteed by blood relationship: each descendant knew his ancestor and felt himself to be the guardian of God's Covenant with Israel. There is no such succession in the Church, but there is apostolic succession, which is an integral part of the legitimate church order and preserves the undistorted teaching of Christ.

Keywords: Old Testament priesthood, New Testament priesthood, bishop, presbyter, priest, high priest, Levite, typology.

Dmitry Georgievich Dobykin – Ph.D. in Theology, Associate Professor, Department of Biblical Studies, St. Petersburg Theological Academy (sravnika@yandex.ru).

«ЧУЖОЕ СЛОВО» КАК ПРИЕМ РЕЧЕВОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ В ПРОПОВЕДЯХ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА КИРИЛЛА

В ряде наших статей мы уже представляли различные композиционно-стилистические особенности проповедей Патриарха (были описаны, в частности, приемы диалогизации монологов Святейшего Патриарха и роль фактора адресата в его речах)¹. В данной статье мы рассмотрим еще одну композиционно-стилистическую особенность монологов Патриарха — использование т.н. «чужого слова» как прием речевого воздействия. Под «чужим» понимается неавторское слово, вводимое в текст / монолог с различными целями. В проповедях Патриарха «чужое слово» выполняет различные функции: аргументативную, текстообразующую и собственно риторическую (украшательскую).

Ключевые слова: проповедь, «чужое слово», цитата, реминисценция, риторический прием, аргументация, текстообразующий потенциал.

Понятия «чужого слова» и в целом — диалогичности монолога были разработаны М. М. Бахтиным². Всякая речь, полагал ученый, диалогически ориентирована, это «естественная установка всякого живого слова. На всех своих путях к предмету, во всех направлениях слово встречается с чужим словом и не может не вступать с ним в живое напряженное взаимодействие...»³.

Диалогичность и т.н. «чужеречие» являются универсальными категориями текста — любого, а не только художественного, поскольку всякий текст — это в известной мере интертекст⁴.

Использование в тексте «чужого слова» принято называть интертекстуальностью⁵. Самая очевидная форма интертекстуальности — включение в текст маркированного фрагмента чужого текста, то есть цитирование.

Цитата может быть оформлена в виде прямой или косвенной речи. Ср.: «Святителю Иоанну Златоусту принадлежат такие слова: „Терпение — это корень всех благ и мать благочестия”» (Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю по Пятидесятнице, день памяти преподобного Сергия Радонежского);

Наталья Александровна Дьячкова — доктор филологических наук, профессор, ректор Негосударственного частного учреждения — образовательной организации высшего образования «Миссионерский институт» (trudovyeresursy@yandex.ru).

¹ См. об этом: Дьячкова Н. А. Диалогизация в проповедях Святейшего Патриарха Кирилла // Церковь. Богословие. История: материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017. С. 119–126; Дьячкова Н. А. «Свидетельствовать ближним и дальним» (роль фактора адресата в публичных выступлениях Патриарха Кирилла) // Церковь. Богословие. История: материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2015. С. 192–201.

² См. об этом: Бахтин М. М. Слово в романе // Библиотека Гумер — литературоведение. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/bahtin/slov_rom.php (дата обращения: 01.02.2022).

³ Бахтин М. М. Там же.

⁴ См. об этом: Степанов Ю. С. В мире семиотики // Семиотика: Антология / Сост. и общ. ред. Ю. С. Степанова. 2 изд., исправ. и доп. М.: Академ. Проект; Деловая кн., 2001. С. 36.

⁵ См. об этом: Петрова Н. В. Проблема определения термина «интертекстуальность». Киберленка. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-opredeleniya-termina-intertekstualnost> (дата обращения: 01.02.2022).

«Святитель Иоанн Златоуст замечательно **говорит, что** нет никакой другой силы, которая может вознести нас на высоты, как только смирение» (О смиреномудрии. проповедь святейшего Патриарха Кирилла в среду первой седмицы Великого поста после великого повечерия).

«Чужое слово» может быть представлено также в виде реминисценции — неявной, «незакавыченной» цитаты без указания на авторство. В этом случае оно вплетается в авторскую речь, и не прямо, а косвенно отсылает к прецедентному тексту. Например:

«Способность зреть свои грехи и видеть себя как бы со стороны ... все это признаки здоровой духовной жизни. Действительно, *несть человек, иже жив будет и не согрешит*...»⁶ (Слово по окончании вечернего богослужения в пятницу первой седмицы Великого поста в Успенском кафедральном соборе г. Смоленска).

Чужое слово может быть представлено имплицитно: о его содержании мы узнаем в интерпретации оратора благодаря характерным указаниям на источник: «некоторые говорят...»; «нас иногда спрашивают...»; «существуют философские да и просто человеческие взгляды, которые...» и т. п. Например:

«И что бы нам ни говорила **современная греховная цивилизация** о свободном выборе ... о том, что жить нужно по своим похотям ... мы знаем, что закон жизни — это закон любви» (Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии на Бутовском полигоне);

«...и до сих пор существуют **философские да и просто человеческие взгляды**, которые отрицают саму возможность объективной, вечной и неизменной истины...» (Патриаршая проповедь в день памяти апостолов Петра и Павла после Литургии в Храме Христа Спасителя).

Диалог с чужим словом, помимо того, что свидетельствует об эрудиции автора, его начитанности и тем самым делает образ оратора более привлекательным, обладает большим риторическим потенциалом.

Цитирование — это распространенный риторический прием, который широко используется ораторами с целью усилить аргументацию и тем самым воздействовать на слушателей. Этот риторический прием известен с давних пор.

Можно вспомнить, например, проповедь апостола Павла, произнесенную в афинском ареопаге (Деян 17:28). Проповедуя учение Христа, апостол Павел в качестве аргумента приводит цитату. Он говорит: «... мы Им живем и движемся и существуем, как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: „*мы Его и род*“». Это «мы Его и род» — прямая цитата из стихотворения греческого поэта Арата Киликийского⁷, чье творчество было хорошо знакомо афинянам. Оратор, повторим, использует цитату как аргумент «апелляция к авторитетному мнению».

Кроме этого, цитирование обладает текстообразующим потенциалом: участвует, в частности, в организации сложного синтаксического целого⁸ (далее — ССЦ) типа рассуждение⁹.

Цитата является зачином ССЦ. Маркерами лексико-грамматической связи между зачином-цитатой и последующими частями ССЦ (средней и заключительной) выступают частицы (*действительно, вот*), местоименные анафоры (*это, тот, их*), лексические повторы, координация видо-временных форм глаголов-сказуемых и др.

Например:

«Святителю Феофану принадлежат слова: «Лучше пострадать в этом мире и в этой жизни, чем страдать в жизни вечной», — он их произнес, размышляя о смысле

⁶ 3 Цар 8:46.

⁷ См. об этом: *Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния Апостольские. Беседа 37 // Азбука веры*. URL: https://azбука.ru/otechnik/loann_Zlatoust/tolk_55/38 (дата обращения: 14.02.2022).

⁸ ССЦ — это сочетание группы предложений в большом тексте, объединенных общей микро-темой и связанных между собой лексико-грамматическими средствами связи.

⁹ Рассуждение — это один из трех функционально-смысловых типов речи, в основе которого лежит интенция аргументации. Рассуждение устанавливает отношения обусловленности между компонентами высказывания.

человеческих страданий. **Действительно**, нет ни одного человека, который бы не проходил через страдания, через некие муки, даже будучи внешне достаточно благополучным и счастливым; не говоря уж о тех, кто и внешне неблагополучен, несчастлив, кто болеет, нуждается, кто становится инвалидом и, наконец, оказывается на смертном ложе — всё это страдания, которые принадлежат нашей жизни» (Патриаршая проповедь в Неделю Крестопоклонную);

«Святитель Игнатий Брянчанинов говорит об этом так: «Если вы причащаетесь Тела и Крови Спасителя, если вы призываете Его имя в своих молитвах, если вы стремитесь следовать Ему, то вы **свидетельствуете** о том, что Иисус есть Сын Божий, Спаситель мира». **Это свидетельство** есть наивысшая ценность и одновременно огромная обязанность каждого крещеного человека, а если слово «свидетельство» перевести в понятные нам категории, то оно означает в первую очередь нашу личную веру в Спасителя, в Господа Иисуса...» (Проповедь в праздник Преображения Господня);

«Недаром преподобный Ефрем Сирин говорит: «забудь и **пост, и молитву**, если ты **не прощаешь** ближнему твоему». **Почему «забудь»?** **А потому что и пост, и молитва** не достигают небес, в ответ на пост и на молитву Господь не дает и не даст просимого, если ты **не прощаешь** другому человеку его согрешений, его долгов, а иногда просто его несовершенства, которое раздражает тебя и создает напряжение в отношениях с этим человеком» (Патриаршая проповедь после Литургии в Саввино-Сторожевском ставропигиальном монастыре).

Как видно из приведенных выше примеров, цитирование широко представлено в проповедях Патриарха.

Кого и (или) что цитирует Патриарх? (Здесь мы не будем говорить о цитировании Евангелия и апостольских посланий, поскольку это атрибут любой проповеди. Отметим только типичные в этом смысле зачины проповедей Патриарха: «сегодня мы слышали в Евангельском чтении притчу о ...»; «сегодняшнее евангельское чтение всем хорошо известно — это ...»; «сегодняшнее евангельское чтение посвящено очень важной теме...»; «сегодня во время Божественной литургии нам было предложено чтение из Послания апостола Павла к Ефесянам...» и т. п.).

Патриарх цитирует святителей и преподобных: Антония Великого, Викентия Леринского, Григория Нисского, Ефрема Сирина, Игнатия (Брянчанинова), Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Макария Египетского, Феодора Студита, Феофана Затворника; благоверных, исповедников, что, несомненно, свидетельствует о широкой богословской эрудиции оратора. В собственно риторическом аспекте это важно, т. к. данное обстоятельство усиливает коммуникативную позицию оратора.

Цитирование святых в речи Патриарха может быть связано с церковными праздниками, днями памяти святых. Так, упоминание стихов свт. Андрея Критского — связано с началом Великого Поста; «Слова на святой пяток о кресте ...» Ефрема Сирина — с праздником Воздвижения креста Господня; слов св. благ. кн. Александра Невского — с днем памяти святого; цитирование св. Патриарха Тихона — с годовщиной его интронизации и т. п.

Например:

«**Замечательные слова** сказал святой благоверный князь на ступенях новгородского Софийского собора, когда отправлялся на бой с этими захватчиками: „Не в силе Бог, а в правде“» (Патриаршая проповедь в день памяти благоверного князя Александра Невского после Литургии в Храме Христа Спасителя);

«**Замечательными словами**: „Откуда начну оплакивать окаянного моего жития деяния..“, — начинается Великий покаянный канон **святого Андрея Критского**» (Слово по окончании Великого повечерия в понедельник первой седмицы Великого поста в Успенском кафедральном соборе города Смоленска);

«В мои руки попал совсем недавно **огромной важности** подлинный исторический документ. <...> **Святейший [Патриарх Тихон]** ... пишет: “По милости Божией я обрел возможность обратиться к вам” и предупреждает об опасности

обновленческого раскола, созданного властью...» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя в Москве).

Обратим внимание и здесь, и в последующих примерах на оценочную лексику, которая вводит цитату: *замечательные слова, документ огромной важности; очень сильные слова; замечательно сказал.*

Однако чаще всего оратор цитирует святых для подтверждения своих суждений, в качестве аргумента «апелляция к авторитетному мнению». Между цитатой и авторским комментарием устанавливаются отношения обусловленности или пояснительные. В этом случае за цитатой следуют соответствующие союзы (*потому что, то есть*) и (или) лексические конкретизаторы (*поэтому, потому, вот, оттого* и др.)

Например: «У преподобного Ефрема Сирина есть замечательные слова: “Вера рождает мудрые мысли”. **Потому что** вера есть непрерывное условие нашей связи с Богом...» (Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Ипатьевском монастыре);

«...преподобный Макарий Египетский учит: благодать там, где разум, благодать там, где святость, благодать там, где добрая воля, **то есть** благодать осуществляется таким образом, что...» (Патриаршая проповедь в Неделю 23-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту);

«„Любящий молчать пребывает близ Бога и Ангелов Его, и в вышних место его”», — свидетельствует преподобный Антоний Великий. **Поэтому** столь важное значение имеет молчание и в аскетической практике» (Слово по окончании утреннего богослужения во вторник первой седмицы Великого поста в Богородице-Рождественском ставропигиальном женском монастыре);

Произведения светских писателей — редкий источник для цитирования в его проповедях. Мы встретили только цитаты из произведений Достоевского. См.:

«Человек — храм Божий. Это очень сильные слова. Но о каком же человеке идет речь? Речь идет об образе Божиим в человеке. Как **замечательно сказал Федор Михайлович Достоевский** в романе “Братья Карамазовы”, достоинство человека — в том, что он несет в себе образ Божий. **Именно в том**, что в нас есть образ Божий, в том, что мы созданы по образу Божию. <...> **Замечательные слова Федора Михайловича Достоевского** перекликаются с сегодняшним апостольским чтением: знайте, что вы храм живущего в вас Духа Божиего» (Патриаршая проповедь в Неделю 9-ю по Пятидесятнице после Литургии в Храме Христа Спасителя);

«Вспомним, как сказал **Федор Михайлович Достоевский**: “Человек без веры — дрянь”. Почему так? Потому что такой человек с легкостью либо пропьет, либо разрушит голос совести. И нужно быть уж очень сильным и совестливым, что почти невозможно в условиях огромного количества соблазнов, существующих в мире, чтобы сохранить свою верность неписанному Божественному закону» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Софийско-Успенском соборе Тобольского кремля).

Реминисценции в проповедях Патриарха (это цитаты из богослужебных текстов), как и собственно цитирование, выполняют функцию усиления аргументации.

Например: «Сомнение Фомы Церковь понимает как *неверие доброе*¹⁰, ибо беззаветная преданность Учителю соединялась в апостоле с потребностью неоспоримых доказательств и с упованием на опыт самовидца славы Божией. В отличие от *рода лукавого и прелюбодейного*¹¹, алчущего знаменья без веры...в случае с апостолом Фомой *неверие веру известную роду*¹² (Слова в дни от святой Пасхи до Пятидесятницы. «Неделя об Апостоле Фоме»).

Фрагменты из песнопений Антипасхи и цитата из Евангелия — это аргумент в полемике с теми представителями современного общества, которые, по слову

¹⁰ Триодь Цветная. Песнопения Антипасхи.

¹¹ Мф 16:4.

¹² Триодь Цветная. Песнопения Антипасхи.

прот. Александра Шаргунова, «исполнены гордого самоутверждения и поверхностного любопытства». Они настаивают на том, чтобы Господь сотворил для них чудо, но, когда они получают желаемое, не испытывают благодарности, не становятся более ревностными в исполнении заповедей¹³, то есть остаются неверующими.

Однако у реминисценций есть еще и собственно риторическая функция — украшательская, усиливающая выразительную составляющую речи. Церковнославянские слова в толковых словарях имеют помету «высок.» ('высокое'). Эта помета указывает на приподнятость, торжественность речи. За счет использования церковнославянизмов достигается благоговейная тональность¹⁴.

Например: «...воспевая в эти дни в псалмах и духовных песнях великий и прекрасный день начала нашего спасения, мы должны помнить и о той великой миссии, которая возложена на Церковь, на каждого верующего человека — словом и делом, *день от дне*¹⁵ благовествовать спасение Бога нашего» (Патриаршая проповедь в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя).

Реминисценции, отсылающие к богослужебным текстам, могут лежать в основе риторических фигур: риторических вопросов, перифрастических повторов, например «Почему нам нужно оплакивать *окаянного нашего жития деяния*? Почему нужно *полагать начало нынешнему рыданию*?¹⁶ (Слово по окончании Великого повечерия в понедельник первой седмицы Великого поста в Успенском кафедральном соборе города Смоленска)»¹⁷; «В черед замечательных, великих, спасительных событий Евангельской истории, связанных с Богородицей, особое место занимает сегодняшней день — день благой вести, *главизны нашего спасения*»¹⁸ (Патриаршая проповедь в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя).

Реминисценции и собственно цитирование — это основные разновидности чужого (неавторского) слова. Вводя их в свой текст, автор либо соглашается с тем, кого цитирует, либо вступает с ним в полемику.

Солидаризируясь с мнением автора «чужого слова», оратор называет его имя. В ситуации полемики имя оппонента не называется. Это хорошо иллюстрирует следующий пример: «...несколько позже, чем **Достоевский**, появился **другой писатель**, который провозгласил иную формулу: “Человек — это звучит гордо”. Какой человек? Не сказано ... А если этот человек творит беззаконие? ... Разве можно сказать, что имя такого человека звучит гордо?» (Патриаршая проповедь в Неделю 9-ю по Пятидесятнице после литургии в храме Христа Спасителя). Имя оппонента угадывается благодаря прецедентному тексту «Человек — это звучит гордо».

Адресант, с которым оратор вступает в полемику именуется обобщенно или неопределенно: «современная греховная цивилизация»; «много наших современников»; «некоторые говорят»; «иногда нам говорят» и т. п. Например:

«... как **много наших современников** выбирают такую жизнь — в рабстве греху! Думают, будто открывают для себя полноту жизни, ведь “делать все, что хочу” вроде как и есть жизнь без границ. А на самом деле это уже не жизнь, это смерть, потому что человек как Божие творение, несущее в себе Божий образ, не может жить по закону греха — это противоестественно. А если так, то жизнь во грехе не является жизнью» (Слово после Литургии в Новодевичьем монастыре г. Москвы);

«**Некоторые говорят**: ну а зачем вообще нужна вера, это что-то такое из прошлого...» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Софийско-Успенском соборе Тобольского кремля);

¹³ См. об этом: Шаргунов Александр, прот. Толкование Евангелия на каждый день года. Среда 5-й седмицы по Пятидесятнице // Православие. Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/3407.html> (дата обращения: 02.03.2022).

¹⁴ См. об этом: Ицкович Т. В. Жанровая система религиозного стиля. М.: Флинта, 2021. С. 68.

¹⁵ Прокимен Благовещения.

¹⁶ Канон свт. Андрея Критского.

¹⁷ Тропарь Благовещению Пресвятой Богородицы.

¹⁸ Тропарь Благовещению Пресвятой Богородицы.

«Нас иногда спрашивают: „Почему вы так долго стоите в храме?“» (Слово к участникам Великокорецкого крестного хода);

«Иногда нам говорят, что религия — удел слабых людей» (Патриаршая проповедь в среду первой седмицы Великого поста в Храме Христа Спасителя в Москве).

В приводимых ниже примерах «чужое слово» — это типичные, стереотипные суждения людей, далеких от жизни Церкви:

«Я хотел бы взять вместе с собой тех людей, которые заявляют, что храмов много, что храмы пустуют и вообще не надо деньги на храмы тратить» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Пасхальной великой вечерни в Храме Христа Спасителя);

«Мне приходилось беседовать с людьми далекими от Церкви, но верующими, которые в храм почти не ходят ... но Бога не отрицают. Когда речь заходила о посте, эти люди нередко начинали возражать: „Ну какая разница, чем питаться? Самое главное — зла не делать“» (Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла во вторник первой седмицы Великого поста в Новоспасском монастыре);

«А ведь кто-то говорит, что все это предрассудки, сказки ... никакого греха не существует» (Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Новодевичьем монастыре г. Москвы).

Таким образом, в проповедях Патриарха два источника «чужого слова» — святоотеческое наследие и суждения, мнения наших современников. «Чужое слово» выполняет различные функции в формировании монолога: аргументативную, текстообразующую и собственно риторическую (украшательскую).

Исходя из тезиса М. М. Бахтина о том, что всякая речь диалогически ориентирована, можно сказать, что говорящий всегда амбивалентен, то есть одновременно является и говорящим, и слушающим. Он должен учитывать предшествующие его высказыванию суждения, реплики, теории, иметь их в виду, диалогически взаимодействовать с ними. Таким активным слушателем является Патриарх. Он включает в свои монологи «чужое слово», и мы слышим и голоса святых отцов, и типичные высказывания наших соотечественников.

Источники и литература

1. Бахтин М. М. Слово в романе // Библиотека Гумер — литературоведение. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/bahtin/slov_rom.php (дата обращения: 01.02.2022).

2. Дьячкова Н. А. «Свидетельствовать ближним и дальним» (роль фактора адресата в публичных выступлениях Патриарха Кирилла) // Церковь. Богословие. История: материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2015. С. 192–201.

3. Дьячкова Н. А. Диалогизация в проповедях Святейшего Патриарха Кирилла // Церковь, Богословие. история: материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2017. С. 119–126.

4. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Деяния Апостольские. Беседа 37 // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_55/38 (дата обращения: 14.02.2022).

5. Ицкович Т. В. Жанровая система религиозного стиля. М.: «Флинта», 2021.

6. О смиренномудрии. проповедь святейшего Патриарха Кирилла в среду первой седмицы Великого поста после великого повечерия 17 марта 2021 г. // Иоанновский ставропигиальный женский монастырь. URL: <https://imonspb.ru/o-smirennomudrii-propoved-svjatejshe/> (дата обращения: 01.03.2022).

7. Патриаршая проповедь в день памяти апостолов Петра и Павла после Литургии в Храме Христа Спасителя // Русская Православная Церковь. Официальный сайт

Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5662266.html> (дата обращения: 01.03.2022).

8. Патриаршая проповедь в день памяти благоверного князя Александра Невского после Литургии в Храме Христа Спасителя // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5869899.html> (дата обращения: 01.03.2022).

9. Патриаршая проповедь в Неделю 23-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту. 15 ноября 2020 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5720151.html> (дата обращения: 01.03.2022).

10. Патриаршая проповедь в Неделю 4-ю по Пятидесятнице, день памяти преподобного Сергия Радонежского. 18 июля 2012 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5829280.html> (дата обращения: 01.03.2022).

11. Патриаршая проповедь в Неделю 9-ю по Пятидесятнице после Литургии в Храме Христа Спасителя. 22 августа 2021 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5837548.html> (дата обращения: 01.03.2022).

12. Патриаршая проповедь в Неделю 9-ю по Пятидесятнице после литургии в храме Христа Спасителя. 22 августа 2021 г. // Православие. Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/141274.html> (дата обращения: 02.03.2022).

13. Патриаршая проповедь в Неделю Крестопоклонную. 4 апреля 2021 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5794489.html> (дата обращения: 25.02.2022).

14. Патриаршая проповедь в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя. 7 апреля 2021 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5795360.html> (дата обращения: 01.03.2022).

15. Патриаршая проповедь в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя. 7 апреля 2021 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5795360.html> (дата обращения: 25.02.2022).

16. Патриаршая проповедь в среду первой седмицы Великого поста в Храме Христа Спасителя в Москве. 5 марта 2014 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3593191.html> (дата обращения: 02.03.2022).

17. Патриаршая проповедь после Литургии в Саввино-Сторожевском ставропигиальном монастыре. 23 августа 2020 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5680915.html> (дата обращения: 25.02.2022).

18. *Петрова Н. В.* Проблема определения термина «интертекстуальность» // Киберленка. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-opredeleniya-termina-intertekstualnost/viewer> (дата обращения: 01.02.2022).

19. Проповедь в праздник Преображения Господня. 19 августа 2021 г. // Православие. Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/141225.html> (дата обращения: 25.02.2022).

20. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти апостолов Петра и Павла. 12 июля 2020 // Синодальный отдел по монастырям и монашеству. ВКонтакте. URL: <https://vk.com> (дата обращения: 02.03.2022).

21. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла во вторник первой седмицы Великого поста в Новоспасском монастыре. 4 марта 2014 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3592031.html> (дата обращения: 02.03.2022).

22. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Ипатьевском монастыре. 20 июля. 2015 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4167648.html> (дата обращения: 01.03.2022).
23. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Новодевичьем монастыре г. Москвы 6 июля 2014 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3683317.html> (дата обращения: 02.03.2022).
24. Проповедь Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии на Бутовском полигоне. 10 мая 2014 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3645260.html> (дата обращения: 01.03.2022).
25. Слова в дни от святой Пасхи до Пятидесятницы. «Неделя об Апостоле Фоме» 6 мая 2000 г. // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/slovo_pastira_2/75 (дата обращения: 02.03.2022).
26. Слово к участникам Великоорецкого крестного хода. 6 июня 2014 г. // Союз. URL: <https://tv-soyuz.ru/peredachi/slovo-k-uchastnikam-velikoretskogo-krestnogo-hoda> (дата обращения: 02.03.2022).
27. Слово по окончании Великого повечерия в понедельник первой седмицы Великого поста в Успенском кафедральном соборе города Смоленска. 19 февраля 2007 г. // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/taina_pokaiania/65 (дата обращения: 01.03.2022).
28. Слово по окончании вечернего богослужения в пятницу первой седмицы Великого поста в Успенском кафедральном соборе г. Смоленска 2 марта 2001 // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/sobranie_trudov_s2_t1/111 (дата обращения: 01.03.2022).
29. Слово по окончании всенощного бдения в канун праздника Благовещения Пресвятой Богородицы в Успенском кафедральном соборе г. Смоленска). 6 апреля 2004 г. // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/slovo_pastira_2/47 (дата обращения: 01.03.2022).
30. Слово по окончании утреннего богослужения во вторник первой седмицы Великого поста в Богородице-Рождественском ставропигиальном женском монастыре // Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/taina_pokaiania/93 (дата обращения: 01.03.2022).
31. Слово после Литургии в Новодевичьем монастыре г. Москвы. 6 июля 2014 г. // Союз. URL: <https://tv-soyuz.ru/peredachi/slovo-posle-liturgii-v-novodevichem-monastyre-g-moskvy> (дата обращения: 02.03.2022).
32. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы после Литургии в Храме Христа Спасителя в Москве. 4 декабря 2021 г.
33. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Литургии в Софийско-Успенском соборе Тобольского кремля. 22 июня 2014 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3678132.html> (дата обращения: 02.03.2022).
34. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Пасхальной великой вечерни в Храме Христа Спасителя. 20 апреля 2014 г. // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3635169.html> (дата обращения: 02.03.2022).
35. Степанов Ю. С. В мире семиотики // Семиотика: Антология / Сост. и общ. ред. Ю. С. Степанова. 2 изд., исправ. и доп. М.: Академ. Проект; Деловая кн., 2001.
36. Шаргунов Александр, прот. Толкование Евангелия на каждый день года. Среда 5-й седмицы по Пятидесятнице // Православие. Ru. URL: <https://pravoslavie.ru/3407.html> (дата обращения: 02.03.2022).

Natalia Dyachkova. “Someone Else’s word” as a method of speech influence in the sermons of His Holiness Patriarch Kirill.

Abstract: In a number of our articles, we have already presented various compositional and stylistic features of the Patriarch’s sermons (in particular, the techniques of dialogization of the monologues of His Holiness the Patriarch and the role of the addressee factor in his speeches were described). In this article we will consider another compositional and stylistic feature of the Patriarch’s monologues – the use of the so-called “foreign word” as a method of speech influence. “Alien” refers to a non-author’s word introduced into the text / monologue for various purposes. In the Patriarch’s sermons, someone else’s word performs various functions: argumentative, text-forming and actually rhetorical (decorative).

Keywords: sermon, “someone else’s word”, quote, reminiscence, rhetorical device, argumentation, text-forming potential.

Natalia Alexandrovna Dyachkova – Doctor of Philology, Professor, Rector of the Non-governmental Private Institution – educational Organization of Higher Education “Missionary Institute” (trudovyeresusy@yandex.ru).

УЧИТЕЛЬСТВО КАК ОДНА ИЗ ГЛАВНЫХ ФОРМ СЛУЖЕНИЯ ЕПИСКОПА В ЦЕРКВИ

Автор на материале текстов Священного Писания и трудов отцов Церкви предпринимает попытку обоснования особой важности учительства в жизни и служении христианского епископа. Показывается, что хронологическая прямая особого значения учительства в жизни Церкви опирается на пример служения Самого Иисуса Христа, затем продолжается деятельностью апостолов и практически всех представителей духовенства. Важная роль проповеднической деятельности епископов Церкви прослеживается через зеркало трудов древних и новых святителей вплоть до Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, чьи беседы на духовные темы являются неизменно и злободневными, и душеполезными. Делается вывод, что учительство, являющееся одной из главных форм служения епископа в Церкви, стало одной из причин привлечения православного духовенства к процессу обучения крестьянских детей в России середины XIX в., — в эпоху, когда еще не было специализированных педагогических учебных заведений, готовивших профессиональных учителей. Именно благодаря самоотверженной деятельности православного духовенства на ниве народного образования, можно сказать, что Россия обязана этому сословию тем, что в стране появилось и вплоть до революционных событий начала XX в. удачно функционировала система начального народного образования.

Ключевые слова: Священное Писание, епископ, отцы Церкви, апостолы, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, учительство, проповедническая деятельность, народное образование в России, учительские институты.

Как известно, высшей степенью священства в христианской церкви является епископство. Епископов изначально рукополагали апостолы Христовы (например, апостол Павел ок. 65 г. н. э. рукоположил Тимофея епископом Ефесской церкви). Позже, по преемству от апостолов, появилось таинство священства (хиротония).

Епископ в переводе с древнегреческого означает «блюститель», «надзирающий», «смотрящий». Архиепископ Новгородский Феофан (Прокопович) выполнение данной функции епископом выводит из языческих времен, когда за продажами хлеба в Афинах наблюдали комиссары¹.

Однако в греческой христианской традиции, к которой принадлежит и РПЦ, епископ также именуется архиереем, основная функция которого — священнодействие, то есть, совершение таинств. Архиепископ Феофан (Прокопович) утверждает, что архиепископ, собственно, и означает «священноначальник» или «первосвященник»². Таким образом, поскольку архиерей руководит и паствой, и священниками, одной из главных его функций является наставничество, вразумление людей, то есть, учительство.

Первым и главным учителем христиан является, конечно, глава христианской церкви Иисус Христос. Апостолы, Мария Магдалина, ученики и иудеи в Новом

Ольга Владимировна Фидченко — кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Московского педагогического государственного университета (ov.fidchenko@mpgu.su).

¹ Феофан, епископ Новгородский. Розыск исторических, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереями многобожнаго закона; а в законе христианстем христианстии государи могут ли нарицися епископи или архиереи, и в каковом разуме. СПб., 1721. С. 18.

² Там же. С. 20.

Завете именуют его наставником, а также «равви», «раввуни», что означает «учитель» (Мк 9:5; Ин 1:49, 11:28, 20:16; Лк 5:5, 9:33). Люди, нейтрально относившиеся ко Христу или проявлявшие к Нему интерес, также называли его Учителем (Лк 8:49; Мк 10:17). И даже те, кто относился к Нему с неприязнью, считали Его учителем (Мф 9:11; 17:24).

Учителем именовал Себя и Сам Христос. Обращаясь к апостолам, Он говорит: «... Пойдите в город к такому-то и скажите ему: Учитель говорит: время Мое близко; у тебя совершу пасху с учениками Моими» (Мф 26:18), «Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (Ин 13:13). Поэтому неудивительно, что главное внимание пресвитера Климента Александрийского в его труде «Педагог»³ приковано к фигуре главного Учителя — Иисуса Христа!

Важнейшее место учительство занимало в жизни и служении славного и всехвального первоверховного апостола Павла. Он, больше других потрудившийся на ниве просвещения иноплеменников, получивший наименование апостола язычников, пожалуй, не столько крестил, сколько проповедовал, благовествовал Христа. И при этом трудился, собственными руками обеспечивая свое существование. Родившись в семье фарисеев, — этих своеобразных ветхозаветных интеллигентов, — он, занимаясь христианизацией многих народов, научился делать палатки, чтобы не иметь материальной зависимости от других людей. Учительствуя, он ставил свое благовествование выше всех других вещей. Вот с каким благоговением он пишет об этом: «Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования. Но я не пользовался ничем таковым. И написал это не для того, чтобы так было для меня. Ибо для меня лучше умереть, нежели чтобы кто уничтожил похвалу мою» (1 Кор 9:13–15).

К сожалению, эти слова апостола Павла в нашей стране были истолкованы совершенно превратно, и это привело к тому, что православное духовенство не получало заработную плату от государства за свой нелёгкий труд в течение всего дореволюционного периода истории России⁴. Удивительно, но не получали священники и государственную пенсию! Пенсия, как одно из достижений христианской цивилизации, внутри РПЦ назначалась духовенству епархиальным начальством, имела мизерные размеры и до революции именовалась эмеритурой. Что же касается государственной пенсии, то она появилась у российских священников лишь в эпоху Новой России, когда в 2004 г. по инициативе Президента РФ В. В. Путина духовенство было включено в ряды российских пенсионеров!

Важность учительства для апостолов Христос обозначил так: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам: и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:19). Из этой фразы совершенно очевидно, что под учением Христос имел в виду обращение в христианство, христианизацию. Поэтому учительство, учение, просвещение непосредственно и изначально связаны с христианством!

Про людей же, к которым пришел Христос после искушения в пустыне, апостол говорит так: «...Народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет» (Мф 4:16). Отсюда понятно, что народная пословица «Ученье — свет, а неученье — тьма», возникшая около 2 тыс. лет назад, произошла в результате появления христианства и первоначально имела, несомненно, религиозный смысл. Ведь до появления азбуки на Руси люди учились грамоте по книге «Псалтирь» (великий Ломоносов, например), и научные первоначальные знания получали именно в Церкви. Поэтому выражение «Храм науки» возникло, мягко говоря, не на пустом месте. Большинство европейских университетов, появившихся в средние века, сразу имели теологические факультеты и возникли в прямом смысле

³ Климент Александрийский, пресвитер. Педагог. // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/ (дата обращения: 01.06.2022).

⁴ Белявский Ф. Н. Об обеспечении духовенства. Петроград, 1917. С. 15, 16.

на территории монастырей. Поэтому и до сего дня студенты, помимо новых корпусов для обучения, на некоторые занятия ходят в монастыри, то есть, туда, где появились их высшие учебные заведения! С этими очевидными вещами не спорили даже наиболее образованные советские педагоги!⁵

Епископ, как учитель и просветитель народа, должен обладать целым рядом достоинств. Так, в первые века христианства, епископат был белым, то есть, женатым. Лишь позже появилось требование монашества для епископа, и оно было связано с огромной нагрузкой в его служении, которую мог нести лишь человек, не обремененный заботами о семье. Семейей для монашествующего епископа стала братия монастыря, где он жил и правил. Однако изначальные требования для женатого епископата были изложены, например апостолом Павлом. Так, в Первом послании к Тимофею апостол говорит: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителен» (1 Тим 3:2). Из этих слов апостола очень хорошо видно, что обучающая функция была закреплена за епископатами с первых веков древнего христианства.

Высоко ценили учительство священников великие отцы Церкви. Так, свт. Иоанн Златоуст, который был архиепископом Константинопольским, в своем труде «О священстве» сравнивает священника с врачом. Такое сравнение, конечно, является весьма продуктивным, ибо врач лечит тело человека, а священник — его душу. При этом И. Златоуст в качестве инструментов врача перечисляет: лекарства, медицинские инструменты и различные диеты. А у священника, по словам святителя, имеется возможность научить человека примером дел. Действительно, священник должен быть примером для всех и во всем. Это, по словам святителя, является наилучшим устройством жизни, поскольку располагает к соревнованию в добрых делах. Но, если душа страждет болезнью, состоящей в «неправых догматах», то после этого примера дел у священника остается «...Лишь один вид и способ врачевания — учение “словом”. ... Если оно нисколько не подействует, то все прочее напрасно»⁶.

Тем не менее, из-за кажущейся скудости инструментов у священника, нельзя недооценивать слово в качестве способа врачевания. Напомним, что вторая ипостась Святой Троицы — это Бог Сын, Бог Слово, две тысячи лет назад воплотившийся и пришедший в наш мир истинным богочеловеком Иисусом Христом — первоучителем всех христиан. Он творил с первой и второй ипостасями Троицы мира невидимый и видимый, о чем пишет апостол Иоанн Богослов: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин 1:1–4). Именно Христос явил Себя людям в качестве истинного света и принес, таким образом, просвещение. Поэтому именно Он и является первоучителем. Епископ же, как любой священник, рукоположенный по линии, восходящей к апостолам, является продолжателем и подражателем деятельности Иисуса Христа!

По мнению свт. Иоанна Златоуста, священнику как учителю необходимо обладать двумя качествами:

- презрением к похвалам;
- силой слова.

При этом «Отличный руководитель должен обладать и тем, и другим, чтобы недостаток одного не уничтожил другого»⁷. Вот как Златоуст пишет о втором из перечисленных качеств: «Сила слова не дается природой, но приобретается образованием»⁸. И эту силу слова нужно постоянно развивать. Поэтому свт. Иоанн Златоуст

⁵ См.: Каменев Т. А. Старая и новая школа (краткий социологический очерк). Свердловск: Издательство Уралкнига, 1925. С. 38.

⁶ Иоанн Златоуст, святитель. О священстве. Слово 4., п. 3. // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_svyashenstve/. (дата обращения: 01.06.2022).

⁷ Там же, слово 5, п. 5.

⁸ Там же.

приходит к выводу, что более образованные люди должны более трудиться в деле развития силы слова, нежели менее образованные. В этом святитель находится в полном согласии и с Сократом, сказавшим: «Я знаю, что я ничего не знаю», и с достижениями науки психологии, отталкивающейся от представления кругозора человека в виде окружности. Чем более образован человек, тем окружность его кругозора больше, но больше и длина соприкосновения этой окружности с миром неизведанного и неизвестного. В этом и заключается ощущение образованного человека, что чем больше он знает, тем шире открывается перед огромным пространством неизведанного. Поэтому образованный человек и понимает, что чем больше он знает, тем больше ему еще предстоит узнать.

Святитель Иоанн, получивший наименование Златоустого за выдающиеся ораторские, и, следовательно, учительские способности, тем не менее, имел большое снисхождение к простым людям. Понимая, что обычный человек испытывает большую физическую нагрузку, связанную с обеспечением своего существования и существования своей семьи, свт. Иоанн Златоуст называет такую большую занятость причиной того, что люди менее расположены к делам духовным. Поэтому им постоянно необходим священник в качестве учителя, которому надлежит ежедневно быть сеятелем, чтобы слово учения неотступностью своей могло укрепляться в слушателях. Педагогика, позаимствовав сам термин у христианства, такое укрепление знания называют усвоением. Усвоенная информация становится своей, то есть, отныне она является уже как бы частью самого человека. При этом наиболее дальновидные педагоги прекрасно осознают то, что многое в их отрасли откровенно позаимствовано у христианской религии.

Однако у учительства есть и обратная сторона. Сама высота учительского служения, известность христианских учителей и тот авторитет, который стяжали проповедники христианства, — всё это с давних пор привлекало внимание многих людей и порождало в них желание становиться учителями. Ученики Христовы предостерегают нас на этом пути глубокими назидательными фразами. Так, апостол Иаков, брат Господень по плоти, в своем Соборном послании возглашает: «Не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению, ибо все мы много согрешаем» (Иак 3:1).

Далее апостол Иаков сообщает нам и причину своего такого наставления: «И язык — огонь, прикраса неправды, язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет всё тело и воспалит круг жизни, будучи сам воспален от геенны» (Иак 3:6). И справедливо, ибо и Сам Христос учит: «... Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф 15:11). Далее апостол продолжает: «Язык никто укротить из людей не может: это — неудержимое зло; он наполнен смертоносного яда. Им благословляем Бога и Отца, и им проклинаяем человек, сотворенных по подобию Божию. <...> Не должно, братья мои, сему так быть» (Иак 3:8–10).

Корыстное желание человека стать учителем других людей в христианстве не приветствуется. Мы здесь говорим именно о случаях, когда кто-либо желает обрести корысть от учительства, причём, быть может, даже не в материальном, а именно в духовном смысле. Корысть любостыжания может проявляться и как желание уважения и почитания со стороны других людей. Впрочем, святой Иоанн Лествичник ясно показывает, что любостыжание в конечном итоге — это то же, что и сребролюбие, поскольку человек привязывается сердцем к тому или иному предмету (телесному или духовному)⁹.

Итак, апостол Павел говорит прямым текстом: «Бог поставил одних апостолами, других пророками, иных благовестниками, иных же пастырями и учителями» (Еф 4:11). Из этих слов следует, что истинными учителями являются те люди, которых

⁹ Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 233.

поставил на это служение Сам Бог! Это, конечно, прежде всего относится к священникам и епископам.

Поскольку христианская религия обладает объемным Священным Писанием — Библией, от представителей христианского духовенства всегда требовалось быть образованными людьми. Причем, поскольку создавалась Библия в течение весьма продолжительного времени (первая ее часть — Ветхий завет, была написана еще до Рождества Христова, а Новый Завет был закончен ок. IV в. н. э.), священники должны были знать не только древние языки и богословские дисциплины, но и многие светские науки (в их числе история, философия, хронология, метрология). Поэтому с самых древних времен христианства духовенство считалось образованным сословием.

Что же касается учительства со стороны епископов, то особый интерес, на наш взгляд, представляет святитель Амвросий Медиоланский. Весьма примечательна биография этого человека, который вначале, с 373 г., был губернатором Северной Италии. После смерти епископа города Медиоланы (Милан) в Италии, по инициативе жителей и при поддержке императора Амвросий стал епископом этого города. Его долго пришлось уговаривать принять епископское служение, поскольку он никогда не собирался служить в Церкви и на момент назначения не был даже христианином. За очень короткий промежуток времени Амвросий крестился и прошел все ступени церковной иерархии, а после хиротонии пожертвовал все свое состояние Церкви. Амвросию Медиоланскому пришлось, как говорится, экспресс-методом осваивать все тонкости епископского служения и, что примечательно, ему это прекрасно удалось сделать. Известно также, что он обратился в христианство и крестил будущего святого христианской Церкви блаженного Аврелия Августина.

В Милане Амвросий Медиоланский основал школу для подготовки священников — «пресвитериум», где наставлял будущих пастырей¹⁰. Поэтому церковные службы, посвященные святителю, именуя его наставником священников.

Специально для будущих пастырей Амвросий Медиоланский написал книгу «Об обязанностях священнослужителей», где можно встретить интересную мысль о том, что «Учительство составляет существенную обязанность епископского звания»¹¹. Этими словами названа первая глава данного произведения.

Изложение труда «Об обязанностях священнослужителей» Амвросий Медиоланский начинает с базового положения о том, что, прежде чем учить чему — либо других, учитель, конечно, должен научиться этому сам. Лишь одному Учителю не нужно было учиться предварительно — Истинному Учителю Иисусу Христу. Другие же учителя должны сами учиться и у Христа узнавать то, что потом нужно передать другим.

Однако отмеченные уже выше особенности биографии самого святителя обусловили то, что Амвросий Медиоланский приступил к учительству, не обучившись предварительно сам. Святитель этого отнюдь не скрывает и честно пишет, что был взят на священство непосредственно от трибунала и магистратуры и не располагал свободным временем, чтобы учиться самому. Поэтому ему одновременно приходилось и учиться, и учить. Тем не менее, святитель подчеркивает, что пастырям нельзя уклоняться от учительства, поскольку эту обязанность налагает на них само священство, которое само по себе тесно с учительством связано¹². Обосновывает он эту мысль, ссылаясь на процитированные выше слова апостола Павла «Бог поставил одних апостолами, других пророками, иных благовестниками, иных же пастырями и учителями» (Еф 4:11).

Если такой авторитетный святой, как Амвросий Медиоланский, подчеркивает, что учительство есть существенная обязанность епископского звания, налагаемая на него священством, то кто же мы, чтобы противиться этом глубоким мыслям?

¹⁰ Сергеев А., прот. Святой Амвросий Медиоланский о пастырском служении. // URL: http://www.na-gore.ru/articles/amvr_mediolan_sergienko.htm. (дата обращения: 01.06.2022).

¹¹ Об обязанностях священнослужителей. Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Казань, 1908. С. 33.

¹² Там же. С. 34–35.

Середина XIX в России, как известно, ознаменовалась серией великих реформ в разных областях жизни людей и государства. Началась тогда и масштабная реформа системы образования. Министерство народного просвещения, учрежденное в 1902 г., в этот период вплотную занялось просвещением народа. Система капиталистических отношений в экономике России требовала образованных работников, способных заниматься достаточно квалифицированным трудом. Поэтому, наряду со странами Европы, наша страна приступила к формированию системы подлинно народного, массового образования.

Большинство населения нашей страны во второй половине XIX–XX вв. было представлено крестьянством (по разным подсчетам, число крестьян в России составляло тогда от 85 до 90%). Поэтому для начала требовалось научить крестьянских детей самым элементарным умениям и навыкам: читать, писать и считать.

Важной частью образования до революции признавалось воспитание молодежи в страхе Божьем и послушании властям. Поэтому идеологическая подоплека процесса образования побуждала его организаторов подбирать таких учителей, которые могли бы обеспечить детям преподавание не только светских дисциплин, но и важного, появившегося в середине XIX в. предмета Закон Божий.

Перед правительством тогда встал ряд вопросов:

- где взять учителей для преподавания в народных школах?
- кто будет организовывать такие школы для крестьянской молодежи?
- как обеспечивать эти школы в материальном отношении и т. д.

Естественно, при отсутствии подготовленных учителей, взоры реформаторов обратились к образованному сословию — духовенству. Священники получали специальное духовное образование, необходимое для своего служения. И, наряду с дисциплинами специализации, они, конечно, обладали простейшими навыками чтения, письма, счёта, церковного пения. Поэтому духовенство сразу стало рассматриваться как сословие, которое можно привлекать к учительской деятельности. Духовенство даже обязывали и, можно сказать, принуждали к преподаванию и организации школ за счет собственных скудных возможностей. При этом вопрос оплаты их труда был поставлен лишь в 1879 г., после проведения исследования деятельности начальных школ Российской империи¹³. Но даже в 1909 году 72,5% законоучителей трудились в учебных заведениях страны «безмездно», то есть, совершенно бесплатно¹⁴!

Учительской деятельностью занимались многие христианские священники, в том числе и те, кто прославлен Церковью в лике святых. Преподаванием и инспектированием духовных учебных заведений занимался, например, святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский и Коломенский, законоучителем был святой праведный Иоанн Кронштадтский. Оба они оставили нам свои рекомендации по организации образовательного процесса для молодежи. Иоанн Кронштадтский, например, говорил: «Один только есть Учитель, Который, собственно, научает, — Христос. Все совершается Им и через Него в душе ребенка. Его слово внутри нас научает; где нет Его слова внутри нас, там слова вне звенящие — лишь шум пустой», «Помните, что Господь Иисус Христос и теперь с вами всегда невидимо; Сам учит вас невидимо, внутренне, если только вы внимательны»¹⁵. Таким образом, именно духовное сословие в России, до появления учительских институтов и подготовки профессиональных учителей, предоставило стране истинных учителей и просветителей! При этом церковно-приходская школа в 1884 г. была объявлена государственной.

¹³ См.: *Благовидов Ф. В.* Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в царствование императора Александра II. Казань, 1891; *Дубровский А. В.* Сельские училища в Европейской России и Привислянских губерниях. СПб., 1884.

¹⁴ Подсчитано нами по: *Ванчаков А. М.* Краткий историко-статистический обзор развития церковной школы с 1884 г. до настоящего времени (1884–1909). СПб.: Редакция журнала «Народное образование», 1909. С. 14.

¹⁵ Цит. по: *Демков М. И.* Русская педагогика в главнейших ее представителях. М., 1898. С. 178.

Успехи в развитии церковной школы были впечатляющими и высоко оценивались за рубежом. Дело в том, что Россия с 1884 по 1905 гг. принимала участие во Всемирных выставках. Так, Международное жюри Парижской всемирной выставки 1900 г. присудило Училищному совету при Святейшему Синоду высшую награду Grand Prix за широкое распространение начальных школ среди населения России, за прекрасную организацию школьной статистики и за успешное развитие издательской деятельности по распространению учебников и книг для чтения¹⁶.

Тем не менее, в советское время было сделано все, чтобы затмить этот титанический вклад духовенства в народное образование России на этапе становления системы её массового образования. Советская идеологическая машина, стремившаяся к уничтожению религии, пропагандировала атеизм и штамповала книги с, мягко говоря, сомнительным содержанием и названиями¹⁷, приписывая все успехи по обучению населения лишь постреволюционному времени. В связи с этим было даже придумано противопоставление между наукой и религией, которого не знает ни одна европейская страна, поскольку колыбелью европейской цивилизации является именно христианство!

Окончание эпохи атеизма постепенно возвращает всё на круги своя. С 2015 г., когда теология была внесена в паспорт специальностей научных работников, мы можем свободно говорить и писать об успехах православного и неправославного духовенства на ниве народного образования дореволюционного времени.

Сегодня, когда РПЦ развивается и укрепляется, в СМИ и на церковных амвонах мы видим прекрасные примеры учительства, демонстрируемые духовенством нашей Церкви. Видное место в качестве проповедников среди современного духовенства занимают многие наши митрополиты и представители белого духовенства. Особенно выделяется митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), являющийся, помимо многих своих ученых степеней и званий, духовным наставником Московского педагогического государственного университета. В рамках торжественных мероприятий, посвященных 145-летию МПГУ, в день лицеиста 19 октября 2017 г. митрополит Иларион посетил наш ВУЗ. Под сводами Университета в этот день звучала музыка, написанная митрополитом Иларионом. В ходе своего визита владыка Иларион привлек всеобщее внимание к основам христианской педагогики, сделав акцент на учительской практике Иисуса Христа, опыте христианских учителей первых веков и органичности связи между религиозным опытом и образовательным процессом¹⁸. В память об этом визите владыки была издана книга его авторства «Учитель и ученик в христианской педагогике: выступление перед преподавателями и студентами МПГУ 19 окт. 2017 г.»¹⁹.

Лидирующую позицию в нашей Церкви в качестве проповедника и учителя занимает, конечно, Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Исходя из опыта нашего общения с некоторыми прихожанами Новодевичьего монастыря в Москве, авторитет Патриарха как учителя настолько высок, что его иногда именуют Новым Златоустом!

Глубокие знания Писания и святых отцов, равно как и широчайшую эрудицию Патриарх Кирилл демонстрирует в каждой своей проповеди, во всех своих первосвятительских словах, обращенных к людям. Труды Патриарха постоянно издаются в виде книг, его голос звучит во время многих телепередач новостного и аналитического характера. Его религиозно-просветительская программа на ОРТ/Первом канале «Слово пастыря» в течение многих лет знакомит телезрителей с основами

¹⁶ Ванчаков А. М. Краткий историко-статистический обзор... С. 24.

¹⁷ См.: Грукулов Е. Ф. Православная церковь — враг просвещения. М.: Изд-во АН СССР, 1962.

¹⁸ Митрополит Волоколамский Иларион посетил МПГУ в рамках праздничных мероприятий, посвященных 145-летию вуза. // URL: <http://mpgu.su/zhurnal-rektora/videoblog-rektora/mitropolit-volokolamskiy-ilarion-posetil-mpgu-v-ramkah-prazdnichnyih-meropriyatii-posvyashhennyih-145-letiyu-vuza/> (дата обращения: 01.06.2022).

¹⁹ Иларион (Алфеев), митр. Учитель и ученик в христианской педагогике: выступление перед преподавателями и студентами МПГУ 19 окт. 2017 г. Москва: МПГУ, 2018.

и тонкими моментами христианства. Все это Патриарх, несомненно, делает для того, чтобы учение Христово стало доступным для любого человека в РФ и за рубежом. Таким образом, просветительская деятельность Святейшего Патриарха Кирилла помогает многим людям принимать правильные мировоззренческие и жизненные решения в непростых обстоятельствах современного мира.

Итак, из вышесказанного совершенно очевидно, что учительство является одной из важных функций христианского епископа. Обязанность учить и наставлять людей вменяется представителям духовенства в результате принятия ими Таинства Хиротонии, ибо каждый священник есть служитель Иисуса Христа — Главного Истинного Учителя, завещавшего «научить все народы» (Мф 28:19).

Учительство есть одна из форм служения духовенства, ибо и Сам Христос пришел на землю «не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20:28).

Учительское служение представителей духовенства в России второй половины XIX — начала XX в. дало значительные результаты. В условиях отсутствия учительских институтов и гимназий священники, дьяконы и церковнослужители стали первыми учителями для многих представителей молодежи — выходцев из разных сословий Российской империи. В начальной церковно-приходской школе они обучали детей всем предметам, в светских учебных заведениях средней и высшей ступеней образования они преподавали важнейший до революции предмет — Закон Божий, стоявший на первом месте во всех документах об образовании. Причем, согласно официальной статистике, ок. 75% законоучителей трудились в школах абсолютно бесплатно. Таким образом, своими успехами на ниве народного образования до революции Россия во многом обязана именно духовному сословию: священно- и церковнослужителям Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. *Белявский Ф. Н.* Об обеспечении духовенства. Петроград, 1917.
2. *Благовидов Ф. В.* Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в царствование императора Александра II. Казань, 1891.
3. *Ванчаков А. М.* Краткий историко-статистический обзор развития церковной школы с 1884 г. до настоящего времени (1884–1909). СПб.: Редакция журнала «Народное образование», 1909.
4. *Грукулов Е. Ф.* Православная церковь — враг просвещения. М.: Изд-во АН СССР, 1962 г.
5. *Демков М. И.* Русская педагогика в главнейших ее представителях. М., 1898.
6. *Дубровский А. В.* Сельские училища в Европейской России и Привислянских губерниях. СПб., 1884.
7. *Иоанн Златоуст, святитель.* О священстве. // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_svyashenstve/ (дата обращения: 01.06.2022).
8. *Каменев Т. А.* Старая и новая школа (краткий социологический очерк). Свердловск.: Издательство Уралкнига, 1925.
9. *Иларион (Алфеев), митр.* Учитель и ученик в христианской педагогике: выступление перед преподавателями и студентами МПГУ 19 окт. 2017 г. М.: МПГУ, 2018.
10. *Климент Александрийский, пресвитер.* Педагог. // URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/ (дата обращения: 01.06.2022).
11. Митрополит Волоколамский Иларион посетил МПГУ в рамках праздничных мероприятий, посвященных 145-летию вуза. // URL: <http://mpgu.su/zhurnal-rektora/videoblog-rektora/mitropolit-volokolamskiy-ilarion-posetil-mpgu-v-ramkah-prazdnichnyih-meropriyatij-posvyashennyih-145-letiyu-vuza/> (дата обращения: 01.06.2022).
12. Об обязанностях священнослужителей. Творение св. Амвросия, епископа Медиоланского. Казань, 1908.

13. *Преподобный Иоанн Лествичник*. Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

14. *Сергеенко А., протоиерей*. Святой Амвросий Медиоланский о пастырском служении // URL: http://www.na-gore.ru/articles/amvr_mediolan_sergienko.htm. (дата обращения: 01.06.2022).

15. *Феофан, епископ Новгородский*. Розыск исторических, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и христианстии, понтифексами или архиереами многобожнаго закона; а в законе христианстем христианстии государи могут ли нарецися епископи или архиереи, и в каковом разуме. СПб., 1721.

Olga V. Fidchenko. Teaching as one of the main forms of ministry of a bishop in the Church.

Abstract: Based on the texts of the Holy Scriptures and the works of the Fathers of the Church, the author makes an attempt to substantiate the special importance of teaching in the life and ministry of a Christian bishop. It is shown that the chronological line of the special significance of teaching in the life of the Church is based on the example of the ministry of Jesus Christ Himself, then continues with the activities of the apostles and almost all representatives of the clergy. The important role of the preaching activity of the bishops of the Church can be traced through the mirror of the works of ancient and new saints up to the Patriarch of Moscow and All Russia Kirill, whose conversations on spiritual topics are invariably both topical and soulful. It is concluded that teaching, which is one of the main forms of service of the bishop in the Church, became one of the reasons for the involvement of the Orthodox clergy in the process of teaching peasant children in Russia in the middle of the 19th century, in an era when there were no specialized pedagogical educational institutions that trained professional teachers. It is thanks to the selfless activity of the Orthodox clergy in the field of public education that we can say that Russia owes this estate to the fact that the country appeared and up to the revolutionary events of the early twentieth century the system of primary public education functioned well.

Keywords: Holy Scripture, Bishop, Church Fathers, apostles, the Patriarch of Moscow and All Russia Kirill, teaching, preaching, public education in Russia, teachers' institutes.

Olga Vladimirovna Fidchenko — PhD of Historical Sciences, Associate Professor, Department of Theology, Moscow Pedagogical State University (ov.fidchenko@mpgu.su).

ЕПИСКОПЫ В ЭПОПЕЕ ЖАННЫ Д'АРК

В статье рассматривается роль епископата Римско-Католической Церкви на различных этапах прижизненной и посмертной эпопеи Жанны д'Арк: от её появления на исторической сцене до канонизации. Она являлась неформальным религиозным лидером в эпоху институционального недоверия церковной иерархии к мирянам, претендующим на то, чтобы говорить от имени Бога. По этой причине роль римско-католического епископата как в одобрении действий Жанны, так и в их осуждении как еретических, является очень значительной. Во всех случаях, именно архиереи выступали в качестве ответственных персон, от имени которых осуществлялись действия церковных комиссий и судов, и подписи которых скрепляли принятые решения. В последних проявлялась некоторая зависимость церковной иерархии от политической конъюнктуры и интересов мирских властей, хотя епископы совсем не торопились выполнять все их пожелания, сохраняя должную дистанцию, опираясь на довольно строгую и разработанную каноническую процедуру, принятую в Римско-Католической Церкви.

Ключевые слова: Средние века, история Франции, история Римско-Католической Церкви, история церковной иерархии, Жанна д'Арк, инквизиция, канонизация.

Из всех событий в эпопее девушки Жанны из деревни Домреми, что на востоке Франции, лучше всего сохранилось в исторической памяти её сожжение 30 мая 1431 г. на площади Старого Рынка в нормандском городе Руан, куда привели её перипетии Столетней войны. По этой причине, самым известным из церковных иерархов, чьё имя оказалось неразрывно с нею связанным, является Пьер Кошон (1371–1442), титулярный епископ Бове, безуспешно претендовавший на руанскую архиепископскую кафедру и закончивший свои дни епископом Лизьё (1432–1442). Именно он был председателем церковного суда, что пришёл к выводу о виновности Жанны д'Арк в ереси, вероотступничестве, расколе и идолопоклонстве. Ввиду констатации её повторного впадения в ересь 27 мая, означавшего отказ от раскаяния, суд приговорил её к отлучению от Церкви и передаче светским властям, что означало смерть на костре. «Епископ, я умираю из-за вас...», — её слова, сказанные в лицо Кошону, запомнил Мартин Ладвеню, свидетель на кассационном процессе 1456 г.¹, и образ этого иерарха вошёл в массовое историческое сознание Франции примером политически ангажированного прелата, несмотря на то, что он не был единственным представителем епископата, принявшим участие в руанском процессе.

Впрочем, роль епископов Римско-Католической Церкви в истории Орлеанской Девы намного более разнообразна, и она совсем не ограничивается этапом её руанского мученичества. Епископат играл в ней свою роль с момента появления Жанны д'Арк на политической сцене Франции ранней весной 1429 г. вплоть до её канонизации Пием IX 16 мая 1920 г.

В феврале 1429 г. стало известно о пророчествующей девушке с лотарингской границы, объявившей о дарованном ей Божественном Откровении по поводу дофина Карла Валуа, терпевшему поражение от англичан и их бургундских союзников в борьбе за корону Франции. Он принял её в Шиноне, одном из своих замков,

Павел Валентинович Крылов — кандидат исторических наук, научный сотрудник, Санкт-Петербургский институт истории РАН (СПбИИ РАН) (pavel_kryloff@mail.ru).

¹ Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. / Ed. par P. Duparc. Paris: Librairie Klincksieck, 1977. P. 443.

23 февраля, после чего направил её в Пуатье, столицу поддерживавшей его части королевства. Воздню партии Валуа, сражающему за отцовский престол, признаваемому королём Карлом VII примерно одной третью страны, понадобилось услышать мнение авторитетных служителей Церкви, насколько он может доверять неформальному религиозному лидеру, на роль которого претендовала Жанна. Слушания продолжались около трёх недель с конца февраля до 20-х чисел марта. В этот момент в её судьбе особенно значительную роль сыграли два епископа: архиепископ Реймский и канцлер Франции Реньо де Шартр (1380–1444) и Жак Желю (1376–1432), архиепископ Турский и Эмбренский. О тогдашнем отношении первого из них к молодой пророчице ничего не известно, однако, он не воспрепятствовал её доступу к персоне дофина, имея к тому все возможности, что может быть косвенным свидетельством его к ней расположения. Жак Желю первоначально был настроен к Жанне скептически, в деятельности богословской комиссии в Пуатье участия не принимал, однако, впоследствии в мае 1429 г., отметил её очень благожелательным сочинением: «*De puella Aurelianensi dissertatio*», в которой она получила то самое прозвище, под которым останется в истории — Орлеанская Дева.

17 июля 1429 года состоялось миропомазание Карла VII в кафедральном соборе Реймса. Его совершил архиепископ Реньо де Шартр при участии епископов-суффраганов из епархий Лана, Шалона, Сэ и Орлеана. Жанна присутствовала на церемонии в соборе со своим штандартом, что не вызвало противодействия церковных властей. «Знамя было в тяготах, потому ему были положены почести», скажет она во время процесса².

Плен, начавшийся с боя у Компьеня 24 мая 1429 г., выявил разницу во мнениях епископов, разделявших сторону Валуа. Жак Желю требовал принять меры для организации выкупа Жанны у Жана Люксембургского, тогда как Реньо де Шартр разослал до сведения паствы письмо, объяснявшее плен наказанием за грех гордыни. Архиепископ был тем иерархом, кто проявил благосклонность к пророчествуемому пастушку Гийому из Жеводана, которым он попытался заменить «пришедшую в негодность» Деву. По меткому выражению Энн Барстоу, «они дезертировали, как только прекратились её победы»³.

Епископат партии Ланкастеров активно участвовал в церковном суде над Жанной. Фактическим устроителем процесса по её обвинению в ереси явился Генри Бьюфорт, епископ Линкольна (1398) и Винчестера (1404), находившийся с апреля 1430 г. во Франции. Именно ему и графу Ричарду Варвику приписывается желание, будто бы высказанное во время болезни девушки в начале весны 1431 г., не допустить её смерти по естественным причинам. Дескать, за неё так дорого было заплачено королём Англии, и её жизнь должна закончиться в пламени костра, по решению правосудия⁴. Наряду с Бьюфортом в процессе были заинтересованы епископ Торуана Людовик Люксембургский (1390–1443), а также Жан де Майи (1396–1472), епископ Нуайона. Первый из них был с 1424 г. канцлером ланкастерской Франции, его младший брат герцог Жан Люксембургский оказался верховным тюремщиком девушки, взятой в плен его людьми 23 мая 1430 г. под Компьенем. Жан де Майи, в свою очередь заседал при нём в королевском совете. Во время процесса реабилитации он говорил, что видел Жанну во время суда 2–3 раза и ничего не помнил о том, как проходили заседания. Зато он очень хорошо описал отречение осуждённой у стен аббатства Сент-Уан 24 мая и казнь 30 мая на Старой Рыночной площади Руана,

² Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. Ed. P. Tisset et Y. Lanhers. Paris, 1960. T. I. P. 179. «Respondit quod ipsum vexillum suum fuerat in pena, bene rationis erat quod haberet honorem».

³ Barstow A. L. Joan of Arc: heretic, mystic, shaman. Lampeter, 1986. P. 87.

⁴ Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. P. 351. «... quia pro nullo rex volebat quod sua morte naturali moreretur; rex enim eam habebit caram, et care emerat, nec volebat quod obiret, nisi cum Justitia, et quod esset combusta...» Из показаний Гийома де ла Шамбра, впрочем, вытекает, что слова были произнесены скорее графом Варвиком, чем кардиналом Винчестерским, при сём присутствовавшим.

где обязан был присутствовать, благодаря своему высокому положению, на одном из почётных мест. В частности, по его словам, некий английский учёный церковнослужитель из свиты кардинала Винчестерского стал упрекать Кошона в том, что он благоволил к Жанне и потому позволил ей избежать смерти. Епископ Бове резко возразил, а Генри Бьюфорт заставил своего человека извиниться. В последний день, по утверждению Жана де Майи, Жанна вела себя смиренно и благочестиво, услышав приговор о передаче светским властям, между тем как в толпе многие плакали, а сам епископ, не желая видеть самого сожжения, покинул площадь. Содержат показания епископа Нуайонского и одну пикантную деталь. Несмотря на обещание возместить всем ассессорам расходы за счёт английского короля и выделенные на то средства, епископ Бове Пьер Кошон так и не заплатил своему собрату за участие в процессе⁵. Непосредственным участником процесса был Зенон де Кастильоне (ум. 1459), занимавший епископскую кафедру Лизьё с 1424 года. Он дал негативный отзыв о подсудимой, заявив, что «её видения суть демоны, принимавшие вид ангелов, чтобы обманывать людей простых и невежественных»⁶. Председательствующий на процессе епископ Пьер Кошон вынес приговор о виновности подсудимой в ереси, схизме, вероотступничестве и идолослужении, что влекло к отлучению от Церкви и передаче в руки светской власти, что автоматически означало сожжение на костре, последовавшее 30 мая 1431 г.

После изменения политической конъюнктуры в конце 1440-х гг. инициатором нового расследования становится кардинал Гийом д'Эстутвиль, по инициативе которого в мае 1452 г. были заслушаны участники руанского процесса. Оно было продолжено в 1455 г. под руководством великого инквизитора Франции доминиканца Жана Бреалья при участии четверых французских архиереев, каждый из которых приложил к протоколу свой богословский трактат. Особенное место среди них занимает Тома Базен (1412–1490), епископ Лизьё с 1447 г. Будучи автором «Истории Карла VII», он явился создателем рекомендованной для последующих поколений картины царствования монарха, одержавшего победу над его врагами при участии Жанны. Именно Базен последовательно ответил на все двенадцать статей обвинения, выдвинутых против девушки Кошоном, его предшественником на епископской кафедре. Мартен Берюйе (1390–1465), епископ города Ман, составил доклад, сконцентрировавшись на двух магистральных темах: на детских годах Орлеанской Девы и её военных действиях, выдержанный в самом благоприятном тоне. Кроме них в пересмотре решения 1431 г. приняли участие епископ Авранша Жан Бошар (ум. 1484) и Эли Бурдей (1415–1484), архиепископ Турский. Первый из них настаивал на том, что откровения Жанны имели божественный характер, а их идентификация судом 1431 г., как наваждений дьявольских, является ошибочной. Кроме того, Бошар отмечал допущенные в Руане процессуальные нарушения, обнулявшие его компетенцию. В частности, тот факт, что судьями выступали откровенные враги и самой Жанны и короля, которому она служила. Эли Бурдей указывал на то, что действия Жанны ради спасения французского королевства, учитывая, с одной стороны, её женскую природу, низкое происхождение, а с другой, исключительное благочестие вплоть до смертного часа, свидетельствуют о прямом вмешательстве Господа в ход событий.

Перед признанием обвинений беспочвенными был составлен образ настолько благочестивой и набожной молодой христианки, напоминающий по своему содержанию житие святой, достойной канонизации. Перспективы этого оценил в середине XIX в. орлеанский епископ Феликс Дюпанлу (1802–1878), занявший кафедру Святого Креста в городе на Луаре в 1849 году. В городе на протяжении нескольких веков сохранялась традиция празднования дня победы над английскими врагами. Её частями были торжественная процессия и чтение молитвы-панегирика

⁵ Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. P. 353–355. Показания Жана де Майи. «*Scit tamen quod episcopus Belvacensis non deducebat hujusmodi processum sui expensis*».

⁶ Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. Ed. P. Tisset et Y. Lanhers. Paris, 1960. T. I. P. 319–321. «... *vel quod sint aliqua fabricata mendacia humanitus adinventa ad decipiendum rudes et ignaros*».

Орлеанской Деве в кафедральном соборе. Перерыв наступил только в период 1792–1803 гг. из-за борьбы революционеров против любого проявления роялизма. Соперничество между левыми республиканскими антиклерикалами и сторонниками абсолютной монархии Божией милостью, развернувшееся с 1840-х гг. за монопольное право на использование образа Жанны, обошло этот город. Орлеанский епископ Дюпанлу, единственный из французских иерархов отнесшийся с прохладой ко Второй империи, и мэр-бонапартист Максимильен Жентёр (1815–1882), несмотря на политические разногласия, разработали тот протокол праздника 8 мая, который сохранился в Орлеане до сегодняшнего дня⁷. Несмотря на отделение Церкви от Государства, установленное законом Эмиля Комба 1905 года, церковно-государственная симфония продолжилась хотя бы в рамках городской мемориальной церемонии, символом чего была торжественная встреча мэра и епископа на паперти собора Святого Креста и передача штандарта главой муниципалитета предстоятелю епархии. Впервые в новом формате торжества прошли в 1855 г., по случаю чего, изменилась и роль епископского панегирика, превратившегося в городское событие. Своими ежегодными панегириками епископ Дюпанлу запустил процесс общественной канонизации Жанны. Главный его тезис: «Жанна — дело рук Божиих», получившая вдохновение (*Inspiratio*) в Домреми, совершившая своё деяние (*Actio*) под стенами Орлеана, и пострадавшая за веру в Руане (*Passio*).⁸ В 1869 г. он обратился к папе Пию IX (1846–1878) с просьбой рассмотреть вопрос о её церковной канонизации, состоявшейся в результате длительного процесса в 1920 г.

Участие представителей епископата в прижизненных и посмертных событиях, связанных с делами Орлеанской Девы, было таким образом весьма интенсивным. Во всех случаях, именно архиереи выступали в качестве ответственных персон, от имени которых осуществлялись действия церковных комиссий и судов, и подписи которых скрепляли принятые решения в Пуатье и Руане, а также при пересмотре дела в 1456 г. и, разумеется, во время канонизации. Именно здесь проявлялась некоторая зависимость церковной иерархии от политической конъюнктуры и интересов мирских властей, хотя епископы совсем не торопились выполнять все их пожелания, сохраняя должную дистанцию, опираясь на довольно строгую и разработанную каноническую процедуру, принятую в Римско-католической Церкви. Именно каноны расследования в рамках «различения духов» — *discretio spiritum* — были тем инструментом, которые позволили сохранять известную степень автономии епископов на фоне того яркого общественного явления, которым стала эпопея Жанны д'Арк.

Источники и литература

1. Крылов П. В. «Exempla incarnata: эпопея Жанны д'Арк и мир средневекового человека» СПб.: Гийоль, 2020.
2. Тогоева О. И. Еретичка, ставшая святой Две жизни Жанны д'Арк. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.
3. Barstow A. L. Joan of Arc: heretic, mystic, shaman. Lampeter, 1986.
4. Krumeich G. Jeanne d'Arc à travers l'Histoire. Paris: Albin Michel, 1993.
5. Procès de condamnation de Jeanne d'Arc. Ed. P. Tisset et Y. Lanhers. T. I. Paris: Librairie Klincksieck, 1960.
6. Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc. T. I. / Ed. par P. Duparc. — Paris: Librairie Klincksieck, 1977.

⁷ Krumeich G. Jeanne d'Arc à travers l'Histoire. Paris, 1993. P. 160.

⁸ Ibid. P. 162–164.

Pavel Krylov. Bishops in the history of Joan of Arc.

Abstract: The article examines the role of the episcopate of the Roman Catholic Church at various stages of the lifetime and posthumous epic of Jeanne d'Ark: from her appearance on the historical stage to her canonization. She was an informal religious leader in an era of institutional distrust of the church hierarchy towards laypeople claiming to speak on behalf of God. For this reason, the role of the Roman Catholic Episcopate both in approving Joan's actions and in condemning them as heretical is very significant. In all cases, it was the bishops who acted as responsible persons on whose behalf the actions of church commissions and courts were carried out, and whose signatures sealed the decisions taken. The latter showed some dependence of the church hierarchy on the political conjuncture and the interests of the secular authorities, although the bishops were in no hurry to fulfill all their wishes, keeping a proper distance, relying on a fairly strict and developed canonical procedure adopted in Roman Catholicism.

Keywords: Middle Ages, history of France, history of the Roman Catholic Church, history of the church hierarchy, Joan of Arc, Inquisition, canonization.

Pavel Valentinovich Krylov – Candidate of Historical Sciences, researcher at the SPBI RAS (pavel_kryloff@mail.ru).

ОРЛОВСКИЕ АРХИЕРЕИ СИНОДАЛЬНОЙ ЭПОХИ

Биографические сведения о всех орловских архиереях 1788–1917 гг. были сведены нами в базу данных, из которой были сделаны выборки по критериям: 1. Место и дата рождения. 2. Семья. 3. Образование. 4. Карьера до монашеского пострига. 5. Возраст пострига. 6. Карьера в монашестве до рукоположения в епископы. В итоге нами был сконструирован обобщенный социальный портрет орловского архиерея синодальной эпохи.

Ключевые слова: архиереи, синодальная эпоха; государственная политика; положение духовенства; Русская Православная Церковь; епархия; места рождений орловских архиереев; духовное образование.

Первым предстоятелем Орловской епархии был еп. Аполлос (Байбаков). Всего вплоть до 5 августа 1917 г., когда Временное правительство учредило Министерство исповеданий и упразднило институт обер-прокуратуры, демонтировав тем самым синодальную систему управления Церковью, во главе епархии сменился 21 архиерей. Епископ Серафим (Остроумов), вступивший в управление епархией 27 мая 1917 г., встретил на этом посту начало нового, Патриаршего периода в истории Русской Церкви.

Биографические сведения о всех орловских архиереях 1788–1917 гг. были сведены нами в базу данных, из которой были сделаны выборки по критериям: 1. Место и дата рождения. 2. Семья. 3. Образование. 4. Карьера до монашеского пострига. 5. Возраст пострига. 6. Карьера в монашестве до рукоположения в епископы. Дольше всех орловским архиереем пробыл Досифей (Ильин) — 18 лет. Самым кратковременным — около пяти месяцев — было архиерейство Макария (Гневушева). Это если не считать Иннокентия (Сельнокринова). 1 марта 1840 г. был издан указ о переводе его с Волынской кафедры в Орел, а 25 апреля владыка скончался, будучи в Козельске, так и не доехав до места своего нового назначения. В целом в XVIII — первой половине XIX вв. орловские и севские архиереи задерживались в своей должности в среднем вдвое дольше, чем во второй половине XIX — начале XX вв.

Всего за 1788–1917 гг. во главе Орловско-Севской епархии сменился 21 архиерей¹. Большинство из них были вполне рядовыми церковными деятелями, о которых сохранилось не так много биографических сведений. Сведения о родителях сохранились

Вячеслав Евгеньевич Кошелев — ассистент кафедры общеобразовательных дисциплин Орловского Государственного Университета имени И. С. Тургенева (г. Ливны) (palladii@list.ru).

¹ 1. Аполлос (Байбаков) (5 июня 1788 — 26 октября 1798); 2. Досифей (Ильин) (26 октября 1798 — 4 июня 1817); 3. Иона (Павинский) (22 июля 1817 — 21 июля 1821); 4. Гавриил (Розанов) (18 сентября 1821 — 22 мая 1828); 5. Никодим (Быстрицкий) (15 июля 1828 — 30 декабря 1839); 6. Иннокентий (Сельнокринов) (28 января — 25 апреля 1840); 7. Евлампий (Пятницкий) (27 июня 1840 — 22 ноября 1844); 8. Смарагд (Крыжановский) (12 ноября 1844 — 5 июня 1858); 9. Поликарп (Радкевич) (12 июля 1858 — 22 августа 1867); 10. Макарий (Миролюбов) (29 августа 1867 — 25 декабря 1876); 11. Ювеналий (Карюков) (25 декабря 1876 — 31 декабря 1882); 12. Симеон (Линьков) (13 февраля 1883 — 3 июня 1889); 13. Мисаил (Крылов) (3 июня 1889 — 10 августа 1896); 14. Митрофан (Невский) (10 августа 1896 — 2 января 1899); 15. Никанор (Каменский) (2 января 1899 — 28 марта 1902); 16. Ириней (Орда) (28 марта 1902 — 10 апреля 1904); 17. Кирион (Садзаглишвили) (23 апреля 1904 — 3 февраля 1906); 18. Серафим (Чичагов) (3 февраля 1906 — 16 сентября 1908); 19. Александр (Головин) (31 октября 1908 — 31 декабря 1910); 20. Григорий (Вахнин) (31 декабря 1910 — 28 января 1917); 21. Макарий (Гневушев) (28 января — май 1917).

в 18 случаях. 13 архиереев выходцы из семей священников². Владыка Аполлос (Байбаков), по мнению исследователей, происходил из малороссийского духовенства³. Еп. Евлампий (Пятницкий) был сыном священника села Пятницкого Пошехонского уезда Ярославской губернии Никиты Добрatina. Фамилию получил в Ярославской духовной семинарии по родному селу или по соответствующему празднику церковного календаря⁴. Еп. Макарий (Миролюбов) родился в семье священника села Ухолово Ряжского уезда Рязанской губернии Кирилла Прокопьевича Подлесенского. Фамилию Миролюбов получил на втором году учёбы в духовном училище в г. Сапожке Рязанской же губернии⁵. Отец владыки Кириона Иероним Садзагшвили служил в районе Млета Ананури в Восточной Грузии⁶.

Еп. Никанор (Каменский) происходил из семьи дьякона. Его отец Тимофей Каменский служил в с. Солодничи Черноярского уезда Астраханской губернии⁷.

Три архиерея вышли из причетнических семей. Мисаил (Крылов) сын пономаря; Симеон (Линьков) — причетника. Отец Иннокентий (Сельнокринов) сын дьячка Спасской церкви Нытвенского завода Яков Коровин.

Владыка Серафим (Чичагов) был дворянином, сыном полковника артиллерии Михаила Никифоровича Чичагова⁸.

Большинство Орловских архиереев синодальной эпохи (12) родилось в деревне в Астраханской⁹; Владимирской¹⁰; Киевской¹¹; Новгородской¹²; Полтавской¹³; Рязанской¹⁴; Симбирской¹⁵; Тифлисской¹⁶; Тульской¹⁷; Харьковской¹⁸ и Ярославской¹⁹. Владыка Аполлос (Байбаков) родился в 1737 г., когда Украина делилась на полки, а не на уезды. Его родное село Зметаево относилось к Черниговскому полку.

Поликарп (Радкевич) родился в Каменце Подольском; Симеон (Линьков) — в Москве. Нытвенский завод и Крюков посад, где родились Иннокентий (Сельнокринов) и Ювеналий (Карюков) соответственно, своего рода, поселки городского типа. Быт сельский, но большинство населения занято в торговле и промышленности.

² 1. Иона (Павинский); 2. Гавриил (Розанов); 3. Никодим (Быстрицкий); 4. Евлампий (Пятницкий); 5. Смарагд (Крыжановский); 6. Поликарп (Радкевич); 7. Макарий (Миролюбов); 8. Ювеналий (Карюков); 9. Митрофан (Невский); 10. Иринея (Орда); 11. Кирион (Садзаглишвили); 12. Александр (Головин); 13. Григорий (Вахнин).

³ Венгеров С. А. Критико-библиографический словарь русских писателей и учёных. СПб., 1889. Т. 1. С. 699.

⁴ Суворов Н. И. Исторические сведения об иерархах древне-Пермской и Вологодской епархии. Вологда, 1868. С. 385.

⁵ Корнилов А. А. Архиепископ Макарий (Миролюбов) монах-аскет и выдающийся ученый XIX столетия. Рец.: Тихон (Затёкин), архим. Архиепископ Макарий (Миролюбов). Церковный историк и духовный пастырь. Нижний Новгород: Издательский отдел Нижегородской епархии; Вознесенский Печерский мужской монастырь, 2009. 248 с., ил // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2009. № 33. С. 147–148.

⁶ Мельникова И. Е., Олевская В. В. Из истории пребывания епископа Кириона (Садзаглишвили) на покое в период 1908–1910 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2011. № 43. С. 50.

⁷ Дмитриевский А. А. Незабвенной памяти архиеп. Казанского Никанора (Каменского). СПб., 1910. С. 3.

⁸ Черная В. Митрополит Серафим (Чичагов) // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 2. С. 13–18.

⁹ Никанор (Каменский).

¹⁰ Никодим (Быстрицкий).

¹¹ Смарагд (Крыжановский).

¹² Мисаил (Крылов).

¹³ Иринея (Орда).

¹⁴ Макарий (Миролюбов).

¹⁵ Макарий (Гневушев).

¹⁶ Кирион (Садзагшвили).

¹⁷ Александр (Головин).

¹⁸ Григорий (Вахнин).

¹⁹ Евлампий (Пятницкий).

Если разделить места рождений орловских архиереев по регионам, то больше всего выходцев из северо-востока Великороссии (4 человека)²⁰ и из Малороссии (6)²¹. Поволжье²² и юг Великороссии²³ дали Орлу по два архиерея, Грузия²⁴, обе столицы²⁵, Север России²⁶, северо-запад Великороссии²⁷, Урал²⁸ — по одному.

Не все орловские архиереи были выходцами из Великороссии или Малороссии. Владыка Кирион (Садзагшвили) был грузином. Пробыв в Орле чуть более одного года и восьми месяцев, Кирион в 1917 г. был избран предстоятелем Грузинской Православной Церкви.

Правило, согласно которому епархиальные архиереи назначались только из среды учёного монашества, имело исключения. Так владыка Серафим (Чичагов) не имел академического и вообще специального богословского образования. Он же единственный орловский епископ, чьё происхождение не было связано с духовной средой. Его отец Михаил Никифорович Чичагов потомственный дворянин, полковник артиллерии.

Аполлос (Байбаков) окончил Славяно-греко-латинскую академию. За плечами остальных сепископов семинарии и академии. По семинариям большой разброс. 21 учебное заведение. Александро-Невская (2), Архангельская, Астраханская, Владимирская, Воронежская, Вятская, Екатеринославская, Киевская (2), Костромская, Московская (2), Новгородская, Олонецкая, Орловская (2), Пермская, Подольская, Полтавская, Рязанская, Тифлисская, Тульская, Харьковская, Ярославская. Санкт-Петербургская, Московская, Киевская и Орловская семинарии дали Орлу по два архиерея. Остальные семинарии — по одному.

Никодим (Быстрицкий), уроженец с. Воскресенское Владимирской губернии окончил Владимирскую духовную семинарию. Иннокентий (Сельнокринов) с Нытвенского завода Пермской губернии учился последовательно в Вятской и Пермской ДС. Евлампий (Пятницкий) родился в с. Пятницкое Ярославской губернии. Выпускник Ярославской ДС. Смарагд (Крыжановский) родом из с. Березянка Киевской губернии. Окончил Киевскую ДС. Поликарп (Радкевич) уроженец Каменца Подольского Подольской губернии, учился в Подольской семинарии. Макарий (Миролюбов) родом из с. Ухолово Рязанской губернии, выпускник Рязанской ДС. Ювеналий (Карюков) из Крюкова посада Полтавской губернии учился в Екатеринославской ДС. Москвич Симеон (Линьков) окончил Московскую семинарию. Мисаил (Крылов) из с. Чуровское Череповецкого уезда выпускник Новгородской ДС. Митрофан (Невский) уроженец Ливенского уезда Орловской губернии учился в семинарии в Орле. Никанор (Каменский) из с. Солодовниково Астраханской губернии выбрал Астраханскую ДС. Ириной (Орда) родился в с. Самовицы Полтавской губернии, окончил Полтавскую ДС. Кирион (Садзагшвили) из д. Никоци Горийского уезда окончил Тифлисскую ДС. Александр (Головин) вырос в д. Мясоедово Тульской губернии, избрал для обучения Тульскую ДС. Григорий (Вахнин) сын священника из с. Бабки Харьковской губернии, был определён в Харьковскую ДС. Закономерность здесь просматривается чётко. Будущие орловские архиереи избирали семинарию ближайшую к месту жительства.

Высшей ступенью духовного образования в Русской Церкви синодальной эпохи была духовная академия. Санкт-Петербургская, Московская, Киевская или Казанская.

²⁰ Гавриил (Розанов); Никодим (Быстрицкий); Евлампий (Пятницкий); Макарий (Миролюбов).

²¹ Аполлос (Байбаков); Смарагд (Крыжановский); Поликарп (Радкевич); Ювеналий (Карюков); Ириной (Орда); Григорий (Вахнин).

²² Макарий (Гневушев) и Никанор (Каменский).

²³ Митрофан (Невский) и Александр (Головин).

²⁴ Кирион (Садзагшвили).

²⁵ Симеон (Линьков) и Серафим (Чичагов).

²⁶ Иона (Павинский).

²⁷ Мисаил (Крылов).

²⁸ Иннокентий (Сельнокринов).

Столичную академию закончили четверо орловских архиереев²⁹; столько же — Московскую³⁰; пятеро — Киевскую³¹; Только Никанор (Каменский) высшее богословское образование получил в Казанской ДА. Закономерность здесь та же, хотя и менее чётко выражена. Из четырех выпускников Санкт-Петербургской ДА двое с Севера и Северо-Запада Великороссии. В Москве учились москвич, двое выходцев с Северо-Востока Великороссии и только один малоросс. В Киеве учились два малоросса. То есть, закончив семинарию у себя в губернии, будущий архиерей старался выбрать и академию поближе к дому.

Требование избирать кандидатов на архиерейство из «учёного монашества» не всегда соблюдалось последовательно. Не имели академического образования Досифей (Ильин), Иона (Павинский), Никодим (Быстрицкий) и Иннокентий (Сельнокринов).

По окончании образования дальнейший путь орловских архиереев лежал как правило в сфере образования и науки. Владыка Аполлос (Байбаков) по окончании Славяно-греко-латинской академии в ней же и преподавал пиитику. Досифей (Ильин) по окончании семинарии был назначен преподавателем семинарии в Севск. Гавриил (Розанов) по окончании МДА преподавал пиитику в родной Костромской семинарии. Никодим (Быстрицкий) по окончании Владимирской семинарии служил учителем в Переславском духовном училище. Иннокентий (Сельнокринов) был оставлен учителем греческого языка при Пермской семинарии. Смарагд (Крыжановский) как лучший выпускник был оставлен преподавателем Санкт-Петербургской академии. Макарий (Миролюбов) окончил МДА по первому разряду и был направлен преподавателем латинского языка в Нижегородскую семинарию. Симеон (Линьков) окончил МДА со степенью магистра богословия и был назначен профессором в Вифанскую семинарию. Мисаил (Крылов) по окончании Новгородской семинарии в 1859 г. поступил послушником в Новгородский Юрьев монастырь. В Санкт-Петербургскую духовную академию он поступил в 1862 г. уже, будучи иеродьяконом. По окончании академии Мисаил (Крылов) стал преподавать в Саратовской семинарии. Митрофан (Невский) по окончании Киевской духовной академии со степенью магистра преподавал в Воронежской духовной семинарии. Ювеналий (Карюков) по окончании семинарии был рукоположен на приход в родном Крюковом посаде, но через год овдовел и перешёл на преподавательскую работу, учителем в Полтавское духовное училище. Никанор (Каменский) окончил Астраханскую семинарию и получил приход в с. Бережновке Царёвского уезда Астраханской губернии. Спустя два года овдовел, поступил в Казанскую ДА. По окончании преподавал Закон Божий в Казанской учительской семинарии. Ириней (Орда) окончил Киевскую духовную академию со степенью кандидата богословия и после этого преподавал в Екатеринославской ДС. Макарий (Гневушев) по окончании Киевской духовной академии стал преподавать в одном из местных уховных училищ.

Поликарп (Радкевич) по окончании академии тоже остался в системе образования, но не преподавателем, а инспектором Волынской ДС. Кирион (Садзагшвили) по окончании Киевской ДА в 1880 г. стал смотрителем Телавского духовного училища. Только после десяти лет на административной работе он стал преподавать в духовном училище в Кутаиси.

Иона (Павинский) по окончании семинарии был рукоположен во дьяконы к столичному Исаакиевскому собору, а затем во иереи к посольской церкви в Копенгагене. Александр (Головин) окончил Тульскую духовную семинарию, после чего получил место в с. Петровском Тульской губернии. В Санкт-Петербургскую академию поступил только после пострига.

²⁹ 1. Иона (Павинский); 2. Смарагд (Крыжановский); 3. Мисаил (Крылов); 4. Александр (Головин).

³⁰ 1. Евлампий (Пятницкий); 2. Макарий (Миролюбов); 3. Симеон (Линьков); 4. Григорий (Вахнин).

³¹ 1. Поликарп (Радкевич); 2. Митрофан (Невский); 3. Ириней (Орда); 4. Кирион (Садзагшвили); 5. Макарий (Гневушев).

Григорий (Вахнин) после окончания МДА вышел из духовного сословия на государственную службу. Преподавать в семинарии стал только после пострига в 1901 г.

Монашеский постриг будущие орловские архиереи чаще всего принимали в возрасте около 30 лет, после более или менее продолжительного служения в образовании или на приходе. Смарагд (Крыжановский) (23 года) и Поликарп (Радкевич) (26 лет) приняли постриг практически сразу по окончании академии; Мисаил (Крылов) — семинарии (24 года). Чаще всего, между окончанием образования и постригом проходило некоторое время, от 2 до 6 лет. Ювеналий (Карюков) принял постриг во время учёбы в академии, но само его поступление в КДА состоялось, спустя три года по окончании семинарии. За это время он успел послужить на приходе и овдоветь.

Если жизненный путь будущего архиерея не был изначально связан с духовной школой, постриг происходил поздно. Григорий (Вахнин) принял иноческий чин в возрасте 36 лет спустя 10 лет после окончания академии. Аполлос (Байбаков) после окончания академии учился в Московском университете, работал корректором в университетской газете. В итоге Андрей Дмитриевич Байбаков стал иноком Аполлосом в 37 лет. После его выпуска из Славяно-греко-латинской академии прошло семь лет.

За постригом следовали такие этапы жизненного пути как должность ректора семинарии (15 из 24 орловских архиереев) или академии (Аполлос и Смарагд); настоятель монастыря (12 из 24); викарный епископ (16).

В итоге нами был сконструирован обобщенный социальный портрет орловского архиерея синодальной эпохи. Это человек лет около пятидесяти, выходец из семьи сельского священника, уроженец одной из великорусских или реже малорусских губерний (чаще всего с Левобережья). Он окончил ближайшую к родному селу семинарию и одну из духовных академий (чаще всего Киевскую), постриг принял на рубеже тридцатилетия. До назначения на Орловскую кафедру будущий архиерей прошел целый ряд ступеней церковной карьеры. До пострижения был преподавателем или инспектором в духовных или светских школах разного уровня или просто настоятельством в какой-нибудь сельской церкви. После пострижения бывал игуменом, настоятелем монастыря, ректором духовной семинарии. Последняя должность обычно влекла за собой возведение в сан архимандрита. Прежде чем стать епископом, будущий орловский архиерей обычно бывал в викариях. Для большинства наших архиереев назначение на Орловскую кафедру было первым опытом архиерейского служения, значительно реже они оказывались в Орле в результате перевода из другой епархии. Побывав в Орле лет шесть, наш архиерей, либо переводился в другую епархию, либо (что значительно реже) удалялся на покой или почивал в Бозе.

Источники и литература

1. Венгеров С. А. Критико-библиографический словарь русских писателей и учёных. СПб., 1889. Т. 1. С. 699.
2. Суворов Н. И. Исторические сведения об иерархах древнепермской и Вологодской епархии. Вологда, 1868.
3. Корнилов А. А. Архиепископ Макарий (Миролюбов) монах-аскет и выдающийся ученый XIX столетия. Рец.: Тихон (Затёкин), архим. Архиепископ Макарий (Миролюбов). Церковный историк и духовный пастырь. Нижний Новгород: Издательский отдел Нижегородской епархии; Вознесенский Печерский мужской монастырь, 2009. 248 с., ил // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2009. № 33. С. 147–148.
4. Мельникова И. Е., Олевская В. В. Из истории пребывания епископа Кириона (Садзглишвили) на покое в период 1908–1910 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История РПЦ. 2011. № 43. С. 50.

5. *Дмитриевский А. А.* Незабвенной памяти архиеп. Казанского Никанора (Каменского). СПб., 1910.
6. *Черная В.* Митрополит Серафим (Чичагов) // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 2. С. 13–18.

***Vyacheslav Koshelev.* Assistant of the Department of General Education Disciplines of the I. S. Turgenev Orlov State University (Livny) Oryol bishops of the Synodal era.**

Abstract: Biographical information about all Oryol bishops of 1788–1917. We were reduced to the database from which samples were made according to criteria: 1. Place and date of birth. 2. Family. 3. Education. 4. Career to monastic tonsure. 5. Age of tonsure. 6. Career in monasticism to the ordination of bishops. As a result, we designed a generalized social portrait of the Oryol bishop of the Synodal era.

Keywords: bishops, synodal era; public policy; the position of the clergy; Russian Orthodox Church; diocese; the birth places of the Oryol bishops; Spiritual education.

Vyacheslav Evgenievich Koshelev — Assistant of the Department of General Education Disciplines of the I. S. Turgenev Orlov State University (Livny) (palladii@list.ru).

ПУТЕВЫЕ ЗАМЕТКИ ЕПИСКОПА АЛЕКСИЯ (ГРОМАДСКОГО) КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ПОЕЗДКИ МИТРОПОЛИТА ДИОНИСИЯ (ВАЛЕДИНСКОГО) НА ПРАВОСЛАВНЫЙ ВОСТОК

В статье даётся краткая характеристика такого исторического источника, как путевые записки епископа Алексия (Громадского), сделанные им во время путешествия на православный Восток в составе делегации Польской Православной Церкви в 1927 году. Автор даёт характеристику времени появления источника, интерпретирует его, анализирует содержание и делает вывод о возможности применения источника для изучения тем, касающихся истории автокефалии польской Церкви в 1920-е годы.

Ключевые слова: епископ Алексей (Громадский), Польская Православная Церковь, автокефалия, православный Восток, путевые заметки.

1920-е гг. в истории православия на землях Второй Речи Посполитой прошли под знаком процесса автокефализации Польской Православной Церкви. В 1922 г. частью православного епископата по настоянию польского правительства была провозглашена независимость местной Церкви от Московского Патриархата. Благодаря усилиям властей польского государства в 1924 г. удалось добиться благословения этой неканонической автокефалии Константинопольским Патриархатом. В 1925 г. в Варшаве делегация Фанара в торжественной обстановке вручила предстоятелю польской Церкви митр. Дионисию (Валединскому) соответствующий томос. Однако официального признания со стороны других православных Церквей не последовало, что не могло не беспокоить польское правительство. В связи с этим весной 1927 г. им была подготовлена и профинансирована поездка делегации польской Церкви во главе с митр. Дионисием на православный Восток с целью добиться согласия Поместных Церквей на изменения юрисдикционного статуса польской Церкви. Среди членов польской делегации, был епископ Гродненский и Новогрудский Алексей (Громадский). В ходе путешествия еп. Алексей вёл путевой дневник. Впоследствии сделанные им записки были опубликованы сначала в 1927 г. в разных номерах журнала «Воскресное чтение»¹, а затем в 1928 г. отдельным изданием под заголовком: «Посещение Его Блаженством Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей»².

Анастасия Александровна Чибисова — аспирант кафедры истории Церкви исторического факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова (aachibisova@mail.ru).

¹ Хроника. Пребывание Блаженнейшего митрополита Дионисия в Константинополе // Воскресное чтение. 1927. № 20. С. 218; Хроника. Пребывание Блаженнейшего митрополита Дионисия в Афинах // Воскресное чтение. 1927. № 20. С. 218–220; Хроника. Пребывание Его Блаженства в Александрии // Воскресное чтение. 1927. № 20. С. 219–222; Хроника. Пребывание Его Блаженства в Иерусалиме и Палестине // Воскресное чтение. 1927. № 21. С. 230–231; Хроника. Пребывание Его Блаженства в Дамаске // Воскресное чтение. 1927. № 21. С. 231–232; Хроника. Пребывание Его Блаженства в Белграде и Сремских Карловцах // Воскресное чтение. 1927. № 22. С. 237; Хроника. Пребывание Его Блаженства в Болгарии // Воскресное чтение. 1927. № 22. С. 237; Хроника. Пребывание Его Блаженства в Бухаресте // Воскресное чтение. 1927. № 22. С. 238.

² *Алексий (Громадский), еп.* Посещение Его Блаженством Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей. Варшава: Синодальная типография, 1928.

Епископ Алексей³ был одним из сторонников автокефалии польской Церкви, его архиерейская хиротония состоялась в 1922 г. в связи с необходимостью обеспечить большинство епископских голосов в случае проведения голосования по поводу реорганизации польской Церкви на автокефальных началах. Путевые записки еп. Алексия, как и большинство произведений, вышедших из-под пера этого автора, не получили комплексного анализа исследователями и практически не известны отечественным авторам. Связано это во многом с труднодоступностью источника, экземпляры которого сохранились, например, в библиотеке Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, библиотеке Варшавского университета, но отсутствуют в российских библиотеках.

Публикация 1928 г. состоит из предисловия, 19 глав и приложения из 63 иллюстраций, часть которых представляют из себя фотографии, сделанные в ходе поездки. Главной целью публикации записок еп. Алексия было не только познакомить читателя с деталями путешествия польской делегации на православный Восток, но и обеспечить, своего рода, юридическую основу для устройства автокефалии польской Церкви. Это обусловило отчасти структуру глав произведения. Каждая глава посвящена посещению отдельной страны, города или другого населённого пункта, некоторые главы описывают события, происходившие в дни переездов между городами. В ходе поездки польская делегация посетила Константинополь, Александрию, Иерусалим, Афины, Дамаск, Бухарест, Белград, Софию и их окрестности. В каждой главе содержатся ценнейшие бытовые зарисовки, описания встреч митр. Дионисия с предстоятелями православных Церквей и другими церковными и светскими деятелями, пересказы речей и заявлений, сделанных в ходе бесед с иерархами не только по проблеме польской автокефалии, но и по другим актуальным церковным вопросам. Именно эти речи предстоятелей Поместных Церквей имеют огромную историческую ценность при изучении истории автокефалии польской Церкви. Кроме того, записки еп. Алексия содержат исторические справки по истории Поместных Церквей и подробно описывают их литургическую практику конца 1920-х гг., что может представлять немалый интерес для специалистов по исторической литургии. Записки написаны лёгким, публицистическим языком, с некоторыми лирическими и юмористическими отступлениями, что делает их доступными для широкого читателя.

Путевые заметки еп. Алексия занимают важное место среди источников, связанных с темой автокефалии польской Церкви и интересны, прежде всего, в качестве источника, обладающего достоинством повествования непосредственного участника событий. Но следует учитывать тот факт, что автор являлся идейным сторонником автокефалистов. Поэтому при привлечении настоящего источника к исследованиям необходимо проводить критический анализ на предмет объективного изложения в нём исторических фактов и сопоставлять факты, приводимые автором, с документальными свидетельствами. Такое сопоставление позволит расширить представления исторической науки о пути польской Церкви к автокефалии в 1920-е гг.

Источники и литература

1. *Алексий (Громадский), еп.* Посещение Его Блаженством Блаженнейшим Митрополитом Дионисием Святых Православных Автокефальных Восточных Церквей. Варшава: Синодальная типография, 1928.

2. *Вишиванюк А. В.* Митрополит Алексей (Громадский) — Экзарх Украинской Автономной Православной Церкви (1941–1943) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 4 (25). С. 71–95.

³ Подробнее о нём см.: *Вишиванюк А. В.* Митрополит Алексей (Громадский) — Экзарх Украинской Автономной Православной Церкви (1941–1943) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 4 (25). С. 71–95.

Anastasia Chibisova. Travel notes of Bishop Alexy (Gromadsky) as a source for studying the trip of Metropolitan Dionysius (Valedinsky) to the Orthodox East.

Abstract: The article gives a brief description of such a historical source as the travel notes of Bishop Alexy (Gromadsky), made by him during his trip to the Orthodox East as part of the delegation of the Polish Orthodox Church in 1927. The author characterizes the time of the appearance of the source, interprets it, analyzes the content and concludes that the source can be used to study topics related to the history of the autocephaly of the Polish Church in the 1920s.

Keywords: Bishop Alexy (Gromadsky), Polish Orthodox Church, autocephaly, Orthodox East, travel notes.

Anastasia Alexandrovna Chibisova – PhD student at the Department of Church History at the Lomonosov Moscow State University (aachibisova@mail.ru).

ПАТРИАРХ-МИНИСТР. РУМЫНСКИЙ КАЗУС

Статья представляет собой расширенный текст доклада, прочитанного на Всероссийской с международным участием научно-богословской конференции «Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право», проходившей 14–15 марта 2022 г. в Санкт-Петербургской духовной академии и посвященной 75-летию со дня рождения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. В докладе рассматривается общая ситуация в политической истории Румынии в 1920–30-е гг., а также непосредственно накануне Второй мировой войны. При этом особое внимание уделяется деятельности румынского Патриарха Мирона в качестве премьер-министра (1938–1939) в период правления короля Кароля II (1930–1940). Отмечается роль Патриарха в политических реформах, призванных консолидировать нацию.

Ключевые слова: Румыния, Патриарх Мирон (Кристя), король Кароль II, межвоенный период, Фронт национального возрождения.

После окончания Первой мировой войны в Румынии стали активно происходить процессы как по собиранию ее исконных национальных территорий, так и по консолидации нации на основании различных идеологических платформ, в том числе и в духе традиционной православной религиозности.

1 декабря 1918 г. на Национальном собрании в городе Алба-Юлия делегаты¹ из всех избирательных округов страны с румынским населением (Трансильвания, Банат, Кришана, Сатмар, Марамуреш и Буковина) проголосовали за вхождение этих провинций в состав Румынского королевства. Ранее в том же году в Румынию вошли Бессарабия и Северная Буковина. Это стало началом объединения румынских земель в новом государстве под названием «Великая Румыния»².

Нужно подчеркнуть особую роль Церкви в деле объединения Румынии. Как отмечает М. В. Шкаровский, «значительный вклад в создание послевоенного государства внесла Румынская Православная Церковь. Она всегда была тесно связана с правительством страны и, как правило, активно поддерживала его, проявляя при этом очень сильную национальную ориентированность, и нередко являясь инструментом румынизации национальных меньшинств. В 1919 г. состоялся Церковный Собор, объединивший митрополии Румынии, Трансильвании и Буковины»³.

1 декабря 1919 г. предстоятель Румынской Православной Церкви, митр. Конон (Арэмеску-Донич, 1837–1922) был вынужден уйти в отставку из-за сотрудничества с немецкими оккупационными войсками, а 31 декабря 1919 г. еп. Мирон (Кристя) Большой коллегией выборщиков был избран первым митрополитом-примасом Великой Румынии.

15 октября 1922 г. в специально построенном соборе (в древнем городе Алба-Юлия) король Фердинанд I (1865–1927) и королева Мария (1875–1938) была коронованы в ходе

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, доцент кафедры богословия, Санкт-Петербургская духовная академия (igivan74@mail.ru).

¹ В этой ассамблее также принял участие епископ Карансебешский Мирон (Кристя, 1868–1939).

² *Иванов И., свящ.* Мария Эдинбургская (1875–1938), внучка Александра II — королева Великой Румынии // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 193.

³ Там же.

особо торжественной церемонии, которая отражала их статус королевы и короля нового объединенного государства — Великой Румынии.

В 1923 г. была принята новая Конституция Румынии, в которой ставились акценты на национальной идее: Королевство Румыния — унитарное и неделимое национальное государство (статья 1); Румынская Православная Церковь, будучи религией подавляющего большинства румын, является господствующей Церковью в румынском государстве... Румынская Православная Церковь является и остается независимой от всякой иностранной церковной власти, сохраняя вместе с тем свое единство со Вселенской Восточной Церковью... (статья 22); все полномочия государства исходят от нации... (статья 33); законодательная власть осуществляется совместно королем и Национальным представительством (статья 34); в статье 82 содержится клятва короля при восшествии на престол: «Я клянусь защищать Конституцию и законы румынского народа, защищать его национальные права и целостность территории»⁴.

Кроме того, следует отметить сенаторский статус митрополитов согласно этой Конституции. Статья 72 гласит: являются законными членами Сената, в силу своего высокого положения в государстве и Церкви:

а) наследник престола 18-летнего возраста; но у него нет права преднамеренного голосования, пока ему не исполнится 25 лет;

б) митрополиты страны;

с) епископы Румынской Православной Церкви и Греко-католической Церкви, если они будут выбраны в соответствии с законами страны;

д) главы признанных государством конфессий, по одному из каждого исповедания, если они избраны или назначены в соответствии с законами страны и представляют собой более 200 000 верующих; а также высший религиозный представитель мусульман Королевства;

е) президент Румынской академии⁵.

Отметим при этом, что согласно Конституции 1938 г. Патриарх, митрополиты и епископы также получали статус сенатора. Статья 64 гласит: являются законными членами Сената, в силу своего высокого положения в государстве и Церкви:

а) наследник престола в возрасте старше 18 лет;

б) все члены королевской семьи;

с) Патриарх и митрополиты страны;

д) епископы Румынской Православной Церкви и Греко-католической Церкви, если они избраны в соответствии с законами страны;

е) главы признанных государством конфессий, по одному из каждого исповедания, если они избраны или назначены в соответствии с законами страны и представляют собой более 200 000 верующих; а также высший религиозный представитель мусульман Королевства⁶.

После того, как Румынская Православная Церковь стала признанной национальной Церковью страны, следующим логичным шагом в укреплении национального единства стало ее провозглашение Патриархатом, что и произошло на Соборе 4 февраля 1925 г. Хотя это и было истолковано Фанаром как политическое деяние, но все же Константинопольский Патриархат согласился признать это решение в обмен на принятие Румынской Церковью новоюлианского календаря⁷, подтвердив ее новый статус Томосом Константинопольского Патриарха от 30 июня 1925 г.⁸.

⁴ Constitutiunea Romaniei din 1923 // URL: <http://www.constitutia.ro/const1923.htm> (дата обращения: 01.03.22).

⁵ Ibid.

⁶ Constitutiunea Romaniei din 1938 // URL: http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act_text?id=9206 (дата обращения: 01.03.22).

⁷ При поддержке государства Патриарх Мирон начал притеснения старостильников, что омрачило церковную жизнь Румынии на полтора десятилетия.

⁸ См.: *Шкаровский М. В.* Православные Церкви Юго-Восточной Европы между двумя мировыми войнами (1918–1939 гг.). М.: Познание, 2019. С. 243–244.

Осенью 1925 г. митр. Мирон (Кристя) принял титул Патриарха всея Румынии, наместника Кесарии Каппадокийской, митрополита Унгро-Влахийского и архиепископа Бухарестского. 1 ноября 1925 г. состоялась его интронизация в качестве первого Румынского Патриарха — в ней приняли участие несколько Первосвященителей Поместных Православных Церквей.

Когда 20 июля 1927 г. скончался король Фердинанд I, на трон вступил его внук Михай I (1921–2017), который стал править под опекой регентов, в том числе и Патриарха Мирона. Однако в июне 1930 г. сбежавший из страны принц Кароль (1893–1953) вернулся в Румынию по приглашению политиков, недовольных регентством, и в ходе переворота сместил своего 8-летнего сына, сам вступив на престол⁹.

Несмотря на острую политическую борьбу в рамках конституционной монархии, Кароль II постепенно укреплял свои позиции, пока в начале 1938 г. не произошел международный скандал на почве румынского антисемитизма.

Дело в том, что правительство Октавиана Гоги (1881–1938), нарушив положения Конституции и взятые на себя Румынией международные обязательства, 21 января 1938 г. издало закон № 169 о пересмотре гражданства, в силу которого румынские граждане были вынуждены доказывать свое право на гражданство¹⁰. На основании этого закона было пересмотрено положение 617 396 евреев, из которых 392 172 человека (63,50%) сохранили румынское гражданство, а 225 222 человека (36,50%) потеряли его. Евреи, утратившие гражданство, получали удостоверение личности сроком на один год с возможностью продления и считались «иностранцами без паспорта» при условии соблюдения правового режима как такового. Это закон фактически аннулировал гражданство, предоставленное евреям после окончания Первой мировой войны. Евреи, не имевшие необходимых документов, объявлялись иностранцами, теряли свои политические права и возможность заниматься своим делом и могли подвергнуться депортации. Мировое еврейство обратилось за защитой румынских единоплеменников в Лигу наций. Франция и Великобритания выразили недовольство румынским правительством, причем Франция даже заявила, что больше не будет выполнять свои союзнические обязательства с Румынией, которые включали пограничные гарантии, помощь в военной подготовке и ссуды на оружие. Великобритания отложила на неопределенный срок визит короля Кароля II, который был назначен на 21 марта 1938 г. и потребовала через своего посла в Бухаресте Р. Хоара немедленного отстранения от власти правительства Октавиана Гоги. В то же время Италия и Германия отказались от своей поддержки румынского правительства. В этих обстоятельствах Кароль II 10 февраля 1938 г. потребовал отставки Октавиана Гоги и объявил Конституцию 1923 г. недействительной¹¹.

После этого Кароль II попытался одновременно сгладить ситуацию и упрочить свой конкордат с Церковью, поэтому он назначил премьер-министром Патриарха Мирона, который исполнял эту должность с 11 февраля 1938 г. по 6 марта 1939 г.

22 февраля 1938 г. Патриарх созвал Синод Румынской Православной Церкви¹² по поводу своего нового политического положения. Решение православных иерархов того же дня утвердило политическую ориентацию Патриарха Мирона: «Священный Синод с большим удовлетворением отмечает назначение Высокопреосвященнейшего Патриарха Мирона согласно указу Его Величества Короля Кароля II на пост главы Совета министров в то время, когда требуются новые и здоровые

⁹ Отметим, что 5 января 1926 г. принц Кароль отказался от своих прав на престол и уехал из страны с любовницей Еленой Вольф, известной в Румынии под именем Магды Лупеску.

¹⁰ Предлогом для этого стало то, что при вхождении новых территорий в состав Великой Румынии в 1918–1924 гг. евреи стали проживать в ней, будучи прежде гражданами Австро-Венгрии или России.

¹¹ *Chindea T. Despre viziunea antisemită a Patriarhului Elie Miron Cristea în perioada în care a fost Prim-ministru al României (1938–1939) // Sangidava, № 4(X). Târgu Mureș: Ed. Nico, 2016. P. 20–21.*

¹² Согласно закону 1925 г. об организации Румынской Православной Церкви, Св. Синод представлял собой ее высшую духовную и каноническую власть.

директивы для укрепления румынской отчизны. Священный Синод в лице всех своих членов уверяет Короля и его первого советника Высокопреосвященнейшего Патриарха Мирона в неустанной поддержке со своей стороны и со стороны всей полноты Румынской Православной Церкви, в начале деле на благо и пользу Церкви»¹³.

20 февраля 1938 г. Совет министров под председательством Патриарха утвердил проект новой Конституции, за который четыре дня спустя проголосовало население Румынии, а 27 февраля 1938 г. новый закон был провозглашен в королевском дворце. На этой церемонии Патриарх Мирон произнес знаменитую речь: «Сегодня была уничтожена гидра с 29 головами¹⁴, которая наносила вред всем нам и стране. Сегодня была разорвана ее паутина, и с глаз граждан всей Румынии спала пелена, и всем стало ясно видно, откуда эта гидра взялась. К нам приходит спасение от нее благодаря царственному решению Вашего Величества и в силу понимания целей страны и ее настоящих интересов»¹⁵.

Практической реализацией этого тезиса стало то, что 31 марта 1938 г. королевский указ объявил вне закона все политические партии. Позднее специально для поддержки короля была создана партия «Фронт национального возрождения» (указ № 4321 от 16 декабря 1938 г. был подписан Патриархом в качестве премьер-министра). Соответственно, священство теперь могло избежать межпартийных разногласий¹⁶, активно участвуя в работе этой одной партии.

Кроме того, эти меры были связаны с нестабильной политической ситуацией в силу того, что в стране нарастало влияние национального православного движения «Железная гвардия»¹⁷ под руководством Корнелиу Зеля Кодряну (1899–1938), к которому присоединялись не только представители разных социальных классов, но и духовенство. Поэтому очевидно, что Патриарх Мирон был назначен председателем Совета министров для решения весьма серьезной политической проблемы в условиях подъема легионерского движения, предлагавшего не только свою модель православного национально-тоталитарного общества, радикально отличающуюся от старых демократических правил, но и союз Румынии с нацистской Германией и фашистской Италией. Привлекая Патриарха в высокую политику, Кароль II хотел показать, что он может собрать воедино все просвещенные умы Румынии и заставить их работать на благо нации¹⁸.

Итак, с апреля 1938 г. король осуществлял законодательную власть через парламент, избранный в соответствии с корпоративистскими принципами; исполнительную власть он осуществлял через правительство, которое им назначалось и смещалось без участия парламента. Он мог распустить парламент в любое время и управлять страной посредством своих декретов; и был единственным лицом, уполномоченным вносить поправки в Конституцию. Опора на правые силы стала ему не нужна, тем паче, что Кодряну открыто делал нападки на политиков, поддерживавших Кароля II, в том числе на премьер-министра (патриарха Мирона) и Николае Йоргу (1871–1940)¹⁹.

¹³ *Petcu C. V. Guvernarea Miron Cristea. București: Ed. Enciclopedică, 2009. P. 272–273.*

¹⁴ Речь идет о многопартийной системе.

¹⁵ *Scurtu I., Buzatu Gh. Istoria românilor în secolul XX. București: Ed. Paideia, 1999. P. 345.*

¹⁶ Например, на выборах в декабре 1937 г. количество священников, внесенных в избирательные списки от разных партий, было таким: Христианская национальная партия – 28; партия «Всё для страны» – 18; Национальная крестьянская партия – 9; Народная партия – 6; Национал-либеральная партия Георге Брэтиану – 5; Крестьянская радикальная партия – 3; Национал-либеральная партия Дину Брэтиану – 2; Аграрная партия – 1; Венгерская партия – 1 (*Maner H.-Ch. Parlamentarismul în România 1930–1940. București: Ed. Enciclopedică, 2004. P. 378, nota 54.*)

¹⁷ Ситуация усугублялась тем, что на выборах в 1937 г. легионерская партия заняла третье место, получив наибольшее число голосов за все время своего существования. Однако интересы короля по достижению единоличной власти не совпадали с легионерской мечтой о духовном, нравственном и социальном обновлении нации.

¹⁸ *Chindea T. Despre viziunea antisemită a Patriarhului Elie Miron Cristea... P. 19.*

¹⁹ *Ibid. P. 20.*

17 апреля 1938 г. Кодряну был арестован и тайно устранен по приказу короля, а легионерская партия, которую теперь возглавил Хория Сима (1907–1993), уйдя в еще большую оппозицию к королю и готова радикально-правый переворот, стала ориентироваться на поддержку со стороны гитлеровской Германии и вновь вернулась на румынскую политическую арену в 1940 г.

После преобразований, инициированных Каролем II через правительство²⁰ Патриарха Мирона, духовенство (по словам последнего) стало привлекаться к созидательной общественной деятельности: «В новой политической организации страны, основанной на Конституции 1938 г. духовенство Румынской Православной Церкви [...] получило счастливую возможность работать в евангельском и миролюбивом духе при единстве паствы, доверенной духовному руководству. Эта солидарность в единой партии «Фронт национального возрождения» дает Церкви и всем ее служителям возможность и свободу работать вместе ради будущего в духе учения нашей христианской Церкви — за Отечество, Народ и Престол»²¹. И далее эта мысль повторяется так: «Поэтому без оговорок и от всего сердца, [духовенство] входит и присоединяется к «Фронту национального возрождения», будучи готовым — как и во все прошлые времена Православной Церкви — положить все свои силы, свой авторитет, свое дело в рамках деятельности этого единого фронта, в глубоком убеждении в том, что в такой форме может быть гармоничное сотрудничество для реализации наилучших интересов страны, нации и Короны»²².

Следует отметить, что патриарх Мирон был активным проповедником и публицистом. В 1938–1939 гг. вышли в свет три последних тома собрания его сочинений: «Пасторали, проповеди и речи» (1938. Т. 4, 5; 1939. Т. 6). Кроме того, он был автором многочисленных статей и заметок в изданиях: «Румынский телеграф», «Трибуна», «Наша страна», «Семья», «Свобода», «Знамя», «Светоч», «Румын», «Епархиальный листок» и др.

К началу 1939 г. была сделана ставка на формирование правительства из членов партии «Фронт национального возрождения». При этом, несмотря на преклонный возраст и болезнь 1 февраля 1939 г. Патриарх Мирон был переназначен в качестве председателя Совета министров в сформированном первом правительстве «Фронта национального возрождения». Полученный для лечения отпуск не помог ему восстановить здоровье, и 6 марта 1939 г. он отошел ко Господу.

Преемником Патриарха на посту председателя Совета министров стал Арманд Кэлинеску (1893–1939), который с декабря 1937 г. по февраль 1938 г. был министром внутренних дел в правительстве Октавиана Гоги, а после королевского переворота 10 февраля 1938 г. остался на своем посту в правительстве «национального единства» Патриарха Мирона Кристи. После смерти последнего А. Кэлинеску занял пост премьер-министра 7 марта 1939 г. Во внешней политике он занимал антигерманскую позицию. Активно поддерживал действия короля, направленные на подавление «Железной гвардии» (четыренадцать легионеров «Железной гвардии», включая «капитанула» Корнелиу Зея Кодряну, были убиты 29 ноября 1938 г.). После начала Второй мировой войны Кэлинеску проводил политику формального нейтралитета в отношении Польши и Германии, но в действительности он оказывал поддержку Польше. Это позволило польскому правительству и беженцам укрыться на территории Румынии после поражения в сентябре 1939 г. боевики «Железной гвардии» отомстили Кэлинеску, убив его в результате покушения 21 сентября 1939 г. в Бухаресте.

²⁰ Патриарх Мирон (Крестя) возглавлял три правительства: 1) с 11 февраля по 29 марта 1938 г.; 2) с 30 марта 1938 г. по 31 января 1939 г. и 3) с 1 февраля по 6 марта 1939 г.

²¹ S. A.N. I.C., fond Miron Cristea, dosar nr. 19/1939, f. 120. Цит. по: *Buzatu M. C. Rolul Patriarhului Miron Cristea în promovarea ideilor Frontului Renașterii Naționale // Stat și societate în Europa / Sorin Liviu Damean, Lucian Dindirica (eds.). Târgoviște: Ed. Cetatea de Scaun, 2009. Vol. IV. P. 250.*

²² Ibid.

В 1940 г. Кароль II образовал новую прокоролевскую «Партию нации», которая прекратила существование в сентябре того же года после прихода к власти легионерского правительства²³, отречения короля и роспуска Парламента Румынии.

В качестве характеристики сложившейся в предвоенной Румынии «симфонии властей» приведем мнение проф. Иримии Марги (факультет православной теологии «Андрей Шагуна» университета в г. Сибиу):

«Если священнослужителям запрещено святыми канонами заниматься партийной политикой, это не означает, что Церковь должна оставаться абсолютно равнодушной к национальной политике, то есть к общей политике нашего национального государства. Здесь все наоборот. Священнослужители морально обязаны в силу своей хиротонии проповедовать Евангелие всему творению и преследовать его воплощение в повседневных реалиях. Вот почему общая эволюция общества не должна быть чуждой священнослужителям. Эта эволюция должна быть пронизана духом Христа. Несмотря на то, что в наши времена общество продолжает погрязать в грехах, Церковь должна бороться за веру, в том числе за укрепление общей политики государства. Защита христианских ценностей и нашей духовной идентичности — это миссия, имеющая основополагающее значение для нашей Церкви.

По этой причине священнослужители должны участвовать именно в национальной политике, а не отстаивать партийные политические платформы и интересы согласно своей собственной позиции; священнослужители должны служить проповеди Евангелия Христова, преследуя воплощение православной христианской веры в общенациональной политике. Иначе говоря, священники должны участвовать в национальной политике нашего государства, не как члены партии, временно «отказываясь» от священства, а как православные священники, отказавшись собственно от партийных интересов в обмен на защиту интересов нашей национальной Церкви и румынского народа.

Именно это и было причиной того, что до 1948 г. Патриарх, митрополиты и епископы Румынской Православной Церкви были законными членами Парламента Румынии, то есть представителями не некоторых партий, а в целом Церкви и нашего народа. С этой точки зрения Патриарх Мирон мог быть председателем Совета министров и даже председателем Регентского Совета (т.е. первым человеком в государстве после короля Михая I), служа именно ценностям и интересам румынского государства и Церкви, а не ограниченным партийным интересам»²⁴.

В заключение можно констатировать, что Патриарх Мирон (Кристя) сыграл свою роль в выработке стратегии политического баланса. Он поддерживал реформы короля различными путями: содействовал созданию и развитию «Фронта национального возрождения», согласился стать председателем Совета министров правительства «Фронта национального возрождения», активно участвовал в его мероприятиях и призывал православное духовенство вступать в первую единую румынскую партию и помогать распространять ее идеологию на местном уровне. Тем не менее, многочисленные свидетельства того времени говорят, что настоящим

²³ 4 сентября 1940 г. Легионерское движение в союзе с генералом Ионом Антонеску (1882–1946) было призвано королем Румынии Каролом II для формирования нового правительства. 6 сентября новоназначенный премьер-министр И. Антонеску потребовал отречения короля Кароля II в пользу его сына Михая I. После успеха этого переворота, 14 сентября 1940 г. Антонеску провозгласил «Национал-легионерское государство», в котором он называл себя «кондуктором» (т.е. вождем, аналогичным нацистскому фюреру), Хория Сима был назначен вице-президентом Совета министров и министром-секретарем государства, а молодой король Михай I сохранил за собой символическое положение суверена с ограниченными правами. Режим длился 138 дней и закончился неудачным «мятежом легионеров» (21–23 января 1941 г.), целью которого был захват власти «Железной гвардией». После провала мятежа национал-легионерское государство сменилось диктаторским режимом Антонеску.

²⁴ *Marga I. Drept canonic. Manual pentru uzul studenților la forma de învățământ la distanță. Sibiu: Ed. Universității Lucian Blaga din Sibiu, 2009. P. 85–86.*

лидером правительства был Арманд Кэлинеску, целиком и полностью преданный королю. Он вместе со своими сторонниками действовал, следуя тактике «разделяй и властвуй», для усиления сугубо личной власти, а умиротворение Румынии в тех условиях фактически означало лишь ее полное подчинение Каролю II, что отнюдь не устраивало легионерское движение, с которым король стремился жестко и цинично расправиться. Впрочем, более удачно это сделал кондукэтор Ион Антонеску, который затем втянул Румынию во Вторую мировую войну на стороне Германии. Стоит отметить, что в свою очередь королю Михаю I удалось 23 августа 1944 г. сместить с должности и арестовать Антонеску, после чего Румыния выставила 38 дивизий против бывших союзников²⁵. Эти действия затем повлияли на то, что на Парижской мирной конференции была подтверждена отмена Второго Венского арбитража, в силу чего Северная Трансильвания вернулась в состав страны. Однако в Восточной Европе уже начала формироваться новая расстановка сил, и 30 декабря 1947 г. король Михай I принужден был отречься от престола и навсегда покинуть родину, преобразованную в социалистическую республику. Так закончился королевский период Румынии, при существовании которого, пожалуй, так и не решился вопрос о внятных аспектах функционирования единого православного государства, созданного, казалось бы, в преимущественно моноэтническом культурно-цивилизационном пространстве, но вынужденного в ходе государственного строительства так или иначе ассимилировать или отторгать иные культурно-религиозные общности.

Источники и литература

1. *Иванов И., свящ.* Мария Эдинбургская (1875–1938), внучка Александра II — королева Великой Румынии // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (8). С. 186–195.
2. *Шкаровский М. В.* Православные Церкви Юго-Восточной Европы между двумя мировыми войнами (1918–1939 гг.). М.: Познание, 2019.
3. *Buzatu M. C.* Rolul Patriarhului Miron Cristea în promovarea ideilor Frontului Renașterii Naționale // Stat și societate în Europa / Sorin Liviu Damean, Lucian Dindirica (eds.). Târgoviște: Ed. Cetatea de Scaun, 2009. Vol. IV. P. 245–254.
4. *Chindea T.* Despre viziunea antisemită a Patriarhului Elie Miron Cristea în perioada în care a fost Prim-ministru al României (1938–1939) // Sangidava, № 4(X). Târgu Mureș: Ed. Nico, 2016. P. 19–28.
5. Constitutiunea Romaniei din 1923 // URL: http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act_text?id=1517 (дата обращения: 01.03.22).
6. Constitutiunea Romaniei din 1938 // URL: http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htm_act_text?id=9206 (дата обращения: 01.03.22).
7. *Maner H.-Ch.* Parlamentarismul în România 1930–1940. București: Ed. Enciclopedică, 2004.
8. *Marga I.* Drept canonic. Manual pentru uzul studenților la forma de învățământ la distanță. Sibiu: Ed. Universității Lucian Blaga din Sibiu, 2009.
9. *Petcu C. V.* Guvernarea Miron Cristea. București: Ed. Enciclopedică, 2009.
10. *Scurtu I., Buzatu Gh.* Istoria românilor în secolul XX. București: Ed. Paideia, 1999.

²⁵ В 2005 г., во время торжеств по случаю 60-летия Победы, король Михай I, единственный тогда живой кавалер высшего советского военного ордена «Победы», посетил Москву, где Президент Российской Федерации В. В. Путин вручил ему юбилейную медаль «60 лет Победы в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.».

Priest Igor Ivanov. Patriarch-Minister. Romanian Case.

Abstract: The article is the text of a report read at the All-Russian Scientific and Theological Conference with international participation “The Bishop in the life of the Church: Theology, History, Law”, held on March 14–15, 2021 at the St. Petersburg Theological Academy and dedicated to the 75th anniversary of the birth of His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia. The report examines the general situation in the political history of Romania in the 1920s and 30s, as well as on the eve of the Second World War. At the same time, special attention is paid to the activities of the Romanian Patriarch Miron as Prime Minister (1938–1939) during the reign of King Carol II (1930–1940). Noted is the patriarch’s role in political reforms designed to consolidate the nation.

Keywords: Romania, Patriarch Miron (Cristea), King Carol II, Interwar period, National Renaissance Front.

Priest Igor Anatolyevich Ivanov – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

УПРАВЛЕНИЕ УКРУПНЕННОЙ ЕПАРХИЕЙ В ПЕРИОД ГОНЕНИЙ НА ЦЕРКОВЬ НА ПРИМЕРЕ АРХИЕПИСКОПА АСТРАХАНСКОГО И САРАТОВСКОГО ФИЛИППА (СТАВИЦКОГО) 1943–1953 гг.

В статье на материале архива Совета по делам Русской Православной Церкви за период 1943–1953 гг. рассматриваются особенности управления огромной епархией, образованной из нескольких областей во время гонений на Церковь. Обосновано исследование данного вопроса на примере Астраханской епархии, охватывавшей в заданный период практически все Нижнее Поволжье. Показаны причины и этапы укрупнения Астраханской епархии в 1944 и в 1949 годах. Исследованы проблемы, связанные с управлением данной епархией и причины их возникновения. Рассмотрены методы и способы решения проблем, встававших, в результате укрупнения епархии, перед правящим архиереем. Отражена роль архиепископа Филиппа (Ставицкого) в управлении Астраханской, Сталинградской и Саратовской епархиями. Приведены примеры взаимодействия архиерея с государством через структуры Совета по делам РПЦ и с Церковью через соборные структуры. Показаны варианты решений проблем на епархиальном уровне в области кадровой политики, ремонта и строительства храмов.

Ключевые слова: укрупненная, Астраханская, Сталинградская, Саратовская, епархия, архиепископ Филипп (Ставицкий), Совет по делам Русской Православной Церкви, С. Б. Косицын, П. В. Кулемин, П. В. Полубабкин.

История епархиального управления Русской Православной Церкви на протяжении многих веков была историей разукрупнения огромных епархий, образовывавшихся в результате освоения, колонизации и военных действий на сопредельных территориях Российским государством. Процесс этот был сложным и долгим и, к 1917 г., привел к тому, что на территории Российской империи имелось 67 епархиальных и 70 викарных архиереев¹. Во время лихолетья с начала Гражданской и до начала Второй Мировой войны о числе епархий говорить практически не приходилось, а число архиереев, которые могли заниматься вопросами епархиального управления, к 1939 г. составило всего 4 человека². Эта ситуация показала одно из уязвимых мест Русской Православной Церкви во время гонений — малое число обширных епархий и малое количество епископата.

В 1943 г., когда Советской власти понадобилась Русская Православная Церковь, и был создан Совет по делам РПЦ (далее — Совет), то одним из первых документов, поданных в него на рассмотрение, была просьба об освобождении 24 архиереев, одного архимандрита и одного протоиерея из мест ссылки и заключений³. К сожалению, эта попытка была безрезультатной, так как в живых из всего списка остался только священноисповедник митрополит Николай (Могилевский), но и его

Григорий Владимирович Бартенева — магистр богословия, аспирант Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета (gbartenev@bk.ru).

¹ Смолитч И. К. История Русской Церкви. 1700–1917: в 8 ч. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. Ч. 1. С. 269.

² Шкаровский М. В. Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1999. С. 98.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 5. Л. 1–2.

освободили из ссылки только в 1945 г. Архиереев крайне не хватало, к моменту создания Совета их было 21⁴, а к концу 1944 г. их насчитывалось 42⁵, поэтому епархии вынужденно укрупнялись, иногда на временной, иногда на постоянной основе.

Например, управление Сталинградской епархией было поручено архиепископу Саратовскому Григорию (Чукову), а чуть позже архиепископу Астраханскому Филиппу (Ставицкому). Иркутская епархия была передана архиепископу Новосибирскому и Барнаульскому Варфоломею (Городцову). Епископ Ульяновский и Мелекесский Иларию (Ильин) одновременно управлял Казанской епархией. Епископ Хабаровский и Владивостокский, Венедикт (Пляскин) управлял Якутской епархией⁶. Митрополит Николай (Ярушевич) управлял Московской епархией, но одновременно занимался церковными делами и на Украине.

Из приведенных примеров видно, что чаще всего укрупнялись окраинные епархии, и без того обширные. Естественно, это должно было влиять на качество епархиального управления. В основном такие меры имели временный характер, но были и ситуации, когда временное управление становилось постоянным. Например, несмотря на то, что к 1946 г. количество архиереев Русской Православной Церкви достигло своего максимума в 78 архипастырей⁷, Сталинградская епархия так и осталась, присоединенной к Астраханской. После событий «Саратовской купели»⁸ на Крещение 1949 г., в результате давления Советской власти на Церковь число архиереев снова начало снижаться и к 1952 г. составило 64 человека⁹.

Естественно, это вызвало новую волну укрупнения епархий. В первую очередь Саратовская епархия, оставшаяся без «провинившегося» архиеерея, была присоединена к Астраханской и Сталинградской. Сначала временно, а к концу 1949 г. уже и постоянно. Архиепископ Рижский и Латвийский Филарет (Лебедев) временно исполнял обязанности управляющего Литовской и Виленской епархией. Епископ Свердловский и Ирбитский Товия (Остроумов) временно управлял Челябинской епархией. Архиепископ Иркутский и Читинский Палладий (Шерстенников) принял во временное управление Хабаровскую епархию¹⁰.

В данном случае видно, что укрупнение епархий происходило по мере убыли архиереев. По справке Карпова, с начала 1949 г. и до середины 1952 г., 8 архиереев умерло, 3 было арестовано, 5 уволено (из них 4 по просьбе Совета)¹¹. Новые хиротонии совершались лишь в исключительных случаях и в основном на заграничные кафедры.

Таким образом, видно, что процесс укрупнения епархий Русской Православной Церкви в период 1943–1953 гг. имел два этапа, и оба эти этапа затронули епархиальное управление архиеп. Филиппа (Ставицкого), который в течение 9 лет, начиная с конца 1943 г. управлял Астраханской, Астраханской и Сталинградской, и, Астраханской и Саратовской (включавшей и Сталинградскую) епархией. Служение архиеп. Филиппа наблюдалось пятью уполномоченными Совета: П. В. Кулеминым, А. М. Виноградовым, В. М. Мукориным по Астраханской области, С. Б. Косицыным по Сталинградской и П. В. Полубабкиным по Саратовской. Такое длительное, подробное и разностороннее описание делает служение архиеп. Филиппа уникальным

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 80. Л. 65.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 127.

⁶ История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М.: ПСТГУ, 2006. С. 36, 189, 194, 555.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 80. Л. 65.

⁸ «Саратовская купель» — название фельетона, напечатанного в газете «Правда», № 50 от 19.02.1949 г., по указанию И. В. Сталина. Поводом к фельетону стало массовое купание верующих в Волге на праздник Крещения 19.01.49. Результатом публикации стало очередное наступление государственных властей на Церковь, выразившееся, в частности, в запрете крестных ходов и во многих других ограничениях.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 872. Л. 178.

¹⁰ История иерархии Русской Православной Церкви... С. 88, 434, 519, 536.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 872. Л. 178.

предметом для исследования особенностей архиерейского служения в условиях укрупнения епархий в годы гонений на Церковь.

Архиеп. Филипп в личном письме митр. Николаю (Ярушевичу) в 1944 г. рассматривал укрупнение епархий, как один из вариантов решения проблемы нехватки епископата, считая это решение предпочтительным по сравнению с приемом в РПЦ обновленческих епископов или рукоположением необразованных монахов и вдового духовенства¹². Сам владыка уже имел опыт управления обширной по размерам епархией на Аляске. С какими же проблемами столкнулся архиеп. Филипп в Астрахани?

Во-первых — это дороги, расстояния и послевоенная разруха. Осенью 1944 г. уполномоченный Совета по Сталинградской области жаловался председателю Совета Г. Г. Карпову: «Имеется крайняя необходимость иметь в Сталинградской епархии правящего архиерея. Архиепископ Филипп в Астрахани за 500 км и его руководство не осуществляется так как проезд из Астрахани в Сталинград только через Саратов»¹³. С 1949 г. прибавилось еще 500 км от Сталинграда до Саратова. Епархия архиеп. Филиппа протянулась вдоль Нижнего Поволжья на 1000 км. Такой огромной Астраханская епархия была в XVII в., когда была выделена из состава Казанской епархии. В 1683 г. в ней было 39 приходов¹⁴. Примерно столько же приходов было и в распоряжении архиеп. Филиппа. Можно сказать, что 30 лет Советской власти отбросили Русскую Православную Церковь в Нижнем Поволжье на 250 лет назад.

Конечно, в XX в. уже существовала железная дорога, но воспользоваться ею было не так просто. Например, осенью 1946 года архиеп. Филипп пытался освятить два храма в «глубинке», получил бронь на железнодорожные билеты у заместителя председателя Облисполкома, но не смог сесть на поезд. Уполномоченный пытался бронировать автомобиль в Облисполкоме, так как приходы в Сталинграде находятся за 10–15 км друг от друга, доехать можно только поездом, который переполнен и «можно получить оскорбление от пьяных хулиганов», но машин не хватало. Кроме того, поездка на автомобиле по послевоенному, строящемуся Сталинграду тоже была серьезным испытанием. Однажды архиерей попал в серьезную аварию с грузовиком. Тем не менее, решение проблемы было единственным — храмам были нужны автомобили. Архиеп. Филипп предложил всем приходам, распределенным им по доходности на разряды собрать необходимую сумму на первый в епархии автомобиль, сделав взносы в 2, 3 и 5 тысяч рублей¹⁵.

Однако, тут проявилась другая большая проблема — кадры. Священство и церковные активы порой предпочитали жаловаться государственным чиновникам на свое епархиальное начальство, нежели исполнять указы архиерея. Уполномоченный по Сталинградской области сообщил о нескольких священниках, просивших его, уполномоченного, снизить взносы на автомобиль. В своем отчете Косицын привел выписку из протокола собрания церковного совета Покровского молитвенного дома рабочего поселка Николаевки, Николаевского района Сталинградской области, с просьбой снизить взнос вдвое¹⁶.

Длительный период отсутствия священноначалия, искушение обновленчеством или неподчинение Московской Патриархии сделали некоторую часть священства и верующих непослушной. Благодичный прот. Николай Васильевич Потапов докладывал архиеп. Филиппу: «Монашки в церковь не ходят, говорят, что Московская Патриархия безблагодатна и несвободна, в этом направлении и агитируют. Исполнительные органы церкви не подчиняются настоятелям (по взносам на Патриархию и епархию), это из-за отсутствия авторитета у настоятелей из-за аморального поведения и пьянок»¹⁷.

¹² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 119. Л. 2–4об.

¹³ ГАВО. Ф. Р6284. Оп. 2. Д. 4. Л. 2.

¹⁴ Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией: в 12 т. СПб., 1867. Т. 10. С. 397.

¹⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 205. Л. 14.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 119. Л. 25.

¹⁷ Там же. Л. 69.

Интересна характеристика, данная уполномоченным благочинному прот. Александру Алексеевичу Князевскому: «Энергичен, податлив в проводимых мною мероприятиях, по своему духу и настроением лояльный человек и представляет для нас определенную ценность». Очевидно, что эту податливость и лояльность почувствовал и архиеп. Филипп при первой же встрече и решил заменить благочинного на прот. Алексея Ивановича Сердобльского. Уполномоченный тут же возмутился: «Я его не регистрирую. Князевский не понравился архиепископу Филиппу, так как он слишком “современный” священник. Прошу помочь его оставить. Хотелось бы иметь самостоятельную епархию»¹⁸.

Временность управления укрупненной епархией создавала у верующих и их пастырей ложное чувство бесконтрольности и самостоятельности, а попытки навести порядок, приводили к стихийному, а иногда и управляемому протесту. Наиболее характерно такая проблема проявилась в Сталинграде, когда группа прихожан Казанского храма, подогреваемая частью духовенства и уполномоченным, обвинив своего архиерея в совершенно нелепых грехах, подала прошение Патриарху об отделении Сталинградской епархии от Астраханской.

Прошение заканчивалось словами: «Любим благолепие архиерейского служения, но архиепископ Филипп далеко и это мешает нормальному духовному окормлению. В Сталинградской области много приходов и они могут содержать своего епископа. Молим и просим разрешить нам открыть самостоятельную епархию в Сталинградской области. Самостоятельная епархия нужна, чтобы сильной рукой епископ установил порядок в нашей церкви, утвердил ее домостроительство и направил наши сердца в одно русло Твоего Авва-Отче Патриаршего течения. Нашей Сталинградской церкви нужен хозяин-Владыка». Подписали прошение «С любовью во Христе смиренные» 192 мирянина¹⁹.

Архиеп. Филипп «сильной рукой» навел порядок, разослал настоятелям храмов телеграммы с предупреждением о печальных последствиях в случае участия в церковной смуте, и с требованием объяснений, перевел прот. Князевского из Казанского храма в другой приход, а храм поставил на замок, пока прихожане не примут с любовью нового настоятеля. О серьезности положения можно судить по опасению архиеп. Филиппа, высказанному им уполномоченному Косицину, о возможности быть побитому камнями²⁰.

Поэтому, главной заботой архиеп. Филиппа на протяжении всего его служения было воспитание духовенства. В качестве испытания, архиерей отправлял своих священников служить в соседние с Астраханской области не только «без мешка и без сумы», но даже без справки о регистрации от уполномоченного, и только после этого посылал служить на приходы епархий. Выдерживали такое испытание не все. Например, прот. Потапов писал к благочинному Князевскому: «Он своею гордостью, грубостью и издевкой надо мною (послал служить в р-ны Западного Казахстана) окончательно измотал мои нервы и довел меня в течении 4-х месяцев мытарств до нищеты»²¹. Позже этот протоиерей стал одним из благочинных, и предположительно, именно он должен был стать епископом самостоятельной Сталинградской епархии.

По свидетельству каждого из уполномоченных, работавших с архиеп. Филиппом, владыка старался окружить себя священниками пожилого возраста, по возможности, ведущими монашеский образ жизни и, как правило, репрессированными²². Например, прот. Спиридон Васильевич Попов, которому, благодаря монашескому образу жизни и истовому служению, удалось сплотить вокруг Воскресенской церкви г. Сергафимович несколько десятков монахинь закрытого монастыря и организовать их служение в храме, в церковном совете и в хоре²³.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 8. Л. 35–36об.

¹⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 119. Л. 20–21.

²⁰ ГАВО. Ф. 6284. Оп. 2. Д. 8. Л. 37–57.

²¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 46. Л. 83.

²² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 46. Л. 83.

²³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 915. Л. 116–118.

Архиерей постоянно испытывал нужду в священниках и боролся за каждого не только в кабинетах уполномоченных, но и в Совете, и в Московской Патриархии. Например, когда перед Поместным Собором 1945 года, органами госбезопасности был арестован делегат от Сталинградской епархии прот. Гермоген Иванович Мереуц, архиеп. Филипп пытался ему помочь всеми средствами. Об этом свидетельствовала срочная телеграмма заместителя председателя и члена Совета К. А. Зайцева уполномоченному Косицыну от 23 января 1945 года: «Обеспечить пропуск в Москву священнику иеромонаху Гермогену станица Клетская для участия в соборе»²⁴. Спустя несколько месяцев, уполномоченный Косицын сообщил в Совет о беседе архиеп. Филиппа и прот. Князевского, в которой архиерей запросил у Князевского характеристику на отца Гермогена и заявил, что имеет с ним, находящимся в концлагере, переписку, и обещал выручить его через Патриарха Алексия²⁵. К сожалению, помочь не удалось, и о. Гермоген умер в заключении.

Архиеп. Филипп умело использовал недостатки выстроенной Советом системы областных уполномоченных, перевода неугодных (или наоборот слишком угодных), кому-либо из уполномоченных, священников из одной области своей огромной епархии в другую. Например, когда в 1949 г. прот. Князевский был переведен в Урюпинск, и после этого уполномоченный Косицын начал узнавать много нового об активной деятельности ранее репрессированного иерея Александра Васильевича Перова и о многотысячных крестных ходах на место обретения иконы Урюпинской Божией Матери, архиеп. Филиппу пришлось перевести обоих священников в Саратовскую область, в сельские приходы. Как писал саратовский уполномоченный Полубабкин, Князевский, награжденный в 1949 г. медалью «За доблестный труд» был переведен в с. Дергачи для исправления. Интересно, что в 1946 г. уполномоченный Косицын не представил к награждению этими медалями от Сталинградской области никого. Александр Васильевич Перов был награжден саном протоиерея и переведен настоятелем в с. Дурникино²⁶.

Владыка сам индивидуально занимался с избранными им претендентами на священство, предпочитая такие занятия посылке их для обучения в Москве. Например, в Сталинграде он обучал Василия Ивановича Изюмского²⁷. В Астрахани для Ильи Петровича Ермакова, по словам уполномоченного Виноградова, была организована школа на 4 месяца и для него была создана официальная комиссия из трех священников во главе с протоиереем. Иерей Илья Ермаков служил 2 недели самостоятельно в кладбищенской церкви и был направлен настоятелем в с. Соленое Займище²⁸.

С начала 1949 г., после присоединения Саратовской епархии, архиерей использовал свой опыт руководства духовной семинарией в Америке и очень много внимания уделял возрожденной Саратовской духовной семинарии, и обеспечил ее первый выпуск. В 1950 г. архиеп. Филипп привез в Астрахань отличников Саратовской семинарии. Уполномоченный докладывал: «Участие в службе 8-ми молодых священников (20–25 лет) вызвало особый эффект. При путешествии на пароходе семинаристы удивляли пассажиров исполнением своих религиозных обрядов — утренних и вечерних молитв»²⁹.

При этом архиеп. Филипп беспощадно удалял негодное, по его мнению, духовенство, отстаивая свою правоту в Синоде и даже перед Патриархом. В 1949 г. был запрещен в священнослужении и низведен на степень причетника свящ. Иван Николаевич Варин за безбожие и кощунство, выразившееся в чтении антирелигиозных лекций в 20-е годы³⁰. Священник Андрей Иванович Гудзеев был запрещен в служении за отказ в 1948 г. служить в храме с малоходным приходом. В 1951 г.

²⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 32. Л. 131.

²⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 46. Л. 83.

²⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 655. Л. 68–69.

²⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 39. Л. 9.

²⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 837. Л. 193.

²⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 626. Л. 3–4.

³⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 505. Л. 31.

в журнале Синода № 11 рассмотрена жалоба свящ. Сергея Георгиевича Ивличева, лишённого сана за дерзость по отношению к архиеп. Филиппу. Было решено: «Предложить Ивличеву принести искреннее покаяние перед архиепископом Филиппом и Преосвященный будет иметь основание отпустить его с миром, сняв запрещение и дав увольнительную грамоту»³¹.

Основанием для прощения могло быть только искреннее покаяние, в ожидании которого архиеп. Филипп был долготерпелив. Тот же Гудзеев позже был назначен настоятелем в с. Чернышки. Но не всем покаяние было доступно. Например, с бывшим обновленческим свящ. Никольским, дважды женатым и отрехшимся от Церкви через печать, но пожелавшим вернуть сан, архиеп. Филипп общался несколько лет. Однако, вместо покаяния в бывшем священнике рождалась только злоба, которую он изливал в письмах к уполномоченному, в которых обвинял архиерея во всех возможных грехах, например, в удалении из епархии архим. Ермогена (Голубева) и в переводе заслуженного прот. Павла Петровича Нечаева настоятелем сначала в заново построенный кладбищенский храм, а затем в восстанавливающийся Казанский храм Сталинграда³².

Кадровую политику архиерей выстраивал в соответствии с нуждами своей паствы и в привязке к церковной политике государства. Так, до 1948 г., имея возможность открывать храмы, но испытывая дефицит духовенства, владыка лучших священников направлял в большие городские приходы, для лучшего окормления верующих, а после 1948 г., когда политика государства была нацелена на закрытие храмов, лучшее духовенство направлялось архиеп. Филиппом на проблемные, глубинные и сельские приходы для сохранения храмов, помогая таким приходом, в том числе и материально. Это часто вызывало недовольство священников³³.

Характерным примером такого прихода, на сложную судьбу которого обратил внимание даже председатель Совета Карпов, был Михаило-Архангельский храм на хуторе Тепикинском. Из этого удаленного храма сбежало два священника, двадцатка развалилась, по шутке Косицына, «смета на ремонт 30 тысяч рублей, а в кассе всего 3 тысячи, на крыше трава, стены обрушаются»³⁴. В этот храм в 1950 г. архиеп. Филипп поставил настоятелем иером. Аркадия Тимофеевича Дружинина (по другим данным — Сергея Тимофеевича Дружинина), но и ему прожить было тяжело. На ремонт храма настоятель просил кредит даже у местного райисполкома. Уполномоченный хотел снять приход с регистрации из-за плохого технического состояния церковного здания, настоятель просил о переводе, двадцатка менялась три раза. Однако, архиерей обязал городские приходы собрать необходимую сумму, ремонт был начат и народ Божий потянулся в храм. В 1952 г. Косицын сообщал, что по воскресным дням церковь посещают до 40 прихожан с 10–15 детьми, на праздники до 300, а на Пасху 500, у настоятеля твердый оклад 830 рублей и ремонт закончен³⁵.

После происшествия в Цурюпинске³⁶ в апреле 1951 г., неудовлетворительное техническое состояние храмов должно было стать одним из поводов к снятию приходов с регистрации, но и это намерение властей вл. Филипп обратил во благо Церкви. Уполномоченный Косицын докладывал, что в соответствии с письмом Патриарха Алексия архиеп. Филипп предписал производить техосмотр церковных зданий с привлечением технических специалистов. «Приходы их нанимают частным порядком, дарят и в результате техакты составляются в пользу церкви. Например, в Калаче на Дону инженер Харитонов написал, что все хорошо, но надо поднять потолок

³¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 85а. Л. 33.

³² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 316. Л. 32, 36.

³³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 98. Л. 179.

³⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 785. Л. 55.

³⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 915. Л. 110.

³⁶ 25.04.51 Совет информировал правительство о происшествии в Цурюпинске Херсонской области, где 15.04.1951 г. в церкви упало паникадило и 5 детей получили ушибы, двое были в тяжелом состоянии. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 748. Л. 122).

на 50 см и верующие начали будировать этот вопрос. В Средней Ахтубе в акте указано о негодности состояния молитвенного дома и тут же сказано какие работы надо провести по капремонту, что вызывает необходимость перестройки всего молитвенного дома и верующие активно за это выступают»³⁷.

Очень тяжелое положение сложилось вокруг кафедрального Троицкого собора в Саратове, в котором обвалился потолок и требовались дефицитные железные тавровые балки. Прихожане собрали 300 тысяч рублей и работы были выполнены в соответствии с проектом и сметой архитектурного отдела Саратова и приняты комиссией. Однако, ситуация усугублялась крайне недоброжелательным отношением местных властей, напуганных событиями «Саратовской купели» и требовавших закрыть Саратовскую духовную семинарию и вернуть собор, как памятник архитектуры, городскому музею. Горсовет создал новую комиссию, и дело дошло даже до Совета Министров СССР, который в августе 1950 г. запросил мнение Совета об освобождении Троицкого собора Саратова. Новая комиссия подтвердила хорошее качество работ и удовлетворительное состояние собора. Однако, чтобы окончательно решить вопрос потребовался приезд в Саратов члена Совета Г. Т. Уткина и его встреча с секретарем обкома Г. А. Борковым³⁸.

Архиепископ Филипп уделял огромное внимание ремонту, украшению и даже строительству храмов. В будущем, архиеп. Ермоген (Голубев) превзойдет вл. Филиппа в храмостроительстве и построит в Ташкенте кафедральный собор на 3000 человек, но неоценимую услугу в этом ему окажет опыт, полученный при перестройке маленькой (40 кв. м.) кладбищенской часовенки в Астрахани, которую архиеп. Филипп, используя как алтарную часть, в 1947 г., с разрешения Совета, по техпроекту, утвержденному Облрхитектурой, но без разрешения Горсовета, обстроил новым храмом площадью в 207 кв. м.³⁹ В течение 1946 г. уполномоченный Кулемин сообщал, что архиеп. Филипп обращался к нему по вопросу пристройки практически каждый месяц, иногда он приходил с архим. Ермогеном.

Интересен итог этого строительства. Местная власть и Совет не дерзнули разрушить новый храм, однако, уполномоченный Кулемин в середине 1947 г. был арестован и осужден на 10 лет «за должностные преступления». Последний доклад Кулемина датирован апрелем 1947 г. По поводу кладбищенской часовни он писал: «Несмотря на согласие Совета и соответствующее постановление правительства и наличие технической документации, Горсовет солидное время этот вопрос тянет и не дает положительного или отрицательного решения. Отвечают “немного подождем, а потом решим” и так периодически»⁴⁰.

В июне 1947 г., в инструктивном письме Совета № 23 сообщалось, что Кулемин установил преступные связи с духовенством и снят с работы⁴¹. В сентябре 1947 г. в докладе Совету Министров СССР об уполномоченных заместитель председателя Совета С. К. Бельшев сообщал, что «на 01.08.47 Кулемин снят с должности в связи с производимым о нем расследованием»⁴². В конце 1947 г. в Астрахани с проверкой побывал старший инспектор Совета П. П. Митин, доклад которого обсуждался на заседании Совета 18.12.1947 г., где было сказано, что Кулемин неправильно информировал Совет, тогда же было принято решение составить характеристики на всех уполномоченных⁴³. В мае 1948 г. этот эпизод попал в инструктивное письмо № 29⁴⁴. Карпов в докладе К. Е. Ворошилову 17.05.1948 г. сообщил, что Кулемин был осужден за взятку⁴⁵.

³⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 785. Л. 52.

³⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 655. Л. 43–52.

³⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 171. Л. 12.

⁴⁰ Там же. Л. 6.

⁴¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 7. Л. 115; ГАВО. Ф. 6284. Оп. 2. Д. 7. Л. 38.

⁴² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 151. Л. 81.

⁴³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 147. Л. 84–86.

⁴⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 288. Л. 25–34.

⁴⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 289. Л. 181.

Однако, не только уполномоченный должен был покинуть Астрахань после этих событий. В октябре 1947 г. архиеп. Филипп был назначен архиепископом Херсонским и Одесским⁴⁶, а в феврале 1948 г. по предложению Патриарха Алексия архим. Ермоген был вызван на чреду священнослужения и проповедания Слова Божьего с зачислением в братство Святой Троице Сергиевой Лавры⁴⁷. В декабре 1947 года, по многочисленным просьбам паствы, архиеп. Филипп был оставлен архиепископом Астраханским и Сталинградским.

Владыка Филипп умело пользовался частой сменой уполномоченных в Астрахани и большими паузами между их назначениями. Кроме того, в середине 1952 г. должность уполномоченного в Астраханской области была сокращена. Временное отсутствие уполномоченных и их неопытность давали архиеп. Филиппу возможности для маневра. Владыка использовал ремонт храмов и молитвенных домов, как повод для их расширения, пристройки новых пределов, установки купола или постройки колокольни.

Например, уполномоченный Мукорин докладывал в Совет о том, что в с. Владимировка был деревянный молитвенный дом Михаила Архангела, площадью 64 кв. м. Настоятель, благочинный прот. Сампсон Никитич Полетаев, попросил расширить храм, и райисполком в 1945 г. дал в аренду на 5 лет каменное строение площадью 264 кв. м. Когда срок аренды подходил к концу и райисполком потребовал вернуть здание, к нему без разрешения на постройку, были пристроены колокольня и алтарь. «В следствии махинаций духовенства и близоруких советских работников маленький деревянный молитвенный дом превратился в большую каменную церковь с колокольней, которую посещает в будни 30–70, в воскресенье до 200 и на Пасху 1200 человек»⁴⁸. В с. Бертюль Астраханской области в 1952 г., по сведениям уполномоченного, архиеп. Филипп предложил настоятелю оплатить 100 тысяч рублей за ремонт храма из епархиального управления и во время ремонта увеличить площадь церковного здания вдвое⁴⁹.

Однако, там где уполномоченный был опытным и осведомленным, как например, Косицын в Сталинградской области, попытки увеличения или изменения внешнего вида храмов быстро пресекались. Например, в Успенском храме хотели поднять звонницу на крышу и обшить досками или перестроить звонницу в высоту на 10 метров. Это мероприятие тут же было запрещено уполномоченным. В городе Фролово настоятель Александр Васильевич Жуков хотел вдвое увеличить крест на храме и развесил на простенках церковной сторожки фанерные щиты с текстами молитв. «Священник Жуков был предупрежден о недопустимости писания молитв без разрешения Главлита и предупрежден об ответственности за повтор подобных фактов»⁵⁰. Архиепископ Филипп так охарактеризовал Косицына: «Вы во всем Поволжье являетесь ревнителем своей службы, неуступчивым и слишком формальным в применении законодательства»⁵¹.

Работы по ремонту, в особенности в сельской местности, часто оплачивались из епархиальных средств. Уполномоченный Полубабкин, докладывая о храмах в малоходных приходах, писал, что их содержание за счет епархиального управления похоже на предпринимательство⁵². Уполномоченный Косицын также видел в такой поддержке исключительно торгашеские мотивы. Однако, сам Карпов указал уполномоченным на неудовлетворительность такой информации и на неправильные выводы. «Доходность церкви не главный показатель, если епископ поддерживает сельские церкви за счет городских, то это свидетельствует о заинтересованности духовенства в этих церквях не из соображений доходности»⁵³.

⁴⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 119. Л. 2.

⁴⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66а. Л. 9–10.

⁴⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 837. Л. 202.

⁴⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 886. Л. 60.

⁵⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 785. Л. 99.

⁵¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 509. Л. 77.

⁵² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 347. Л. 18.

⁵³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1009. Л. 141.

Деятельность владыки, как лакмусовая бумажка, проявляла сущность людей, с которыми он сталкивался, заставляя их занять место «одесную или ошуюю». Даже уполномоченные Совета, коммунисты, закаленные «классовой борьбой», не выдерживали давления архиерея. Каждый из общавшихся с владыкой уполномоченных неоднократно просил Карпова убрать архиеп. Филиппа из их области или хотя бы избавиться от его ближайших помощников, таких, например, как будущие архиереи Ермоген (Голубев) и Иоанн Сокаль. Интересно, что каждый из уполномоченных, общавшихся с владыкой, хотя бы раз, но просил Совет об увольнении по собственному желанию⁵⁴.

Усилия архиеп. Филиппа со временем принесли свои плоды. Уполномоченный Косицын сообщал, что монахини в большом количестве ходят по городу в поисках треб, обрабатывают беременных женщин, предлагают иконы и крестики⁵⁵. Потом священник объезжает город по полученным адресам на автомобиле и уследить за ним невозможно⁵⁶. Со временем автомобили появились в большинстве крупных городских храмов епархии, и духовенство уже не считало их архиерейской роскошью.

Третьей большой проблемой была экономика укрупненной епархии. Большого труда стоило архиеп. Филиппу создать свечной завод. Борьбу за него владыке пришлось вести на уровне правительства СССР. Финансовые органы пытались задушить это предприятие непомерными налогами, но архиерей отстоял завод, убедив председателя Совета Карпова войти по этому вопросу в переписку с Минфином СССР, причем положительными результатами этого противостояния смогли воспользоваться все епархии РПЦ⁵⁷. Однако, не меньше усилий потребовалось владыке, чтобы заставить всех настоятелей, особенно в присоединенных Сталинградской и Саратовской епархиях, привыкших к самостоятельности, приобретать именно епархиальные свечи. Одним из первых архиереев, задолго до решения этого вопроса в Московской Патриархии, архиеп. Филипп поднял вопрос о создании фонда для поддержки заштатного духовенства.

Очень большое внимание вл. Филипп уделял своей пастве и литургическому служению в своей огромной епархии. Архиерей лично устраивал спевки в Астраханских храмах и стремился к участию в пении всего народа Божия. С настоятелей приходов владыка также требовал усиления и увеличения платных и любительских хоров. Для улучшения качества служб архиеп. Филипп благословлял заштатных священников, не имевших возможности получить регистрацию у уполномоченного, на должности псаломщиков и регентов, но по свидетельствам уполномоченных, они фактически выполняли обязанности вторых священников⁵⁸.

При всем этом архиеп. Филипп активно участвовал в жизни Церкви и на высшем уровне. Владыка участвовал в Поместном Соборе 1945 г. и как старший по хиротонии среди епископата, приветствовал новоизбранного Патриарха Алексия⁵⁹. Летом 1945 г. начала работать очередная сессия Св. Синода, для участия в которой был приглашен и архиеп. Филипп. По журналам заседаний Синода, по сравнению с другими сессиями и другими архиереями бросается в глаза активная работа вл. Филиппа, его доклады и предложения фиксировались практически в каждом журнале заседаний⁶⁰. Архиепископ Филипп участвовал во Всеправославном совещании 1948 г., в том же году выполняя указ Синода, провел ревизию Курской епархии⁶¹.

⁵⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 85. Л. 161.

⁵⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 915. Л. 84.

⁵⁶ ГАВО. Ф. 6284. Оп. 2. Д. 19. Л. 20.

⁵⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 57. Л. 31.

⁵⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 350. Л. 33–36.

⁵⁹ Цыпин В., *прот.* История Русской Церкви. 1917–1997: в 9 кн. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. Кн. 9. С. 273.

⁶⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а. Л. 14–20.

⁶¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66а. Л. 36.

Архиепископ Филипп с удовольствием разделял общество архиереев. Патриарх Алексей писал Карпову об их совместном отдыхе и лечении в Одессе⁶². Владыка Филипп радушно принимал гостей в своей епархии. В октябре 1948 г. в Астрахани десять дней гостил архиепископ Ставропольский и Бакинский Антоний (Романовский)⁶³, а в 1949 г. Астраханскую епархию посетил Патриарх Алексей. Как сообщал уполномоченный, это был ответный визит. Однако, после 1949 г., когда к Астраханской и Сталинградской епархиям добавилась еще и Саратовская, активность архиерея проявлялась в основном только во внутриепархиальной жизни Церкви, что явилось негативным следствием укрупнения епархий.

Опыт руководства архиеп. Филиппом укрупненной епархией, фактически втрое превышающей обычную, и имеющую среднее количество приходов, для рассматриваемого периода времени, показывает практическую возможность управления таким огромным субъектом Церкви в экстренных ситуациях. Основными проблемами при этом являлись: 1) большие расстояния, не позволявшие архиерею регулярно бывать на приходах своей епархии; 2) временный характер управления (даже если он полагался постоянным и достаточно длительным) приводил к ослаблению дисциплины духовенства и церковного актива, требованиям самостоятельности вплоть до церковной смуты; 3) нерегулярность общения с приходами и ослабление дисциплины приводили к ухудшению финансовой деятельности епархии в части реализации епархиальных свечей, сборов на нужды епархии и Патриархии; 4) невозможность участия архиерея в общецерковной деятельности по причине загруженности делами епархиального управления.

Преодолевать эти трудности архиерею удавалось благодаря следованию евангельским заповедям, разумной кадровой политике, использованию любых, даже незначительных, недостатков в системе контроля государства за Церковью и напряжению всех его физических, душевных и духовных сил, которое, в конце концов, привело к его безвременной кончине.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1, 2, 7.
2. ГАВО. Ф. 6284. Оп. 2.
3. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией: в 12 т. СПб., 1867. Т. 10. 504 с.
4. История иерархии Русской Православной Церкви Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. М.: ПСТГУ, 2006, 925 с.
5. Письма Патриарха Алексея I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР 1945–1970 гг.: в 2 т. М.: Изд. РОССПЭН, 2009. Т. 1. 847 с.

Литература

6. Смолитч И. К. История Русской Церкви. 1700–1917: в 8 ч. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. Ч. 1. 798 с.

⁶² Письма Патриарха Алексея I в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров – Совете Министров СССР 1945–1970 гг.: в 2 т. М.: Изд. РОССПЭН, 2009. Т. 1. С. 538, 656.

⁶³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 316. Л. 63.

7. Шкаровский М. В. Русская Православная церковь при Сталине и Хрущеве (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1999. 400 с.

8. Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997: в 9 кн. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. Кн. 9. 830 с.

Grigory Bartenev. Management of the expanded diocese during the period of persecution of the Church on the example of the Archbishop of Astrakhan and Saratov Philip (Stavitsky) 1943–1953.

Abstract: In the article on the material of the archive of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church for the period 1943–1953 the features of the management of a huge diocese, formed from several regions during the period of persecution of the Church, are considered. The study of this issue is substantiated on the example of the Astrakhan diocese, which in this period covered almost the entire Lower Volga region. The reasons and stages of enlargement of the Astrakhan diocese in 1944 and 1949 are shown. The problems associated with the management of this diocese and the reasons for their occurrence are investigated. The methods and means of solving the problems that arose in connection with the enlargement of the diocese before the ruling bishop are considered. The role of Archbishop Philip (Stavitsky) in the administration of the Astrakhan, Stalingrad and Saratov dioceses is reflected. Examples of the interaction of a bishop with the state through the structures of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and with the Church through conciliar structures are given. Options for solving problems at the diocesan level in the field of personnel policy, repair and construction of churches are shown.

Keywords: enlarged, Astrakhan, Stalingrad, Saratov, diocese, Archbishop Philip (Stavitsky), Council for the Russian Orthodox Church, Kositsyn, Kulemin, Polubabkin.

Grigory Vladimirovich Bartenev — Master of Theology, post-graduate student of the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities (gbartenev@bk.ru).

АРХИЕПИСКОП ЛУКА (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИЙ) И ЕГО ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С ПАТРИАРХИЕЙ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В 1946–1961 ГГ.

В статье рассмотрены некоторые аспекты архипастырской деятельности архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого) в 1946–1961 гг. в контексте его взаимоотношений с Патриархией. Проанализированы особенности политики советских органов власти в отношении Русской Православной Церкви в Крыму, изучено внутреннее состояние Крымской епархии в конце 1940-х – начале 1960-х гг., выявлены факты реализации архиепископского призвания на примере деятельности главы епархии. Сделан вывод о том, что архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий) регулярно предоставлял Патриарху информацию о положении дел в Крымской епархии, в том числе и о неправомочных действиях уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в отношении ряда церковных приходов. Это позволяло решать многие насущные вопросы церковного характера. Кроме того, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) выступал перед Патриархией с конкретными предложениями об организации внутрицерковной деятельности. В публикации использованы материалы Государственного архива Российской Федерации, Государственного архива Республики Крым, а также ранее опубликованные документы по истории Крымской епархии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, антицерковная политика, Патриархия, Крымская епархия, архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий).

Политика СССР по отношению к Русской Православной Церкви в середине 1940-х гг. характеризовалась достаточной лояльностью и взвешенностью. Однако государственными органами устанавливался строгий и жесткий контроль над всей церковной деятельностью. Власти заняли выжидательную позицию, сохраняя таким образом необходимый в восстановительный послевоенный период баланс. По сравнению с другими епархиями, существовавшими на территории страны в рассматриваемый период, ситуацию в Крымской епархии можно охарактеризовать как относительно благополучную. При этом важно отметить, что несмотря на лояльность властей к Русской Православной Церкви, тем не менее, своих идеологических позиций органы партийного аппарата не изменили. Русская Православная Церковь оставалась для государства силой, которую необходимо было удерживать под полным контролем.

В конце 1940-х гг. восстанавливается экономика СССР, наблюдается стабилизация экономического положения населения, начинается рост доходов жителей. Это в свою очередь привело и к увеличению доходов, получаемых церковью. Упрочение финансового положения Крымского епархиального управления может свидетельствовать о стабилизации материального состояния приходов, отчислявших деньги в доход епархии. Тем не менее, несмотря на положительные тенденции в процессе послевоенного возрождения религиозных традиций среди населения Крыма, следует отметить, что 1949 г. стал, по сути, последним годом расцвета православных храмов в Крыму. С 1950 г. начинается процесс ухода верующих из храмов. Это связано как с объективными, так и с субъективными причинами.

Перелом в государственно-церковных отношениях, который произошел во второй половине 1948 г., был вызван целым комплексом различных причин. Как заметил М. В. Шкаровский, на эти процессы прежде всего повлияло изменение международного положения СССР, вступавшего в первую фазу «холодной войны». Существовали и другие факторы: внутривластная борьба в окружении И. В. Сталина, партийные «чистки» и репрессии, действия части партийного аппарата, не одобрявшей послаблений для Церкви, некоторые кадровые перестановки и т. п. Власти попытались обуздать выпущенные в годы войны духовные силы: национального, личностного самосознания, религиозного жизнеощущения. Политика ограничения свободы совести не могла не коснуться Русской Православной Церкви, которую, несмотря на все стремления, не удалось превратить в элемент тоталитарной системы. Раздражение чиновников государственного аппарата вызывало и постоянное настойчивое стремление Патриархии расширить сферу своего влияния¹.

По мнению Т. А. Чумаченко, Русская Православная Церковь в конце 1940-х гг. находилась в довольно сложном и противоречивом положении, особенно после создания Совета по делам Русской Православной Церкви и появления аппарата его уполномоченных. Церковь теперь полностью контролировалась государством. Документы, исходящие из аппарата Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР, стали для Московской Патриархии руководством к действию – как в оценке политических событий, так и при решении многих внутрицерковных проблем².

28 августа 1944 г. уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви в Крыму был назначен Я. И. Жданов. Он сразу затребовал от местных исполкомов сведения о деятельности на территории городов и районов религиозных организаций с целью перерегистрации общин верующих. Для этого требовались следующие документы: заявление членов двадцатки о регистрации общины, список ее членов, протокол общего собрания общины, на котором принималось решение о перерегистрации, список исполнительных органов общины и ревизионной комиссии, анкета священника, опись инвентаря и имущества, которое имелось в распоряжении той или иной общины³. В соответствии с архивными документами, в апреле 1946 г. на территории Крымской епархии действовало 56 православных храмов: из них 43 находились в церковных зданиях, 8 – в общественных зданиях, 4 – в зданиях, предоставленных общинам взамен ранее занимаемых ими общественных зданий, и 1 – в частном доме. В Крымской епархии на тот момент служило 57 священников и 4 диакона (в городских храмах – 29 чел., в сельских – 32)⁴. Однако уже к 1 января 1961 г. в результате кампании властей по закрытию церквей в Крыму осталось лишь 29 храмов: 24 типовых церкви и 5 молитвенных домов, причем из этого числа несколько не функционировали, а число священников в Крымской епархии сократилось с 64 до 35⁵.

О жизни и деятельности архиепископа Луки (в миру – Валентина Феликсовича Войно-Ясенецкого, 1877–1961) опубликовано значительное число научных статей и монографий, издано несколько сборников документов⁶. Тем не менее, отдельные

¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Изд. Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2005. С. 342.

² Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999. С. 46.

³ Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-2647. Оп. 3. Д. 2. Л. 52.

⁴ Крымская епархия в документах святителя Луки (Войно-Ясенецкого) и надзирающих органов. 1946–1961 гг.: Сб. док. / Сост.: протоиерей Николай Доненко, Р. А. Замтарадзе, С. Б. Филимонов. Симферополь: Н. Орианда, 2015. С. 37, 38.

⁵ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1897. Л. 3, 3 об.

⁶ Марущак В. Житие святого исповедника, архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого). Симферополь: Изд-ие Симферопольской и Крымской епархии, 2008. 223 с.; Его же. Святитель-хирург. Житие архиепископа Войно-Ясенецкого. М.: Даниловский благовестник, 2010. 416 с.; Поповский М. А. Жизнь и Житие Войно-Ясенецкого, Архиепископа и Хирурга. СПб.: Сатисъ; Держава, 2002. 525 с.; Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ Симферопольский. Наука и религия. М.: Образ, 2007. 192 с.; Крымская епархия в документах

аспекты его служения на посту главы Крымской епархии до сих пор изучены недостаточно. Целью предлагаемой статьи является анализ деятельности архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого) в 1946–1961 гг. в контексте его взаимоотношений с Патриархией.

Архиепископ Лука, который возглавлял до 1946 г. Тамбовскую епархию, а с 1946 по 1961 гг. – Крымскую епархию, плодотворно взаимодействовал с высшими учреждениями Русской Православной Церкви, а именно с Патриархией. Например, в 1944 г. он неоднократно выступал с различными инициативами, направленными на улучшение работы приходов. Часть из них была продиктована как сложившейся внутри духовенства иерархией, так и взаимоотношениями Русской Православной Церкви с советской властью. При этом важно подчеркнуть, что некоторые предложения архиепископа Луки были своевременными и актуализировались внутренним состоянием Церкви. По свидетельству уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Крымской области Я. И. Жданова, в 1944 г., еще будучи главой Тамбовской епархии, владыка в частном письме к Святейшему Патриарху Алексию (Симанскому, 1877–1970) внес следующие предложения:

1) поставить на сессии Синода вопрос о борьбе против корыстолюбия и тщеславия и честолюбия духовенства. С этой целью надо перестать давать митры священникам, а архиереям – архиепископство. Протоиерейство можно давать только кафедральным;

2) осторожно рукополагать в духовные степени и добиваться того, чтобы священник участвовал в церковном совете;

3) обратить особое внимание на аполитичность духовенства, Церковь должна признать коммунистический и социалистический строй наиболее подходящим из всех форм государственного управления;

4) разъяснить, что антирелигиозная политика была исторически неизбежна, политическое угнетение при самодержавии и пороки духовенства способствовали этому;

5) начать сбор всей антирелигиозной литературы и создать новую апологию двух типов: популярную и более глубокую, научную;

6) мобилизовать всех художников и иконописцев для ремонтов иконостасов и вообще храмов;

7) пышность церковных служб необходимо уменьшить и организовать мастерские для изготовления простых холщовых облачений, напечатать церковно-богослужебные книги;

8) открыть воскресные школы для преподавания основ христианского вероучения лицам после 18 лет⁷.

29 июня 1944 г. архиеп. Лука в одном из частных писем на имя Патриарха изложил новые предложения:

1) всемерно добиваться перед советским правительством немедленного открытия тех многочисленных сельских церквей, которые сохранились неповрежденными, в которых есть и утварь церковная, и облачения, и книги, и возле которых часто живут без дела священники, потому что заперты двери храма;

2) не следует добиваться восстановления и открытия более или менее сильно поврежденных церквей или церквей, занятых мастерскими, складами, или учреждениями,

свяителя Луки (Войно-Ясенецкого) и надзирающих органов. 1946–1961 гг.: Сб. док. / Сост.: протоиерей Николай Доненко, Р. А. Замтарадзе, С. Б. Филимонов. Симферополь: Н. Орианда, 2015. 1232 с.; «Разработку Луки продолжаем...»: Свяtitель Лука (Войно-Ясенецкий) и Крымская епархия. 1946–1961 / Сост.: Н. Доненко, С. Б. Филимонов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. 528 с.; *Орабей Г. Н., иерей*. Подвижник веры и науки. Пастырское служение архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Сибирская Благозвонница, 2020. 301 с.; *Кольмагин Б.* Святой хирург. Сталинской премии архиепископ. М.: АСТ, 2018. 416 с.

⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 4.

которые трудно освободить. Вместо этого гораздо разумнее, проще и дешевле строить новые, деревянные церкви-«обыденки» (а не молитвенные дома, о которых часто ходатайствовали верующие);

3) в Москве и во всех епархиях в сжатые сроки необходимо организовать мастерские по изготовлению церковной утвари и свечные заводы, иконописные мастерские и переписку необходимейших церковных книг, не ожидая, пока станет возможным печатание их;

4) находя в плохом состоянии религиозное настроение молодежи, необходимо открытие воскресных школ для них;

5) необходима организация высшего богословского института и приобретение для библиотеки этого института новейшей иностранной литературы⁸.

Основными негативными факторами, препятствующими деятельности Русской Православной Церкви, архиеп. Лука называл корыстолюбие, небрежение в священнослужении, тщеславие и честолюбие, а также недостаток братолюбия среди священнослужителей. «Важнейшим средством воздействия на таких худых священнослужителей всегда была архипастырская любовь и жалость к ним, великое тщание к исправлению их кротким наставлением и личным примером святой жизни», – утверждал архиеп. Лука. Он призывал бороться с различными раскольничьими ересями, с самочинием священнослужителей и монашествующих, не признающих патриаршей и архиерейской власти⁹. При этом он подчеркивал, что священникам, которые нарушали церковный устав, следовало запрещать священнослужение, а также лишать их сана и даже отлучать от Церкви – данную меру он назвал совершенно необходимой для искоренения расколов и разъединения. Безусловно, все эти новации, предложенные архиеп. Лукой, внимательно рассматривались Синодом.

О важнейших нуждах приходов Крымской епархии архиеп. Лука регулярно общался в Патриархию. Например, в октябре 1947 г. в Крыму, в преддверии ноябрьских праздников и по случаю 30-летия Октябрьской революции, были организованы ремонтные и реставрационные работы многих церковных зданий. В частности, в с. Черноморском Черноморского района церковь находилась в центре села, а вокруг нее располагались здания, занимаемые советскими учреждениями. На фоне этих зданий храм выглядел довольно невзрачно. К юбилею Октябрьской революции райисполком обратился к общине верующих с просьбой побелить и отремонтировать церковь, поскольку, в соответствии с договором, они были обязаны проводить ремонт зданий. Однако в ответ на это представители общины заявили, что у них на это нет средств (судя по сообщению самого архиеп. Луки, дело дошло даже до того, что «священник и псаломщик Черноморской церкви голодают»)¹⁰. В беседе с архиеп. Лукой уполномоченный упомянул, что при неисполнении общиной своих обязательств договор райисполкома с ними будет расторгнут, и они могут потерять здание церкви. После чего архиеп. Лука заявил, что пошлет Патриарху телеграмму с просьбой оказать материальную помощь Крымской епархии для ремонта церквей¹¹.

Следует сказать, что одним из средств по дискредитации Русской Православной Церкви для уполномоченного являлись попытки посеять раздор среди священнослужителей и найти недовольных правящим архиереем. Архиепископ Лука отличался строгостью в соблюдении церковных канонов, и некоторые представители клира этим были недовольны. Между крымскими священниками и их коллегами, прибывшими из западной Украины, стали проявляться не вполне здоровые взаимоотношения. Часто в самих храмах люди разделялись на враждующие группы. Уполномоченный активно пытался использовать данное обстоятельство. На святителя Луку поступали жалобы в адрес Патриарха, председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете министров СССР Г. Г. Карпова и даже на имя самого Н. С. Хрущева.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Л. 66, 67–71 об.

¹⁰ «Разработку Луки продолжаем...». С. 118.

¹¹ Там же.

Так, например, в марте, апреле и июле 1958 г. в ЦК КПСС в адрес Н. С. Хрущёва поступили жалобы на действия архиеп. Луки, подписанные группой прихожан Симферопольского кафедрального собора. В них излагались клеветнические домыслы о владыке и о его окружении (а именно – о священниках В. Корвском, В. Довбенко и др.). Авторы жалоб (всего под текстами документов стоят подписи 17 фигурантов) указывали не только на имевшие, по их мнению, финансовые и другие нарушения в деятельности Крымской епархии, но и особенно подчеркивали «монархические действия» архиеп. Луки, «возомнившего себя святым»¹². «Мы, прихожане кафедрального собора и члены двадцатки, – сообщалось в жалобе, – убедительно просим Советское Правительство, Священный Синод и Патриарха Московского и всея Руси Алексия в конце концов указать архиеп. Луке на его диктаторские незаконные действия и отменить все его незаконные указы и распоряжения, дабы народ успокоился, избавившись от слепого, немощного, беспомощного, тщеславного, властолюбивого и попирающего всех демократических прав народа»¹³. Несомненно, все это было только на руку партийному руководству, которое с успехом использовало любые измышления для очернения Русской Православной Церкви в целом и Крымской епархии в частности. Резолюция, поставленная высоким начальством на этой жалобе, была предельно категоричной: «Не пора ли поставить о Луке вопрос перед Патриархом об увольнении на покой?» И вслед за этим Г. Г. Карпов резюмировал: «Но кого поставят в Крыму, тоже не безразлично»¹⁴.

Летом 1958 г. для ознакомления с ситуацией в Крымской епархии и по поручению Патриарха прибыл епископ Кировоградский Иннокентий. В своем отчете он положительно оценил деятельность архиеп. Луки как управляющего Крымской епархией. Подобная характеристика трудов владыки, разумеется, не могла устроить уполномоченного А. С. Гуськова, и в ответ на заключение епископа Иннокентия он немедленно сообщил, что «Лука совершенно беспомощный, слепой старик и епархией управляет не он, а окружающие его близкие: племянница – она же экономка Вера Владимировна, западник протоиерей Симферопольского кафедрального собора Довбенко Владимир, секретарь епархии протоиерей Карвовский Виталий и личный секретарь Луки Евгения Павловна Лейкфельд, которая в дни оккупации Крыма в период Великой Отечественной войны была в гор. Севастополе переводчицей в гестапо». Это гнусное обвинение подкреплялось и таким аргументом: «Луке уже 2–3 года назад нужно было, как монаху, уйти на покой, но его жадность к деньгам довлеет над здравым смыслом». Член Совета И. И. Сивенков в 1958 г. сделал вывод о том, что, «имея в виду преклонный возраст (81 год) и полную потерю зрения архиеп. Лукой, Инспекторский отдел считает, что его следует освободить от управления епархией и уволить за штат»¹⁵.

Сохранился уникальный документ, проливающий свет на историю взаимоотношений между архиеп. Лукой и уполномоченным А. С. Гуськовым. 12 мая 1959 г. председателю Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпову Патриархом Алексием был направлен доклад, в котором сообщалось, что архиеп. Лука представил рапорт, где подробно изложил свою позицию по вопросу о дальнейшей работе с уполномоченным А. С. Гуськовым – причем сделано это было на конкретных примерах конфликтов, имевших место в Крымской епархии. «Не считая себя в праве непосредственно обращаться в Совет по делам Православной церкви при Совете Министров, – сообщал Патриарху архиеп. Лука, – я вынужден написать Вашему Святейшеству о имеющихся разногласиях между мной и Уполномоченным по Крымской области Андреем Степановичем Гуськовым по следующим вопросам:

1) Имеет ли право Уполномоченный уступать часть своих полномочий по церковным делам Райсоветам и Сельсоветам и этим создавать возможность их вмешательства во внутренние дела Церкви?

¹² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 141.

¹³ Там же. Л. 145.

¹⁴ Там же. Л. 146.

¹⁵ «Разработку Луки продолжаем...». С. 420.

2) Закономерно ли со стороны Сельсоветов и Райсоветов требование представлять им список двадцатки и протоколы собраний двадцатки и Центрального Совета? (с. Октябрьское, секретарь Твердохлебова).

3) Имеет ли Сельсовет право требовать от священников, чтобы даже на неотложные напутствия и требы они выезжали не иначе, как с предварительного разрешения Сельсовета? (с. Октябрьское).

4) Правильно ли со стороны Уполномоченного вызывать не подчинившегося этим требованиям священника и называть его действия “неподчинением Советской Власти”?

5) Закономерно ли со стороны рай- или сельсоветов вызывать членов двадцатки и настоятельно предлагать им выписаться из двадцатки? (с. Садовое, Октябрьское, Найденовка).

6) Законно ли запугивать пенсионеров-членов двадцатки лишением их пенсии в случае невыхода их из 20-ки? (с. Красногвардейское).

7) Удобно ли Уполномоченному, приезжая в село, вызывать членов двадцатки группами и предлагать им поскорее выписаться из двадцатки, чтобы не пришлось платить, ибо они отвечают “головой своей” и имуществом своим за неисполнение ремонтов и недостачу имущества Церкви? (с. Садовое, Найденовка).

8) Закономерно ли было ставить вопрос о закрытии молитвенного дома с. Садового на обсуждение по бригадам двух совхозов, при котором даже часть молодежи возражала против закрытия церкви “для матерей” (так было в с. Садовом)¹⁶.

Архиепископ Лука информировал Патриарха о следующей проблеме: владыка спрашивал, правильным ли являлось то, что когда после проведения подобных мероприятий уполномоченным несколько членов двадцатки, напуганных перспективой предстоящих платежей и обеспокоенных вызовами в сельсовет, выписались из нее, и законно ли было со стороны уполномоченного считать саму двадцатку уже не существующей, и поэтому церковь – подлежащей закрытию? Архиепископ указал, что сам А. С. Гуськов активно препятствовал пополнению двадцатки новыми людьми, подавшими письменное заявление о вступлении в нее (с. Садовое).

«Когда по договоренности с Уполномоченным проведено, наконец, собрание 20-ки, и влилось в прежнюю 20-ку свыше 40-ка новых членов, – продолжал архиеп. Лука, – закономерно ли со стороны Уполномоченного настаивать на закрытии церкви, не признавая этого собрания на том основании, что оно было начато без предварительной явки командированного для проведения собрания священника в сельсовет? (с. Садовое, где в самом начале собрание 20-ки было прервано посланными служащими сельсовета, явившийся звать священника и старосту в Сельсовет, где священник и получил разрешение на продолжение собрания от секретаря сельсовета Батяева)¹⁷.

Архиепископ Лука докладывал Патриарху, что предоставление А. С. Гуськовым права участия в решении церковных дел пришлось «очень по вкусу» председателю сельсовета в с. Чистенькая Титову, и он решил закрыть церковь в этой деревне, потребовав от псаломщика Капли (являвшегося также и старостой) оставить многолетнюю службу в этой церкви, угрожая, что за неподчинение этому требованию дочь Капли, 20 лет проработавшая учительницей в д. Чистенькая, будет уволена со службы, и эта угроза подействовала на Каплю – он оставил службу в церкви, однако заместителя ему все же удалось найти¹⁸.

Далее в своем письме архиеп. Лука вновь перечислил Патриарху волнующие его вопросы, связанные с деятельностью ряда приходов Крымской епархии. Например, владыка интересовался, имела ли право врач Будаева, явившись рано утром в церковь с. Чистенькая, запретить священнику совершение богослужений, ссылаясь на эпидемию гриппа? (Как видно из сообщения, партийные органы использовали и эту, вполне оправданную противоэпидемиологическую меру для закрытия церкви). Священник

¹⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 156, 157.

¹⁷ Там же. Л. 157.

¹⁸ Там же.

Григорий Федорович Гречаный, являвшийся настоятелем церкви в с. Чистенькая, ответил Будаевой, что подчиняется только приказам архиепископа и уполномоченного. В ответ на это требование врача сам архиеп. Лука запросил областного здравоохранения и получил ответ, что ни в одной из церквей Крыма богослужений запрещено не было. При этом, когда Будаева запрещала священнику богослужение, в селе продолжали функционировать и школа, и клуб, и кинотеатр.

В связи с этим инцидентом владыка обращал внимание Патриарха Алексия на недопустимость требований А. С. Гуськова, который, вызвав к себе «на ковер» Г. Ф. Гречаного, утверждал, что тот был обязан подчиниться требованию врача, ибо «врачу и министры подчиняются», при этом называя неподчинение священника самочинным действием врача «неподчинением советской, власти»¹⁹.

«Не умаляет ли престиж Уполномоченного в глазах верующих, – задавался вопросом архиеп. Лука уже о другом конфликте с А. С. Гуськовым, – если, давши устное и письменное согласие на расширение молитвенного дома в Алупке, он, когда уже готова смета, отказывается от своего согласия на увеличение здания? Допускается ли положение Уполномоченного по делам Православной церкви в ответ на настойчивые убеждения настоятеля все-таки разрешить увеличение молитвенного дома, угрожать ему тюрьмой и ссылкой, если он не оставит этой мысли?» (данный инцидент имел место в Алупке, где настоятелем молитвенного дома состоял священник М. Соболев).

Архиепископ Лука обращал внимание Патриарха на то обстоятельство, что молитвенный дом в Алупке признали аварийным, и предстояла масштабная работа по его реконструкции и ремонту для предохранения от оползня (с разбором почти до фундамента некоторых стен). Однако уполномоченный А. С. Гуськов не только категорически воспротивился даже малейшему увеличению площади «крайне тесного и душного молитвенного дома», но запрещал даже поднятие потолка в целях противаварийной безопасности²⁰.

Владыка интересовался, имеет ли право уполномоченный также брать на себя функции финансового инспектора, объезжать церкви Крымской епархии и требовать от настоятелей представления ему сведений о причтовых и церковных доходах о числе крещений, браков, молебнов, панихид и пр. (при том, что в 1958 г. ставку налога всем священникам увеличили, а некоторым в два и даже в три раза). При этом А. С. Гуськов, по словам архиеп. Луки, не только настаивал на закрытии церквей или смещении неугодных священнослужителей, но и требовал предварительного с ним согласования при назначении псаломщиков и регентов из других епархий²¹. Незаконным, по убеждению архиеп. Луки, являлось и требование уполномоченного не проводить собрание двадцатки без извещения его самого о дне и часе собрания (в противном случае это вело к запрещению собрания, пополняющего состав двадцатки – как, например, это произошло в с. Чистенькая).

Уполномоченный в своих требованиях дошел даже до того, что наложил вето на поручение епископа свободному священнику Крымской епархии на короткое время заместить тяжело заболевшего священника. Нередко серьезные затруднения в текущих делах священники епархии во главе с архиеп. Лукой испытывали по причине частных отъездов уполномоченного А. С. Гуськова «на различные сроки, достигающие десяти дней», в то время, когда его присутствие было необходимым для согласования ряда насущных вопросов²².

15 мая 1959 г. архиеп. Лука вновь обратился с письмом к Патриарху, в котором сообщил, что через секретаря епархии протоиерея В. Карвовского А. С. Гуськов предъявил ему новое требование – издать распоряжение по всем приходам и церквям Крымской епархии о созыве в возможно скором времени собраний двадцаток с тем, чтобы каждая из своей среды избрала бы двадцатку общим числом не более 22–23 человек.

¹⁹ Там же. Л. 158.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Л. 159.

²² Там же.

Уполномоченный распорядился, чтобы каждая двадцатка выделила из своей среды церковный совет и ревизионную комиссию, а протоколы этих собраний со списками должны были быть немедленно представлены Уполномоченному на утверждение. Образец протокола уполномоченный вручил В. Карвовскому. Лица, избранные в совет двадцаток и ревизионные комиссии, обязаны были явиться к уполномоченному по его вызову для беседы и получения регистрации. Расценив требования уполномоченного о проведении подобного мероприятия как незаконные, архиеп. Лука категорически отказался их исполнять²³.

Далее владыка обращал внимание Патриарха еще на одно вопиющее обстоятельство. В ряде приходов Крыма фиксировались случаи, когда членов двадцатки посещали на дому члены Сельсовета или же должностные лица (врач, учительница и т.п.) и требовали от верующих выхода из двадцатки, угрожая пенсионерам лишением пенсии, а других прихожан – снятием с работы их самих, или их детей и других членов семьи. «Малодушные пугаются и уходят, – писал глава Крымской епархии, – но другие, возмущенные такой “работой” по подготовке церкви к закрытию, подают заявления о вступлении в двадцатку. Такие принимаются после голосования на собраниях двадцаток, которые становятся более многочисленными». Намеченное уполномоченным мероприятие, как справедливо полагал архиеп. Лука, очевидно имело целью парализовать желание верующих защищать свою церковь и привело бы помимо всего прочего к борьбе внутри двадцаток и к их разложению²⁴.

Таким образом, можно констатировать, что обратная связь, существовавшая между Патриархией и архиеп. Лукой, была не простой формальностью в иерархии церковных взаимоотношений. Несомненно, что информирование архиеп. Лукой высших церковных руководителей о ситуации в Крымской епархии позволяло не только решать многие ее насущные проблемы, но и оперативно ставить в известность Патриархию о неправомочных действиях уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви, стремившегося не только сократить число действующих приходов и церквей, но и пытавшегося дискредитировать священнослужителей Крымской епархии и самого владыку. Многие инициативы, с которыми архиеп. Лука выступал перед Патриархом и которые были ориентированы на улучшение работы духовенства, являлись своевременными, важными и внимательно рассматривались как лично Патриархом, так и Синодом.

Деятельность архиеп. Луки во главе Крымской епархии и его авторитет среди верующих вызвали серьезные опасения у контролирующих органов. Это послужило причиной активизации антирелигиозной кампании партийных органов Крыма, пытавшихся различными способами дискредитировать архиеп. Луку в глазах высшего руководства государства и патриархии. Подвижническая жизнь владыки в немалой степени способствовала укреплению православия в Крыму. В этот период заметно усилилась антирелигиозная пропаганда, поэтому стремление власти к внутреннему разложению Церкви может свидетельствовать о том, что деятельность партийных органов контроля не приносила ожидаемых результатов, в чем состоит неоспоримая заслуга православного духовенства Крыма во главе с архиеп. Лукой.

Источники и литература

Источники

1. Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-2647. Оп. 3. Д. 2.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72.

²³ Там же. Л. 160.

²⁴ Там же. Л. 161.

3. Крымская епархия в документах святителя Луки (Войно-Ясенецкого) и надзирающих органов. 1946–1961 гг.: Сб. док. / Сост.: протоиерей Николай Доненко, Р. А. Замтарадзе, С. Б. Филимонов. Симферополь: Н. Орианда, 2015. 1232 с.

4. «Разработку Луки продолжаем...»: Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) и Крымская епархия. 1946–1961 / Сост.: Н. Доненко, С. Б. Филимонов. М.: Изд-во Срегенского монастыря, 2011. 528 с.

Литература

5. *Колымагин Б.* Святой хирург. Сталинской премии архиепископ. М.: АСТ, 2018. 416 с.

6. *Марущак В.* Житие святого исповедника, архиепископа Симферопольского и Крымского Луки (Войно-Ясенецкого). Симферополь: Изд-ие Симферопольской и Крымской епархии, 2008. 223 с.

7. *Марущак В.* Святитель-хирург. Житие архиепископа Войно-Ясенецкого. М.: Даниловский благовестник, 2010. 416 с.

8. *Орабей Г. Н., иерей.* Подвижник веры и науки. Пастырское служение архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Сибирская Благовонница, 2020. 301 с.

9. *Поповский М. А.* Жизнь и Житие Войно-Ясенецкого, Архиепископа и Хирурга. СПб.: Сатисъ; Держава, 2002. 525 с.

10. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ Симферопольский. Наука и религия. М.: Образ, 2007. 192 с.

11. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Изд. Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2005. 423 с.

12. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь и верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX, 1999. 246 с.

Ivan Shimon. Archbishop Luka (Voyno-Yasenetsky) and his relationship with the Patriarchate in the context of church activities in 1946–1961.

Abstract: The article deals with some aspects of the archpastoral activity of Archbishop Luka (Voyno-Yasenetsky) of Simferopol and Crimea in 1946–1961 in the context of its relationship with the Patriarchate. The features of the policy of the Soviet government in relation to the Russian Orthodox Church in Crimea are analyzed, the internal state of the Crimean diocese in the late 1940s – on early 1960s are traced and the facts of the realization of the archiepiscopal vocation on the example of the activity of the head of the diocese. It's concluded that Archbishop Luka (Voyno-Yasenetsky) regularly provided the Patriarch with information about the state of affairs in the Crimean diocese, and, in particular, about the unauthorized actions of the authorized Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church in relation to church parishes, which made it possible to resolve many pressing issues church character. In addition, Archbishop Luka (Voyno-Yasenetsky) spoke to the Patriarchate with concrete proposals on the organization of internal church activities. The publication uses materials from the State Archives of the Russian Federation, the State Archives of the Republic of Crimea, as well as previously published documents on the history of the Crimean diocese.

Keywords: Russian Orthodox Church, anti-church policy, Patriarchy, Crimean diocese, Archbishop Luka (Voyno-Yasenetsky).

Archpriest Ioann Shimon – Master of Theology, post-graduate student of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (prot.i.shimon@mail.ru).

Материалы Всероссийской
научно-практической конференции
«Святитель Феофан Затворник —
основатель христианской психологии»
3–4 февраля 2022 года

ЧЕЛОВЕК КАК ОБРАЗ БОЖИЙ

Анализируется понятие Образа Божьего в человеке и сопоставляется с понятием Ж. К. Ларше «духовное бессознательное», а также с понятиями «совесть», «самосознание»; Образ Божий в человеке рассматривается как «духовный генотип», потенциал Образа Подобия.

Ключевые слова: Образ Божий, духовное бессознательное, Образ Подобия, совесть, самосознание.

Содержание понятия Образа Божьего в человеке в святоотеческой литературе представлено множеством теологуменов. Осмыслить понятие Образа Божьего в человеке, вероятно, можно только анализируя всю совокупность категорий в описании устройства человека в христианской антропологии. Наиболее часто встречающееся мнение отцов Церкви: Образ есть сумма способностей, позволяющих человеку реализовать Образ Подобия.

Замысел Троицы о создании человеческого существа подобным себе и реализуется в создании его таким — способным к уподоблению. Преподобный Максим Исповедник в своем учении о логосах говорит о трех смыслах логоса человека: 1) логос бытия двухсоставного; 2) логос благобытия; 3) логос вечного бытия [Епифанович, 1996]. Логос бытия определяет природу человека, которая содержит такие «естественные семена» (Максим Исповедник, 2021), условия, которые делают возможным такое уподобление.

Логос природы, духовно бессознательный (т.е. такой, как интерпретирует Ларше [Ларше, 2021], вводя термин «духовной бессознательности», — о чем человек не знает), — сущностно характеризует того человека, который только что вышел из «рук Божьих», это «добрая» от сотворения человеческая природа, в ее первоначальном совершенстве [Ларше, 2021]. Логос природы определяет и ее предназначение, цель, Замысел о человеке. Цель, в идеале достигнутую согласно Замыслу Бога и потому «означающую для природы определенную норму ее совершенства... идеал ее реализации... к которому она стремится» [Ларше, 2021]. Цель человека по Замыслу Бога изначально времен — стать обоженным. Изначально человек уже создан так, что наделен силами, способностями реализовать Замысел не без Помощи Божьей — Благодати (Господь «пособляет»).

Преп. Максим Исповедник: «Бог, одновременно и полностью реализовав Ему одному ведомым способом изначально логосы тварных существ и универсальные сущности сущих, продолжает осуществлять сейчас не только их сохранение в бытии, но и их приведение в действие, приход в мир и формирование частей, которые были в них» (Максим Исповедник).

Само существование человека по Замыслу есть движение к Богу и для этого человеку все дано. Образ Божий есть потенция Образа Подобия. Образ Божий соответственно природе, созданной Богом, состоит из свойств, отражающих свойства Бога, но не тождественных Им.

Образ Бога в человеке можно представить как «духовный генотип»: все способности — потенциалы Милосердия, Прощения, Всеведения, Жертвенности, Любви вложены в природу и могут быть актуализированы. Но реализовать, актуализировать в нас эти потенции к Уподоблению мы можем только своими действиями, усилиями, своей

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор психологических наук, руководитель Общества православных психологов Санкт-Петербургской митрополии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии и Санкт-Петербургской Академии постдипломного педагогического образования (laranikpol2007@yandex.ru).

решимостью-духовной «сознательностью». Решение принимает, делает тот или иной выбор-личность-ипостась.

Эти потенциалы, вложенные в природу человека, есть как бы Весть человеку от Бога, но Весть, о которой человек не знает, только смутно предчувствует. Ж. К. Ларше называет эту Весть — самому человеку о его природе — духовным бессознательным [Ларше, 2021].

По словам свт. Григория Богослова, человек — существо, исполненное тайным тяготением к Богу (Григорий Богослов).

В психологии есть описание стадий осознания человеком своих потребностей — от смутного ощущения недостаточности чего-то до осознанного стремления удовлетворить эту потребность.

Вот как С. Л. Рубинштейн описывает сложный волевой акт устремленности. Первая стадия — возникновение потребности. В зависимости от степени осознания потребности стремление к ее осуществлению выражается в виде:

- а) влечения (неопределенная потребность, человек не знает, чего хочет);
- б) желания (установление связи в сознании между потребностью и предметом — «опредмеченное стремление»);
- в) хотения (предмет становится осознанной целью действия; к знанию или цели присоединяется установка на ее реализацию) [Рубинштейн, 1989].

Реализация устремленности начинается с «НУЖДЫ» (смутного ощущения недостаточности чего-то, «тайного тяготения») — далее «ОСОЗНАНИЕ ПОТРЕБНОСТИ» (поскольку по природе человек создан с естественной устремленностью к Богу, то ум человека создан таким, чтобы познать свои потребности и устремленность на поиски Бога в том числе) — затем выбор «ЖЕЛАНИЕ как ЦЕЛЬ» («естественное желание Бога») и когда к цели присоединяется установка на ее реализацию — «СТРЕМЛЕНИЕ» — «человек сам по себе есть движение к Богу» [Ларше, 2021].

ОБОЖЕНИЕ означает «полное удовлетворение глубинного желания человека посредством его возвращения к своему первоначалу» [Ларше, 2021].

На стадиях «ЖЕЛАНИЕ как ЦЕЛЬ» и «СТРЕМЛЕНИЕ» в «духовном бессознательном» происходит качественное изменение, «духовное» осознается и становится «духовно сознательным». Человек познает свою природу и начинает понимать, что кроме биологического начала, в нем есть и духовное начало, что он, прежде всего — духовное существо.

Иногда мы слышим Голос Бога, Звучащий в нас, Который нам говорит о Вести — мы называем этот голос со-вестью («рядом» с Вестью). В иностранных языках совесть и самосознание обозначаются одним словом. То есть, осознать, познать себя — это и есть осознать, познать Весть о нашей природе, сотворенной Творцом. Человек, не верующий в Бога, не знает Кто он. Ж. К. Ларше и называл такое незнание современного человека о себе «зоной его духовного бессознательного». Со-весть, самопознание и самосознание могут открыть «духовно бессознательному» человеку его истинную природу и Предназначение.

Совесть, как правило, связывают с нравственным контекстом — осознанием, «звучанием» в нас, себе, тех самых «свойств» Бога, вложенных в нас как Образ Божий. Иногда этот «звучащий в нас Голос Божий» требует от нас определенных действий. «Услышать» в себе это голос, значит осознать себя, познать свое истинное Я, осознать — КТО Я.

В богословии и философии часто символизируют дух, сознание со «светом». Сознание — свет, «просветленные» святые — это «духовно сознательные» существа, они знают Бога и себя, свое высокое Предназначение. Каждый может эту Истину познать: потенция Всеведения, познания Премудрости, Преобразования имеется в нашем духовном генотипе. Потенцию можно актуализировать — и осознание своих возможностей — преодоление своей самости и уподобление Богу — человеку дано.

Итак, Образ Божий в человеке можно представить как «духовный генотип», потенциал свойств Уподобления, Весть, открываемая со-вестью самосознанием.

Источники и литература

Источники

1. Григорий Богослов — *Григорий Богослов, свт.* Слово 2, 17 // SC. 247, P. 112.
2. Максим Исповедник — *Максим Исповедник, преп.* Творения. Т. 2.

Литература

3. Елифанович (1996) — *Елифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
4. Ларше (2021) — *Ларше Ж. К.* Духовное бессознательное М., 2021.
5. Рубинштейн (1989) — *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии». М., 1989.
6. Шеховцова (2020) — *Шеховцова Л. Ф., Кутеева Т. Ю.* Сознание, самосознание, совесть: богословские и психологические аспекты // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 2.

Larisa Shekhovtsova. Man as the Image of God.

Abstract: The concept of the Image of God in man is analyzed and compared with the concept of Zh. K. Larcher “spiritual unconscious”, as well as with the concepts of “conscience”, “self-consciousness”; The Image of God in man is considered as a “spiritual genotype”, the potential of the Image of Similarity.

Keywords: Image of God, spiritual unconscious, Image of Similarity, conscience, self-consciousness.

Larisa Filippovna Shekhovtsova — Doctor of Medical Sciences, Head of the Society of Orthodox Psychologists of the St. Petersburg Metropolis, Professor of the St. Petersburg Orthodox Theological Academy and the St. Petersburg Academy of Postgraduate Pedagogical Education (laranikpol2007@yandex.ru).

КЛЮЧЕВЫЕ ЛИНИИ ОСМЫСЛЕНИЯ БОГООБРАЗНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВОСЛАВНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ XX–XXI ВЕКОВ

Богословское различение понятий «образ Божий» и «подобие Божье», черты образа Божьего в человеке, образ Божественного триединства в троичностях человеческой психики и в межчеловеческом общении, образ совершенного человека — Иисуса Христа, богословское понимание человеческой личности — таковы шесть тематических линий, в русле которых в статье характеризуется составной концепт «богообразность человека». Опираясь на него, православные авторы XX–XXI веков укореняют антропологию в основополагающих богословских разделах — триадологии и христологии. Это позволяет им богословски обоснованно раскрывать христианское восприятие каждого человека как существа, наделенного неотъемлемым высшим достоинством. Чтобы полнее охватить содержание и богословское значение концепта «богообразность человека», его различные аспекты рассматриваются в статье не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие. При этом выявляются и сильные стороны, и, в ряде случаев, неполнота каждого из направлений понимания образа Божьего в человеке.

Ключевые слова: христианская антропология, образ Божий, подобие Божье, логос, личность, Церковь, Евхаристия, семья.

Христианское восприятие человека как образа и подобия Божьего (Быт 1:26–27; 5:1; 9:6; Прем 2:23; Сир 17:1–13; Иак 3:9; 1 Кор 11:7; Кол 3:8–10; Еф 4:24; ср.: Пс 81:6; Мф 5:48; Ин 10:34–35; 1 Ин 4:17; Еф 3:14–15; 5:1) занимает в современной православной богословской антропологии узловое положение. Именно теологический концепт «богообразность человека» позволяет православным авторам XX–XXI вв. укоренить антропологию в основополагающих разделах православного богословия — триадологии и христологии.

Прояснение христианского понимания образа Божьего необходимо предполагает обращение к христианскому видению Бога и поэтому представляет собой сложную богословскую задачу. В конечном счёте, образ Божий в человеке не может быть исчерпывающе выражен рационально-понятийными средствами в силу невозможности полного постижения Первообраза — Бога (Григорий Нисский, 1861, 109–110). На всём протяжении истории христианской мысли в различных богословских контекстах человек как образ Божий рассматривается в ряде взаимосвязанных аспектов. Чтобы полнее охватить содержание концепта «богообразность человека» и выявить его значение для православной богословской антропологии требуется опираться на такой методологический подход, при котором эти аспекты воспринимаются не как взаимоисключающие, а как взаимодополняющие. В этой ситуации особое значение приобретает богословское осмысление и сильных сторон, и неполноты каждого из направлений понимания образа Божьего.

1.1. Образ и подобие Божье в человеке

Остановившись на христианском призвании человека, православные богословы XX–XXI вв. проводят различие между понятиями образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις)

Сергей Анатольевич Чурсанов — доцент кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Божье. Под образом Божиим они предлагают понимать то, что дано человеку и неотъемлемо от него, а под подобием — то, что человеку задано, то, чего человек призван достичь, раскрывая и актуализируя богообразность в своих отношениях с Богом и людьми в течение всей своей жизни [Лосский, 2012, 176; Мейендорф, 2001, 200–201; Каллист (Уэр), 2001, 226–227; Софроний (Сахаров), 1958, 109; Иоанн (Зизиулас), 2012, 296; John (Zizioulas), 2008, 95].

В качестве библейского основания для этого различения в православной теологии, прежде всего, выделяются свидетельства 26 и 27 стихов первой главы книги Бытия. В самом деле, библейское повествование о творении человека начинается в 26 стихе словами: «И сказал Бог: сотворим человека по образу (κατ' εἰκόνα) Нашему и по подобию (καθ' ὁμοίωσιν) Нашему» (Быт 1:26). Именно из этих слов в богословской антропологии часто делается вывод, что человек был задуман Богом как существо, представляющее собой и образ, и подобие Божье. При этом в 27 стихе книги Бытия сообщается: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу (κατ' εἰκόνα) Божию сотворил его» (Быт 1:27). Здесь речь идёт о творении человека по образу Божьему, причём подобие Божье уже не упоминается. Различение образа и подобия Божьего предполагается, кроме того, традиционным наименованием одного из чинов святых преподобными, то есть достигшими особенно полного подобия Богу (1 Ин 3:2; Еф 4:24).

Православные авторы XX–XXI вв. подчёркивают, что богообразность как высший дар, изначально сообщенный Богом человеку при его творении, неотъемлем от людей. Из этого богословского вывода проистекают существенные этические следствия. Во-первых, с христианской точки зрения никакие болезненные расстройства, включая тяжёлые психические недостатки и заболевания, не означают отсутствия или утраты человеком богообразности, а значит — и всей полноты человеческого достоинства. Во-вторых, греховность или преступность человека не могут служить основанием для антигуманного отношения к нему.

Так, прот. Георгий Флоровский указывает, что образ Божий не может быть уничтожен грехом: «Образ Божий, замутнённый греховной неверностью, тем не менее остаётся незатронутым» [Флоровский, 2000, 208]. Поэтому, продолжает отец Георгий, «всегда, и даже в бездне падения, сохраняется некая онтологическая восприимчивость к Божественному призыву, к Божьей Благодати» [Флоровский, 2000, 208]. Как, в свою очередь, подытоживает В. Н. Лосский, «образ Божий неразрушим в человеке» [Лосский, 2012, 182]. Опираясь на эти богословские выводы своих предшественников, митр. Каллист (Уэр) подчёркивает, что, будучи образом Божиим, «любой человек, даже самый грешный, бесконечно драгоценен в глазах Бога» [Каллист (Уэр), 2001, 228].

Кроме того, богословское различение образа и подобия Божьего позволяет раскрывать богообразность человека в перспективе движения к предельной цели христианской жизни — богосыновству, святости и обожению — как достижению богоподобия.

1.2. Черты образа Божьего

В христианской антропологии под образом Божиим нередко понимаются высшие качества человеческой природы, отличающие людей от других сотворённых существ и рассматривающиеся как отражение полноты совершенства природы Божественной. Среди них в православном богословии чаще всего выделяют разумность, или духовность. Кроме того, под образом Божиим могут пониматься святость (Лев 11:44–45 (ср.: 1 Петр 1:16); 19:2; 20:7; 20:26; 1 Петр 1:15), свобода воли, творческие способности, главенствующее положение в сотворённом мире и другие высшие совершенства человека [Киприан (Керн), 1996, 85, 122–124, 141–143, 146–147, 156–160, 169–170, 187–188, 191–193, 197–198, 208–209, 227, 232, 241–242, 250–252, 354–355].

Эта линия пониманий образа Божьего обычно привлекается в христианской антропологии, чтобы подчеркнуть значимость высших способностей человека и высших сфер человеческой деятельности. В частности, христиански мотивированная

актуализация богообразных природных совершенств составляет одну из изначальных задач христианской педагогики и психологии. Причём, поскольку в настоящее время актуализации познавательного и созидательного потенциала человека уделяется пристальное внимание во многих секулярных педагогических и психологических практиках и теоретических разработках, православные авторы получают возможность вносить аутентичный богословский вклад в современную гуманитарную мысль.

Богообразность человека, описываемая через совершенства человеческой природы, доступна для непосредственного восприятия не только христианами, но и носителями естественных религиозно-философских воззрений [Чурсанов, 2020, 68–69]. Именно это обстоятельство в значительной мере объясняет тот факт, что святые отцы, раскрывая христианское понимание образа Божьего в человеке, часто сосредотачивались на совершенствах человеческой природы. Более того, оно играло особую роль в русле святоотеческого богословского подхода, поскольку в античных и эллинистических метафизических антропологических парадигмах, широко распространённых в византийскую эпоху, исключительное место отводилось высшим мыслительным способностям человека. И хотя к XXI в. ситуация с типовыми метафизическими антропологическими представлениями стала уже другой, доступность для обыденного мышления остаётся заметной ценностью и для современной христианской антропологии, особенно — в её апологетическом и миссионерском измерениях.

Вместе с тем, видение образа Божьего в совершенствах человеческой природы ограничивает богословский горизонт природными категориями. Ведь в этой ситуации под образом Божиим, прежде всего, понимается не образ Пресвятой Троицы, а образ единой Божественной природы. В христианской антропологии такой подход связан с опасностью умаления внеприродного, личностного начала, выделяющего человека среди сотворённых существ, а также с риском индивидуалистических интерпретаций.

Богословские представления о богообразности человека как совершенствах его природы нуждаются в дополнении и с этической точки зрения. Х. Яннарас поясняет их недостаточность методом «от противного», то есть показывая, к каким нравственно неприемлемым выводам они ведут. «Допустим, — размышляет он, — что разумом, свободным выбором и суверенитетом исчерпывается “образ Божий”, что он ограничивается набором некоторых свойств, присущих душе или же “духовной природе” человека. В этом случае мы должны будем признать справедливыми и выводы, следующие из данного утверждения и представляющиеся поистине бесчеловечными. Так, если в результате психического заболевания или черепно-мозговой травмы у больного возникают нарушения в интеллектуальной и волевой сфере или же их полное расстройство, необходимо будет видеть в нём уже не образ Божий, но просто животное. Равным образом вообще нельзя будет считать человеческим существом ребенка, умственно неполноценного от рождения!» [Яннарас, 1992, 100].

Более того, увязывание образа Божьего с высшими интеллектуальными способностями может наводить на мысль о его отсутствии у детей, особенно — у младенцев, не способных из-за своих возрастных особенностей к целенаправленному рационально-понятийному мышлению. А в христианской биомедицинской этике из представления о том, что способность к рационально упорядоченной деятельности составляет необходимую принадлежность образа Божьего, следовала бы допустимость абортотворения как уничтожения существ, не наделенных богообразностью и качественно не отличающихся, поэтому, от животных.

Неприемлемость подобных антропологических выводов с христианской этической точки зрения делает необходимость серьёзных оговорок при использовании этого подхода к характеристике образа Божьего в человеке еще более очевидной [John (Zizioulas), 2010, 407–408; Чурсанов, 2019, 165–168].

В силу отмеченных затруднений совершенства человеческой природы не могут безоговорочно отождествляться с образом Божиим и поэтому часто ограничительно именуется в православной богословской антропологии чертами образа Божьего.

1.3. «Психологические» понимания образа Божьего

Ряд православных авторов рассматривают в качестве образа Божьего в человеке образ Пресвятой Троицы, выражающийся в различных троичностях в составе единой человеческой природы (1 Кор 2:11), как, например, ум-знание-любовь, память-мышление-воля и многие другие [Киприан (Керн), 1996, 158–159, 208, 242, 252, 355]. Такие понимания образа Божьего, иногда именуемые психологическими, получили наибольшее распространение в западной богословской мысли. Именно они характерны, в частности, для блж. Августина Иппонского (Августин Иппонский, ч. 2, 2005, 7, 42–45, 47, 52–59, 152–153, 159; Августин Иппонский, т. 2, 1906–1910, 216; Августин Иппонский, 1992, 393), пользующегося в ней особенным авторитетом.

Психологические понимания образа Божьего предоставляют в распоряжение христиан богословский фундамент, позволяющий аргументированно утверждать, что христианское становление предполагает упорядочение психической жизни, преодоление внутреннего разлада, противостояние разрушительной фрагментации душевных сфер, сил и способностей, развивающейся в природе человека вследствие повреждённости грехом, сущность которого заключается в обособлении от Бога. В этом плане психологическое направление в восприятии богообразности человека позволяет прояснить теологические основания традиционных аскетических практик, направленных на гармонизацию внутреннего мира христианина.

Для православной богословской антропологии среди психологических пониманий образа Божьего особый интерес представляет вариант, предложенный свт. Григорием Нисским (Григорий Нисский, 1862, 8–11) и использовавшийся затем другими святыми отцами (Иоанн Дамаскин, 1863, 102; Иоанн Дамаскин, 2002, 163–165). В качестве образа Отца, Сына и Святого Духа в человеке свт. Григорий рассматривает ум (*νοῦς*), в котором формируется мысль, слово (*λόγος*), в которое мысль облекается, и дыхание (*πνεῦμα*), обеспечивающее распространение мысли, облечённой в слово. Задаваемая здесь настроенность на словесное формулирование и выражение мысли предполагает перспективу общения, намечая, тем самым, путь к расширению психологической колеи в восприятии образа Божьего и переходу к следующему богословскому направлению. По аналогичным причинам по своему значению для христианского восприятия человека выделяется и другое понимание образа Божьего, при котором образом Отца, Сына и Святого Духа в каждом человеке служат душа, слово, в котором она выражается, и ум, которым она всё пронизывает (Анастасий Синаит, 2002, 47–51).

И всё же в целом психологическим представлениям об образе Божьем остаются присущи заметные несовершенства, ясное осознание которых составляет одну из важных предпосылок развития христианской антропологии.

Главный богословский недостаток таких вариантов понимания образа Божьего заключается в том, что Божественным Ипостасям, пребывающим в полноте свободной взаимной обращённости, ставятся в соответствие безличные части, силы и проявления единой человеческой природы. Причём единству Божественной природы, свободно определяемому Отцом, Сыном и Святым Духом, здесь соответствует единство индивидуальной человеческой природы, в конечном счёте обусловленное внутренними законами её устройства и функционирования. Это обстоятельство может способствовать проникновению в христианское сознание магических установок, свойственных нехристианским мировоззрениям пантеистического типа. Такие установки ведут христианина к переориентации с личной устремлённости к Богу, выражающейся в доверии и благодарности Ему, с молитвенного общения с Отцом, Сыном и Святым Духом на формализованное совершенствование психических механизмов и порождаемых ими психических процессов.

В церковной жизни эти установки находят свое выражение в эгоцентрических тенденциях, проявляющихся в поисках христианами психологических утешений и социально-культурной адаптированности, в «обрядоверии», заключающемся в сведении христианской жизни к формальному соблюдению религиозных установлений

и обычаев. В итоге, психологические понимания богообразности создают риски развития индивидуалистических антропологических линий, поскольку в качестве носителя образа всей Пресвятой Троицы в них рассматриваются отдельные люди.

Во избежание обезличивающих пантеистических и индивидуалистических тенденций психологические понимания образа Божьего уместно преимущественно привлекать в христианской антропологии при описании изначального и эсхатологического совершенства человеческой природы в согласованном взаимодействии всех её составляющих.

1.4. «Социальные» понимания образа Божьего

В православном богословии XX–XXI вв. особое место заняло направление, в котором образ Божий в человеке осмысливается как образ Пресвятой Троицы, выражающийся в человеческих объединениях, участники которых пребывают в общении. В русле социальных пониманий образа Божьего человеческие личности рассматриваются как приближающиеся к богоподобию по мере единения в целеполагании, реализации разного рода совместных проектов, взаимопомощи и во всех других формах общения, способствующих совершенствованию в христианской любви.

В книге Бытия на такое понимание образа Божьего указывает характерное чередование единственного и множественного числа применительно и к Богу, и к сотворённому Им Своему образу — человеку: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они...» (Быт 1:26). И далее: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27). Особенно отчётливо о призвании человеческих личностей к «вертикальному» единению с Божественными Лицами и по Их образу — к «горизонтальному» единению между собой свидетельствуют слова первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17:21; ср.: Ин 17:11, 22–23). Эта полнота межчеловеческого единства достигается в любви по образу любви внутритроичной: «...да любовь, которою Ты возлюбил Меня, в них будет» (Ин 17:26; ср.: Ин 15:9–13).

Святитель Кирилл Александрийский поясняет фрагмент Ин 17:21 первосвященнической молитвы Иисуса Христа: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» — следующим образом: «Итак, просит союза любви, единомыслия и мира — союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласное во всём и нераздельно единое единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне» (Кирилл Александрийский, т. 2, 2011, 532).

Прояснению и развитию социальных пониманий образа Божьего уделяют особое внимание такие ведущие православные богословы XX–XXI вв., как сщмч. Иларион (Троицкий) (Иларион (Троицкий), 2000, 407–431), В. Н. Лосский [Лосский, 2012, 177], прот. Думитру Станилоэ [Staniloae Dumitru, 1994, 245–280], прп. Софроний Афонский [Софроний (Сахаров), 1999, 59–60, 85–90, 97; Софроний (Сахаров), 2003, 155], митрополит Иоанн (Зизиулас) [Иоанн (Зизиулас), 2006, 13; Иоанн (Зизиулас), 2012, 5–6, 88–89], митр. Каллист (Уэр) [Каллист (Уэр), 2001, 245, 239–240, 248–249; Каллист (Уэр), 2002, 110–123] и другие авторы [Harrison, 2002, 347–364; Чурсанов, 2020, 77–97].

В их богословских работах в качестве высшего образа Пресвятой Троицы выделяется Церковь, в которой общение человеческих личностей конституируется устремлённостью к Отцу через Сына в Св. Духе. Действием Св. Духа усыновляясь Отцу в любви к Его Единородному Сыну (Ин 14:23; 1 Ин 3:1–2; Рим 8:14–16; Гал 3:26; 4:4–7; Еф 1:3–5; Откр 21:7), христиане соединяются в Церкви как таинственном Телес Христовом [Иоанн (Зизиулас), 2012, 381–382] по образу внутритроичного общения Божественных Лиц (Ин 6:56–57; 17:21–26) [Флоровский 1931, 19–23; Антоний (Блум), 2007, 483, 506; John (Zizioulas), 2010, 14–16, 52–53]. При этом в таинстве Евхаристии Отец через Церковь как мистическое Тело Христово, собираемое Святым Духом

(2 Кор 13:13), передаёт причастникам предельно глубокие благодатные дары, позволяющие пребывать в полноте свободного общения и с Божественными Лицами, и друг с другом [Флоровский, 1929, 8–9]. Единство в евхаристическом Теле Христовом преобразует весь образ жизни христиан во всём спектре их отношений с Богом и людьми. Более того, в межчеловеческое общение и, в конечном итоге — в свое общение с Богом христиане призваны включить весь сотворённый мир (Быт 2:15; Мк 16:15; Рим 8:19–21; Кол 1:23), тем самым сообщая ему высшее онтологическое измерение и непреложный смысл [Staniloae Dumitru, 1994, 138; Антоний (Блум), 2002, 396; Иоанн (Зизиулас), 2012, 121–122, 191–192].

Другое важное для православной богословской антропологии направление в социальном понимании образа Божьего задаёт семья, воспринимаемая как «малая церковь» (Рим 16:4; 1 Кор 16:19; Кол 4:15; Флм 1:2), то есть такое сообщество человеческих личностей, которое в таинстве Брака, укоренённом в Евхаристии [Кассиан (Безобразов), 1996, 60–61; Иоанн (Зизиулас), 2006, 57; Иоанн (Зизиулас), 2012, 103], наделяется особыми высшими возможностями для пребывания в совершенном общении по образу Божественных Лиц [Антоний (Блум), 2002, 496, 789–790]. Причём богословская перспектива такого понимания брака устанавливается в книге Бытия уже при повествовании о сотворении человека: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27; см. также: Быт 1:28).

1.5. Человек как образ Иисуса Христа

Согласно следующей фундаментальной богословской линии человек понимается как образ Воплотившегося Сына Божьего — Богочеловека Иисуса Христа (Рим 8:29; 1 Кор 15:47–49; 2 Кор 3:18).

В Св. Писании Иисус Христос характеризуется как совершенный образ Отца (2 Кор 4:4; Кол 1:15; Евр 1:3). В православном богословском осмыслении как Второе Лицо Пресвятой Троицы, восприняв человеческую природу, Он являет в общении с человеческими личностями, определяемом полнотой бескорыстного самоотверженного служения и любви (Мф 20:28; 26:39, 42; Ин 10:11, 15; 15:13; Рим 5:6–8; Еф 5:2), тот же совершенный образ бытия (τὸ πλῆθος τῆς ὑπάρξεως), который характерен для внутритроичного общения единосущных Божественных Лиц. Полнота общения с Богом, свойственная этому совершенному образу бытия, следует из всецелой устремлённости Христа к Отцу (Ис 49:5; Ин 4:34; 5:30; 6:38; 8:29; 14:10, 31; 15:10, 15; 17:4, 8; Евр 10:7). По образу Второго Божественного Лица — Господа Иисуса Христа — каждая человеческая личность призвана задать своей человеческой природе образ бытия, следующий из безоговорочной устремлённости к Отцу (Мф 11:27; Ин 3:32–34; 6:38–40, 57; 7:28–29; 10:11, 15; 14:20–21, 23–26; 17:8–9, 21–23) и выражающийся в единении человеческих личностей в любви (Быт 2:18; Ин 13:34; 15:12–13; 1 Петр 1:22; 1 Ин 3:11–23; 4:21; 2 Кор 13:13; Еф 1:4; 1 Фес 3:12; 4:9; 2 Фес 1:3) по образу единства в любви Лиц Божественных (Мф 3:17; 17:5; Мк 1:11; 9:7; Лк 3:22; 9:35; Ин 3:35; 15:9; 17:23, 26; 1 Ин 5:7).

Таким образом, Христос даёт человеку абсолютный пример совершенного образа жизни по образу бытия Божественных Лиц (Ин 13:34–35; 14:6; 15:12). Более того, Он открывает для человеческих личностей возможность осуществления своего тварного бытия по образу нетварного бытия Лиц Божественных (Мф 5:44–45, 48; Еф 5:1). Обретение этого совершенного образа бытия представляет собой актуализацию Божьего образа, по которому человек сотворён, или, другими словами, достижение подобия Божьего [Софроний (Сахаров), 1985, 107; Софроний (Сахаров), 1999, 197–199; Иоанн (Зизиулас), 2012, 212–213]. Как поясняет митр. Иоанн (Зизиулас): «Благодаря Христу человек может теперь осуществить себя, утвердить свое существование как личностное не на основании непреложных законов природы, а на основании отношения с Богом, идентичного тому, в котором Христос как Сын Божий пребывает в любви и свободе с Отцом» [John (Zizioulas), 1993, 56].

В христианской антропологии понимание образа Божьего как образа Христа позволяет рассматривать всю Его жизнь, все Его слова и действия в качестве примера абсолютного совершенства, к достижению которого призван каждый человек. Именно такое понимание образа Божьего в человеке предполагается, например, настоятельным призывом апостола Павла, обращённым к эфесским христианам: «...подрожайте Богу (γίνεσθε... μιμηταὶ τοῦ θεοῦ), как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас» (Еф 5:1–2; см. также: Мф 11:29; Ин 13:15; 15:12; 1 Ин 2:6; 3:3; 4:17; 1 Петр 2:21; Рим 15:5; Флп 2:5). При этом в качестве подспорья в таком подражании Богу ап. Павел предлагает подражать христианам, воспринявшим образ жизни Христа: «Будьте подражателями мне (μιμηταὶ μου γίνεσθε), как я Христу» (1 Кор 11:1; см. также: Рим 15:2–3; 1 Кор 4:16–17; 1 Фес 1:6–7; 2 Фес 3:9; Флп 1:8; 3:17; 1 Тим 4:12; 2 Тим 1:13; Тит 2:7; Евр 6:12; 13:7).

Будучи образом Сына, или Слова (Λόγος), человек часто характеризуется в православном богословии как существо словесное (λογικός). Именно словесность отличает его от животных и даёт ему возможность познавать Отца через Его Слово (Афанасий Великий, 1902, 186; Афанасий Великий, 1902, 195, 204–205, 206].

По своей важности для христианской антропологии выделяются три основных богословских значения слова λόγος.

Во-первых, в православном богословии слово λόγος указывает на глубинный принцип упорядочивания, определяющий целостность чего бы то ни было. В богословском понимании именно Христос как вочеловечившийся Божественный Логос в Своем свободном, ничем не обусловленном служении, венчающемся Крестным подвигом, Воскресением и Вознесением, собирает сотворённый мир во всём его многообразии воедино и возглавляет его (Еф 1:10; Кол 1:17, 19–20; Флп 2:9–11; Евр 1:2–3); (Афанасий Великий, 1902, 179–183). По образу всеохватности Божественного Логоса — Иисуса Христа каждый человек призван задать единый целостный образ существования своей индивидуальной сложной природе, соучаствуя при этом в определении состояния и всех тех сообществ, в деятельность которых он включается, и окружающего его безличного мира.

Во-вторых, слово λόγος носит соотносительный характер, предполагая и производящего, и воспринимающего. Таким образом, словесность как черта образа Божьего делает возможным целенаправленный, исходящий из обращённости к Богу, логически упорядоченный обмен опытом, идеями, мыслями, планами, навыками и другими составляющими внутреннего мира. Для богословской антропологии словесность оказывается, поэтому, ключевым средством выражения личностных отношений как в общении человека с Богом, так и в межчеловеческом общении.

Наконец, в-третьих, слово λογικός, образованное от слова λόγος, указывает на разумность человека (1 Пет 2:2; Рим 12:1). В христианской антропологии это обстоятельство позволяет богословски обоснованно утверждать значимость актуализации интеллектуального потенциала в христианской жизни.

1.6. Образ Божий как личность человека

В контексте решения задачи формирования интегрального представления об образе Божьем ведущие православные авторы XX–XXI вв. обращаются к богословскому пониманию человеческой личности (πρόσωπον). По мысли В. Н. Лосского [Лосский, 2012, 174–183; Лосский, 2000, 316–317; Лосский, 2012, 459–461], прот. Георгия Флоровского [Флоровский, 2000, 206], протопресв. Иоанна Мейендорфа [Мейендорф, 2001, 204], прп. Софрония Афонского [Софроний (Сахаров), 1999, 24, 96; Софроний (Сахаров), 1985, 182, 238; Софроний (Сахаров), 2003, 98], прот. Думитру Станилое [Staniloae Dumitru, 1994, 130–134], X. Яннараса [Яннарас, 1992, 95, 101–102], митр. Иоанна (Зизиуласа) [Иоанн (Зизиулас), 2006, 45–46, 51–52; Иоанн (Зизиулас), 2012, 121, 212–213, 278, 295–297, 323] именно через понятие личность в христианской антропологии может быть наиболее полно и глубоко выражено богословское понимание образа Божьего.

Как подчёркивает В. Н. Лосский, богословское различие человеческой природы и личности позволяет изначально связать христианское восприятие человека с христианским пониманием Бога [Лосский, 2012, 181–182]. Проясняя богословское понимание богообразности человека в свете библейских свидетельств (Ис 49:18; Ин 1:3–4; 8:58; Откр 22:13), прп. Софроний Афонский отмечает, что по образу высшего положения лица, или ипостаси, в Божественном бытии высшим онтологическим статусом в сотворённом мире наделена человеческая личность, или ипостась. «Ипостась-Персона, — указывает он, — есть первичный принцип и последнее, всеобъемлющее измерение в Божественном бытии; также и в человеческом, по образу Божию тварном бытии» [Софроний (Сахаров), 1985, 238].

В XXI столетии богословское представление о личности как наиболее полном выражении богообразности человека получило широкое признание православных исследователей. Так, митр. Филарет (Вахромеев) утверждает: «...человек изначально сотворён по образу Божию, который следует отождествить с его личностью, т. е. с ипостасным образом его бытия» [Филарет (Вахромеев), 2002, 22]. А согласно М. С. Иванову «...личность не сводится только к природе человека и не составляет какую-либо её часть, а представляет собой эмпирически непостижимое начало, с предельной полнотой выражающее Божественный образ человека и делающее его существом личностным» [Иванов, 2020, 56].

Действительно, каждая человеческая личность призвана задать своей природе совершенный образ бытия, явленный Иисусом Христом как Вторым Божественным Лицом, ставшим человеком. Этот образ бытия определяется устремлённостью к Богу и выражается в межличностном единении в любви по образу единства Отца, Сына и Святого Духа. Именно этот личностный образ бытия и ведёт как к той согласованности всех способностей, сфер и сил человеческой природы, которая предполагается психологически различными пониманиями образа Божьего, так и к достижению полноты разумности, свободы воли, творчества, главенствующего положения в сотворённом мире, а также других природных совершенств, именуемых в христианской антропологии чертами образа Божьего. Обретение человеком совершенного личностного образа бытия означает, таким образом, достижение богоподобия.

При этом установка на полноту личностного общения позволяет поместить понимания образа Божьего как совершенств индивидуализированной человеческой природы, а также как упорядоченности и согласованности её частей, сил и проявлений в такой антропологический контекст, который затрудняет их индивидуалистические истолкования. В конечном итоге, высшее совершенство человеческой природы заключается в её способности к личностному образу бытия, задаваемому ей человеческими личностями по образу личностного образа бытия Божьей природы, определяемому Лицами Божественными. Понимание образа Божьего в человеке как личности даёт, таким образом, возможность собрать воедино основные положительные стороны богословских представлений об образе Божьем, затрудняя, в тоже время, их обезличивающие магические и индивидуалистические интерпретации.

Источники и литература

Источники

1. Августин Иппонский (1992) — *Августин Иппонский, блаж. Исповедь* / М. Е. Сергиенко, пер. с лат. и коммент. М.: Гендальф, 1992. 544 с.
2. Августин Иппонский (1906–1910) — *Августин Иппонский, блаж. О граде Божием: В 4 т.* Киев, 1906–1910. Т. 1: 396 с. Т. 2: 338, VIII с. Т. 3: 282 с. Т. 4: 406 с.

3. Августин Иппонский (2005) — *Августин Иппонский, блаж.* О Троице: В 2 ч. М.: Образ, 2005. Ч. 1: 256 с. Ч. 2: 256 с.
4. Анастасий Синаит (2003) — *Анастасий Синаит, преп.* Три слова об устройении человека по образу и по подобию Божию / А. И. Сидоров, пер. и коммент. // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М.: Паломник; Сибирская благовонница, 2003. С. 25–189.
5. Афанасий Великий (1902) — *Афанасий Великий, свт.* Слово на язычников // Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 125–191.
6. Афанасий Великий (1902) — *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога–Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 191–264.
7. Григорий Нисский (1862) — *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 4. М., 1862. С. 1–110.
8. Григорий Нисский (1861) — *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека // Григорий Нисский, свт. Творения. Ч. 1. М., 1861. С. 76–222.
9. Иларион (Троицкий) (2000) — *Иларион (Троицкий), смч.* Без Церкви нет спасения. М.: Сретенский монастырь; СПб.: Знамение, 2000. XXII, 640 с.
10. Иоанн Дамаскин (2002) — *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания / Д. Е. Афиногенов, А. А. Бронзов, А. И. Сагарда, Н. И. Сагарда, пер. и коммент. М.: Индрик, 2002. 414 с.
11. Иоанн Дамаскин (1893) — *Иоанн Дамаскин, преп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / А. Бронзов, пер. с греч. СПб., 1893. 168, XXII, II, XII, VI, 8 с.
12. Кирилл Александрийский (2011) — *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна / М. Муретов, пер. с греч. В 2 т. М.: Сибирская благовонница, 2011. Т. 1: 992 с. Т. 2: 736 с.

Литература

13. Антоний (Блум) (2002) — *Антоний (Блум), митр.* Труды / Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович, пер. с англ. и фр.; При уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохвиной. М.: Практика, 2002. 1080 с., 51 илл.
14. Антоний (Блум) (2007) — *Антоний (Блум), митр.* Труды: Книга вторая / Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович, пер. с англ. и фр. М.: Практика, 2007. 968 с., 62 илл.
15. Иванов (2020) — *Иванов М. С.* Церковное и социальное измерение личности // Богословский вестник. 2020. № 4 (39). С. 48–65. DOI: 10.31802/GB.2020.39.4.003.
16. Иоанн (Зизиюлас) (2006) — *Иоанн (Зизиюлас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Д. М. Гзгзян, пер. с англ. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. 280 с.
17. Иоанн (Зизиюлас) (2012) — *Иоанн (Зизиюлас), митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви / М. Толстолуженко и Л. Колкер, пер. с англ. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2012. XII, 412 с.
18. Каллист (Уэр) (2001) — *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Г. В. Вдовина, пер. с англ. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. 376 с.
19. Каллист (Уэр) (2002) — *Каллист (Уэр), еп.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / А. Кырлежев, пер. с англ. // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
20. Кассиан (Безобразов) (1996) — *Кассиан (Безобразов), еп.* Водой и кровью и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж: Славянская библиотека Парижа, 1996. 251 с.
21. Киприан (Керн) (1996) — *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы / А. И. Сидоров, вступ. ст. М.: Паломник, 1996. LXXVIII, 452 с.
22. Лосский (2000) — *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сб. статей / В. Писляков, общ. ред. М.: Свято-Владимирское братство, 2000. 631 с.
23. Лосский (2012) — *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. А. Решикова, пер. с фр. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. С. 379–545.

24. Лосский (2012) — *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. А. Решикова, пер. с фр. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. С. 7–378.*
25. Мейендорф (2001) — *Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.*
26. Софроний (Сахаров) (1985) — *Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1985. 255 с.*
27. Софроний (Сахаров) (2003) — *Софроний (Сахаров), архим. О молитве: Сб. статей. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003. 224 с.*
28. Софроний (Сахаров) (1999) — *Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 1999. 224 с.*
29. Филарет (Вахромеев) (2002) — *Филарет (Вахромеев), митр. Православное богословие в новом веке // Церковь и время. 2002. № 4 (21). С. 12–27.*
30. Флоровский (1931) — *Флоровский Г. В. Богословские отрывки // Путь. 1931. № 31. С. 3–29.*
31. Флоровский (1929) — *Флоровский Г. В. Евхаристия и соборность // Путь. 1929. № 19. С. 3–22.*
32. Флоровский (2000) — *Флоровский Георгий, прот. Ночная тьма // Флоровский Георгий, прот. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000. С. 201–209.*
33. Чурсанов (2019) — *Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2019. 264 с.*
34. Чурсанов (2020) — *Чурсанов С. А. Личностная парадигма православного богословия XX–XXI веков и естественная религиозно-философская мысль // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 65–80. DOI: 10.47132/1814-5574_2020_5_65.*
35. Чурсанов (2020) — *Чурсанов С. А. Социальные аспекты богообразности человека в православной богословской антропологии XX–XXI веков // Богословский вестник. 2020. № 1 (36). С. 77–97. DOI: 10.31802/2500-1450-2020-36-1-77-97.*
36. Яннарас (1992) — *Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Г. В. Вдовина, пер. с новогреч. М.: Центр по изучению религий, 1992. 232 с.*
37. Harrison (2002) — *Harrison N. V. Human Community as an Image of the Holy Trinity // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2002. Vol. 46. № 4. P. 347–364.*
38. John (Zizioulas) (1993) — *John (Zizioulas), metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood (NY): St. Vladimir's Seminary Press, 1993. 270 p.*
39. John (Zizioulas) (2008) — *John (Zizioulas), metr. Lectures in Christian Dogmatics / D. H. Knight, ed. Edinburgh: T&T Clark, 2008. XXIV, 166 p.*
40. John (Zizioulas) (2010) — *John (Zizioulas), metr. The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / Fr. Gregory Edwards, ed. Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010. 443 p.*
41. Staniloae Dumitru (1994) — *Staniloae Dumitru, archpr. The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / I. Ionita and R. Barringer, trans. and ed. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1994. XXVIII, 280 p.*

Sergei Chursanov. Key Lines of Understanding the Human Being as the Image of God in Orthodox Theological Anthropology of the 20th–21st Centuries.

Abstract: The theological distinction between the concepts “the image of God” and “the likeness of God”, the features of the image of God in the human being, the image of the Divine triunity in the triplicities of human psyche and in interhuman communion, the image of the perfect human being — Jesus Christ, the theological understanding

of human person – these are the six themes, through which the article characterizes the composite concept of the human being as the image of God. Based on this concept, Orthodox authors of the 20th–21st centuries root anthropology in the fundamental theological doctrines – triadology and Christology. This allows them to reveal in a theologically substantiated way the Christian perception of each person as a being endowed with an inherent supreme dignity. In order to more fully cover the content and theological significance of the concept of the human being as the image of God, the article considers its various aspects to be not mutually exclusive, but complementary. In addition, the strengths and, in some cases, the incompleteness of each direction of understanding the image of God in the human being are revealed.

Keywords: Christian anthropology, the image of God, the likeness of God, logos, person, Church, Eucharist, family.

Sergei Anatolievich Chursanov – Associate Professor of the Department of Systematic Theology and Patrology, of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

СОЗНАНИЕ, ЛИЧНОСТЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОЗГА

Целью представляемой работы является показать современные естественнонаучные открытия в области изучения человеческого мозга, а также автор предлагает ввести термин «личностность», который бы носил в себе смысл термина «образ Божий». Введение термина «личностность» упростило бы нейрофизиологическое понимание природы субъективных феноменов. Это позволило бы также разделять понятие личность как некое индивидуальное начало и личностность, как образ Божий.

Ключевые слова: личность, личностность, образ Божий, нейробиология, нейрофизиология, психика, сознание, ктойность, чтойность.

Богословие XX — начала XXI вв. вполне может быть определено как богословие личности [Ларше, 2021]. Значительная доля внимания и интеллектуальных усилий современных церковных мыслителей направлены на осмысление тайны человеческой личности. Богословское понимание проблемы личности тем более актуально, что естественные науки включают в круг своих проблем рассмотрение вопросов природы сознания и личности. Однако достижения естественных наук, в частности когнитивной нейробиологии и нейрофизиологии не слишком продвигают нас в постижении тайны природы сознания, внутреннего мира, души. Проблема сознания (или личности) по-прежнему остается не только «трудной» [Чалмерс, 2013], но и не постижимой. Эта непостижимость порождает весьма широкий спектр естественнонаучных интерпретаций (теорий) сознания: от утверждений иллюзорности самого феномена сознания (по сути его отсутствия) до признания наличия у физического мира особых психических свойств. Эти мнения неудовлетворительны. Но в рамках естественнонаучных представлений удовлетворительное решение проблемы сознания, осмысление тайны личности — невозможно. Проблема сознания (или личности) не является проблемой биологических наук. Это вопрос богословский (во всяком случае, далеко не только вопрос биологии, психологии или даже философии).

Начиная с 90-х гг. XX столетия весьма успешно развиваются науки о мозге [Баарс, Гейдж, 2014]. Успехи нейробиологии позволили ставить вопрос о выявлении механизмов сознания. Накоплено много интересных фактов [Анохин, 2020]. В частности, показано, что субъективные феномены (элементарные акты сознания) сопряжены с синхронной электрической активностью нейронных ансамблей коры головного мозга, где содержание субъективного феномена (например, ощущение зеленого цвета) определяется сетевыми координатами одновременно возбужденной группы нервных клеток [Melloni et al, 2006]. Но именно здесь возникает проблема перехода от физических процессов электрического возбуждения нервных клеток к ощущению, субъективному, переживаемому, внутреннему феномену. Необъяснимость этого перехода породила соответствующий термин: «трудная проблема сознания» [Чалмерс, 2013].

Главная сложность в проблеме сознания видится в том, что все субъективные феномены (ощущения, мысли, желания) всегда от первого лица, субъектны, личностны, ктойны, в то время как все физические процессы принципиально неличностны, чтойны, объективны — предполагают независимость от первого лица. Редукция ктойности к сумме чтойностей — невозможна. Эта невозможность проистекает из сугубо

различных свойств физических процессов и субъективных феноменов. Например, все физичное измеряемо, верифицируемо и публично, а акты сознания принципиально неизмеряемы, неверифицируемы и приватны. В этой связи возникает вопрос: каким образом физические процессы, происходящие в мозге, становятся актами сознания, «преобразуются» в личностные события? Согласно логике данного вопроса, для объяснения перехода от деятельности мозга (активности нервных клеток) к сознанию (комплексу субъективных феноменов) не хватает важного фактора — ктойности (субъектности, личностности). В литературе, однако, чаще говорится не о ктойности или личностности, а о Я, личности. В самом деле, если мы говорим о том, что субъективные феномены всегда от первого лица, то тем самым предполагаем формулу: я чувствую, я мыслю, я желаю. Это формула позволяет выделить в структуре сознания два момента: содержание и Я [Соловьев, 2019]. Очевидно, что интерес исследователей сознания представляет именно Я. Но здесь и возникают самые большие проблемы. Одна из главных сложностей и ошибок, на наш взгляд, заключается в отождествлении Я с содержанием сознания. Чтобы избежать этой ошибки протоиерей Василий Зеньковский в вопросе о Я выделяет два аспекта и, соответственно, предлагает термины: «психологическое Я» и «глубинное Я» [Зеньковский, 1935]. Психологическое Я представляет собой интегральную характеристику всего индивидуального внутреннего мира человека, которая на бытовом уровне часто ассоциируется с личностью и обозначается местоимением первого лица или его именем. Но исследователи личности говорят о другом аспекте данного вопроса, о том, что протоиерей Василий Зеньковский называет «глубинным Я», которое делает возможным наличие внутреннего мира как такового, и на основе которого происходит формирование этого внутреннего мира, в том числе «психологического Я». [Зеньковский, 1935]. Однако термин «Я» весьма «психологичен», и какой-бы эпитет вместе с ним не использовался, он навязывает весьма специфичную антропологическую модель, которая в свое время была обозначена как «приведение в машину» или созерцательно-управляющий центр, «гомункулус», находящийся в мозге [Райл, 2000]. Эта модель не отвечает на многие существенные вопросы и, в целом, научным сообществом не принимается. В самом деле, формула «я вижу» подразумевает, что некое Я смотрит на мозговые процессы, но почему-то видит реальную картину внешнего мира. Почему Я видит не возбуждение нервных клеток, а, например, зеленый цвет, вызванный возбуждением соответствующих клеток сетчатки глаза и зрительной коры мозга? Подобных вопросов много. Но мысль протоиерея Василия Зеньковского представляется верной: необходимо выделить два аспекта личности. Первый аспект связан с содержанием сознания, а второй с его сущностью. Эту сущность протоиерей Василий обозначил как «глубинное Я», тем самым указав на личностность, личностное начало, то на «почве» чего формируется индивидуальная личность.

Современные богословские определения личности, по сути, указывают именно на это начало, а не на то «что» формируется в ходе индивидуальной жизни. «Личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, творческая, уникальная целостная в смысле как неделимости, так и нерушимой идентичности, непознаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ бытия его индивидуализированной природы и актуализирующая себя в личностных отношениях» [Чурсанов, 2014]. «Личность можно понимать как активное трансцендентное начало, несводимое к природе и владеющее природой телодуши-духа, иное (по отношению к природе), проявляющееся в форме самосознания, «Я»» [Шеховцова, 2014]. И здесь возникает коллизия: психологическая интерпретация под личностью подразумевает то, что формируется, что индивидуально, то есть «психологическое Я», а богословская говорит об «онтологической основе», о «трансцендентном начале», о глубинной сущности психической жизни человека. Чтобы избежать этих противоречий нам видится приемлемым термин «личностность» (ктойность), которая не тождественна личности. Основной момент нетождественности этих понятий видится в индивидуальности личности и отсутствии индивидуальности

у личности. Индивидуальность, конечно, формируется на основе генетической обусловленности и деятельности мозга, то есть зависима от природы. В этой связи понимание личности как «ипостасно-природного единства» [Зинковский, 2014] видится более правильным. Но тогда термин «личность» соответствует «психологическому Я» по определению Зеньковского, то есть ближе к содержанию сознания. Но, конечно, не любому содержанию.

Введение термина «личность» упрощает нейрофизиологическое понимание природы субъективных феноменов. Активность нервных клеток с учетом фактора личности становится личностной, субъектной. То есть, если мы говорим о сенсорном восприятии, Я не рассматривает активность нейронов зрительной коры, равно как и не слушает активность нейронов слуховой коры, но активность нервных клеток соответствующих отделов мозга становится как бы смотрящейся и слышащейся под действием фактора субъектности.

В дополнении к этому дискурсу представляется весьма важным отметить принципиальную разницу между явлениями, относящимися к области содержания сознания и той силой, которая делает сознание возможным как таковым — личности. Это разделение не является только умозрительным: отличие содержания субъективных феноменов (актов сознания) от силы обуславливающей их субъектность — онтологично. Позволим себе высказать мысль, что личность и содержание субъективных феноменов (в пределе — личность) соотносятся как образ и подобие Божие. То есть личность — это образ Божий, а формирующаяся индивидуальная личность — подобие Божие.

«Что» может быть личностью, фактором перехода от физических процессов к актам сознания (личности)? Какая сила может быть соотнесена с личностью? Прецедента личности в природе не существует — это не явление тварной природы. Личность может происходить только от Личности. «И создал Господь Бог человека, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:7). Дыхание жизни — это нетварные энергии, благодать, которая сугубо общается человеку и дает его душе, согласно прп. Серафиму Саровскому, особые, дополнительные свойства — богоподобие [Серафим Саровский, 1903]. Следовательно, это и есть образ Божий, присутствующий в каждом человеке с того момента, когда можно говорить о человеческой природе — с момента зачатия. Но на ранних сроках онтогенеза еще нельзя говорить о сознании, субъективных феноменах, нельзя говорить о психологическом Я, то есть о личности в психологическом контексте говорить не приходится. А личность, как благословение Божие, как благодать может распространяться на оплодотворенную яйцеклетку и по мере формирования организма быть «материалом» формирования его души (сознания).

Вышесказанное можно резюмировать в метафизической модели сознания. То, что оказалось в сознании, то, что оказалось почувствованным и пережитым — это есть содержание субъективного феномена по отношению к субъектности (личности) как таковой. Содержание сознания формируется мозговыми процессами. Переживаемость же сообщается благодатью, нетварными Божественными энергиями, дыханием Божиим (Быт 2:7), «светом, который в тебе» (Лк 11:35), данным всей человеческой природе и распространяющейся на каждого человека с момента зачатия. Это образ Божий. Любой акт сознания является как бы светом, «отраженным» от физических процессов, происходящих в мозге. Свет (образ Божий) и отраженный свет (подобие Божие) свободно соотносятся друг с другом, не жестко каузально. Это может выражаться в том, что свет становится тьмою (Лк 11:35), то есть содержание субъективных феноменов независимо от субъектности. Таким образом, физические процессы, происходящие на нейроне, выполняют роль «зеркала» по отношению к исходно данному свету, и формирующееся в процессе жизни сознание (душа) является как бы «отраженным светом». Может сложиться мнение, что все души («отраженный свет») святые. Это не так, поскольку содержание сознания в своем нравственном аспекте может не соответствовать своему «носителю» — нетварному свету. Но бесценность

«носителя» определяет бесценность любой человеческой души: «какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мк 8:37). Следовательно, возникает задача приведения в соответствие содержания души ее сущности. Но это другая тема. В заключении мы хотим привести слова архим. Иоанна (Крестьянкина), которые, как мы считаем, отражают основной смысл изложенного: «Душа составляет всю сущность человека, а благодать Божия — всю сущность души» [Иоанн Крестьянкин, 2019].

Источники и литература

Источники

1. Серафим Саровский (1903) — *Серафим Саровский, прп.* Беседа преподобного Серафима с Николаем Мотовиловым о стяжании Святого Духа. М., 1903.

Литература

2. Анохин (2021) — *Анохин К. В.* Когнитом: в поисках фундаментальной нейронаучной теории сознания // ЖВНД. 2021. Т. 71. № 1. С. 39–71.

3. Баарс, Гейдж (2014) — *Баарс Б., Гейдж Н.* Мозг, познание, разум. Введение в когнитивные нейронауки / Пер. с английского под редакцией профессора В. В. Шульговского. М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014.

4. Зеньковский (1935) — *Зеньковский В., прот.* Единство личности и проблема перевоплощения // Христианство и индуизм: Сборник статей. М.: Изд-во Свято-Владимир. братства, 1994.

5. Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.

6. Иоанн Крестьянкин (2019) — *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Трепет души пред вратами ада. Душеполезные размышления кающегося христианина. Мысли святых отцов. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2019.

7. Ларше (2021) — *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистических теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиулуса / Пер. с фр. М.: Изд-во Паломник, 2021.

8. Райл (2000) — *Райл Г.* Понятие сознания / Общая научная редакция В. П. Филатова G. Ryle. The Concept of Mind. N. Y.: Barnes & Noble, 1949. М.: Идея-Пресс, 2000.

9. Соловьев (2019) — *Соловьев Н. А.* Квантовая нейрофилософия и реабилитация картезианской модели сознания // ЖВНД. 2019. Т. 69. № 1. С. 120–129.

10. Чалмерс (2013) — *Чалмерс Д.* Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / Пер. с англ. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

11. Чурсанов (2014) — *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

12. Шеховцова (2014) — *Шеховцова Л. Ф.* Концепция личности в православной психологии. СПб.: РХГА, 2015.

13. Melloni et al (2006) — *Melloni L., Molina C., Pena M., Torres D., Wolf Singer W. and Eugenio Rodriguez E.* Synchronization of Neural Activity across Cortical Areas Correlates with Conscious Perception // J Neurosci. 2007. Mar 14; 27(11). P. 2858–2865. doi: 10.1523/JNEUROSCI.4623–06.2007.

Archpriest Konstantin Konstantinov. Consciousness, personality and brain activity.

Abstract: The purpose of the presented work is to show modern natural scientific discoveries in the field of studying the human brain, and the author also proposes to introduce the term “personality”, which would carry the meaning of the term “image of God”. The introduction of the term “personality” would simplify the neurophysiological understanding of the nature of subjective phenomena. This would also make it possible to separate the concept of personality as a kind of individual principle and personality as the image of God.

Keywords: personality, personality, image of God, neurobiology, neurophysiology, psyche, consciousness, whoness, whatness.

Archpriest Konstantin Viktorovich Konstantinov – Candidate of Biological Sciences, Associate Professor of the Department of Church-Practical Disciplines of St. Petersburg Academy of Sciences.

НАРЦИССИЗМ В СЕМЬЕ: ПРИЧИНЫ, МЕХАНИЗМЫ ДЕСТРУКТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ВОЗМОЖНОСТИ ИСЦЕЛЕНИЯ ОТ НАРЦИССИЧЕСКИХ ТРАВМ

В статье представлены причины формирования нарциссизма в контексте возрастного развития и виды нарциссов. Рассмотрены уязвимые периоды, прохождение которых связано с возможностью укоренения нарциссизма у детей. Поясняется специфика деструктивных взаимодействий в нарциссических семьях. и указываются стратегии исцеления от последствий эмоционального пренебрежения нарциссичных родителей.

Ключевые слова: нарциссизм, манипуляции, стыд, насилие, семейные дисфункции, достоинство, нарциссические травмы, границы, самопознание.

Новые вызовы, которые в последние два года принимаются психологами, обусловлены не только провозглашенной пандемией COVID-19, но пришедшей к нам эпидемией нарциссизма. Мы знаем, что всегда существовали пустые, высокомерные, склонные к манипуляциям люди, которые используют других в своих интересах. Удивительно точно отмечал свт. Феофан Затворник, что такие люди часто предоставляют услуги, «но они делаются затем, чтоб потом за одну запрячь вас на десять дел в свою пользу» (Феофан Затворник) и при этом им свойственно упрекать других в эгоизме, т.е. проецировать свои негативные качества на окружающих. Свойства подобных людей святитель связывал с влиянием светского общества. Однако то, что раньше происходило в светской жизни, сегодня во многом реализуется в пространстве социальных сетей. Эти сети становятся рынком эротического и профессионального тщеславия, где мелькают образы поз при отсутствии глубины личностного содержания, опыта и способности к рефлексии. Подобные игры с образами становятся поветрием, пагубно влияющим на сознание современников, в том числе верующих. Недалеким молодое поколение называют поколением селфи, представители которого все больше перестают отличать реальный мир от виртуального. Мир сетей предоставляет огромное количество возможностей подпитать тщеславие через лайки, комментарии и подписчиков. В современных условиях тревогу вызывает явно выраженная тенденция, когда психологические изъяны получают одобрение в обществе. Зарубежные и российские исследователи фиксируют рост социально-предписанного перфекционизма и связывают с ним распространение нарциссизма. Молодым людям «кажется, что окружающие ждут от них достижений и совершенства, они постоянно сравнивают себя с другими и руминируют на тему собственного несовершенства» [Холмогорова]. При чем это касается как совершенства внешнего образа, так и личных достижений. Следствием таких тенденций является социальная разобщенность, все большая распространённость индивидуализма, который в крайнем проявлении трансформируется в нарциссизм, фальшивую личность, отказ от истинной близости с людьми. Укоренение нарциссизма чаще всего происходит в дисфункциональных семьях, где практикуются манипуляции¹ и неадекватные притязания к партнерам и детям. Коммуникация

Наталья Александровна Пивоварова — член Епархиального общества православных психологов (С.-Петербург).

¹ Психологическая манипуляция — психологическое воздействие, направленное на человека, чтобы изменить его восприятие или поведение. Применяется с использованием скрытых, обманных или насильственных тактик.

в таких семьях часто сопровождается вербальной, эмоциональной и физической травматизацией. В подобных условиях ребенок вынужден все свои ресурсы тратить не на собственное развитие, а на переживание травм. Членам дисфункциональной семьи свойственно отгораживаться от внешнего мира. Закрытость семейной системы с ее дефицитами любви и секретами, которые связывают домочадцев, не позволяют ребенку восполнять отсутствующее тепло вне семьи. Самооценка супругов, как правило, неадекватная. Если у одного из партнеров она занижена, то у другого обычно безосновательно завышена.

О нарциссической семье, как варианте семейной дисфункции можно говорить, когда один или оба супруга «склонны к:

- избыточной чувствительности к критике;
- использованию других для достижения личных целей;
- преувеличению личной значимости и исключительности в противовес другим членам семьи, людям или миру в целом;
- озабоченность чувством зависти;
- понять, разделить избранные;
- недостаток сочувствия другим людям и даже близким» [Веселова, 2022, 39].

Характерной особенностью нарциссов является отсутствие контакта с чувством вины и стыда. Данные чувства реализуются через сопереживание другим людям, на что в большинстве своем нарциссы не способны, поэтому от них веет холодом, и ожидать, находясь рядом с ними лучшей теплой жизни бесполезно.

Неспособность к эмпатии у родителей нарциссов в сочетании с ощущением привилегированности способствует процветанию в семье не только эмоционального, но и сексуального и экономического насилия. Оно может быть адресовано не только детям, но и партнерам. Дети таких родителей становятся объектами их личного психического расширения, и они часто используются в качестве психологического контейнера, вбирающего нереализованные амбиции и чувство неполноценности взрослого. Власть в нарциссических семьях реализуется на основе лжи, страха и контроля и сопоставима с властью главаря мафиозной группировки. Детям нередко отводятся роли «золотого ребенка», «козла отпущения» и «потерянного ребенка». Ребенок, наделенный ролью «козла отпущения» постоянно находится под гнетом презрительных посланий. Такой безжалостный абьюз² влияет на структуру мозга, закрепляя нейронные пути отвращения и ненависти к себе у ребенка. Он становится не способным поддерживать себя, научается беспомощности и в дальнейшем ему трудно предпринимать усилия для изменения своей жизни к лучшему. «Золотой ребенок» может получить или перенять роль «карателя», «что со временем превращается в привычный способ самоутверждения и самоуспокоения» [Веселова, 2022, 44]. Выполнение подобных функций травматично для детей. В таких семьях дети усваивают противоречивое послание — «мы тебя любим, но не хотим, чтобы ты был самим собой» [Веселова, 2022, 45]. Получается, что ребенка ценят за назначенную роль. Возникающий в таких условиях страх отвержения и унижения вносит вклад в формирование ложного Я и им пользуются родители. В итоге одни дети в таких семьях научаются причинять страдания, а другие — терпеть использование и абьюз.

Постараемся приблизиться к пониманию, как формируется нарциссизм у подобных родителей, и каковы стратегии взаимодействия в нарциссических семьях.

По утверждению специалистов проблема нарциссизма намного глубже и неоднозначнее, чем это может показаться на первый взгляд. Безусловно, она имеет отношение к проблемам духовного уровня потому, что прочно связана с такими понятиями как эгоизм, высокомерие, зависть и зависимость.

Любому человеку может быть присущ нарциссизм как компонент личности, но не у всех он проявляется деструктивно и злокачественно. Здоровый вариант

² Абьюз (анг. Abuse — злоупотреблять, оскорблять) — насилие над близким человеком (психологическое, физическое, сексуальное, экономическое) [Веселова, 2022, 41].

предполагает реальную самооценку, которая отсутствует у нарциссической личности. На развитие нарциссизма на уровне нарушения личности влияние оказывают совокупность таких факторов как: особенности нервной системы, личностные особенности эмоционально значимых фигур и нарциссические травмы. Специалисты считают, что «чем сильнее нарушено чувство собственного достоинства, тем глубже личность уходит в патологию» [Веселова, 2022, 17]. Все младенцы проходят стадию детского нарциссизма, периода, когда способ мышления связан с представлением о своем всемогуществе и грандиозности. В этой стадии стыд не входит в спектр эмоциональных переживаний ребенка. По мнению психоаналитиков «именно степень, в которой дети научаются хорошо справляться со стыдом, и будет определять, станет ли он нарциссической личностью» [Хотчкис, 2011, 55]. Чувство стыда является нелегким бременем для годовалого ребенка и способность с ним справиться зависит от отзывчивости и эмоциональной доступности взрослого, который поможет узнать, что болезненные чувства можно изменить. Такой взрослый помогает ребенку дозированно переживать стыд, помогая превращать ощущение грандиозности в более реалистичное представление о себе. Исследования в области нейробиологии показали» [Хотчкис, 2011, 25], что мозг ребенка в период начала социализации не в состоянии переработать интенсивное переживание стыда и отсутствие эмоционально отзывчивого взрослого в этот уязвимый период может стать фактором остановки эмоционального и морального развития на уровне двухлетнего ребенка. Во взрослой жизни в таком случае развития люди стараются избегать всего, что заставляет их почувствовать стыд. Компенсаторным поведением является «стряхивание» нестерпимого чувства, цепляние за представление о своей особенности, прибегание к фантазиям, позам и установкам, свойственным нарциссическим личностям. «Бесстыдство» такой личности проявляется в холодном безразличии или безразличности. Однако если стыдливость вдруг прорывается через внутренний барьер, то окружающие могут сквозь вспышку боли нарцисса встретиться с его яростью и мстительностью. Следствием особой чувствительности нарциссов к проявлению стыда является их большая склонность к зависимо-му поведению.

Стоит упомянуть, что позитивная роль чувства стыда заключается в том, что он может сдерживать эгоизм, свойственный ребенку до трехлетнего возраста и взрослому отводится роль помочь малышу узнать, что он уникален и значим, но не более чем любой другой человек. Здоровое развитие ребенка определяется также процессом сепарации от значимого взрослого. Этот процесс связан с формированием границ, со способностью «отличать то, что относится к «Я», от того, что относится к «Ты» [Хотчкис, 2011, 55]. Неблагополучное прохождение этого процесса также может стать отправной точкой формирования нарциссической личности, у которой отсутствуют четкие границы.

Есть в развитии ребенка еще один уязвимый период, прохождение которого связано с возможностью укоренения нарциссизма. Это подростковый возраст, который напоминает период детского нарциссизма в младенчестве. Взрослым на этом этапе приходится наблюдать регрессию к нарциссическому состоянию, тем не менее, это неизбежный и вместе с тем нормальный кризис, за которым скрывается психическое реструктурирование. Проходя этот этап подростку важно психологически отделиться от родителей. Регрессия здесь выражается в том, что любовь родителей заменяется влюбленностью в свой образ. Эгоцентризм становится частью подросткового мышления. Он способствует формированию у подростков «мифа о непобедимости» с налетом грандиозности и всемогущества, что выражается в уверенности в абсолютной защищенности от того, что представляет опасность для других. С этим мифом связана тенденция некоторых подростков втягиваться в такие рискованные виды деятельности как курение, употребление алкоголя, экстремальные занятия и даже преступная деятельность. При этом они не испытывают страха перед последствиями. В подобном бесстрашии наряду с безрассудством присутствует адаптивная составляющая, как и у годовалого младенца, когда непобедимость нужна, чтобы исследовать

мир. Подросток должен ощущать себя уверенно, чтобы принять вызовы, которые бросает взросление. Чувство непобедимости при этом устраняет скребущие душу сомнения. Персональный миф о непобедимости может способствовать формированию у подростков поведения, словно они особенные по сравнению с другими людьми и судьбой обречены на успех и славу. Если все это происходит на уровне, превосходящем временное высокомерие, презрение или претензию на обладание правом, то скрытый за этим персональным мифом нарциссизм может оказаться нездоровым и ребенок может «застрять» в центре своей тесной вселенной. Деструктивной может быть ситуация в семьях, где властные нарциссические родители, не принимают потребность подростка в отделении, наказывают его за попытку стать независимым пугая бросить его психологически или реально. Дети, взвешивая степень риска, принимают преждевременное решение, которое от него ожидают — стать врачом или ученым, не отправившись в путешествие с целью самопознания. Если ценности родителей или культурные роли принимаются без предварительной проверки, то процесс формирования личностной идентичности «закрывается». Кто-то из таких детей в последующей жизни воспроизводит борьбу с родителями, другие — более зависимые оказываются в плену нарциссической паутины. Последние чаще становятся клиентами психологов.

Когда говорят о нарциссической личности, то имеют в виду человека, поведение которого определяется всепоглощающим интересом к себе. Ему не хватает реалистичного самоощущения. Вместо верной оценки собственных возможностей присутствует «поза экстрважности, совершенно не связанная с его истинными достижениями и успехами. Вместо проявления смирения по отношению к неизбежно присутствующим у него недостаткам, его переполняет нестерпимое чувство стыда, часто тщательно замаскированное» [Хотчикс, 2011, 17]. Такая личность не ценит и часто не признает независимое от нее существование окружающих людей и их чувств. Она может очаровывать, обладать способностью гипнотического воздействия или внушать страх, но за всем этим стоит эмоциональная ущербность. Вся ее деятельность организована вокруг поддержания самоуважения, которое основано на постоянном подтверждении со стороны других людей. На нарциссизм указывают некоторые способы мышления и поведения. К ним относятся претензия на обладание правом, нарциссическая ярость, высокомерие, магическое мышление и эгоизм. Как указывалось выше эмоциональная пустота таких людей и слабость межличностных границ во многом обусловлен глубоко подавленным стыдом. Свойственная им зависть соседствует с презрением и стремлением использовать других людей. Обесценивание других людей через унижение и перекладывание на них чувства стыда позволяет нарциссам избежать чувства неполноценности и поддерживать чувство превосходства. Т. е. такой комплекс поведения и установок защищает неразвитую эмоционально личность, но цена этому — ухудшение состояния окружающих людей. Специалисты справедливо соотносят черты нарциссической личности со смертными грехами. Соприкосновение с такими личностями травмирует и если ими являются родители, то они чаще всего используют детей для удовлетворения собственных эгоистичных потребностей. Они не в состоянии помочь детям благополучно пройти стадию нормального детского нарциссизма. В итоге воспроизводится следующее поколение нарциссических личностей. Такие личности удивительным образом притягивают себе подобных.

Различают степени патологичности нарциссических качеств от невротического до психотического уровня и виды нарциссов. Серединный, пограничный уровень определяется наличием токсичных черт, от которых страдает как сам нарцисс, так и окружающие. Это люди, наделившие себя особыми правами, им свойственно занижать таланты других людей и обесценивать их. Взаимодействию с другими на равных для них почти невозможно, поскольку мешает как сознательная, так и бессознательная зависть. Это чувство становится для них болезненным сквозным переживанием. Главной целью такого нарцисса является маскировка отщепившейся травмированной

истинной части Я и сохранение хрупкого грандиозного Я. У него значительно снижена способность к восприятию критики и к осознанию ошибок. Свои решения он считает единственно возможными и верными и, если случается ошибаться, то произошедшее им воспринимается как неизбежное. Неспособность нарциссов учиться на собственном опыте и их стремление использовать других людей специалисты связывают с недостатком эмпатии.

Различают также нарциссов, стремящихся быть на виду (грандиозных) и скрытых (депрессивных). Те и другие обладают талантом манипуляций. Скрытые нарциссы отличаются тревожностью, подозрительностью, пассивной агрессивностью и огромной потребностью в одобрении. Они склонны концентрироваться на недостатках других людей, чтобы таким образом ощутить собственное преимущество. Позиция жертвенного страдальца помогает им получать внимание и манипулировать, используя чувство вины. Его грандиозность выражается в моральном превосходстве над другими людьми. У партнеров таких нарциссических личностей зачастую обнаруживаются признаки эмоционального истощения и викарной травмы³. Такому риску подвержены также врачи, психологи, священники. В супружеских отношениях скрытые нарциссы контейнирует собственные отвергаемые чувства в супруга. Манипуляции и пассивно-агрессивные стратегии поведения позволяют таким нарциссам разрешать внутренний конфликт, «связанный с неосознаваемым желанием агрессивно подавлять других людей и страхом потерять из-за этого внимание к себе» [Веселова, 2022, 24].

Исследователи нарциссизма отмечают склонность скрытых нарциссов выбирать в партнеры грандиозных, «которые поддерживают для них необходимый уровень страданий, чтобы беспрепятственно получать нарциссический ресурс от других людей» [Веселова, 2022, 33]. В зависимости от того, какое ложное self выбирает представитель нарциссического типа личности, можно видеть разные сценарные варианты жизни-от «одинокого волка» с идеалом свободной жизни без привязанностей или «маргинала провокатора», привлекающего внимание через эпатаж и провокации до семьянина с большим количеством детей для себя. Нарциссизм принимает злокачественную форму на психотическом уровне. Ни понимать, ни сострадать другим людям такие нарциссы не способны. Средствами манипуляций является лесть, обман, подкуп, причем используются они осознанно. Нормы морали их не ограничивают, более того, они могут использоваться для влияния на других людей.

Последствиями нарциссических травм у детей, выросших в дисфункциональных семьях являются:

- Влечение к смерти
- Психосоматика
- Наркотики
- Ранний повышенный интерес к сексу
- Страх близости и эмоциональная незрелость
- Сексуальные перверсии
- Отказ от близких партнерских отношений в пользу поиска родительской фигуры
- Неадекватное чувство вины.

Специалисты утверждают, что «чем патологичнее поведение родителей в нарциссических семьях, тем важнее роль дистанции во взаимоотношениях с ними» [Веселова, 2022, 50]. Дети таких родителей могут испытывать патологическую привязанность на уровне условно-рефлекторных реакций. Они вырастают скорее стыдливыми, чем бесстыдными. Как и их родители, они имеют трудности с определением границ своей личности. Из-за проблем с самоутверждением, такие люди легко становятся жертвами нарциссических личностей, которые используют их как собственные родители.

³ Викарная травма — психический процесс патологических изменений с течением времени, который возникает в результате свидетельства или слушания о страданиях и нуждах других людей [Веселова, 2022].

Первым шагом, позволяющим защитить личность от пагубных последствий длительного стресса, является осознание психологических травм, принесенных в жизнь из прошлого. Людям, выросшим в нарциссических семьях, важно замечать собственную склонность втягиваться в подобные отношения, учиться видеть психологическую реальность, стоящую за этим взаимодействием. И необходимой также является работа по установлению границ и развитию взаимоотношений. Конечно же, надеяться на легкие инсайты и исцеление людей, перенесших жестокое обращение не приходится, поскольку систематический абьюз влияет на структуры мозга. Специалисты отмечают, что травматичный опыт у детей, выросших в нарциссических семьях, нередко повторяется. Происходить это может в силу действия защитных механизмов, а также эндорфиновой зависимости от сильных эмоциональных переживаний. Наш мозг выделяет морфиноподобные соединения (эндорфины), благодаря которым «люди, пережившие травму, могут искать облегчения своего напряжения в повторном сильном стрессе. Травма становится шприцом, в котором хранится новая доза обезболивающего». Первым шагом, позволяющим защитить личность от пагубных последствий длительного стресса, является осознание психологических травм, принесенных в жизнь из прошлого [Веселова, 2022, 102].

Основным лекарством от последствий нарциссических травм может быть сформированная способность быть самому себе заботливым и защищающим родителем. Это возможно если человек переживет опыт встречи со своим раненым внутренним ребенком, научится контейнировать запрещенные когда-то чувства, быть в контакте со своими ощущениями и потребностями. Последствием опыта унижения и страха у детей нарциссов является постоянное телесное напряжение и настороженность. В тревожной ситуации они встречаются с серьезной дилеммой: потребностью получить поддержку и страхом перед близостью и телесным контактом. Прежде чем обучаться стратегиям взаимодействия с другими людьми им важно наладить контакт с самим собой, со своим телом и душой. Такая работа требует длительного профессионального и духовного сопровождения. Это может быть вербальная психотерапия, например, логотерапия. В работе с травматичным опытом используют ресурсы арт-терапии. Следует отметить, что чем нарциссичней человек, тем менее он способен на рефлексию и тем выше у него сопротивление к изменению своего поведения. Поэтому нарциссичные родители не приходят на психотерапию. Столкновение с их нарциссизмом в престарелом возрасте требует от детей развития способности к эмоциональной отстраненности, сохранения невозмутимости, уважения и сочувствия. Может потребоваться также умение проявлять «неконфликтную твердость» для установления границ токсичного поведения и предупреждения манипуляций. Манипуляторы в большинстве своем бессильны перед людьми, которые знают, чего хотят, интересы которых не противоречивы и соотносятся с личностными ценностями. Консультантам известно, что повышение устойчивости личности к деструктивному воздействию является следствием личностного роста. И личностная сила тем выше, чем выше духовность человека. Если человек постоянно работает над собой, анализируя свою мотивацию, размышляя над тем, что в действительности для него важно и к чему нас призывает Господь, то манипулировать им будет сложно. Хотя специалисты утверждают, что основными переносчиком нарциссизма от одного поколения к другому является родительское воспитание не стоит недооценивать влияние окружающего мира, насыщенного нарциссическими образами и ценностями. Противостоять таким вызовам можно отстаявая «принципы самопознания и самоконтроля, реальности, прочных границ и взаимности» [Доценко, 1996, 221]. И делать это везде, где встречаем проявление смертных грехов нарциссизма.

Источники и литература

1. Веселова (2022) — *Веселова Е.* Дети нарциссов: Как взрослые дети токсичных родителей могут залечить свои раны. Ростов-на-Дону: Феникс, 2022.
2. Доценко (1996) — *Доценко Е. Л.* Психология манипуляции. Феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо; Изд-во МГУ, 1996.
3. Феофан Затворник — *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/chto-est-dukhovnaja-zhizn-i-kak-na-nee-nastroitsja/ (дата обращения: 01.06.2022).
4. Холмогорова — *Холмогорова А. Б.* Вызовы пандемии COVID-19 во время эпидемии нарциссизма, депрессии и одиночества. URL.: https://psy.su/feed/9547/?utm_campaign=news&utm_medium=mail&utm_source=%D0%9F%D1%81%D0%B8%D1%85%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BF%D0%BE%D0%B4%D0%BF%D0%B8%D1%81%D1%87%D0%B8%D0%BA%D0%B8&utm_content= (дата обращения: 01.06.2022).
5. Хотчикис (2011) — *Хотчикис С.* Адская паутина. Как выжить в мире нарциссизма. М.: Класс, 2011.

Natalya Pivovarova. Narcissism in the family: causes, mechanisms of destructive interaction and possibilities for healing from narcissistic traumas.

Abstract: The article presents the reasons for the formation of narcissism in the context of age development and the types of narcissists. Vulnerable periods are considered, the passage of which is associated with the possibility of rooting narcissism in children. The specificity of destructive interactions in narcissistic families is explained, and points out strategies for healing from the effects of emotional neglect from narcissistic parents.

Keywords: narcissism, manipulation, shame, violence, family dysfunctions, dignity, narcissistic trauma, boundaries, self-knowledge.

Natalya Aleksandrovna Pivovarova — is a member of the Diocesan Society of Orthodox Psychologists (St. Petersburg).

ИНТРОСПЕКЦИЯ В ПОКАЯНИИ, ТРЕЗВЕНИИ И МОЛИТВЕ

Целью представляемой работы является исследование влияния самонаблюдения на покаяние, трезвение и молитву. Автором рассматриваются различные аспекты интроспекции в христианской аскетике. Исследуются проявления самонаблюдения в добродетелях покаяния, самоконтроля, молитвенном делании и в особенностях добродетели трезвения. Подробно описана взаимосвязь трезвения с внутренним миром человека, когда он наблюдает за собственными мыслями и движениями души. Приведены обобщенные рекомендации Святых Отцов по преодолению страстей через добродетель трезвения. Научной новизной исследования служит богословское осмысление интроспекции в покаянном делании христианина. В заключении подчеркивается необходимость осуществления самонаблюдения для отслеживания происходящих движений души.

Ключевые слова: покаяние, трезвение, молитва, совесть, христианская психология, грех, душа, человеческий ум, умное делание.

Неумение видеть свой грех и отсутствие навыка наблюдения за своим внутренним миром относятся к главным проблемам духовной жизни современного христианина. Наблюдение за собой необходимо человеку для того, чтобы видеть происходящие движения души, — те, что могут принести добрый плод Богу, и те, что могут привести ко греху. Самонаблюдение развивает самоконтроль, который позволяет человеку владеть самим собой и не дает возобладать над ним его чувствам и желаниям. Священное Писание гласит о том, что «владеющий собою лучше завоевателя города» (Притч 16:32).

Применяя интроспекцию, человек начинает выделять наиболее важные аспекты решения своих проблем, а также осознавать себя в качестве источника их возникновения. Таким образом, он познает самого себя и самостоятельно оценивает свои деяния.

Святые Отцы относят самонаблюдение и самопознание к величайшим из наук. Не каждый человек может в полной мере осознать свое внутреннее душевное состояние, свои чувства, мысли, мотивы. А самонаблюдение приводит к пониманию необходимости познания своего внутреннего мира.

Каждый православный христианин непрестанно должен вести борьбу с собственными помыслами, страстями, грехами. Если страсть не пресечь в зародыше, человек постепенно становится ее рабом. Каждая страсть дает начало следующей, куда более опасной и греховной. Только уничтожив одну страсть, можно затем избавиться от другой.

Покаяние в православии трактуется как очень глубокое раскаяние и сокрушение в собственных грехах, перемена сознания, ума, образа мышления, которые приводят к перемене жизни в целом. Следовательно, с точки зрения психологии покаяние или «μετάνοια» является высшим духовно-психологическим инструментом глубочайшего преобразования человека. Святой Игнатий Брянчанинов выделяет в покаянии три составляющие: очищение от дурных помыслов, непрестанную молитву, терпение скорбей (Марк Подвижник, 2013, 67).

В основе покаяния христианская психология видит работу совести, которая выступает в качестве инструмента высшего духовно-нравственного закона. Совесть как нелицеприятный свидетель приносит человеку осознание всей глубины своей личной испорченности и поврежденности от эгоизма и страстей. Осознание своей греховности, как «сакральный Акт», порождает в душе глубочайшее сокрушение,

а также неистребимое желание изменить самого себя и собственную жизнь в соответствии с законами, установленными Творцом. С этого момента при синергии Святого Духа начинается процесс внутреннего преобразования. Отсюда следует, что именно покаяние или «μετάνοια» является базисной основой различных механизмов трансформации ума и мыслительных процессов. Святой Исаак Сирий пишет о покаянии как об уникальном «лекарстве», которое подходит всем людям: «Поскольку знал Бог Своим милосердным знанием, что если бы абсолютная праведность требовалась от людей, тогда только один из десяти тысяч нашелся бы, кто мог бы войти в Царство Небесное. Он дал им лекарство, подходящее для каждого, а именно покаяние, так, чтобы каждый день и на всякий миг было для них доступное средство исправления посредством силы этого лекарства и чтобы через сокрушение они омывали себя во всякое время от всякого осквернения, которое может приключиться, и обновлялись каждый день через покаяние. Велико это средство, которое сострадательный Творец, по премудрости Божества Своего, уготовал ради нашей вечной жизни, ибо Он желает, чтобы мы ежедневно обновлялись и представляли в добродетельном изменении воли и обновлении разума» (Исаак Сирий, 2006, 284).

С позиции структуры психического бытия покаяние понимается, как полная перестройка всей системы ума, мыслительных процессов и миропонимания, во время которой сознание, прежде направленное на внешний мир, через покаяние изменяет направление внутрь самого себя, то есть вовнутрь своего сердца и души.

Если посмотреть на покаяние с позиции сознания, можно провести аналогию с работой человеческого глаза, который устремлен на постижение внешнего мира, но вдруг приобретает уникальную возможность обратить свой взор на себя. «Орган зрения телесного — глаза, а орган зрения душевного — ум. Как тело, не имеющее очей, слепое, не видит солнца, освещающего всю землю и море, не может наслаждаться светом его; так и душа, не имеющая благого ума и доброй жизни, слепа: — не ведаёт и не славит Бога, Творца и Благодетеля всех (тварей), и войти в наслаждение Его нетлением и вечными благами не может» (Антоний Великий, 2008, 117).

С позиции когнитивной психологии интроспекция является обязательным условием покаяния, при использовании которого образуются новые мыслительные процессы, направленные через сердце вовнутрь собственной души. Следовательно, «μετάνοια» с позиции православной психологии — в определенной степени познание сердца и собственной души, которые до этого были закрыты для нашего ума.

Из вышесказанного становится очевидным, что стержнем покаяния является раскрытие сердца.¹

Стоит также учитывать, что основой внутренней работы над собой является внимание. В процессе покаяния (обращения ума) можно выделить три стадии внимания:

- необращенная;
- обращенная;
- стадия расширенного сознания.

Необращённая стадия — когда человеческий ум, подобно глазам, устремлен только на внешний мир, а не внутрь самого себя.

Обращённая стадия — здесь внимание изменяется в противоположную сторону, когда ум обращается вовнутрь самого себя через канал сердца. На этой стадии человек находит для себя Бога.

¹ Раскрытие сердца — это ключевое понятие и категория святоотеческой православной психологии и практики умного делания в основе которой, лежит деятельное соединение ума с сердцем или особое умение концентрировать внимание и чувство на сердце с последующим изменением качества сознания. Данное изменение проявляется в повышении осознанности, за счёт активизации глубинного сознания сердца, как внутреннего сознания добра и зла. Раскрытие сердца происходит не сразу, а как бы постепенно. Вначале посредством многократных попыток человек учится только сводить (концентрировать) ум в сердце, который там не задерживается (не собирается). Но в результате многочисленных практик постепенно нарабатывается умение сводить и удерживать ум в сердце вначале на длительное время, а затем и постоянно.

Стадия расширенного сознания включает в себе умение удерживать два локуса внимания, устремленные и на внешний мир, и на внутренний. Святоотеческая психология называет такое состояние внимания, устремленного в одно и то же время посредством ума на вне и вовнутрь сердца, раскрытием потенциала сердца и умением удерживать ум в сердце. Данное явление является основой для практики умного делания, которому учили Святые Отцы.

Субъективный метод интроспекции непосредственно связан с трезвением и молитвой, так как обе эти добродетели предусматривают внутреннюю работу над собой.

Перед совершением греха в человеке происходит мысленная борьба, которая завершается или победой, или поражением. Существуют несколько стадий греховного помысла:

- прилог — это возникновение представления помысла или предмета;
- сочетание — это принятие представления;
- сосложение — это согласие с помыслом;
- пленение — это порабощение греховному помыслу;
- страсть — реализация греховного помысла в деле [Шеховцова, 2014, 15].

Святые отцы-аскеты учат, что грех проникает в человеческую душу через тонкую мысль, которая называется «прилогом» и «приражением», по-другому — «стрелой дьявола». Прилог, пройдя следующие этапы развития, воплощается в деле. То, что мы открыты «стрелам дьявола», — это последствия повреждения человеческой природы после первородного греха. Но если человек будет внимательным к своему внутреннему душевному состоянию, тогда он сможет оказать сопротивление и одержать победу над греховным влечением, не принимая его. Прилог возникает в нашем уме против нашей воли, поэтому он еще не является грехом [Шиманский, 2007, 188]. Не избежали этой «стрелы дьявола» даже великие отцы-подвижники, которые, сопротивляясь, тренировали волю и ум.

Средства борьбы с «приражениями» следующие: во-первых, трезвение, постоянное самонаблюдение и самоконтроль, с помощью которого мы стараемся не допустить прилог в свой ум. Во-вторых, молитва. Данное средство имеет большую силу не только потому, что наш ум непрестанно находится в молитве и уже не остается места для греха, но самое главное — сам Бог помогает нам.

Как правило, наше внимание на изменении психического состояния не останавливается, и мы не понимаем своего внутреннего душевного состояния. И только тренируя себя, свое внимание, можно заметить, что описание внутреннего состояния занимает гораздо больше времени, чем, когда эти изменения происходят в сознании. Например, описание перемены внутреннего ощущения займет около минуты, иногда и больше, а в сознании данный процесс происходит за один миг. Как раз в этом и заключается опасность, так как враг не дремлет и посылает прилоги непрестанно. Для того, чтобы их преодолевать, необходимо трезветь.

В трудах свт. Феофана Затворника (Вышинского) изложены практические рекомендации по борьбе с греховными помыслами. Он достаточно часто говорит о субъективном методе интроспекции, который непосредственно связан с добродетелью трезвения. В частности, о борьбе с осуждением (Феофан Затворник, 2015, 44) свт. Феофан пишет: «Чтоб не осуждать других, надо глубоко восчувствовать свою греховность и скорбеть о ней, оплакивая душу, будто мертвую. Некто сказал: когда свой мертвец дома, не станешь заботиться о мертвецах в соседстве» (Феофан Затворник, 2011, 86). Таким образом, навык самонаблюдения дарует понимание своей греховности.

Трезвение и молитва — именно те добродетели, которые должны сопутствовать человеку на протяжении всей жизни, где бы он ни находился: «непрестанно молись, призывая имя Живоначальной Троицы, да не сразит твоей души внезапно какая-либо страсть. Да будут настороже каждый час, каждую минуту сердечные очи твои, да будет сердце твое бодрствующим не только днем, но и ночью» (Иоанн Кронштадтский, 2014, 43–44).

Для постижения Вечной Жизни каждому православному человеку необходимо аскетическое делание. Безусловно, основное место здесь занимает добродетель трезвения. Трезвение научает нас молитвенному умному деланию. Под умным деланием в православной аскетической литературе принято понимать внутренний (душевный) подвиг христианина, заключающийся в непрестанной молитве «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного».

Человеческому уму невозможно находиться в праздности, он не может не мыслить, как сердце не может находиться без чувств. Поэтому если мы не будем принуждать свой ум к спасительному деланию, самонаблюдению, вниманию и трезвению, то наше падшее человеческое естество начнет порождать грех. Тогда вместо умного делания в душе водворится «безумное» делание, которое будет возбуждать беспорядочные мысли, фантазии, мечтания без цели, смысла и пользы.

У одного современного подвижника спросили: «Могут ли христиане, находящиеся в миру, заниматься умной молитвой?» С большой твердостью он ответил: «Да!» [Иосиф Ватопедский, 2005, 83]. На сегодняшний день молитвенное делание не только возможно, но и необходимо: «Ведь тем настойчивее нужно стремиться к небу, чем более нас старается пригнуть к земле дух злобы, князь мира сего» [Лазарь (Абашидзе), 1998, 106].

Сущность умного делания заключается в непрестанном обращении к Богу² умом и сердцем при трезвенном хранении души от греха. Умное делание — это глубокое самонаблюдение и внимание ко всему происходящему в нашей душе.

Интроспекция в покаянном делании христианина требует от человека неустанного труда и серьезной внутренней работы над собой, поэтому не каждый человек в полной мере способен исследовать свое внутреннее душевное состояние. Самонаблюдение необходимо человеку для того, чтобы замечать все происходящие движения души, как злые, так и добрые. Самонаблюдение развивает самоконтроль, благодаря которому человек обретает навык владения самим собой, не позволяя греху овладеть им. Интроспекция является основой таких добродетелей, как покаяние, самоконтроль, молитвенное делание и в особенности добродетели трезвения, которые необходимы для нашего спасения.

Источники и литература

Источники

1. Антоний Великий (2008) — *Антоний Великий, преп.* Поучения // Наставления о доброй нравственности и святой жизни, в 170-ти главах, Гл. 118. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008.
2. Иоанн Кронштадтский (2014) — *Иоанн Кронштадтский, преп.* Как правильно молиться: наставление в молитве: сборник. М.: Сибирская Благовонница, 2014.
3. Исаак Сирин (2006) — *Исаак Сирин, преп.* О божественных тайнах и о духовной жизни, новооткрытые тексты. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
4. Марк Подвижник (2013) — *Марк Подвижник, преп.* Аскетические творения. М.: СТСЛ, 2013.
5. Феофан Затворник (2011) — *Феофан Затворник, свт.* Грехи и страсти и борьба с ними. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
6. Феофан Затворник (2015) — Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 200-летию свт. Феофана Вышинского Затворника, 5–7 февраля 2015 г. СПб.: Издательство РХГА, 2015.

² Иисусовой молитвой: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного»

Литература

7. Иосиф Ватопедский (2005) — *Иосиф Ватопедский, схим. Аскеза — Матерь освящения.* — М.: Храм Софии Премудрости Божией, 2005.
8. Лазарь (Абашидзе) (1998) — *Лазарь (Абашидзе), архимандрит. Бетания — дом бедности.* — М.: Изд-во Моск. подворья СТСЛ, 1998.
9. Шеховцова (2014) — *Шеховцова Л. Ф. и др. Преодоление страсти аскетическими и психологическими методами / под ред. Л. Ф. Шеховцовой; О-во православных психологов Санкт-Петербурга памяти свт. Феофана Затворника.* М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2014.
10. Шиманский (2007) — *Шиманский Г. И. Нравственное богословие.* Киев: Изд. имени свт. Льва папы Римского, 2007.

Priest Konstantin Derkachev. Introspection in repentance, sobriety and prayer.

Abstract: The purpose of the presented work is to study the influence of self-observation on repentance, sobriety and prayer. The author examines various aspects of introspection in Christian asceticism. The manifestations of self-observation in the virtues of repentance, self-control, prayer work and, in particular, the virtue of sobriety are investigated. The relationship of sobriety with the inner world of a person, when he observes his own thoughts and movements of the soul, is described in detail. The generalized recommendations of the Holy Fathers on overcoming passions through the virtue of sobriety are given. The scientific novelty of the study is the theological understanding of introspection in the penitential work of a Christian. In conclusion, the need for self-observation to track the ongoing movements of the soul is emphasized.

Keywords: repentance, sobriety, prayer, conscience, Christian psychology, sin, soul, human mind, smart doing.

Для заметок

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

Актуальные вопросы церковной науки

№ 2, 2022

Научный журнал

Материалы XIII международной научно-богословской конференции
«Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»
29–30 сентября 2021 года

Материалы Всероссийской с международным участием научно-богословской конференции
«Епископ в жизни Церкви: богословие, история, право»
14–15 марта 2022 года

Материалы Всероссийской научно-практической конференции
«Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии»
3–4 февраля 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-spbd.a.ru/current-issues-church-science>

Электронная почта журнала:
E-mail: ref.science.spbd.a@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: 25.09.2023 г. Дата выхода в свет: 09.10.2023 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 25,3 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 143. Тираж 200 экз.