САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 2, 2025

Научный журнал

Материалы XVI международной научно-богословской
конференции «Актуальные вопросы
современного богословия и церковной науки»
24–25 сентября 2024 года

Материалы конференции
«Патриарх Тихон – символ эпохи: к 100-летию со дня кончины»
1–2 апреля 2025 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2025 год

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 2 (35) от 07.05.2025 г.

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, кандидат исторических наук, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Михайловна Гундяева — магистр богословия, проректор по культуре, декан 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, кандидат теологии, 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 XVI международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». 24–25 сентября 2024 года. Материалы конференции «Патриарх Тихон – символ эпохи: к 100-летию со дня кончины». 1–2 апреля 2025 года. — 2025. — 204 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

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

© Авторы статей, 2025
© Издательство Санкт-Петербургской Духовной Академии, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

Материалы

XVI международной научно-богословской конференции
«Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»
24–25 сентября 2024 года

Конференции
«Патриарх Тихон – символ эпохи: к 100-летию со дня кончины»
1–2 апреля 2025 года

История Русской Церкви

О. В. Терехина. Религиозное возрождение на фоне политических потрясений: влияние восстания 1863 года на усиление роли православия в Северо-Западных регионах России 6

И. Г. Шарков. Участие представителей семей Скалонов и Корфов в церковно-общественной деятельности Варшавского отдела Императорского Православного Палестинского Общества 13

Священник Михаил Березин. Патриотическая деятельность духовенства и верующих Северного Казахстана в годы Великой Отечественной войны 22

М. В. Шкаровский. Петербургский собор святого апостола Андрея Первозванного: вехи истории 28

Протоиерей Алексей Колчерин. К вопросу об устройстве церковного суда на Поместном Соборе 1917–1918 гг. 36

Н. Л. Михайловская. Влияние монашеской традиции на чинопоследования погребения мирян: анализ рукописей из фонда П. А. Сырку 42

Патриарх Тихон — символ эпохи: к 100-летию со дня кончины

Иеродиакон Алексий (Очканов). Деятельность святителя Тихона (Беллавина) в развитии и углублении межконфессионального взаимодействия с Американской Епископальной Церковью в 1898–1907 годы 53

Священник Михаил Березин. «Остаемся в надежде на Вашу поддержку — последние чада Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви»: Святейший патриарх Тихон (Беллавин) и Петропавловское викариатство Омской епархии в начале 1920-х гг. 60

А. А. Гуманюк. Реакция на государственную внутреннюю политику советского государства в трудах и практике Св. Патриарха Тихона (Беллавина) 67

Библеистика

Б. А. Тихомиров. К особенностям Синодального перевода Агг 2:7 72

А. С. Кашкин. История пророка Елисея и женщины из Сонама в интерпретации Я. Амит: анализ, возможности использования в учебном процессе 76

Священник Владимир Грицевич. Понятие о правдености в мессианских псалмах (на примере 96 и 97 псалмов) 84

Протоиерей Владимир Хулап. Избрание «семи мужей» (Деян 6:1–7) как организационная модель раннехристианского социального служения 92

М. В. Соболев. Праотец Адам в «Евангельском приготовлении» Евсевия Памфила 98

Христианская практическая психология

Протоиерей Петр Чубаров. Принципы построения христианского консультирования в работе православного психолога и в служении священника 102

С. В. Соловьев. Православный психолог и психотерапия: преодоление мировоззренческих барьеров 109

Ю. М. Зенько. Негативные последствия трихотомизма в христианской антропологии и психологии, теории и практике 115

А. В. Остроглядь. О критериях ложной духовности по учениям Святых отцов 121

Христианская антропология и психология

Л. Ф. Шеховцова. Православная психология как научная дисциплина 127

Священник Сергий Ладанов. Богословский взгляд
на проблему онтологического статуса субъективной реальности
в современной научной среде 134

Т. Ю. Кутеева. Самосознание как духовный феномен личности 140

Священник Вячеслав Фомин. Святоотеческое учение
о устной и умной молитве с позиции современной психологии 144

Священник Евгений Шилов. Фронема: от библейской концепции
«мудрования духовного» к богословскому учению
о христианском самосознании 150

Е. В. Москаленко. Символизм растений на православных иконах 156

А. А. Клецов. Сравнительный анализ понятий ‘ruach basar’ ессеев
кумранской общины и ‘πνεῦμα σαρκικόν’ Климента Александрийского:
к вопросу об истоках этического дуализма
в раннехристианской антропологии 160

Дополнение

Протоиерей Константин Костромин. Отчет о научной деятельности
за 2022/2023 учебный год Санкт-Петербургской Духовной Академии 163

Протоиерей Константин Костромин. Отчет о научной деятельности
за 2023/2024 учебный год Санкт-Петербургской Духовной Академии 174

Протоиерей Константин Костромин. Отчет о научной деятельности
за 2024/2025 учебный год Санкт-Петербургской Духовной Академии 188

О. В. Терехина

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ НА ФОНЕ ПОЛИТИЧЕСКИХ ПОТРЯСЕНИЙ: ВЛИЯНИЕ ВОССТАНИЯ 1863 ГОДА НА УСИЛЕНИЕ РОЛИ ПРАВОСЛАВИЯ В СЕВЕРО-ЗАПАДНЫХ РЕГИОНАХ РОССИИ

Январское восстание 1863 года стало заключительным в серии крупных вооруженных конфликтов, происходивших в Российской империи в XVIII–XIX вв. на территориях коронных Польских и литовско-белорусских земель, которые были присоединены к России в результате русско-польских и наполеоновских войн, разделов Речи Посполитой. Подавление этого восстания и последующие реформы положили конец длительному процессу интеграции Северо-Западных губерний, усилили позиции православия в этих регионах способствуя религиозному возрождению и единению православного населения. Статья предлагает оценить масштабы и последствия восстания для православных жителей, а также проанализировать роль генерал-губернатора М. Н. Муравьева-Виленского в укреплении позиций православной церкви и улучшении условий жизни крестьян на основе источников второй половины XIX века, таких как периодическая печать, мемуары и другие документы, которые не только описывают ход восстания, но и отражают отношение местного населения к происходящим событиям.

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви, Январское восстание 1863 года. М. Н. Муравьев-Виленский. Религиозное возрождение. Единение православного населения.

«Русскому правительству следовало бы
соорудить в Вильне памятник с надписью:
«Польскому мятежу — благодарная Россия»

Михаил Николаевич Муравьев,
генерал-губернатор Северо-Западного края
1863–1865 гг.

Польское восстание 1863 г. стало последним в череде громких антиправительственных выступлений в XVIII–XIX в. Итоги восстания завершили длительный процесс интеграции Северо-Западного края с центральными губерниями Российской империи, однако, эти события до сих пор вызывает неоднозначную оценку, особенно относительно роли М. Н. Муравьева-Виленского при подавлении восстания и инициации последующих реформ. В этом контексте особенно интересны оценки событий, опубликованные вскоре после указанных событий, в 60–90-х гг. XIX в. Они позволяют получить представление о масштабах и жестокости восстания, а также о его влиянии на общественное мнение в России. Наиболее содержательными источниками стоит назвать материалы периодических изданий второй половины XIX в., таких как Литовские, Минские, Смоленские епархиальные ведомости, «Вестник Северо-Западной России», «Вестник Юго-Западной и Западной России», в которых публиковались основные документы по ходу восстания, информация

Ольга Викторовна Терехина — старший преподаватель, руководитель отдела по учебно-методической работе Смоленской Православной Духовной семинарии (tovtav@ya.ru).

о текущих событиях, статистика. Также интерес вызывают публикации воспоминаний очевидцев, полемика и комментарии к ним в историко-литературном журнале «Русская старина».

Межконфессиональные и межнациональные противоречия в данном регионе имеют глубокие исторические и культурные корни. Еще при князе Витовте Великое княжество Литовское стало одной из крупнейших стран Европы и включало территорию современной Беларуси, большую часть Украины, Латвии, Эстонии, Молдовы, западные русские земли, включая Смоленск, Брянск, Курск. Однако, «православная вера путем кроткого убеждения в святых истинах распространялась по Литве прежде, нежели правительство думало принимать к этому меры» — писал об этом периоде литовский историк XIX в. Теодор Нарбут [Нарбут, 6]. Ему вторит В. Ф. Ратч: «Православие распространялось мирно и спокойно, без всяких насилий» [Ратч, 34].

После Кревской унии (1385 г.) и Городельского привилея (1413 г.), появились предпосылки притеснений по национальному или религиозному признаку, но наиболее ярко они проявились после заключения Люблинской унии и объединения Великого княжества Литовского и королевства Польского в 1569 г. в единое государство Речь Посполитую. С этого момента исконные русские земли Великого княжества Литовского, заселенные православным населением, со своей самобытной историей, культурой попадают в полную политическую зависимость от католической Польши. Брестская уния (1596 г.) обозначила переход основной части православного населения в прямое подчинение Римско-католической церкви. Особенно быстро процесс окатоличивания и ополячивания пошел после Замойского Собора 1720 г. Православие превращается в жестоко гонимую религиозную конфессию.

Пренебрежительное отношение к православию было обусловлено в первую очередь экклезиологией Римско-католической церкви, которая рассматривала православных как «схизматиков», отколовшихся от истинной веры. Представители высшего сословия переходили в католичество и создавали единую касту «польской шляхетской нации». Крестьяне, к этому времени закрепощенные на основании Литовского Статута 1588 г., попадали под тройной гнет — экономический, политический и религиозный. Сложилась система взаимоотношений, при которых католическая вера — верховная, панская, а православная вера — для крепостных крестьян. Крепостное право в Речи Посполитой носило самые уродливые формы и проявления, православный крестьянин считался бесправным рабом, «быдлом»[1], православие воспринималось как религия рабов. Данная система сохранилась и в XIX веке, после вхождения Речи Посполитой в состав Российской империи, несмотря на то что статус первенствующей и господствующей православной веры был юридически закреплен в статье 62 Свода законов Российской империи [Хрестоматия, гл. VII].

В феврале 1839 г. состоялся Полоцкий Объединительный Собор, на котором был подписан Соборный Акт, вернувший униатов к православному вероисповеданию. К Православной Российской Церкви присоединялось более полутора миллионов человек из состава бывших Белорусской и Литовской униатских епархий. Однако ни руководство Северо-Западным краем, ни русское правительство в лице Николая I не смогли оценить это событие поистине мирового масштаба. В 1847 г. был заключен Римский Конкордат, который расширил влияние католической церкви. Конкордат стал причиной усиления разногласий между православным духовенством и представителями власти в Северо-Западных регионах России. Последние полагали, что их власть базируется на принципе сословного равенства шляхты, которая, по их мнению, являлась основной политической силой. В общественно-религиозной иерархии Северо-Западного края православные, в том числе и священнослужители, несмотря на свою численность и правовое господство, имели низкий социокультурный статус. Православные священники, экономически зависимые от польских помещиков, занимали более низкое положение

[1] Bydło (польск.) — общее название животных семейства полорогих — рабочий скот.

в социальной иерархии местного общества, чем ксендзы, которые принадлежали к польской элите.

В 1855 г. митрополит Литовский и Виленский Иосиф (Семашко) с горестью констатировал: «Обстоятельствами вынужден был я собрать в прошлом месяце, по секрету, сведения о числе чиновников православного исповедания по губерниям Виленской и Гродненской… православные в сказанных двух губерниях состоят почти из одних крестьян, а почти все помещики принадлежат римско-католическому вероисповеданию и так-называемой польской касте. Следовательно, православные вполне зависят, по крепостному праву, от сих иноверных помещиков. Чтобы в подобное положение поставить и казенных крестьян, чиновники по ведомству государственных имуществ назначены преимущественно из иноверцев. В обеих палатах — виленской и гродненской из 14 членов только 4 православных; из 37 делопроизводителей и других чиновников только 5 православных; из 12 столоначальников только 2 православных; из 41 окружных начальников, их помощников, то есть из 104 старших чиновников только 19 православных. Если к сему прибавите, что по сказанным двум губерниям все 18 губернские и уездные предводители дворянства иноверцы, а в числе их письмоводителей только один православный, то ясно, что все православные обеих губерний состоят в полной зависимости от иноверцев в ближайших и необходимых условиях своего быта» [Русская старина, 212].

В полном забвении была и духовная жизнь православного населения. «Вестник Юго-Западной России» констатирует: «До 1840 г в нынешней Ковенской губернии было две православные церкви и православный монастырь. Православные были разделены между церквями и приходами Трокского уезда Виленской губернии. Как тут было развиться религиозному чувству, если прихожане жили от церкви за 120 верст? Для совершения таинства исповеди священник должен делать 200 и более верст… недавно один ковенский священник отправился за 30 верст для исправления духовных треб. Прихожане видели в нем ангела утешителя и крестились при встрече с ним. И не мудрено. Эти люди четыре месяца не были в церкви, боясь оставить одинокие жилища, которых некому защищать» [Вестник Юго-Западной и Западной России, 15].

Ситуация усугубилась после того, как к власти пришел Александр II. Несмотря на постоянные провокационные действия поляков в отношении России, он был настроен на мягкий курс и сотрудничество. Однако именно в этот период начинается подготовка к новому восстанию. Католическое духовенство, мечтая о реванше в форме восстановления унии и прежнего своего исключительного права, становится во главе восстания. Неслучайно освещение событий в Литовских епархиальных ведомостях идет под рубрикой «Ксендзско-шляхетский мятеж».

Официальной датой мятежа считается январь 1863 г., после того как был объявлен рекрутский набор политически неблагонадежных поляков в русскую армию. Очень быстро восстание распространилось не только на Польшу, но и на Литву, Белоруссию, а также на Киевскую и Волынскую губернии Российской империи. Мятеж получил политическую, дипломатическую и частично военную поддержку со стороны правительств Франции, Великобритании, Австрии и Ватикана.

Однако акты неповиновения начались еще летом 1861 г. при полном попустительстве властей. Как пишет в своих воспоминаниях О. А. Пржецлавский, издатель «Петербургского еженедельника», официальной газеты Царства Польского, «в беспорядках, производимых прежде мальчишками и гимназистами, принимали участие и взрослые; кроме пений в костелах и перед костелами, началось разбитие лавок, выбивание стекол в квартирах, занимаемых русскими генералами, кошачии музыки и все, что могло изобрести безумное воображение людей, безнаказанно играющих в революцию. На войска наши плевали и кидали в них камнями… а полиция спокойно глядела на совершавшееся перед ее глазами» [Русская старина 1874, 127]. Все свидетели событий сходятся на том, что восстание можно было бы предотвратить, если бы православное население обладало такой же властью, как и католики. Но все

противоправные деяния остались безнаказанными, что привело к неконтролируемой ситуации.

В Литовских епархиальных ведомостях № 2 от 31 января 1863 г. было опубликовано предписание митрополита Литовского и Виленского Иосифа всем благочинным церквей и монастырей от 19 декабря 1861 (!) года, где всплыли следующие сведения: «Не малое уже время в нашей стране, на наших глазах, мутся жалкие страсти, возбужденные чуждыми для нас интересами, чуждою народностию. Слабые духом, слабые познаниями увлекаются злонамеренностью в тяжкие заблуждения. Явную ложь принимают за непреложную истину; уклоняются от повиновения законным властям; ни во то не ставят принесенную верноподданническую присягу; глумятся над самими храмами божиими, принося в них песнопения, которые можно считать скорее кощунством над святынею, нежели молитвою» [Литовские епархиальные ведомости, 1863, 43].

Восстание, которое возглавляли католические священники и шляхта, велось под лозунгами агрессивного русофобского светского и религиозного национализма. Ксендзы активно использовали пропаганду и открытые религиозные проповеди для разжигания ненависти к «москалям» и «схизматикам», то есть к России и ее православному населению, во всех слоях общества, что привело к невероятной жестокости по отношению к русским и тем, кто оставался верен императору. Сразу после начала мятежа в «Литовских епархиальных ведомостях» было опубликовано обращение, призывающее сообщать о случаях насилия в отношении православного населения. Однако первые свидетельства стали поступать только в майском номере издания, после приезда в Вильно М. Н. Муравьева. До этого, как отмечалось в журнале, местные жители опасались отправлять информацию о происходящем.

В майском номере «Вестника Юго-Западной России» был опубликован список зверств, совершенных восставшими против мирного населения. Информация была краткой: указывались только места преступлений, имена погибших. Тем не менее, этот перечень занимал четыре страницы и включал 45 эпизодов. Кроме перечисленных злодеяний, совершенных от имени так называемого национального правительства, было зафиксировано еще 329 убийств, но имена жертв на тот момент оставались неизвестными [Вестник Юго-Западной и Западной России, 1863].

К маю 1863 г. было зафиксировано уже 374 преступления против мирного населения. Однако запугивания и насилие привели к обратному эффекту: крестьяне массово отказывались поддерживать восставших. Не случайно, один из лидеров восстания Викентий (Кастусь) Калиновский выпускал пропагандистские листки «Мужицкая правда», где разъяснял крестьянам, какую позицию они должны занять. В письмах № 6 и № 7 он пугал тем, что перешедшие в православие по милости русского царя будут обречены на вечные муки в аду: «Не один уже, может, забыл, что отец его был еще Справедливой униатской веры, и никогда уже не помянет на то, что перевернули его на схизму, на православие, что он сегодня, как тот пес, живет без веры и, как пес, сдохнет чертом до ада!!! О, ребятки, лихо такому человечку! А если мы будем так поступать с Богом, так что же Бог высочайший с нами сделает? Отдаст в ад на вечные муки, будут черти душу нашу на куски рвати, а смола во внутренностях кипятка будет. Ты знаешь, что такое зло, но в аду уже не будет, и не попросишь тогда праведного Бога, и мукам твоим никогда конца не будет...» [Mużyckaja prauda]. Однако крестьяне слабо поддавались на эти провокации и, как впоследствии сказал М. Н. Муравьев: «Что, если бы в нынешнюю бурную эпоху существовала еще уния в Белоруссии и Литве? Какими средствами можно было бы подавить мятеж, раздуваемый ксендзами, перед коими раболепствовали и самые униаты?» [Шорец].

М. Н. Муравьев, герой Отечественной войны 1812 г., один из авторов «Зеленой книги» — устава тайного общества «Союза Благоденствия», один из разработчиков крестьянской реформы, покинувший комитет в знак протеста против половинчатой и непоследовательной программы освобождения крестьян. Некоторое время Муравьев

был губернатором северо-западных губерний (Витебской, Могилевской и Гродненской) и еще задолго до восстания 1863 г. писал императору Николаю I о недопустимой ситуации притеснения православного населения и мерах по решению данной проблемы. Однако тогда к его мнению не прислушались.

К весне 1863 г., когда ситуация полностью вышла из-под контроля, возникла угроза потери не только польских и Северо-Западных земель, а еще и приграничных с ними территорий, Александр II обратился за помощью к Муравьеву. 13 мая на персональной аудиенции у императора он получил назначение командующим Виленским военным округом и губернатором шести губерний Северо-Западного края. На этой встрече Муравьев попросил у императора особых полномочий и полного согласия с его действиями не только императора, но и членов Государственного совета и Сената. Только после безусловного согласия он заявил, что с удовольствием готов собою жертвовать для пользы и блага России, и немедленно выехал к месту службы.

Муравьев видел своей опорой именно православное духовенство и крестьян. Поэтому во «Всеподданнейшем отчете по управлению Северо-Западным краем» он писал: «Ещё в самом разгаре мятежа я признал необходимым обеспечить быт сельского населения, преимущественно русского и православного, загнанного, морально и материально уничтоженного польским гнетом и латинскою пропагандою» [Муравьев]. Он был уверен, что силовое подавление мятежа не решит проблему. Впервые в Российской империи было сформулировано идейное обоснование для проведения системной всесторонней перестройки жизни края, направленное на укрепление русской народности и Православия, улучшение жизни крестьян, обучение их грамоте и основам веры, а также поддержку православного духовенства и исправления исторических искажений.

Были организованы новые выборы среди крестьянских общин, решился вопрос наделения землей (выше, чем в других регионах). Со всей страны прибыли новые православные мировые посредники. За нахождение в бывшем мятежном крае им доплачивалось 500 руб. [Мосолов, 578] Больше всего, по утверждению автора «Виленских очерков» Александра Мосолова, их прибыло из Смоленской губернии. По Высочайшему повелению в северо-западных губерниях были увеличены средства на православное духовенство. Содержание городского приходского священника увеличено в год до 400 руб. сер (в губернских городах до 700), а сельского в общей сложности не ниже 220 руб., против бывших 80 руб. [Мосолов, 578].

Для замены католических чиновников и учителей были сделаны запросы по всем губерниям. В Смоленских епархиальных ведомостях № 10 от 15 сентября 1865 г. сообщается о направлении 20 волостных православных писарей с содержанием от 80 до 450 рублей. [Смоленские епархиальные ведомости, 1865]. А через год то же издание оповестило о направлении учителем русского языка, географии, истории России и Польши бывшего наставника Смоленской семинарии Ивана Соколова [Смоленские Епархиальные ведомости, 1866].

Муравьев выписал для Северо-Западного края десятки тысяч молитвенников, учебников, крестиков, картин духовного содержания, портретов Государя и Государыни по самой дешевой цене. В февральском номере 1865 г. Вестника Западной России опубликован акт о возложении на жителей деревень 8 февраля 1865 г. Речицкого уезда мельхиоровых крестиков, пожертвованных Муравьевым. Подписали акт брагинский благочинный, помощник военного начальника, мировой посредник и местный священник. [Вестник Западной России]. В этом же номере опубликован отчет о награждении крестьян лучших волостных старшин, отличившихся усердием в подавлении мятежа и исполнении государственных обязанностей, а также для четырех лучших крестьян из сельской стражи бронзовыми изображениями св. благоверного великого князя Александра Невского [Вестник Западной России].

Уже в 1863 г. начинается строительство, восстановление и освящение православных храмов на территории Северо-Западной области. Прихожане активно

участвовали, помогая заготавливать материалы и жертвуя средства. Началось оживление церковной и общественной жизни. За 1863–1865 гг. при Муравьеве было построено 98 новых церквей и 63 часовни, отремонтировано 126 храмов и 19 перестроено из бывших католических костелов и часовен [Кривонос, 226]

Восстание 1863 г. стало важным событием, которое способствовало усилению позиций православия в Северо-Западных регионах России. Православное население, сталкивавшееся с притеснениями и религиозными преследованиями со стороны католического духовенства и польской шляхты, искало защиты и поддержки у Православной церкви. Восстановление православной жизни вынудило правительство ужесточить свою политику в отношении Католической церкви и польского национального движения. Проведенные реформы усилили позиции православия и ослабили влияние католицизма в Северо-Западном регионе. Таким образом, восстание 1863 г. стало катализатором усиления роли православия в Северо-Западных регионах России. Оно способствовало росту самосознания и сплочённости православного населения, укреплению позиций православной церкви и её влияния на общественную жизнь.

Источники и литература

1. Mużyckaja prauda — Mużyckaja prauda. 1862. № 6, декабрь // Фотокопия. Фотоснимок. К. Калиновский. Из печатного и рукописного наследия. Минск, 1988. На белорусском языке латинским шрифтом. Канун восстания // Архивы Беларуси: URL: https://archives.gov.by/home/tematicheskie-razrabotki-arhivnyh-dokumentov-i-bazy-dannyh/istoricheskie-sobytiya/arhivnye-dokumenty-i-materialy-3/vosstanie-1863–1864-godov-na-territorii-belarusi-3/kanun-vosstaniya/muzhiczkaya-pravda-№ -6–2 (дата обращения: 24 сентября 2024).

2. Вестник Западной России — Акт православию православной церкви, обращенной в р. католический костел // Вестник Западной России. Год 3 том 2. 1865.

3. Вестник Западной России — Акт по случаю возложения мельхиоровых крестиков на новообращенных римско-католиков // Вестник Западной России 1865. Год 3 том 2.

4. Вестник Юго-Западной и Западной России — О злодействах польских лесных бродяг-помещиков // Вестник Юго-Западной и Западной России. № 10. 1863. Год второй, том II.

5. Вестник Юго-Западной и Западной России — Письмо из Ковно о бедствиях православной церкви в тамошнем крае, от 7 июня текущего года // Вестник Юго-Западной и Западной России. № 10. 1863 года. Год второй, том II.

6. Кривонос — *Кривонос Ф. иерей.* Православная церковь Беларуси в период ее вхождения в состав Российской империи (конец XVIII — начало XX века): краткий исторический обзор // Труды Минской духовной академии, 2012.

7. Литовские епархиальные ведомости — Предписание Митрополита Литовского и Виленского Иосифа Семашко, всем Благочинным Церквей и монастырей от 19 декабря 1861 // Литовские епархиальные ведомости. 1863. № 2. 31 января.

8. Мосолов — *Мосолов А. Н.* Виленские очерки 1863–1865 гг. (Муравьевское время) // Русская старина. № 10–12. 1883.

9. Муравьев — *Муравьев М. Н.* Записка о некоторых вопросах по устройству Северо-Западного края» от 14 мая 1864 года // Русская старина. № 6. 1885.

10. Нарбут — *Нарбут Т.* Литва в отношении к России и Польше // Вестник Юго-Западной и Западной России. Сентябрь. Том I. Киев, 1862.

11. Ратч — *Ратч В. Ф.* Сведения о польском мятеже 1863 г. в Северо-Западной России / Собр. Василий Ратч. Северо-Западная Россия до падения Речи Посполитой: Ч. 1 / 23. Вильна: тип. Губ. правл., 1867–1868, 1867. 344, 62, II с.

12. Русская старина — *Пржецлавский О. А.* Очерки и рассказы очевидца: наместничества генерала Сухозанета и гр. Ламберта. 1861–1862 гг. // Русская старина. 1874. Том XI. Выпуски 9–12.

13. Русская старина. — Православие в Северо-Западном крае в 1855 году. Отношение синодального члена Иосифа, митрополита Литовского и Виленского, к обер-прокурору Святейшего Синода графу Протасову // Русская старина. № 102. 1900. Выпуск 1–3.

14. Смоленские Епархиальные ведомости — Известие по духовно-училищному ведомству // Смоленские Епархиальные ведомости, № 10. 15 марта. 1866.

15. Смоленские Епархиальные ведомости — Распоряжения епархиального начальства // Смоленские Епархиальные ведомости. 1865. № 10. 15 сентября.

16. Хрестоматия — Наследие. Вып. 1: Религия — общество — государство: институты, Н31 процессы, мысль. Книга 1: История государственно-конфессиональных отношений в России (X — начало XXI века): хрестоматия в двух частях / сост. Ю. П. Зуев; под общ. ред. Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. Часть I: X — начало XX века. М.: Изд-во РАГС; ИД «МедиаПром», 2010. 392 с.

17. Шорец — *Шорец Г.* Протоиерей Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский, и воссоединение униатов с Православной Церковью // Православный путь (Церковно-богословско-философский Ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь»). 1960. С. 161–182.

O. V. Terekhina. Religious Revival Amid Political Turmoil: The Impact of the 1863 Uprising on the Strengthening of Orthodoxy in the Northwest Regions of Russia

Abstract: The January Uprising of 1863 became the final major armed conflict in the series of large-scale military confrontations that took place in the Russian Empire during the 18th and 19th centuries on the territories of the Crown Polish and Lithuanian-Belarusian lands, which were annexed by Russia as a result of the Russo-Polish and Napoleonic Wars and the partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The suppression of this uprising and the subsequent reforms marked the end of the long process of integrating the Northwest provinces, strengthened the position of Orthodoxy in these regions, contributing to religious revival and unity among the Orthodox population. The article proposes to assess the scale and consequences of the uprising for the Orthodox inhabitants, as well as to analyze the role of General-Governor M. N. Muravyov-Vilensky in strengthening the positions of the Orthodox Church and improving the living conditions of the peasants based on sources from the second half of the 19th century, such as periodical press, memoirs, and other documents that not only describe the course of the uprising but also reflect the attitude of the local population to the events unfolding.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, January Uprising of 1863, M. N. Muravyov-Vilensky, Religious Revival, Unity of the Orthodox Population.

Olga Viktorovna Terekhina — Senior Lecturer, Head of the Department of Educational and Methodological Work at the Smolensk Orthodox Theological Seminary (tovtav@ya.ru).

И. Г. Шарков

УЧАСТИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ СЕМЕЙ СКАЛОНОВ И КОРФОВ В ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВАРШАВСКОГО ОТДЕЛА ИМПЕРАТОРСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА

В статье рассматривается деятельность в рамках Варшавского губернского отдела Императорского Православного Палестинского Общества представителей двух старинных дворянских семей западноевропейского происхождения — Скалонов и фон Корфов в начале XX века в Привислинском крае Российской империи. Приводятся уточнённые и расширенные биографические данные членов ИППО по Варшавскому отделу — генерал-адъютанта Георгия Антоновича, его супруги Марии Иосифовны, их дочери Анны Георгиевны Скалон, а также супругов — барона Семёна Николаевича и баронессы Ольги Константиновны Корф. Анализируется роль личностей в истории деятельности Варшавского отдела ИППО. На примере высшего чиновничества Царства Польского раскрывается политика интеграции этого западного региона в культурную и религиозную жизнь Российской империи в начале XX века. Исследование выполнено в рамках реализации Программы фундаментальных научных исследований Императорского Православного Палестинского Общества — Министерства образования и науки РФ по направлению «Россия и Ближний Восток: исторические, археологические и культурные контакты и связи», проект «Социокультурная, просветительская и паломническая деятельность западнорусских отделов Императорского Православного Палестинского Общества в конце XIX — начале XX вв.» (FZNE-2024–0003).

Ключевые слова: Императорское Православное Палестинское Общество, Варшавский отдел, Варшавская губерния, Привислинский край, Царство Польское, дворянин, генерал-губернатор, губернатор, Архиепископ, Варшавская епархия, Российская Православная Церковь, действительный член, общество.

В организации и деятельности Варшавского отдела Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО) самое активное участие приняли представители двух потомственных дворянских фамилий — Скалон и фон Корф.

Интересно происхождение Варшавского генерал-губернатора Георгия (Георга-Карла) Антоновича Скалона, принявшего самое активное участие в открытии, просветительской и организационной деятельности Варшавского отдела ИППО. Георгий Антонович «происходил из потомственных дворян, переселившихся после отмены Нантского эдикта из Франции в Россию и вступивших на военную службу при Петре Великом; род этот восходит до времен первых крестовых походов» [Чины двора, 1914].

По семейной легенде, родоначальник фамилии, тогда ещё незнатный французский ратник, отличился во время Первого крестового похода в 1099 г. при штурме палестинской крепости Аскалон (современный город Ашкелон в Израиле). Он первым пробился на крепостную стену, за что граф Готфрид IV Бульонский, герцог Нижней Лотарингии, возвёл его в рыцари, пожаловал дворянским титулом с почётным

Илья Геннадиевич Шарков — древлехранитель Шахтинской епархии РПЦ (МП), старший преподаватель Института сферы обслуживания и предпринимательства (филиала) ДГТУ в г. Шахты, секретарь Ростовского отделения Международной общественной организации «Императорское Православное Палестинское Общество» (sharkov71@mail.ru).

именованием «де Аскалон», то есть «из Аскалона». Потомки крестоносца со временем изменили фамилию на де Скалон. Геральдическими знаками герба нового дворянского рода Скалонов стали лилии и мечи — символы душевной чистоты и воинской доблести. В эпоху Реформации потомки де Скалона приняли протестантизм, и гугенот Жорж де Скалон был вынужден от религиозных преследований во Франции в 1686 г. скрыться в Швеции. В 1710 г. сыновья Жоржа братья Даниил и Степан Скалоны переселились в Россию и поступили на службу в русскую армию. Флигель-адъютант князя Трубецкого, полковник Киевского драгунского полка Даниил Георгиевич де Скалон († 1747 г.) считается основателем русской ветви Скалонов [Галерея, 1999, 26].

Дед Георгия Антоновича генерал-майор Антон Антонович Скалон (1767–1812), был одним из героев Отечественной войны 1812 г. и погиб при обороне Смоленска, командуя кавалерийским отрядом. Потомки героя войны с Наполеоном чаще всего служили России на военном поприще. Обрусевший древний французский род подарил Российской империи 12 генералов, несколько Георгиевских кавалеров.

Покровитель Варшавского отдела ИППО Георгий Антонович Скалон, действительный член Общества по Варшавскому отделу, родился 24 октября 1847 г. По окончании курса Николаевского училища гвардейским юнкером, начал службу корнетом в 1865 году в лейб-гвардии Уланском полку, с которым участвовал в Русско-турецкой войне 1877–1878 г. Будучи ротмистром лейб-гвардии Уланского Его Величества полка, 3 сентября 1882 г. (34 лет) венчался с баронессой Марией Иосифовной Корф, 23 лет, православного вероисповедания, в церкви Св. Двенадцати Апостолов, что при Почтовом департаменте, оба первым браком, о чём сохранилась запись в метрической книге вышеназванной церкви (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 387. Л. 348). С 7 января 1893 г. штаб-офицер, а с 30 августа 1893 г. произведён в генерал-майоры. Являлся генералом для особых поручений при командующем войсками Варшавского военного округа. Был 6 декабря 1900 г. произведён в генерал-лейтенанты. С 11 сентября 1903 г. — генерал-адъютант с 17 января 1906 г. — генерал от кавалерии. С 15 мая 1905 г. генерал-адъютант Г. А. Скалон служил помощником командующего войсками Варшавского военного округа, а 15 августа того же года занял должность Варшавского генерал-губернатора и командующего войсками Варшавского военного округа, сменив в должности назначенного в феврале 1905 г. генерал-адъютанта К. К. Максимовича.

Решение об этом назначении в непростых условиях революционных потрясений Государь Император Николай II принял 13 августа 1905 г. в Петергофе и отразил в письме министру внутренних дел А. Г. Булыгину. На почтовой бумаге с тиснёным малым государственным гербом Император написал карандашом: «Я решил уволить Варшавского Генерал-губернатора ген[ерал-] адъют[анта К. К.] Максимовича от должности, а на его место назначить его помощника по званию командующего войсками — генерал-адъют[анта Г. А.] Скалона, разумеется с совмещением обеих должностей. …» (ГИМ 99949/5. Инв. № Арх. 4697). То есть, это кадровое решение было продиктовано желанием усилить военную и гражданскую власть в Привислинском крае в неспокойное время. Доверие Императора было выражено Георгию Антоновичу, что, как показало время, было оправдано. Современники отмечали: «на долю Г. А. Скалона выпала тяжелая задача — подавление смуты в годы, так называемого «освободительного» движения в Царстве Польском, которую он блестяще исполнил, благодаря решительным и строгим, но справедливым мерам. Он был сторонником русских государственных и национальных интересов и, как таковой, подвергся покушению со стороны местных террористов. Когда он [5 августа 1906 г.] проезжал в г. Варшаве по Наталинской улице, с балкона одного из домов было брошено пять бомб. К счастью, преступный замысел не удался, и Г. А. [Скалон] получил лишь контузию уха. После этого он еще целых 7 с половиною лет твердо и неуклонно поддерживал до последних дней своей жизни престиж сильной государственной власти в Привислинском крае» [Чины двора, 1914].

Вступив в должность Варшавского генерал-губернатора, неоднократно просил Императора Николая II и Председателя Совета Министров С. Ю. Витте объявить весь

Привислинский край на военном положении, что и было принято 1 ноября 1905 г. Позже, в 1906 и 1907 г., военное положение продлевалось. Учредил институт временных генерал-губернаторов в Царстве Польском с целью энергичного подавления мятежей, разгона сходок и собраний, закрытия противоправительственных газет, ареста их издателей. Тем не менее, в глазах патриотов России, он выглядел справедливым, достойным и успешным руководителем в годы гражданской смуты. Георгий Антонович применял военную силу адекватно и разумно: «будучи твердым во власти, гуманным во всех ее проявлениях, он обаянием своей мощности, чаровавшим всех его знавших, привлекал сердца всех, к нему обращающихся. Сильный духом и мягкий сердцем, уверенно отстаивавший всякое правое дело и скромно носивший высокую власть, — он за восемь с половиной лет своей плодотворной деятельности в Привислинском крае снискал себе общую любовь населения, без различья религии, классов и национальностей» [Чины двора, 1914].

На торжестве открытия Варшавского отдела ИППО, которое состоялось в праздник Входа Господня в Иерусалим, 22 марта 1909 г., после Божественной литургии и молебна в Варшавском Свято-Троицком кафедральном соборе, в покоях Архиепископа Варшавского и Привислинского Николая (Зиорова, 1851–1915), присутствовали: супруга Варшавского генерал-губернатора Мария Иосифовна Скалон (1859 — не ранее 1935), помощник командующего войсками Варшавского военного округа Фёдор Константинович Гершельман (1853 — не ранее 1927), Варшавский губернатор барон Семён Николаевич Корф (10.07.1855–17.08.1923) с супругой баронессой Ольгой Константиновной Корф, урождённой Карцовой (1883–13.01.1943) и другие высокопоставленные лица края. В число должностных лица отдела были избраны: председателем — Архиепископ Николай, товарищем председателя — М. И. Скалон, казначеем — барон С. Н. Корф, кандидатом казначея — Пётр Еремеевич Агапеев (1839–?) и делопроизводителем — протоиерей Павел Дмитриевич Каллистов, впоследствии, епископ Новогеоргиевский Иоасаф, викарий Варшавской епархии (1850–1920) [Листок, 1909, 92]. Почётный член ИППО с 1909 года Г. А. Скалон, активно содействовавший созданию губернского отдела Общества в Варшаве, «рекомендовал свою супругу баронессу М. И. Скалон к избранию товарищем председателя отдела» [Житенёв, 2022, 783].

На первом годовом собрании Варшавского отдела ИППО, состоявшемся в архиерейских покоях 11 апреля 1910 года после совершения Литургии в Варшавском кафедральном соборе под председательством архиеп. Николая, присутствовали: Варшавский генерал-губернатор Г. А. Скалон с супругой Марией Иосифовной и дочерью Анной Георгиевной (27 сентября 1880 — не ранее 1937, с 1911 года — Толбузина), фрейлиной Императриц Марии Феодоровны и Александры Феодоровны; Варшавский губернатор С. Н. Корф [Листок, 1910, 114]. Марии Иосифовне в заседании Совета Общества, состоявшемся 23 мая 1909 г., был присвоен серебряный знак пожизненных действительных членов ИППО [Листок, 1910, 115].

Анна Георгиевна Скалон также состояла членом-сотрудником ИППО по Варшавскому отделу и принимала участие в его деятельности до своего отъезда в Петроград в 1914 г. в связи с переводом в столицу по службе супруга — камер-юнкера, надворного советника, делопроизводителя Канцелярии Варшавского генерал-губернатора Сергея Петровича Толбузина (1875–1928). Брак их состоялся 9 октября 1911 г., венчание совершено в Замковой православной церкви Варшавы во имя Св. равноапостольного царя Константина. Для вдовца Сергея Петровича это был второй брак, первая его супруга — Вера Дмитриевна Скалон (1875–1909), племянница Георгия Антоновича. О В. Д. Скалон и С. П. Толбузине, «друге детства барышень Скалон» упоминает Николай Данилович Бажанов (1899–1985) в своей художественно-документальной повести «Рахманинов» (1962 г.), о композиторе С. В. Рахманинове, который тоже был другом юности В. Д. Скалон.

Также, вскоре после смерти Георгия Антоновича, последовавшей 1 февраля 1914 г. после тяжкой и продолжительной болезни в своей резиденции в бывшем королевском замке Варшавы, в Петроград на жительство переехала и Мария Иосифовна, освободив

место товарища председателя Варшавского отдела ИППО. Супруга лютеранина Георгия Антоновича Скалона Мария Иосифовна, и их дети — Анна Георгиевна и корнет Кавалергардского Её Величества Государыни Императрицы Марии Федоровны полка Георгий Георгиевич (1892–1918) были православного вероисповедания (РГВИА Ф. 408. Оп. 1 [отсутствует]. Д. 932. Л. 19).

Г. А. Скалон и С. Н. Корф принимали участие и в годовом собрании Варшавского отдела ИППО, состоявшемся в день Входа Господня в Иерусалим, 7 апреля 1913 г., в архиерейских покоях [Листок, 1913, 124]. Это присутствие двух высших начальников края и губернии подчёркивало важность и значимость деятельности губернского отдела ИППО в Царстве Польском. И когда от имени собрания Варшавского отдела Палестинского Общества в Санкт-Петербург была послана приветственная телеграмма Великой Княгине Елисавете Феодоровне, в ответной телеграмме Августейшая Председательница ИППО благодарила за активность в деле решения задач Общества, в том числе генерал-адъютанта Скалона и барона Корфа [Листок, 1913, 125].

Членом-сотрудником ИППО с ежегодным взносом с 19 мая 1894 г. являлся ещё один известный представитель фамилии Скалон — троюродный брат Г. А. Скалона действительный статский советник, полковник лейб-гвардии Александр Петрович Скалон [Сообщения, 1895, 141]. Их деды — герой Отечественной войны Антон Антонович (1767–1812) и Александр Антонович (1770–1851), были родными братьями. А. П. Скалон (1832 — не ранее 1895) служил Костромским (в 1878–1886 гг.) и Симбирским (в 1886–1887 гг.) вице-губернатором.

В годовом собрании Варшавского отдела ИППО, традиционно состоявшемся в Вербное воскресение, 30 марта 1914 г. в архиерейских покоях, помимо архиереев приняли участие новоназначенный Варшавский генерал-губернатор, генерал от кавалерии Я. Г. Жилинский с супругой В. М. Жилинской, Варшавский губернатор барон С. Н. Корф и другие лица [Листок, 1914, 124]. На этом годовом собрании с речью выступил архиеп. Николай (Зиоров), который отметил постигшую в 1914 г. большую утрату не только для Варшавского отдела ИППО, но и для всего Привислинского края: кончину Варшавского генерал-губернатора, непременного члена всех благотворительных и просветительских обществ и учреждений в Варшаве, активного строителя нового и величественного Варшавского кафедрального Александро-Невского собора Г. А. Скалона. Жители Привислинского края в Георгие Антоновиче «ценили не только твердого, непреклонного в своей энергии, рассудительного и умелого правителя, но и, прежде всего, обаятельного человека, высоким благородством и чуткостью души покорявшего всех, приходивших с ним в соприкосновение» [Листок, 1914, 72]. Владыка отметил: «Потеря для края и нас — в частности — не малая! Георгий Антонович хотя по происхождению был и не русский, а по вере — не православный, — тем не менее, он и по жизни своей и по всем привычкам был и русский и православный. Он любил Россию, как дорогую родину, и чтил Церковь православную, как бы ему родную по вере и духу. Он напоминал собою того евангельского сотника, о котором старейшины Капернаумские говорили Христу Спасителю: он (т. е. сотник) любит язык наш и сонмище той созда нам (Лк 7, 2–10). И Христос Спаситель оценил это качество в язычнике-сотнике: Он пошел к нему в дом, чтобы исцелить его отрока. И об Георгии Антоновиче можно было без преувеличения сказать то же, что о сотнике римском: да, он любил народ русский и воздвиг ему великолепный храм в Варшаве» [Листок, 1914, 129].

Скалоны и Корфы были участниками многочисленных благотворительных и социальных организаций в Варшавской губернии. Г. А. Скалон состоял председателем Варшавского окружного управления Российского Общества Красного Креста, а М. И. Скалон — товарищем председателя, членом правления — барон С. Н. Корф [Адрес-календарь, 1912, 417]. Также, кавалерственная дама М. И. Скалон состояла председательницей Варшавского комитета общества Красного Креста для оказания помощи отставным воинским чинам и их семействам и Особого Временного Комитета при Варшавском Окружном Управлении Общества Красного Креста для оказания

помощи пострадавшим от происходивших в крае беспорядков и семействам убитых и умерших от ран. В этом же комитете с 1913 г. также состояли А. Г. Толбузина и барон С. Н. Корф [Памятная книжка, 1913, 127]. Членами комитета для оказания помощи отставным воинским чинам и их семействам являлись и супруга Варшавского губернатора барона С. Н. Корфа баронесса Ольга Константиновна Корф и дочь Варшавского генерал-губернатора Анна Георгиевна Толбузина (урождённая Корф) [Адрес-календарь, 1912, 418, 419]. Также Г. А. Скалон был председателем совета Николаевского приюта солдатских детей [Адрес-календарь, 1912, 422–423]. В учреждённом «для содействия укреплению и преуспеянию православия и воспитанию православных сирот в духе родной веры и заветах русской народности» при кафедральном соборе Варшавском Православном Свято-Троицком братстве, состоящем под Высочайшим покровительством Его Императорского Величества Государя Императора Николая Александровича, председателем совета состоял барон Семён Николаевич Корф [Адрес-календарь, 1912, 227–228]. В отчёте о деятельности Свято-Троицкого братства за 1913 г. отмечалось, что «существенное содействие преуспеянию Братства оказывал представитель Верховной Власти в Крае Генерал-Адъютант, Генерал-от-Кавалерии, Георгий Антонович Скалон, Председатель Братского Совета, шталмейстер, барон С. Н. Корф» [Братство, 1914, 194]. Анна Георгиевна Толбузина также являлась покровительницей Варшавского приюта для прислуги [Адрес-календарь, 1914, 428].

В день праздника Рождества Пресвятой Богородицы, 8 сентября 1905 г., в г. Холме состоялось торжество восстановления самостоятельной Холмской епархии, на котором присутствовал и генерал-адъютант Г. А. Скалон, избранный тогда же в почётные члены Холмского Свято-Богородицкого братства [Торжество восстановления, 1905, 1670].

Связь варшавского православного братства с Августейшей Председательницей ИППО также была отмечена примечательной благородной инициативой. В своём заседании 20 декабря 1913 г. совет Варшавского православного Свято-Троицкого братства постановил «присвоить золотой братский нагрудный знак Ее Императорскому Высочеству Государыне Великой Княгине Елисавете Феодоровне за дела милосердия, причем, поднося знак, испросить, не соблаговолит ли Ее Высочество принять звание Почетного Члена братства и диплом на сие звание». Также, в местных известиях упоминались, что «на нужды Варшавского православного Свято-Троицкого братства по призрению и воспитанию православных сирот поступили пожертвования … от Варшавского генерал-губернатора генерал-адъютанта Г. А. Скалона 100 руб.» [Местные известия, 1914, 14].

В период строительства в Варшаве Александро-Невского кафедрального собора в состав строительного комитета входили: в качестве председателя Варшавский генерал-губернатор А. Г. Скалон и в качестве члена шталмейстер Высочайшего Двора барон С. Н. Корф. В день освящения нового кафедрального собора, 20 мая 1912 г. именно Г. А. Скалон по просьбе архиереев, совершавших освящение храма, отправил Императору в Ливадию телеграмму с сообщением о совершившемся торжестве и верноподданнической благодарностью за содействие в строительстве. Значительный личный вклад Георгия Антоновича в строительство нового кафедрального собора Варшавы на годовом собрании Варшавского отдела ИППО в 1914 г. отмечал архиеп. Николай: «он не мало положил труда и сил, — не мало хлопот, забот и, быть может, даже и неприятностей … Вот, между прочим, почему я разрешил совершать по нем заупокойные Литургии и панихиды, — и когда меня спрашивали об этом в Петербурге, я прямо указывал на пример Христа Спасителя, обратившего Свое внимание к римскому сотнику по ходатайству, между прочим, его друзей-иудеев» [Листок, 1914, 130]. Владыка Николай в завершении своей речи на собрании возгласил Г. А. Скалону вечную память.

Г. А. Скалон был с почестями похоронен на Волковском Лютеранском кладбище Санкт-Петербурга, по благословению архиеп. Николая в православных храмах Варшавской епархии по нём совершали заупокойные богослужения.

Мария Иосифовна Скалон не просто формально числилась покровительницей приютов и благотворительных организации, будучи супругой Варшавского генерал-губернатора, она активно занималась благотворительностью, пример которой упоминал архиеп. Николай, поясняя социальный вес этой добродетели в крае: «У нас в Варшаве, при существующих уже приютах и разного рода благотворительных учреждениях, вследствие особых условий положения православных христиан среди инославия, требуется усиленное напряжение благотворительности. <…> приходит ко мне девочка лет 12–13, вся в слезах. Спрашиваю, чего она плачет и что ей нужно? Отвечает: жила-де у бабушки, да бабушка померла, а „дядька" сказал: мне самому нечего есть, иди себе куда знаешь. И вот девочка оказалась выброшенной на улицу. Подумайте, что могло бы быть с нею чрез неделю — две?! К счастью, у нас есть приют для „трудовой помощи". Написал М. И. Скалон, попечительнице этого приюта, и девочку устроили. Наше Св.-Троицкое Братство содержит на свой счет 150 таких бесприютных сирот в разных монастырях Варшавской и Холмской епархий» [Листок, 1914, 130–131].

В продолжении своей речи перед членами Варшавского отдела ИППО, архиеп. Николай «напомнил о весьма полезной, широкой и неутомимой благотворительной деятельности М. И. Скалон». Владыка подчеркнул, что, вспоминая Г. А. Скалона, «нельзя не вспомнить и его достойной супруги, неразлучной его спутницы и незаменимой сотрудницы в деле благотворения и помощи ближнему. Всем памятно живое, деятельное участие, какое М[ария] И[осифовна] принимала в судьбе обездоленных православных людей края и в особенности в судьбе православных вдов и сирот, оставшихся после убитых и умерших от ран в революционное время. М[ария] И[осифовна] организовала под своим председательством особый Комитет по призрению этих бесприютных вдов и сирот, лично вникала в их нужды и сколько возможно облегчала тяжелое их положение <…>, принимала деятельное участие в жизни Варшавского Отдела Палестинского Общества, состоя в должности Товарища Председателя Отдела со времени его основания». После сказанных тёплых слов в адрес М. И. Скалон, Архиепископ Николай «предложил возгласить ей „многая лета"» [Листок, 1914, 133]. Также, члены отдела отправили в столицу вдове А. Г. Скалона сочувственную телеграмму, в которой выразили признательность за труды: «Петербург. Марии Иосифовне Скалон. Члены Палестинского общества, в годичном собрании отдела вспоминая Вашу деятельность здесь, выражают Вам свое сочувствие и шлют наилучшие пожелания. Николай, Архиепископ Варшавский. Иоасаф, Епископ Новогеоргиевский. Профессор Есипов» [Листок, 1914, 134]. Вскоре в Варшаву пришла ответная телеграмма, в которой Мария Иосифовна выразила благодарность за сочувствие и внимание: «Прошу Ваше Высокопреосвященство, соблаговолите принять и передать всем подписавшимся мою искреннюю благодарность за сочувствие и пожелания, которыми глубоко тронута. Шлю сердечный привет Вашему Высокопреосвященству и поручаю себя молитвам Вашим. Мария Скалон» [Листок, 1914, 135]. 22 декабря 1915 г. Мария Иосифовна принимала участие в прощании и погребении в Александро-Невской лавре Петрограда скончавшегося в столице во время эвакуации архиепископа Варшавского и Привислинского Николая [Листок, 1916, 8].

К сожалению, судьбы Марии Иосифовны Скалон, её дочери Анны Георгиевны Толбузиной и сына Георгия Георгиевича Скалона после всероссийского обвала 1917 г. оказались драматичными. Георгий Георгиевич участвовал в сражениях Первой мировой войны, был контужен в бою 24–25 июля 1916 г., но остался в строю. Будучи штабс-ротмистром Кавалергардского полка расстрелян большевиками в Киеве 26 января 1918 г.

Анна Георгиевна Толбузина в 1917 г. переезжала из Петрограда в Тамбов, где проживала до 1921 г. Снова вернулась в Петроград в 1921 г., работала газетчицей «Союзпечати». Арестована 3 марта 1935 г. в Ленинграде. Обвинена в том, что «скрывала своё прошлое с целью работы в советских учреждениях. Занималась спекуляцией, перепродажей старых вещей. Проводила антисоветскую агитацию посредством вывешивания фотографий с царской свитой у себя в квартире»; также ей вменялась в вину

связь с заграницей — проживавшей в Финляндии тётей дворянкой Анной Иосифовной Круг. Была 5 марта 1935 г. приговорена к 5 годам ссылки в г. Уфу, но 7 марта 1935 г. место её ссылки, «как социально опасного элемента», заменено на г. Атбасар, тогда Карагандинской (затем Северо-Казахстанской, а потом Акмолинской) области. Полностью реабилитирована 29 сентября 1989 г. в соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР от 16.01.1989 «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30–40-х и начала 50-х годов» [Письмо, 1990]. По другим данным, в ссылке проживала в с. Кийма Есильского района Акмолинской области, вновь была арестована 26 ноября 1937 г. Есильским районным отделом НКВД и 2 декабря 1937 г. осуждена тройкой УНКВД по Северо-Казахстанской области по статье 58–10 УК РСФСР, приговорена к 10 годам исправительно-трудовых лагерей. Реабилитирована 2 сентября 1999 г. прокуратурой Акмолинской области Республики Казахстан [Жертвы].

На собрании Варшавского Свято-Троицкого братства 12 апреля 1915 г. сенатору, шталмейстеру, барону С. Н. Корфу, непременному участнику многих благотворительных миссий в Варшавской губернии, которую он возглавлял как губернатор в 1907–1914 г., была выражена благодарность за труды по председательству в братстве и преподнесена икона [Листок, 1915, 101]. В большом и разветвленном семействе фон Корф в устном предании также с гордостью бытовала легенда о том, что якобы в честь одного из их древних предков-крестоносцев был назван греческий остров Корфу, что не выдерживает научной критики. Во многих родословных легендах как российских, так и европейских дворянских династий переплетались реальные исторические факты, смутные семейные предания и явное мифотворчество.

Дворянские семьи Скалон и Корф дали России многих талантливых представителей, достойно служивших русской православной монархии и обществу, понёсших немало трудов для процветания государства. В настоящее время известно о четырёх представителях дворянской фамилии Скалон и двух представителях семьи фон Корф, принимавших участие в деятельности ИППО и его Варшавского отдела. Высокопоставленные чины Варшавской губернии и всего Царства Польского в составе Российской империи, члены их семей своим членством и участием в деятельности ИППО поднимали престиж этой организации в глазах общественности Привислинского края и прямо или косвенно способствовали вовлечению в неё новых членов и развитию её просветительских проектов. И чета Скалон, воспитавшая православных по вере, достойных и активных и уважаемых детей, служивших Отечеству, и бездетная чета Корф для Варшавского отдела ИППО были авторитетными покровителями и деятельными членами, а для всей патриотической общественности края — образцами для подражания. Происходя из инославной среды, Скалоны и Корфы органично вошли в традиционалистское православное русское общество, заключили брачные союзы с православными дворянками и трудились для укрепления власти русской монархии и процветания православной веры во вверенном им Привислинском крае.

Источники и литература

Источники

1. ГИМ — Государственный исторический музей. 99949/5. Инв. № Арх. 4697.

2. РГВИА — Российский Государственный военно-исторический архив. Ф. 408. Оп. 1 [отсутствует]. Д. 932. Л. 19. (Список по старшинству в чинах 1-й гвардейской кавалерийской дивизии и Кавалергардского Ее Величества Государыни Императрицы Марии Федоровны полка).

3. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 125. Д. 387. Л. 348.

Литература

4. Адрес-календарь, 1912, 417 — Адрес-календарь г. Варшавы на 1912 г. / сост. Н. Ф. Акаёмов. Варшава. Полицейская типогр. б. г. С. 417.

5. Адрес-календарь, 1912, 418, 419 — Адрес-календарь г. Варшавы на 1912 г. / сост. Н. Ф. Акаёмов. Варшава. Полицейская типогр. б. г. С. 418, 419.

6. Адрес-календарь, 1912, 422–423 — Адрес-календарь г. Варшавы на 1912 г. / сост. Н. Ф. Акаёмов. Варшава. Полицейская типогр. б. г. С. 422–423.

7. Адрес-календарь, 1912, 227–228 — Адрес-календарь г. Варшавы на 1912 г. / сост. Н. Ф. Акаёмов. Варшава. Полицейская типогр. б. г. С. 227–228.

8. Адрес-календарь, 1914, 428 — Адрес-календарь г. Варшавы на 1914 г. / сост. Н. Ф. Акаёмов. Варшава. Полицейская типогр. С. 428.

9. Братство, 1914, 194 — Варшавское Свято-Троицкое Братство в истекшем 1913 году // Варшавский епархиальный листок № 12. 1914. С. 194.

10. Галерея — Галерея славных людей города Бийска: [сб. ст.] / Петров. акад. наук и искусств, Бийский фил., Демидов. фонд Алтая, Бийское отд.; [сост. В. В. Буланичев]. Бийск: Тип. БКМ им. В. Бианки. Вып. 1. 1999. 119 с.: ил. С. 26.

11. Жертвы — Жертвы политического террора в СССР. URL: https://base.memo.ru/person/show/3014565 (дата обращения: 01.05.2024).

12. Житенёв, 2022, 783 — *Житенёв С. Ю.* Скалон Георгий Антонович // Энциклопедия Императорского Православного Палестинского Общества: 1882–2022 гг. 140-летию ИППО посвящается / Составление, редакция и предисловие С. Ю. Житенёва. М.: Издательство «Индрик», 2022. 956 с., ил. С. 783.

13. Листок 1909, 92 — Варшавский епархиальный листок. № 7, 1909. С. 92.

14. Листок, 1910, 114 — Варшавский епархиальный листок. № 8, 1910. С. 114.

15. Листок, 1910, 115 — Варшавский епархиальный листок. № 8, 1910. С. 115.

16. Листок, 1913, 124 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1913. С. 124.

17. Листок, 1913, 125 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1913. С. 125.

18. Листок, 1914, 124 — Варшавский епархиальный листок. № 7. 1914. С. 124.

19. Листок, 1914, 72 — Варшавский епархиальный листок. № 4. 1914. С. 72.

20. Листок, 1914, 129 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1914. С. 129.

21. Листок, 1914, 130 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1914. С. 130.

22. Листок, 1914, 130–131 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1914. С. 130–131.

23. Листок, 1914, 133 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1914. С. 133.

24. Листок, 1914, 134 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1914. С. 134.

25. Листок, 1914, 135 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1914. С. 135.

26. Листок, 1915, 101 — Варшавский епархиальный листок. № 8. 1915. С. 101.

27. Листок, 1916, 8 — Варшавский епархиальный листок. № 1. 1916. С. 8.

28. Местные известия, 1914, 14 — Местные известия // Варшавский епархиальный листок № 1. 1914. С. 14.

29. Памятная книжка, 1913, 127 — Памятная книжка Варшавской губернии на 1913 год. / сост. В. Сонин. Варшава. Губернская типогр. 1913. С. 127.

30. Письмо, 1990 — Письмо Прокуратуры г. Ленинграда № 13–877–90 от 03.10.1990 Солодкой Н. Г. с приложением справки о реабилитации Скалон-Толбузиной А. Г.

31. Сообщения, 1895, 141 — Сообщения ИППО, Т. VI. 1895. Приложение. СПб. Типогр. В. Ф. Киршбаума. 1895. С. 141.

32. Торжество восстановления, 1905, 1670 — Торжество восстановления самостоятельной Холмской епархии // Церковные ведомости, издаваемые при Святейшем Правительствующем Синоде. 1905. № 39. С. 1670.

33. Чины двора — Чины двора и свита их величеств. Потомственное Российской империи дворянство. Именитое Российской империи купечество. Вып. 1. М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°. 1914.

I. G. Sharkov. **Participation of Representatives of the Skalon and Korf Families in the Church and Social Activities of the Warsaw Department of the Imperial Orthodox Palestine Society**

Abstract: The article examines the activities of representatives of two ancient noble families of Western European origin, the Skalons and the von Korffs, within the Warsaw Provincial Department of the Imperial Orthodox Palestine Society at the beginning of the 20th century in the Vistula Region of the Russian Empire. It provides updated and expanded biographical data on the members of the IOPS in the Warsaw Department: Adjutant General Georgy Antonovich, his wife Maria Iosifovna, their daughter Anna Georgievna Skalon, as well as the spouses, Baron Semyon Nikolaevich and Baroness Olga Konstantinovna Korff. The role of individuals in the history of the activities of the IOPS Warsaw Department is analyzed. The policy of integrating this western region into the cultural and religious life of the Russian Empire at the beginning of the 20th century is revealed using the example of the highest officials of the Kingdom of Poland. The study was carried out within the framework of the Fundamental Scientific Research Program of the Imperial Orthodox Palestine Society — the Ministry of Education and Science of the Russian Federation in the direction of "Russia and the Middle East: historical, archaeological and cultural contacts and connections", the project "Socio-cultural, educational and pilgrimage activities of the Western Russian departments of the Imperial Orthodox Palestine Society in the late 19th — early 20th centuries" (FZNE-2024–0003).

Keywords: Imperial Orthodox Palestine Society, Warsaw department, Warsaw province, Vistula region, Kingdom of Poland, nobleman, governor general, governor, Archbishop, Warsaw diocese, Russian Orthodox Church, full member, society.

Ilya Gennadievich Sharkov — custodian of the Shakhty diocese of the Russian Orthodox Church (MP), senior lecturer at the Institute of Services and Entrepreneurship (branch) of DSTU in Shakhty, secretary of the Rostov branch of the International public organization "Imperial Orthodox Palestine Society" (sharkov71@mail.ru).

Священник Михаил Березин

ПАТРИОТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДУХОВЕНСТВА И ВЕРУЮЩИХ СЕВЕРНОГО КАЗАХСТАНА В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

В статье рассматривается неисследованный вопрос помощи духовенства и верующих Северного Казахстану фронту в годы Великой Отечественной войны. На основании ранее не опубликованных архивных источников показывается размер финансовой и вещевой помощи, направленной в фонд обороны единственной действующей церковью региона — кладбищенским храмов в честь Всех Святых г. Петропавловска. По оценке автора статьи общая сумма собранных верующими материальных средств составила более одного миллиона рублей. Весомый вклад был внесен и в постройку танковой колонны в честь благ. кн. Димитрия Донского. Кроме того, некоторые священнослужители региона принимали активное участие в вооруженной борьбе на полях сражений, примером чему служит свящ. Федор Пузанов. Священнослужители участвовали и в военно-диверсионных операциях под прикрытием советских органов государственной безопасности. Характерный пример последнего мы видим в деятельности прот. Димитрия Млодзяновского.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Великая Отечественная война, патриотическая деятельность, храм Всех Святых г. Петропавловска, прот. Д. А. Млодзяновский, свящ. Ф. А. Пузанов.

История Русской Православной Церкви периода Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) неразрывно переплетена с историей Советского государства как поворотным моментом в событиях прошедшего столетия. Предшествующие войне десятилетия антирелигиозного террора практически полностью разрушили церковную организацию в СССР. По всей стране действовало не более 350–400 приходов (без учета 3350 приходов на присоединенных в 1939 г. территориях Прибалтики, Западной Украины и Белоруссии). Причем только 7 из них приходилось на Казахскую ССР и Среднюю Азию. Высшее церковное управление было фактически парализовано и совершенно не могло влиять на ситуацию. Количество уцелевшего и находящегося на свободе духовенства составляло около 6400 человек [Шкаровский, 1999, 116–177].

Тем не менее, Русская Церковь в лице своих высших иерархов, рядового духовенства и верующих сразу же включилась в дело помощи фронту [Патриарх, 1943, 48]. Свою патриотическую деятельность Церковь осуществляла в условиях продолжающихся антирелигиозных гонений [Будницкий, 2019, 116]. Помощь фронту со стороны Церкви была многогранной: участие верующих и отдельных представителей духовенства в боях на полях сражений, участие в антифашистском подполье и партизанских отрядах, трудовая и патриотическая деятельность в тылу и др.

Одним из самых важных направлений деятельности Русской Православной Церкви была материальная помощь фронту на протяжении всего периода Великой Отечественной войны [Шкаровский, 1999, 81–82]. Начало массовому сбору денежной и вещевой помощи положило обращение Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского), оглашенное им в день Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября 1941 г. [Куроедов, 1977, 98]. Обращение, содержавшее призыв ко всей

Священник Михаил Анатольевич Березин — магистр богословия, преподаватель Алматинской Православной Духовной Семинарии (berezin_mihail@mail.ru).

полноте Русской Православной Церкви «трудами и пожертвованиями содействовать нашим доблестным защитникам», способствовало вовлечению в кампанию по оказанию материальной и вещевой помощи практически всех приходов на неоккупированных территориях СССР [Марченко, 2008, 120].

Необходимо отметить, что передача материальной помощи вплоть до 1943 г. носила неофициальный характер, поскольку Церковь, в соответствии с советским законодательством о религиозных организациях, не имела прав юридического лица, следовательно, от своего имени не могла централизованно осуществлять никакие финансовые перечисления. Лишь 5 января митр. Сергием был получен ответ от руководителя партии и правительства И. В. Сталина с разрешением открыть финансовый счет в государственном банке для сбора материальной помощи на нужды фронта, что фактически возвращало Церкви некогда отнятый у нее юридический статус (Телеграмма Сталина, 2009, 61).

Наличие в Северном Казахстане в годы Великой Отечественной войны лишь одной действующей православной церкви объективно ограничивало возможный размер денежной и вещевой помощи фронту со стороны верующих региона. Тем не менее, немногочисленное духовенство и верующие внесли посильный вклад в дело разгрома врага и уничтожение немецкого нацизма.

Первые два военных года были отмечены слабой поддержкой верующими Северо-Казахстанского региона воюющей армии. Так, за 1941–42 гг. в фонд обороны было собрано всего 20 599 руб. Однако после изменения церковно-государственных отношений в сентябре 1943 г., которые не могли не отразиться на отношении к духовенству и верующим на местах, помощь фронту существенно выросла [Одинцов, 2005, 140]. В 1943 г. сумма отчисления составила 160 000 руб.; в 1944 г. — 310 000 руб. в фонд обороны и 89 450 руб. облигациями государственного займа (СКГА. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–2). В 1945 г. верующими было внесено еще 248 000 руб. (ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3. Л. 99). Всего же за время войны (без учета целевых пожертвований на приобретение вооружений для действующей армии) духовенством и прихожанами единственного действующего православного храма региона была внесена в фонд обороны денежная сумма в размере 707 450 руб.

С началом войны ряд ранее принадлежащих Православной Церкви зданий Северного Казахстана стали использоваться для военной и оборонной промышленности. Так, в марте 1942 г. в бывшей крепостной церкви в честь апостолов Петра и Павла г. Петропавловска начали размещаться корпуса эвакуированных в город трех заводов Наркомата электротехнической промышленности Московского региона. При этом непосредственно в церкви установили оборудование миканитного и лакокрасочного цехов, которые находятся там до настоящего времени (СКГА. Ф. 1189. Оп. 1. Д. 1042. Л. 33). В Петропавловской Васильевской Зенковской церкви разместился госпиталь для раненных командиров и солдат Красной армии.

Одной из главных заслуг верующих Северного Казахстана в годы войны можно считать помощь в строительстве танковой колонны в честь благоверного князя Димитрия Донского (Телеграмма Сергия, 2009, С. 62). По мнению ряда исследователей, именно строительство и передача фронту боевых танков была одной из самых значительных патриотических акций Русской Православной Церкви периода войны [Васильева, 1999, 69]. На нужды строительства танковой колонны верующими региона в период с 1 января 1943 г. по 1 сентября 1944 г. была внесена сумма в размере 358 000 руб., что составило около 4,5% от собранных средств по всему Советскому союзу. Причем суммы перечислялись приходом практически ежемесячно; их размер составлял от 5000 до 55 300 руб. (СКГА. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 3. Л. 4).

Стоит отметить, что после первого взноса настоятель храма Всех Святых г. Петропавловска протоиерей Михаил Михайлович Никольский отправил телеграмму на имя И. В. Сталина, в которой сообщил, что им лично из своих сбережений была переведена сумма в размере 10 000 руб. (Телеграмма Никольского, 1943, 1). Впрочем, как справедливо отметил протоиерей Алексей Марченко, обративший внимание

на диссонанс между реальными доходами священнослужителей в Советском государстве и большими суммами личных взносов на патриотические нужды, «крупные патриотические взносы отдельных священнослужителей не соответствовали их реальному благосостоянию и носили пропагандистский характер. Такого рода демонстрация «стахановского подхода» к патриотической работе, вероятно, осуществлялась по требованию властей с целью побудить священников и мирян к дальнейшим пожертвованиям. С другой стороны, публичная демонстрация высокого уровня доходов священнослужителей могла быть косвенным образом направлена на дискредитацию духовенства в глазах населения, жившего на грани нищеты и голода, и служила способом скрытой антирелигиозной пропаганды» [Марченко А., прот. Марченко Н., 2016, 127].

Чтобы понять фактическую величину вносимых средств, достаточно для сравнения привести следующие данные: 39-ю приходами Молотовской епархии на колонну было собрано 350 000 руб. [Марченко А., прот. Марченко Н., 2016, 127], в то время как приходы г. Москвы внесли 2 000 000 руб., а приходы г. Калуги только 140 000 руб. [Васильева, 1999, 70]. 7 мая 1944 г. приобретенные на средства верующих 40 танков были переданы в 38 танковый и 516 огнеметный полки Красной армии (Доклад митрополита Сергия, 1943, 7–8).

Помощь воюющей армии для духовенства и верующих не ограничивалась исключительно переводом денежных сумм — Церковь в Северном Казахстане принимала участие также в сборе теплых вещей и белья для солдат. Вещевая помощь была достаточно скромной: по данным областного исполнительного комитета составила за 1943–44 гг. в денежном эквиваленте всего 12 602 руб. 40 коп. (СКГА. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 3. Л. 3). По всей видимости, это можно объяснить тем, что исполкомом приведена статистика вещевых сборов применительно только к одной церкви Всех Святых г. Петропавловска. Верующие Северо-Казахстанской области, не имевшие иных приходских церквей и жившие вдалеке от областного центра, оказывали вещевую помощь через государственные фонды помощи.

В канун победного 1945 г. на имя И. В. Сталина верующими и духовенством г. Петропавловска была направлена телеграмма следующего содержания: «Москва, Кремль. Верховному главнокомандующему маршалу Советского Союза Иосифу Виссарионовичу Сталину. Дорогой Иосиф Виссарионович, община верующих и духовенство Всехсвятской кладбищенской православной церкви г. Петропавловска Казахской ССР, вознося ежедневно горячие пред богом молитвы о Вас и о доблестной Красной армии, поздравляют Вас и Красную армию с наступающим новым годом и от души желают Вам, дорогой Иосиф Виссарионович, доброго здоровья на многия-многия лета на радость и счастье нашей Отчизны, а доблестным воинам блестящих побед к встрече нового 1945 г. Желая оказать посильную помощь к скорейшему разгрому озверелого врага, наша община к ранее внесенной сумме в 1944 г. 210 тысяч рублей, внесла в Госбанк 50 тысяч рублей наличными средствами и облигациями на 50 тысяч рублей». Телеграмму подписали настоятель храма священник Михаил Никольский, председатель церковного совета Сиников и церковный староста Бердинский. Помощь духовенства и верующих Северного Казахстана не осталась незаметной для руководства страны. В ответной телеграмме, отправленной от имени И. С. Сталина, выражена благодарность за неоднократную помощь воюющей армии (ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3. Л. 19–20).

Всего же за годы войны, согласно докладу в ЦК ВКП(б) председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпова, финансово-материальная помощь составила более 300 000 000 руб. [Васильева, 1994, 42]. Необходимо отметить, что сумма является заниженной, поскольку не учитывает индивидуальные пожертвования верующих, отправленные в фонд обороны вне официального финансового счета Московской Патриархии.

Только в новейшее время стало доподлинно известно о непосредственном использовании священнослужителей в годы Великой Отечественной войны для проведения

разведывательных и диверсионных мероприятий против немецко-фашистских захватчиков. Первой подобной публикацией стали воспоминания сотрудника советских спецслужб полковника И. И. Михеева о нелегальной работе в сентябре — декабре 1941 г. в оккупированном г. Калинине под видом иподиакона и секретаря еп. Василия (Рамирова) [Михеев, 2005а, 22–25; Михеев, 2005б, 22–25; Михеев, 2005в, 18–20; Христофоров, 2011, 239]. При этом сам еп. Василий был также завербованным агентом спецслужб [Василий, 2004, 92–94]. Ввиду вышесказанного описание вклада верующих Северного Казахстана в дело Победы будет неполным без упоминания личности предвоенного настоятеля храма Всех Святых г. Петропавловска протоиерея Дмитрия Андреевича Млодзяновского.

26 августа 1942 г. он был заброшен в составе диверсионно-разведывательного отряда «Победители» для агентурной работы на оккупированную немецкими войсками территорию Украины под оперативным псевдонимом «Сидоренко». В состав группы входил известный разведчик Николай Иванович Кузнецов, а также Н. В. Струтинский (в будущем генерал-майор КГБ), А. Эрас (известная разведчица-нелегалка), А. В. Цессарский (заслуженный врач, писатель) и др. Провожать группу на задание прибыл начальник IV Управления НКВД П. А. Судоплатов. Протоиерей Млодзяновский был заброшен в с. Балашовка Ровенской области, а затем в гг. Волочиск и Теофиполь Хмельницкой области, где в качестве прикрытия для нелегальной деятельности осуществлял священническое служение, являясь агентом советских спецслужб [Гладков, 2001, 179–181]. Впрочем, карьера священника-разведчика Млодзяновского, как можно полагать, продолжилась и после окончания войны: он неоднократно выезжал за границу по церковной линии, был настоятелем церкви в г. Кульджа (Уйгурский автономный район Китая), а также членом Русской Духовной Миссии в Иерусалиме [Млодзяновский, 1983, 26].

Впрочем, протоиерей Млодзяновский был не единственным священнослужителем Северного Казахстана, который участвовал в боях Великой Отечественной войны. Достаточно известен подвиг священника Федора Андреевича Пузанова. Совершая во время войны пастырское служение на оккупированных врагом территориях, священник Пузанов активно снабжал партизанский отряд провиантом, вел разведывательную деятельность и даже участвовал в сражениях с оружием в руках. Наибольшую известность священнослужитель получил благодаря тому, что смог собрать на оккупированных территориях материальные средства в размере около 500 000 руб. для строительства танковой колонны в честь Димитрия Донского. За вклад в дело Победы священник Федор Пузанов был награжден в 1944 г. медалью «Партизану Великой Отечественной войны II степени». Между тем в сан иерея Федор Пузанов был рукоположен Петропавловским викарием еп. Иоанном (Троянским) в 1926 г. и до своего ареста (через три года) был настоятелем церкви в с. Становое Петропавловского округа [Петров, 2016, 11].

День Победы в Великой Отечественной войне был радостно встречен прихожанами единственного храма региона. Об этом свидетельствует информационный доклад Уполномоченного, посвященный деятельности Церкви в Северо-Казахстанской области за II квартал 1945 г. Духовенством при большом стечении народа был отслужен благодарственный молебен, после которого было единовременно собрано и передано 25 000 руб. в фонд обороны, а также 65 000 руб. в фонд помощи детям-сиротам фронтовиков. Как отмечалось в том же докладе, праздник Пасхи, выпавший на последние дни войны, был отмечен существенным всплеском религиозности среди населения региона — богослужения массово совершались в домах верующих даже без участия духовенства, что неудивительно по причине их малого числа (ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 7. Л. 62, 64). Впоследствии и день победы над Японией, 2 сентября 1945 г., отмечался верующими г. Петропавловска торжественным богослужением и благодарственным молебном (ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3. Л. 84).

За активную патриотическую деятельность и неоднократную организацию сбора материальной помощи в фонд обороны уже упоминавшийся протоиерей Михаил

Никольский был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (ЦГА РК. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3. Л. 11–12). Награждение действующего священнослужителя государственной медалью, совершенно немыслимое в предшествующий период «безбожных пятилеток» 1920–30-х гг., знаменовало собой новый период в истории Русской Православной Церкви в Советском Союзе. И хотя подобной награды были удостоены более 16 миллионов человек, наличие оной у священнослужителей было весьма редким явлением [Шуняков, 2021, 48]. Так, в соседней Свердловской епархии упомянутой медалью были награждены только три священнослужителя, а в Удмуртии несколько больше — девять [Печерин, 2022, 29].

Таким образом, верующие Северного Казахстана принимали деятельное участие во всех патриотических мероприятиях, проводимых Московской Патриархией, и внесли весомый вклад в общее дело победы над немецко-фашистскими захватчиками. Кроме того, некоторые священнослужители региона принимали активное участие в вооруженной борьбе на полях сражений, примером чему служат протоиерей Димитрий Млодзяновский и иерей Федор Пузанов.

Источники и литература

Источники

1. ЦГА РК — Центральный Государственный архив Республики Казахстан. Ф. 1709. Оп. 1 р/сч. Д. 3, 7.

2. СКГА — Северо-Казахстанский Государственный архив. СКГА. Ф. 1189. Оп. 1. Д. 1042.; Ф. 2376. Оп. 1. Д. 3.

3. Доклад митрополита Сергия на соборе епископов 8 сентября 1943 года // Журнал Московской патриархии. 1943. № 1. С. 7–8.

4. Телеграмма Никольского (1943) — Правительственная телеграмма народному комиссару по делам обороны И. В. Сталину священника г. Петропавловска Казахской республики М. М. Никольского от 24 января 1943 г. / Личный архив автора свящ. М. А. Березина.

5. Телеграмма Сталина (2009) — Телеграмма И. В. Сталина Патриаршему Местоблюстителю Сергию, митрополиту Московскому с благодарностью русскому духовенству за помощь в постройке танковой колонны имени Димитрия Донского // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. док. / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М., 2009. С. 61.

6. Телеграмма Сергия (2009) — Телеграмма митрополита Сергия И. В. Сталину о пожертвованиях духовенства на постройку танковой колонны имени Димитрия Донского // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. док. / Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М., 2009. С. 62.

Литература

7. Будницкий (2019) — *Будницкий О. В.* Репрессии против верующих накануне и во время Великой Отечественной Войны 1939–1945 гг. // Российская история. 2019. № 3. С. 100–124.

8. Василий (2004) — *Василий* (Ратмиров Василий Михайлович) // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 93–94.

9. Васильева (1994) — *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в 1927–43 годах // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 35–46.

10. Васильева (1999) — *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–48 годах. М., 1999.

11. Гладков (2001) — *Гладков Т. К.* Легенда советской разведки. М., 2001.

12. Куроедов (1977) — *Куроедов В. А.* Религия и церковь в Советском государстве. М., 1977.

13. Марченко (2008) — *Марченко А. Н., прот.* Благотворительная деятельность Русской Православной церкви в советском государстве (1918–1964-е гг.) // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 15 (116). С. 118–132.

14. Марченко А., Марченко Н. (2016) — *Марченко А. Н., прот. Марченко Н. А.* Патриотическая деятельность православного духовенства Прикамья в годы Великой Отечественной войны по материалам телеграмм И. В. Сталину // Вестник Пермского университета. История. 2016. № 2 (33). С. 123–128.

15. Михеев (2005а) — *Михеев И.* Священник из фронтовой разведки // Наука и религия. 2005. № 7. С. 22–25.

16. Михеев (2005б) — *Михеев И.* Священник из фронтовой разведки // Наука и религия. 2005. № 9. С. 18–20.

17. Михеев (2005в) — *Михеев И.* Священник из фронтовой разведки // Наука и религия. 2005. № 11. С. 36–38.

18. Млодзяновский (1983) — *Протоиерей Млодзяновский Дмитрий Андреевич* (Некролог) // ЖМП. 1983. № 11. С. 26.

19. Одинцов (2005) — *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны. Государство и религиозные организации в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945. М., 2005.

20. Патриарх (1948) — Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1948.

21. Петров (2016) — *Петров И. В.* Жизненный путь священника Федора Пузанова как яркий пример биографии «партизанского батюшки» // Символ науки. Исторические науки. 2016. № 5. С. 10–12.

22. Печерин (2022) — *Печерин А. В.* Православная Церковь на Урале в период Великой Отечественной войны // Технологос. 2022. № 1. С. 21–34.

23. Христофоров (2011) — *Христофоров В. С.* Органы госбезопасности СССР в 1941–1945 гг. М., 2011.

24. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.

25. Шуняков (2021) — *Шуняков Д. В.* «Награды удостоены…». Статистические данные по награждению советскими орденами и медалями в годы Второй мировой войны // Военно-исторический журнал. 2021. № 5. С. 46–50.

Priest Mikhail Berezin. **Patriotic Activities of the Clergy and Believers of Northern Kazakhstan During the Great Patriotic War**

Abstract: The article examines the unexplored issue of assistance of the clergy and believers of Northern Kazakhstan to the front during the Great Patriotic War. Based on previously unpublished archival sources, the amount of financial and material assistance sent to the defense fund by the only functioning church in the region — the cemetery churches in honor of All Saints in Petropavlovsk — is shown. According to the author of the article, the total amount of material resources collected by believers amounted to more than one million rubles. A significant contribution was also made to the construction of a tank column in honor of the blessed prince Dmitry Donskoy. In addition, some clergy of the region took an active part in the armed struggle on the battlefield, an example of which is priest Fyodor Puzanov. The clergy also participated in military sabotage operations under the cover of the Soviet state security agencies. We see a typical example of the latter in the activities of Archpriest Dmitry Mlodzyanovsky.

Keywords: Russian Orthodox Church, Great Patriotic War, patriotic activities, Church of All Saints in Petropavlovsk, Archpriest D. A. Mlodzyanovsky, Priest F. A. Puzanov.

Priest Mikhail Anatolyevich Berezin — Master of Theology, Teacher of the Almaty Orthodox Theological Seminary (berezin_mihail@mail.ru).

М. В. Шкаровский

ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОБОР СВЯТОГО АПОСТОЛА АНДРЕЯ ПЕРВОЗВАННОГО: ВЕХИ ИСТОРИИ

Один из важнейших храмов Санкт-Петербурга собор святого апостола Андрея Первозванного был задуман Петром I, но в первоначальном деревянном виде возведен в 1729–1732 гг., а в нынешнем каменном — в 1764–1780 гг. В XVIII–XIX вв. храм являлся центром церковной жизни Васильевского острова. В 1938 г. Андреевский собор стал кафедральным храмом обновленческой Ленинградской епархии, однако в этом же году бал закрыт. Большая часть его священнослужителей оказалась арестована и расстреляна. В последующие десятилетия здание собора использовалось различными организациями, в том числе Институтом антропологии и этнографии. В начале 1990-х гг. Андреевский собор был возвращен верующим и в настоящее время снова играет значимую роль в церковной жизни Санкт-Петербурга.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Санкт-Петербург, Андреевский собор, святой апостол Андрей Первозванный, антирелигиозные гонения.

Собор святого апостола Андрея Первозванного должен был стать архитектурной доминантой новой столицы Российской империи. Замысел его строительства принадлежал Петру Великому, который считал апостола Андрея своим небесным покровителем. Собор предполагалось возвести на стрелке Васильевского острова. Согласно замыслу государя, каждого приехавшего в Санкт-Петербург должны были встречать два стоящих почти напротив величественных сооружения: Петропавловский и Андреевский соборы.

За год до своей кончины — в 1724 г. император заказал проект шведскому архитектору Никодемусу Тессину — младшему. Здание должно было напоминать собор святого Петра в Риме и иметь в длину 130 метров. В 1725 г. Тессин представил проектные чертежи и изготовил модель собора, но осуществить грандиозный архитектурный замысел не удалось — в ночь с 27 на 28 января 1725 г. император скоропостижно умер. Занявшая престол императрица Екатерина I в память о своем венценосном супруге средства на строительство храма выделить распорядилась, но место для него определила другое — угол Большого проспекта Васильевского острова и 6-й линии и проект выбрала более скромный.

Тогда же по высочайшему повелению было издано «Увещание» к кавалерам Андреевского ордена, приглашавшее их к пожертвованию на постройку орденской церкви. Местом ежегодных собраний был определен Андреевский храм, отчего он и получил название орденский, или капитульный. В наши дни об этом напоминает скульптурная композиция над входом в храм: Ангелы, держат знак ордена святого апостола Андрея Первозванного.

В 1729 г. состоялась закладка первоначального деревянного храма, построенного по проекту архитектора Карло-Джузеппе Трезини, племянника знаменитого Доменико Трезини. 8 октября 1732 г. храм освятил духовный пастырь кавалеров ордена святого апостола Андрея Первозванного сподвижник Петра Великого архиепископ Новгородский и Великолукский Феофан (Прокопович). Тогда же в Андреевский храм

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

перенесли иконостас из обветшавшей Рождественской церкви на Петербургском острове[1].

Во второй половине XVIII в. при храме имелось свое кладбище, где, по преданию, был похоронен гениальный изобретатель, «личный токарь» Петра Первого Андрей Константинович Нартов, много сделавший для развития инженерного дела в России. Статус собора Андреевский храм приобрел 4 февраля 1744 г. Позднее именно в нем отпевали императрицу Елизавету. 4 июля 1761 г. в результате попадания молнии деревянный Андреевский храм сгорел. Удалось спасти только иконостас и некоторые иконы.

18 июля 1764 г. был заложен новый каменный собор по проекту архитектора Александра Францевича Виста, однако 6 августа 1766 г. во время сооружения сводов купола неожиданно рухнули. Виста арестовали, началось расследование — в результате комиссия установила, что обвал был вызван не ошибкой автора проекта, а плохим качеством строительных материалов. Строительство продолжилось, но Виста на всякий случай от дел отстранили и его место предположительно занял Алексей Алексеевич Иванов.

Собор освятили 23 марта 1780 г. Пятиглавый храм был построен в смешанном стиле, близком к «ренессансу», чуть позднее к нему пристроили двухъярусную шатровую колокольню. В 1848–1850 гг. под руководством архитектора Гребенки Николая Павловича были построены два придела, южный — освящен во имя Успения Божией Матери, северный — во имя Святителя Николая.

Главным украшением храма был и до настоящего времени остается великолепный резной позолоченный трехъярусный барочный иконостас, высотой 17 метров. Он был создан в 1770-х гг. в стиле барокко неизвестными мастерами и чудом уцелел до наших дней[2].

В XVIII–XIX в. храм являлся центром церковной жизни Васильевского острова. Так, согласно преданию, именно здесь в средине XVIII в. служил придворный певчий Андрей Федорович Петров, муж будущей святой блаженной Ксении Петербуржской, а 30 июля 1745 г. при торжественном богослужении в соборе приносили присягу профессора Академии наук Михаил Васильевич Ломоносов и Василий Кириллович Тредиаковский.

С 1869 г. при храме действовало «Общество вспоможения бедным прихода Андреевского собора», на попечении которого находился детский приют, заведение для неизлечимо больных и больница с домовой церковью во имя Всех Святых. На деньги общества содержались дешевые квартиры для женщин. С 1881 г. председателем этого крупнейшего в России приходского благотворительного общества служил известный географ и сенатор Петр Петрович Семенов-Тян-Шанский.

Самым торжественным событием в приходе был крестный ход в первый Спас, который шел к стрелке Васильевского острова, где купцы устраивали для водосвятия богатую Иордань. А 8 июля проводился крестный ход вокруг Андреевского рынка на Большом проспекте.

Из большого количества святынь собора в начале XX в. особенно выделяли весом 115 кг серебряное позолоченное напрестольное облачение 1861 г., художественной работы Евангелие 1717 г. в серебряном окладе, запрестольный образ Господа Саваофа, а также пребывавшую в главном алтаре икону Воздвижения Креста Господня (XVII в.) с изображениями царя Алексея Михайловича, Патриарха Никона и царицы Марии Ильиничны (в 1937 г. ее передали в Русский музей).

Революция 1917 г. стала началом нового тяжелого периода в истории Андреевского собора. Его настоятелем с 16 мая 1902 до своей кончины в апреле 1922 гг. служил протоиерей Иоанн Иоаннович Добронравов[3], с апреля 1922 по октябрь 1937 гг. — протоиерей, с 8 ноября 1925 г. — обновленческий епископ Охтенский, с 3 августа 1926 г. —

---

[1] *Шульц С. С.* Храмы Санкт-Петербурга. История и современность. Справочное издание. СПб., 1994. С. 66–68.

[2] *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010. С. 40–41.

[3] Весь Петроград. Пг., 1917.

архиепископ Гдовский, с 5 сентября 1934 г. — обновленческий митрополит Ленинградский Николай (Платонов).

Реализация положений декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Петрограде началось в конце 1918 — начале 1919 гг. Совет комиссаров Союза коммун Северной области в своем постановлении от 2 декабря 1918 г. потребовал от всех приходских общин под угрозой предания революционному суду предоставления в двухнедельный срок сведений о капиталах, инвентарных описей богослужебного имущества, немедленной передачи советам собственности, не предназначенной для богослужебных целей. Для регистрации в райисполкомах Петрограда приходские общины с 20 декабря 1918 г. должны были предоставить свои уставы, протоколы собраний об их принятии, списки своих членов и состава приходского совета, что вскоре и было сделано.

7 февраля 1919 г. исполком Василеостровского райсовета указал гражданскому срочно закрыть «Братство во имя Воскресения Христова» при Андреевском соборе и передать его имущество комиссариату просвещения. 8 февраля помещение братства было осмотрено и председателя известили о его закрытии[4].

В начале 1919 г. Комиссариат юстиции, угрожая судом, категорично потребовал от настоятеля собора в двухнедельный срок сообщить сведения о капиталах храма, которые вскоре были перечислены его в казну. В это время оказались национализированы здания и имущество общины собора. 21 июля 1919 г. был утвержден договор о передаче Андреевского собора верующим, 3 сентября 1921 г. в отдел юстиции Петросовета переслали список новых членов приходского совета[5].

В апреле-мае 1922 г. в Андреевском соборе было произведено изъятие части церковных ценностей: богослужебных сосудов из драгоценных металлов, серебряных окладов икон первого ряда иконостаса, старинное Евангелие в серебряном окладе и т. д. В июне того же год община собора во главе с протоиереем Николаем Платоновым уклонилась в обновленческий раскол и оставалась в нем до закрытия храма в мае 1938 г. В начале 1920-х гг., при создании бульваров на Большом проспекте Васильевского острова, были снесены часовня и ограда собора[6].

Архитектурные достоинства Андреевского собора были оценены и после революции, в частности Отдел охраны памятников старины и искусства Наркомата просвещения взял здание храма, как памятник художественно-исторического значения, под свою охрану. В дальнейшем храм состоял на специальном учете в Ленинградском отделе охраны памятников искусства и старины.

15 августа 1927 и 30 марта 1932 гг. были заключены новые договоры р передаче собора верующим. 2 октября 1929 г. община передала в Русский музей 11 предметов, состоявших на музейном учете, а 7 и 11 ноября 1931 г. 54 предмета, в том числе серебряных, — в Госфонд. 11 ноября 1929 г. было изъято имущества собора, находившиеся в церкви Трех Святителей. В свою очередь 27 февраля и 9 марта 1932 г. в собор передали часть имущества закрытой церкви св. Лазаря.[7]

10 февраля 1930 г. «двадцатка» отправила письмо в Управление уполномоченного Наркомпроса по вузам, рабфакам, научным, научно-художественным и музейным учреждениям об уплате авторского гонорара за исполнение в соборе религиозных музыкальных произведений с указанием композиторов, чьи произведения исполняются[8].

В ноябре 1930 г. группа прихожан подало заявление с просьбой зарегистрировать общество верующих «Андреевская православная община», что вскоре было сделано[9].

---

[4] Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 47. Оп. 1. Д. 104. Л. 1–4.

[5] Там же. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 366–367.

[6] *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории православных монастырей и соборов Санкт-Петербурга 1917–1945 гг. СПб., 1996. С. 44–48.

[7] ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 87. Л. 5, 67, 85, 92.

[8] Там же. Ф. 2556. Оп. 7. Д. 140. Л. 1–1 об.

[9] Там же. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 87. Л. 11, 12.

21 октября 1932 г. состоялось торжественное богослужение в честь 200-летия собора. В 1932 г. в Андреевском соборе было совершено: 1003 крещения, 26 венчаний и 54 очных отпевания[10].

15 июля 1933 г. председатель «двадцатки» Андреевского собора В. П. Волков подписал обязательство о прекращении с этого дня колокольного звона согласно постановления президиума Леноблисполкома от 27 июня 1933 г.[11] 17 августа 1933 г. были снятия 4 колокола, а 15 октября 1933 г. составлен акт о повреждении карниза при снятии 6 колоколов. Впоследствии их переплавили.

В Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга сохранились: план расположения собора и церкви Трех Святителей предположительно 1933 г.[12]; опись богослужебных и других книг собора с упоминанием, что в нем хранятся Минеи 1724 г. (июль 1935 г) и инвентарная опись от 1 октября 1937 г.[13]

В ночь на 14 февраля 1934 г. грабители, взломав двери собора, похитили часть его имущества. После этого 16, 18 февраля 1934 г. ряд предметов передали Государственному Эрмитажу, а 31 мая 1934 г. еще 19 серебряных и золотых вещей сдали в Госфонд[14].

Вопрос о необходимости закрытия храма был впервые возбужден в письмо «комсомольцев, рабочих и служащих» Васильевского острова от 25 июля 1935 г.[15] 3 июня 1936 г. была написана служебная записка инспектора по делам культов Василеостровского района в сектор административного надзора Ленсовета о необходимости закрытия собора, но в тот период она осталась без ответа[16].

24 марта 1937 г. был проведен осмотр иконостаса собора представителями отдела охраны памятников для определения методов реставрационных работ. 23 мая начались реставрационные работы под руководством архитектора Н. Д. Зезина, законченные в августе 1937 г.[17] Таким образом на средства прихода иконостас позолотили и отреставрировали. При этом оказалась изъята и передана в Русский музей икона Крестовоздвижения XVII века с портретом царя Алексея Михайловича и Патриарха Никона.

1 июля 1937 г. была составлена справка о состоянии религиозного общества и деятельности исполнительного органа и членов «двадцатки»[18]. В марте 1938 г. после закрытия Спасо-Успенского собора на Сенной пл. Андреевский собор стал кафедральным храмом обновленческой Ленинградской епархии. 5 марта в него передали из Спасо-Успенского собора чудотворную Казанскую икону Божией Матери[19].

В октябре 1937 — марте 1938 гг. большая часть духовенства и наиболее активные прихожане были арестованы и расстреляны или осуждены на длительные сроки. Так в списке причта собора за март 1938 г. имеются пометки об аресте трех и снятии с учета остальных двух священнослужителей[20]. При этом митрополит Николай Платонов был сначала арестован, а после освобождения 9 декабря 1937 г. снят с учета в связи с отречением от Бога[21]. Он отказался от сана и занялся антирелигиозной пропагандой, но в период блокады в феврале 1942 г. в состоянии сильного истощения принес покаяние в Николо-Богоявленском соборе, принял святых Христовых тайн и вскоре умер[22].

---

[10] Там же. Л. 97.
[11] Там же. Л. 114.
[12] Там же. Д. 91. Л. 25–26.
[13] Там же. Л. 1–28 об.
[14] Там же. Д. 87. Л. 133.
[15] Там же. Л. 156.
[16] Там же. Д. 89. Л. 20.
[17] Там же. Л. 39, 40, 47, 50, 66–68.
[18] Там же. Л. 44–44 об.
[19] Там же. Л. 85.
[20] Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2017. С. 136, 208, 335, 415.
[21] ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 89. Л. 78.
[22] *Левитин (Краснов) А.* Судьба митрополита // Наука и религия. 1990. № 9. С. 45; *Мещерский Н. А.* На старости я сызнова живу, прошедшее проходит предо мною… Л., 1982. Рукопись. С. 68–69.

На посту настоятеля его в октябре 1937 г. сменил протоиерей Николай Николаевич Ильяшенко, однако 14 марта 1938 г. он написал заявление о разрыве с церковной деятельностью[23]. В тот же день новым настоятелем собора был назначен протоиерей Николай Иванович Ломакин. Управляющим обновленческой Ленинградской епархии после ухода митрополита Николай Платонов стал протопресвитер Алексий Абакумов. 6 мая 1938 г. и протоиерей Николай Ломакин под давлением советских властей подал заявление о снятии с учета как священника ввиду решения перейти на гражданскую службу[24].

В результате в соборе не осталось священнослужителей. В этой ситуации «двадцатка» 14 мая 1938 г. подала заявление о расторжении договора и передаче собора в распоряжение государства, «так как содержание храма непосильно» (из-за огромных налогов). В тот же день районный инспектор по делам культов написал докладную записку в президиум Василеостровского райсовета, сообщив о том, что собор не использовался верующими с 7 мая за неимением причта, поступило заявлении «двадцатки» об отказе от дальнейшего использования, и, предложив храм закрыть и передать его здание под спортзал для молодежи[25].

К этому времени властями были подготовлены выписки из наказов депутатам Ленсовета XIV созыва 1937–1938 гг. о закрытии собора. 16 мая президиум Василеостровского райсовета постановил ходатайствовать перед президиумом Ленсовета о закрытии. И в тот же день — 16 мая 1938 г., не дожидаясь официального решения собор был закрыт, и «двадцатка» по акту передала все церковное имущество районному инспектору по делам культов. При этом серебряные предметы, в том числе оклад с Казанской иконы Божией Матери были переданы Музейному сектору еще 8 мая[26].

2 июля 1938 г. президиум Ленсовета принял постановление о передаче здания собора Отделу охраны памятников искусства и старины с обязательством сдать в аренду Тресту художественно-промышленных производств для размещения экспериментально-художественных мастерских. 11 июля Ленинградская областная комиссия по вопросам культов решила закрыть Андреевский собор в связи с наказами избирателей и, учитывая отказ «двадцатки» от использования, и передать здание Отделу охраны памятников искусства и старины для использования по его усмотрению. В тот же день президиум Леноблисполкома без изменений утвердил это решение[27].

15 августа 1938 г. собор осмотрела специальная комиссия, составившая акт о необходимости сохранения иконостаса при эксплуатации здания Трестом художественных производств (зашив его для обеспечения сохранности). 16 августа инспектору районного финансового отдела была сдана чековая книжка собора (на счету находилось 31716 руб.). 19 августа 21 предмет из собора был передан музейному фонду, а еще семь предметов — Музею истории религии. 20 августа несколько предметов передали в музей Исаакиевский собор. Также 20 августа 1938 г. чудотворная Казанская икона Божией Матери (по просьбе «двадцатки» собора от 16 мая) была по акту передана в кладбищенскую церковь Смоленской иконы Божией Матери (а оттуда в 1940 г. в Князь-Владимирский собор)[28].

Вскоре с куполов были сняты кресты, а здание передано Тресту художественно-промышленного производства, который произвел частичную перепланировку помещений, устроив в них отгороженные временными стенками мастерские. Уникальный иконостас сохранился в первозданном виде благодаря твердой позиции начальника ГИОП Н. Н. Белехова, который выступил против уничтожения иконостаса, но его нижнюю часть зашили фанерой на высоту 2,5 метра.

---

[23] ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 89. Л. 95.
[24] Там же. Л. 106.
[25] Там же. Л. 115, 126.
[26] Там же. Л. 109, 111, 115–116.
[27] Там же. Л. 120; Ф. 7179. Оп. 10. Д. 1384. Л. 42, 59.
[28] Там же. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 89. Л. 129–134.

Во время Великой Отечественной войны здание храма было оборудовано средствами ПВО для отражения налетов авиации. Однако в результате артобстрелов и взрыва авиабомбы пострадали фасады и крыша, взрывной волной были выбиты стекла, иконостас и внутреннее убранство получили значительные повреждения.

В 1947 г. были проведены первоочередные восстановительные работы, по окончании которых здание собора передали институту Ленморниипроект. В 1955–1970-х гг. проводился реставрационный ремонт фасадов, интерьера, настенной живописи и иконостаса, при этом была закрашена известковой краской живопись в куполе. В 1978 г. на главном куполе установили антенну для радиосвязи (снята в 1987 г.). В Центральном государственном архиве научно-технической документации Санкт-Петербурга хранится большой комплекс документов по охране здания собора и его реставрации (10 дел)[29].

С 1973 г. здание храма арендовал Институт антропологии и этнографии им. Миклухо-Маклая Академии наук СССР, который разместил в соборе поместили часть своих антропологических коллекций. В 1988 г. митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий (Ридигер) зачал борьбу за возрождение Андреевского собора. Он посетил храм и благословил создание православной общины. В 1989 г. ключарь Николо-Богоявленского собора протоиерей Сергий Чевяга отслужил в храме первый молебен. В 1990 г. алтарь и подкупольная часть храма были возвращены приходу, в них начались богослужения. При этом за фанерной перегородкой в нефе и приделах еще 5 лет хранились антропологической коллекции Кунсткамеры.

13 декабря 1990 г. назначенным в этом году настоятелем Андреевского собора протоиереем Александром Швецом была совершена первая после 52-летнего перерыва Божественная литургия. 15 июля 1991 г. православной общине собора была возвращена и передана в бессрочное пользование церковь Трех Святителей. Андреевский собор передали епархии 10 декабря 1992 г. 13 декабря 1993 г. собор был освящен епископом Тихвинским Симоном (Гетя). Летом 1995 г. Институт антропологии и этнографии вывез свое имущество и полностью освободил здание храма. В 1995–1996 гг. на купола собора были водружены титановые вызолоченные кресты, произведен ремонт стропильной системы и кровли.

27 мая 2001 г. на углу 6-й линии и Большого пр. Васильевского острова, рядом с собором, был открыт обелиск в честь 300-летия учреждения ордена святого апостола Андрея Первозванного. Памятник представляет собой четырехгранный обелиск высотой 8 метров на постаменте и гранитном цоколе. Обелиск увенчан изображением знака ордена — косого креста, на одной стороне которого изображен распятый апостол Андрей, на другой — двуглавый орел с распростертыми крыльями (авторы: А. А. Казаков и Ю. В. Горевой). 14 ноября того же года была освящена воссозданная угловая часовня св. кн. Владимира. В 2001–2002 гг. при ремонте фасадов собора отреставрировали и находящийся над входом барельеф с изображением Андреевского ордена. В 2002–2003 гг. провели реставрационные работы. В 2004 г., в честь 275-летия основания прихода Андреевского храма и 240-летия закладки нынешнего здания собора, на солею была установлена латунная вызолоченная ограда[30].

В сквере у Андреевского собора 6 июля 2007 г. был открыт памятник первому кавалеру ордена Андрея Первозванного графу Федору Алексеевичу Головину (1650–1706). Он являлся одним из ближайших сподвижников Петра Великого, первым русским адмиралом, служил командующим российским флотом во время Азовских походов и стал первым начальником Военно-морского приказа. По некоторым свидетельствам, самим своим основанием Санкт-Петербург обязан именно Головину, по совету которого была реализована идея строительства крепости в устье Невы с целью прервать сообщение между Лифляндией и Финляндией и разъединить шведские войска в ходе Северной войны.

---

[29] Центральный государственный архив научно-технической документации Санкт-Петербурга (ЦГАНТД СПб). Ф. 488. Оп. 324. Д. 687–695; Ф. 472. Оп. 311. Д. 53.

[30] *Антонов В. В., Кобак А. В.* Указ. соч. С. 41; Шульц С. С. Указ. соч. С. 68.

В настоящее время главными святынями храма являются: икона Божией Матери «Нечаянная Радость», аналойная икона св. ап. Андрея Первозванного (1728 г.) с частицей его мощей и икона св. ап. Андрея Первозванного с житием из первого храма Санкт-Петербурга — собора Пресвятой Троицы на Троицкой площади. Алтарный образ апостолов Андрея и Филиппа также содержит частицу мощей св. Андрея Первозванного. В храме сохранился один из старейших в городе иконостас XVIII в. Самыми древними в нем являются переданные из церкви Меншиковского дворца иконы свт. Николая Чудотворца и св. кн. Александра Невского.

В наши дни община храма активно занимается развитием почитания апостола Андрея Первозванного в Санкт-Петербурге и России, изучает историю прихода. Прихожане и клирики храма ведут большую благотворительную деятельность. Так, например, правнук географа Петра Семенова Тянь-Шанского Александр вместе с женой Е. А. Галченко организовали семейно-церковный приют для пожилых женщин, который располагается в родовом доме Тянь-Шанских на 8-й линии Васильевского острова. Ежемесячно выходит приходское издание «Андреевский вестник», работает воскресная школа в приписном храме Трех Святителей Вселенских два раза в месяц по воскресеньям проходит дискуссионный круглый стол, еженедельно проводятся занятия «Основы православной веры для всей семьи».

Источники и литература

1. *Антонов В. В., Кобак А. В.* Святыни Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
2. Весь Петроград. Пг., 1917.
3. *Левитин (Краснов) А.* Судьба митрополита // Наука и религия. 1990. № 9. С. 43–46.
4. *Мещерский Н. А.* На старости я сызнова живу, прошедшее проходит предо мною… Л., 1982. Рукопись.
5. Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2017.
6. *Шульц С. С.* Храмы Санкт-Петербурга. История и современность. Справочное издание. СПб., 1994.
7. Центральный государственный архив научно-технической документации Санкт-Петербурга (ЦГАНТД СПб). Ф. 488. Оп. 324. Д. 687–695; Ф. 472. Оп. 311. Д. 53.
8. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. 47. Оп. 1. Д. 104; Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4; Ф. 2556. Оп. 7. Д. 140; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 87; Д. 89; Д. 91; Ф. 7179. Оп. 10. Д. 1384.
9. *Черепенина Н. Ю., Шкаровский М. В.* Справочник по истории православных монастырей и соборов Санкт-Петербурга 1917–1945 гг. СПб., 1996.

M. V. Shkarovsky. **St. Petersburg Cathedral of St. Andrew the First-Called: Milestones of History**

Abstract: One of the most important churches in St. Petersburg, the Cathedral of St. Andrew the First-Called was conceived by Peter the Great, but in its original wooden form it was erected in 1729–1732, and in the current stone one — in 1764–1780. In the XVIII–XIX centuries, the temple was the center of church life on Vasilievsky Island. In 1938, St. Andrew's Cathedral became the cathedral church of the Renovationist Leningrad diocese, but in the same year the ball was closed. Most of his clergy were arrested and shot. In the following decades, the cathedral building was used by various organizations, including the Institute of Anthropology and Ethnography. In the early 1990s, St. Andrew's Cathedral

was returned to the faithful and now again plays a significant role in the church life of St. Petersburg.

Keywords: Russian Orthodox Church, St. Petersburg, St. Andrew's Cathedral, St. Andrew the First–Called Apostle, anti-religious persecution.

Mikhail Vitalyevich Shkarovsky — Doctor of Historical Sciences, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg, and Professor of the Department of Church History at the St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

Протоиерей Алексей Колчерин

К ВОПРОСУ ОБ УСТРОЙСТВЕ ЦЕРКОВНОГО СУДА НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ 1917–1918 ГГ.

В статье рассматривается процесс обсуждения вопроса о реформе церковного суда на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 годов, разработка соответствующего соборного положения в Отделе о церковном суде и этапы рассмотрения его в общем заседании. В Синодальный период церковный суд был передан в ведение духовных консисторий, многие решения утверждались в Святейшем Синоде, что осложняло работу церковных ведомств и затягивало принятие решений. Для церковного судопроизводства оказались недоступны реформы, состоявшиеся в гражданском и уголовном судах в 1860-е годы, а все предложения иерархов Церкви, духовенства и церковных судей по данному вопросу оказались без реального претворения в жизнь. В трудах известных церковных канонистов конца XIX — начала XX столетий были разработаны проекты реформы церковного суда, реальное обсуждение и принятие которых стали возможными в деятельности Поместного Собора 1917–1918 годов. Претворение в жизнь реформы церковного суда оказалось невозможным ввиду прихода советской власти. Решения Собора сохраняют свою актуальность в современных реалиях Церкви.

Ключевые слова: Поместный Собор 1917–1918 гг., синодальная эпоха, церковный суд, К. П. Победоносцев, государственно-церковные отношения в XX в.

Церковный суд в Православной Церкви в современном мире остается наименее изученным и прозрачным не только для мирян, но и для клириков. В синодальный период церковный суд проводился в епархиальных консисториях, его решения утверждались Святейшим правительствующим Синодом. Государство продавливало все большее подчинение себе церковного суда, а Церковь не имела возможности вернуть верный с канонической точки зрения статус своему судебному органу.

Вопросам деятельности церковного суда посвящены работы видных церковных ученых, специалистов в области церковного и канонического права: И. С. Бердников, П. Д. Лапин [Лапин, 1915], М. Е. Красножен [Красножен, 1900], Н. К. Соколов [Соколов, 1870], Т. В. Барсов [Барсов, 1896], С. В. Римский [Римский, 1999], А. С. Павлов [Павлов, 1902]. Из современных исследователей наиболее полно занимается исследованием вопроса деятельности церковного суда в синодальный период и его реформы на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Е. В. Белякова [Белякова, 2004].

При формировании синодальной системы управления Церковью церковное судопроизводство осуществлялось в духовных приказах, управление которыми было поручено игуменам монастырей или архимандритам, а также клирикам от белого духовенства. Согласно указу Святейшего Синода от 1744 г., судебные функции предписывались духовным консисториям. Епархиальный архиерей, как руководящий в консистории, играл ключевую роль в принятии судебных решений, но и нес ответственность перед Синодом за них. Секретарские функции в церковных судах несли, как правило, светские лица в должности секретарей или столоначальников консистории.

В рамках уголовных и политических дел лица всех сословий были подсудны гражданским судам. Церковной юрисдикции по-прежнему принадлежали дела,

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

касавшиеся ереси, расколов, колдовства, насильственного вступления в брак и насильственного пострижения в монашество, нарушения церковной дисциплины (к которым относили пропуски богослужений, неучастие в церковных таинствах, непослушание церковному начальству), а также бракоразводные процессы.

Церковный суд привлекал к ответственности и духовенство, и мирян. Представители духовенства наказывались строже, т. к. от лиц духовного сословия требовалось быть примером для всего общества. Так, например, особое внимание уделялось нравственному облику жен духовенства, которые должны были соответствовать высоким моральным стандартам до замужества, и особенно после. За клириками также осуществляли надзор, им запрещалось принимать участие в увеселительных мероприятиях и пиршествах, а также применять самооборону даже в случае необходимости. Клирики могли подвергнуться наказанию за нарушение служебной дисциплины, которому не подвергались миряне. В вину священнослужителям могли поставить нарушение церковного устава, неправильное совершение таинств и пренебрежение церковными правилами. Финансовые вопросы также могли стать поводом для церковного суда, например, присвоение церковного имущества или растрата.

В 1823 г. издаются «Правила судопроизводства о преступлениях, учиненных духовными лицами». Эти правила включали ограничения на передвижение, общение и участие в церковных обрядах для лиц, находившихся под духовным следствием. Такое явление, как монастырская ссылка, приобрела не только функцию изоляции от общества, но и цель воспитания и возвращения преступника на путь исправления, хотя применение монастырской ссылки не всегда давало желаемые результаты. Некоторые преступники продолжали совершать правонарушения даже внутри монастыря, что указывало на недостаточную эффективность моральной реабилитации и контроля. В XIX в. в Российской империи происходила постепенная отмена монастырской ссылки. Это было связано с модернизацией и секуляризацией общества, а также с переходом к новым принципам исправления и реабилитации преступников. Монастырская ссылка перестала соответствовать новым требованиям правовой системы и поэтому постепенно была заменена другими видами наказания и мерами исправления.

Архиерейская юрисдикция, применяемая в сфере церковного суда, требовала негласного дознания, протоколирования и привлечения свидетельских показаний. Процесс в отношении духовных лиц был скрытым и, зачастую, не находил письменного отражения. В первую очередь это касалось высшего духовенства, в отношении которого такие действия могли нанести репутационный урон. Такое дело вел клирик, имевший соответствующее поручение от архиерея, а подсудимый вызывался для бесед в духовную консисторию. Отсутствие формальных протоколов и документации означало, что процесс расследования был лишен официальной фиксации. Из-за отсутствия документальных материалов сложно сформулировать точное понимание механизма применения наказания в таких случаях.

В случае, если дело в отношении клирика рассматривалось в светском суде, то законами было предусмотрено назначение духовного депутата, который был членом следственной комиссии и имел право голоса при вынесении приговора.

В состав церковного суда при консистории входило 6–7 человек, которые избирались из высших духовных лиц, а их назначение утверждал Синод. Все они имели право на собственное мнение, подлежащее обязательному письменному учету, в то время как за правящим архиереем оставалась функция председателя на епархиальном уровне. Как и в случае светского судопроизводства, первоначально происходил сбор данных и расследование. В этом вопросе могли учитываться сведения, полученные от благочинных, настоятелей монастырей и иных должностных лиц. Членам суда или назначаемому для этой цели доверенному лицу могло быть поручено ведение расследования. Если дело велось без привлечения доверенных лиц, то первичной обработкой информации занимался секретарь консистории, который передавал ее уже на рассмотрение членам суда. Если делом занималось доверенное

лицо, то сначала с результатами расследования знакомился архиерей, который мог уже отправить полученную информацию для вынесения приговора членам суда. Важным условием при проведении расследования было требование объективности. Должны были быть собраны все свидетельские показания, а следственные протоколы подписывались свидетелями и обвиняемыми. Стороны могли высказать в письменном виде несогласие или удовлетворение проведенным следствием. В случае, если в ходе расследования правонарушения консистория выявляла ошибки в процессе, такое дело подлежало доработке.

Такой процесс не мог быть быстрым и нередко тянулся до нескольких лет. Причиной было то, что суд для консисторских чиновников не был единственным служебным поручением в их деятельности, а количество членов консистории, как уже отмечалось, было крайне мало для управления всеми епархиальными делами. Решение суда консистории могло быть неокончательным, архиерей мог не просто пересмотреть решение суда, но даже принять прямо противоположное решение, что было невозможно оспорить.

Церковные суды в синодальный период функционировали с помощью сложной системы процедур, включая следствие, свидетельствование под присягой, коллегиальное принятие решений и возможность апелляции к правящему архиерею, что обеспечивало возможность пересмотра судебных актов. Целью церковного судопроизводства было восстановление нравственно-духовного порядка в обществе и соблюдение духовно-нравственных ценностей.

Судебная реформа императора Александра II ликвидировала сословность светского суда, который стал носить всесословный характер, появилась гласность судопроизводства, состязательность процесса. Однако данные преобразования не коснулись церковного суда. Это несоответствие светского и церковного породило дискуссию, которая продолжалась вплоть до созыва Поместного Собора в 1917 г.

Н. К. Соколов утверждал: «В консисториях единственным источником права становится мнение начальника, а всякое несогласие и противоречие легко может быть принято за неуважение к нему, за непослушание, противодействие его власти» [Соколов, 1870б, 825]. Как следствие, духовенство всячески пыталось избежать церковного суда, т. к. «…одно и то же действие в глазах одного начальства может быть извинительно и даже похвально, а в глазах другого — преступно».

В 1905 г. К. П. Победоносцев предложил свое видение реформирования церковного суда. Он выступал за возврат к «Проекту реформирования судебной части», созданному в 1870 г. Также он предлагал возобновить традицию епархиальных съездов, в чьи полномочия входила бы возможность лишать власти правящих архиереев и тех членов Синода, которые были уличены в совершении различных правонарушений, но при этом он оставался при мнении, что церковный суд должен быть управляемым непосредственно правящими архиереями. Проект предусматривал альтернативную процедуру выбора духовного судьи и его помощника. К. П. Победоносцев воспринимал церковный суд как элемент внедрения нравственности в обществе, чьей задачей было, в том числе, и укрепление самодержавной власти, тогда как в позициях критиков он видел только деструктивное начало.

В то же время либеральная часть духовенства видела в реорганизации церковного суда расширение гражданских свобод. В целом, реформа церковного суда, которая была подготовлена еще в 1870 г., представляла собой серьезную попытку модернизировать систему церковного правосудия. Она содержала ряд новаторских идей, связанных с формированием епархиальных советов, выбором духовных судей и их помощников, определением их полномочий и пределами юрисдикции судов.

В 1905 г. архиереи Русской Церкви предоставили отзывы о необходимости и допустимости преобразований в жизни Церкви, в том числе о реформе церковного суда. Все архиереи, которые направили свои отзывы, отмечали изъяны в текущем состоянии дел. Они подчеркивали отсутствие свода церковных законов для церковного суда, неправильную организацию церковного суда, некомпетентность духовных

следователей, подавляющее число заявило о необходимости отделения церковного суда от синодальной администрации. Практически все архиереи сходились во мнении, что епископ должен возглавлять церковный суд.

Предсоборному Присутствию в 1906 г. предстояло рассмотреть возможность разделения суда и церковной администрации, а также определить роль архиерея в структуре церковного суда. Мнения членов отдела сошлись во мнении, что главой церковного суда должен быть епископ, как это предписывает церковная традиция. В остальном мнения были принципиально различны. На Предсоборном Присутствии был выработан перечень вопросов, который уже впоследствии был вынесен на рассмотрение Поместного Собора. Широкая дискуссия и вовлечение в нее архиереев привели к тому, что вопрос реформирования церковного судопроизводства стал неизбежным. Также ситуация требовала вмешательства всех заинтересованных сторон. При этом Синод в лице обер-прокурора стремился к проведению умеренных реформ, соотнесению их с реальным положением светской власти и сохранением статуса правящих архиереев.

На Поместном Соборе 1917–1918 г. развернулась дискуссия о церковном суде, которая затронула множество важных аспектов церковного правосудия. Одним из ключевых вопросов обсуждения была структура и принципы организации церковного суда в новых условиях послереволюционной России. Пересмотр стандартной системы церковного судопроизводства и введение новых принципов, таких как введение различных уровней иерархичности церковных судов, выборность судей и более активное участие низшего духовенства в судебных процедурах, стали объектом интенсивных дебатов. Не было единомыслия в определении роли правящих архиереев в судебных процессах и выносимых решениях. Бесспорно, дискуссия о церковном суде на Поместном Соборе была одним из ключевых моментов в работе Собора, поскольку затрагивала ценности и принципы церковного правосудия.

Вопрос о реформе церковного суда на Поместном Соборе рассматривался одним из последних, уже летом 1918 г., когда в России полыхала Гражданская война, страна находилась в руках новой власти, относившейся негативно к религии. В ходе заседаний рассматривался доклад «Об устройстве церковного суда», который по большей части был разработан еще в ходе заседаний Предсоборного Присутствия. Доклад предлагал две революционные идеи, находившиеся в том числе в русле проходивших политических событий. Предлагалось отделить суд от администрации и создать систему судов. Т. е. можно сказать, что доклад предусматривал формирование той системы церковного судопроизводства, о которой говорили с конца XIX в. Несмотря на то, что на Собор возлагались большие надежды, было понятно с самого начала, что не только обстоятельства времени, но и сама реформа не может быть воспроизведена в текущих обстоятельствах.

В ходе заседаний Поместного Собора было принято шесть статей о роли епископа в церковном судопроизводстве. В частности, подчеркивалось, что епископ отныне не может накапливать нерассмотренные дела, а также устанавливался определенный срок рассмотрения дел. Особо стоит отметить компромиссное решение вопроса об участии архиерея в заседаниях суда — епископ может выступать председателем в суде лично, если пожелает. Данное решение было принято 57 голосами против 41.

Дискуссия о церковном суде на Поместном Соборе привела к ряду важных выводов и решений, которые оказали значительное влияние на структуру и принципы церковного правосудия в Русской Православной Церкви. Итоги дискуссии можно резюмировать следующим образом:

1. Введение новой системы церковного судопроизводства. Принято решение о структуре церковного суда на трех уровнях, что способствовало более эффективному и обоснованному рассмотрению церковных дел.

2. Выборность судей. Одним из результатов дискуссии стало введение принципа выборности судей из числа клира и мирян, что должно было способствовать объективности и справедливости церковного правосудия.

3. Участие низшего духовенства в судебных процедурах. Было подчеркнуто активное участие священнослужителей нижних ступеней в церковных судебных процессах, что дало возможность широкому представлению мнений и опыта от различных уровней церковного сообщества.

4. Иерархическая структура суда. Принципиальное внедрение иерархической структуры церковного суда и разделение на различные уровни предполагало обеспечение более глубокого и основательного рассмотрения церковных дел.

5. Регулирование возможного вмешательства правящих архиереев. Дискуссия также оказала влияние на регулирование роли епископов в церковном суде, определяя границы их вмешательства в процессы принятия судебных решений.

На Поместном Соборе 1917–1918 г. обсуждались различные аспекты деятельности церковного суда. В ходе дискуссий были затронуты вопросы организации и структуры церковного суда, его компетенции, процедур и принципов рассмотрения церковных дел. В частности, активно обсуждались проблемы архиерейского участия в судебных процессах, роль светских властей в церковной юрисдикции, а также вопросы независимости церковного суда и соблюдения канонического права. Был сохранен архиерейский суд, а также создавались окружные суды в границах благочинического округа, епархиальные суды и Высший церковный суд. Епархиальный архиерей получал право смягчать действующий приговор в рамках допустимых возможностей.

Были установлены правила для наказаний, применяемых в рамках церковного судебного процесса. В статье 2 соборного определения приведены различные виды наказаний для духовенства и мирян, причем количество наказаний одинаковое. «Виды наказаний для мирян:

1) анафема;
2) отлучение от Церкви;
3) отлучение от Святого Причастия;
4) лишение права участия в управлении делами Церкви;
5) лишение права на занятие церковно-приходских должностей;
6) увольнение от церковно-приходских должностей;
7) обличение;
8) денежное взыскание.

Для духовных лиц такими наказаниями являлись

1) анафема;
2) отлучение от Церкви;
3) лишение сана;
4) запрещение в священнослужении;
5) увольнение от должности;
6) клировое послушание;
7) обличение;
8) денежное взыскание» [Белякова, 2002].

Революционные события не позволили фактически воплотиться идеям Поместного Собора. Разработанные проекты «Устава об устройстве судебных церковных установлений» и «Устав о церковных наказаниях» не были приняты и утверждены. После событий 1917 г. и последующих изменений в России, а также разделения Русской Православной Церкви на различные юрисдикции и осколки, идеи реформы церковного суда стала переноситься и адаптироваться внутри каждого отдельного церковного образования.

Таким образом, реформы церковного судопроизводства на Поместном Соборе 1917–1918 г. привели к укреплению правовых основ и процедур церковного правосудия, создав основу для современной системы церковного суда в Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Барсов, 1896 — *Барсов Т. В.* Синод в его прошлом. СПб., 1896.

2. Белякова, 2002 — *Белякова Е. В.* Проблема церковного суда в России в пореформенное время и попытка ее решения на Поместном Соборе 1917–1918 годов // Исторический вестник. № 1 (16), 2002.

3. Белякова, 2004 — *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2004.

4. Красножен, 1900 — *Красножен М. Е.* Краткий очерк церковного права. Юрьев, 1900.

5. Лапин, 1915 — *Лапин П. Д.* Профессор И. С. Бердников (К 50-летию его ученой и профессорской деятельности) / П. Д. Лапин // Православный собеседник. 1915. ноябрь.

6. Павлов, 1902 — *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.

7. Римский, 1999 — *Римский С. В.* Российская церковь в эпоху великих реформ. М.: Крутицкое подворье. Общество любителей церковной истории, 1999.

8. Соколов, 1870а — *Соколов Н. К.* Каноническое устройство церковного суда по началам вселенского соборного законодательства // Православный собеседник. 1870. Ноябрь-декабрь.

9. Соколов, 1870б — *Соколов Н. К.* О началах и формах духовного суда в виду современных потребностей // Православное обозрение. 1870. Июнь.

***Archpriest Alexey Kolcherin*. To the Question of the Organization of the Church Court at the Church Council of 1917–1918**

Abstract: The article examines the process of discussing the issue of reforming the church court at the Church Council of the Russian Orthodox Church in 1917–1918, the development of the relevant council regulations in the Department of the Church Court and the stages of its consideration at the general meeting. During the Synodal period, the church court was transferred to the jurisdiction of spiritual consistories, many decisions were approved in the Holy Synod, which complicated the work of church departments and delayed decision-making. The reforms that took place in the civil and criminal courts in the 1860s turned out to be inaccessible to church proceedings, and all the proposals of the Church hierarchy, clergy and church judges on this issue were left without real implementation. In the works of famous church canonists of the late 19th–early 20th centuries, projects for the reform of the church court were developed, the real discussion and adoption of which became possible in the activities of the Church Council of 1917–1918. The implementation of the reform of the church court turned out to be impossible due to the advent of Soviet power. The decisions of the Council remain relevant in the modern realities of the Church.

Keywords: Local Council of 1917–1918, Synodal era, church court, K. P. Pobedonostsev, state-church relations in the 20th century.

Archpriest Aleksey Sergeevich Kolcherin — Doctor of Church History, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of General and Church History of the Kazan Orthodox Theological Seminary (kolcherin@mail.ru).

Н. Л. Михайловская

ВЛИЯНИЕ МОНАШЕСКОЙ ТРАДИЦИИ НА ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЯ ПОГРЕБЕНИЯ МИРЯН: АНАЛИЗ РУКОПИСЕЙ ИЗ ФОНДА П. А. СЫРКУ

Доклад посвящен исследованию сербских чинов погребения XVI–XVII вв. на основе рукописных требников из фонда П. А. Сырку Библиотеки РАН. В Сербской православной церкви традиционно существовали два типа чинов погребения — для монахов (иноков) и для мирян (бельцов), отличавшихся некоторыми молитвами, формулами прошений и гимнографией. Анализ новых источников выявил необычный вариант чина погребения для мирян, который по структуре, возгласам и гимнографии близок к монашескому. Появление этого «комбинированного» чина, не нашедшего широкого распространения, представляет интерес с точки зрения его возможной функциональной роли. Исследование подчеркивает важную особенность всех рассматриваемых чинов: наличие элементов, указывающих на тесную связь с чинами Крещения христианина.

Ключевые слова: Сербская православная церковь, чинопоследование погребения, связь с Крещением, отпевание иноков и бельцов, коллекция П. А. Сырку, рукописные источники, XVI–XVII вв.

Сербская православная богослужебная традиция начала формироваться в конце XII — начале XIII в., когда сербский жупан Стефан Неманя (прп. Симеон Мироточивый), а затем его сын, свт. Савва Сербский, начали строить новые монастыри. К концу XVII в. ее развитие было приостановлено по историческим причинам. Источники чинопоследований отпевания и погребения данного периода восходят как к славянским источникам, так и к византийским евхологиям Великой церкви и окраин Византийской империи. К X–XIII вв. в Византии уже использовали расширенные чинопоследования погребения с разнообразной структурой. При этом в разных регионах — и в Южной Италии (Χριστοδούλου, 2005, 58. Crypt. gr. Γ.β.X), и в Палестине [Galadza, 2004, 231. Schema 2] — ключевым действием погребения оставалось помазание елеем или его троекратное крестообразное возлияние на тело усопшего, для чего использовалось св. миро [Galadza, 2004, 233. Schema 3] или елей, который освящали той же молитвой, что и в таинстве крещения (Χριστοδούλου, 2005, 57. Crypt. gr. Γ.β.X). Это литургическое действие сопровождалось троекратным пением «Аллилуйя» (Χριστοδούλου, 2005, 58. Crypt. gr. Γ.β.X) подобно возлиянию елея в купель при крещении (Барберини, 136) [Подробнее см. также: Дашевская, Штонда, 2017]. Сербские погребальные обычаи преемствуют общевизантийской традиции: рубрика о возлиянии елея присутствует в чинопоследованиях как для монашествующих, так и для мирян, которые в сербских богослужебных книгах упоминаются как «бельцы»; троекратное «Аллилуйя» произносит или поёт священник при погребении иноков; указание на возможное использование св. мира для помазания умершего содержит требник XIII в. из монастыря Грачаница (*РНБ Гильф.21).* В то же время, чины бельческих погребений сохраняют остатки акростиха, который, согласно А. А. Турилову, с большой долей вероятности принадлежит перу еп. Константина Преславского (IX–X вв.) [Турилов, 2020, 94–95].

Надежда Леонидовна Михайловская — магистр теологии (выпускница СФИ), аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (nmikhailovskaya@mail.ru).

Структуры иноческих и бельческих чинов

В XIII–XVII вв. бельческие и иноческие чины отпевания и погребения имеют значительное структурное сходство. Наиболее часто встречающиеся структуры могут быть представлены следующим образом:

	Иноческие чины погребения		Бельческие чины погребения
1	Приготовление тела, с Трисвятого по «Отче наш», тропари «Со духи праведных», ектенья, Молитва «Боже духов…» Тело несут в усыпальницу или келью с пением Трисвятого, тропаря «Помени, Господи, яко благ…». В кельи тело покрывают саваном, сверху полагают икону и несут в церковь, в церкви зажигают свечи.	1	От 1 до 4 молитв
2	Каждение, начальный возглас	2	Каждение, начальный возглас[1]
3	С Трисвятого по «Отче наш»	3	С Трисвятого по «Отче наш»
4	«Придите, поклонимся»	4	«Придите, поклонимся»
5	Пс 50. Может быть Пс 90[2]	5	Пс 90[3] или отсутствует.
		6	Тропари: «Глубинами мудрости…», «Помени, Господи, яко благ…»
7	«Непорочны»	7	«Непорочны»
8	*Тропари по «Непорочных»*	*8*	*Тропари по «Непорочных»*
9	Ектенья, Молитва «Боже духов»	9	Ектенья, Молитва «Боже духов»
10	*Цикл стихир на 8 гласов*[4]	10	*Цикл стихир на 8 гласов*
11	Тропарь «Со святыми покой» Икос «Ты един исконе…»	11	Степенный антифон гл. 6 со стихами Пс 122[5].
12	*«Блаженны» со стихирами*	12	*«Блаженны» со стихирами*
13	Чтения Апостола и Евангелия	13	Чтения Апостола и Евангелия
14	*Целование. Стихиры целования*	14	*Целование. Стихиры целования*
15	Шествие к гробнице с пением Трисвятого	15	Обычно отсутствует[6].

[1] Могут быть указаны. См., например: (*ХИБ SPEC.HM.SMS.168.* Л. 134 об.)

[2] Например, рукопись (*ХИБ SPEC.HM.SMS.168.* Л. 25 об.)

[3] Встречается редко. Например, (*ХИБ SPEC.HM.SMS.168.* Л. 134 об.)

[4] В цикле стихиры, как правило, размещены на все восемь гласов в порядке возрастания, т. е., в соотнесении с Октоихом. В каждом гласе представлены степенные антифоны, то есть, использовалась гимнография воскресной утрени. Степенные антифоны в XIV–XVII вв. были принадлежностью как сербских, так и русских чинов погребения. Их исчезновение могло произойти под влиянием никоновской справы или по причине изменений в церковной жизни, произошедших в период после справы.

[5] Очень часто встречающийся элемент чинопоследования. См., например: (*ХИБ SPEC. HM.SMS.167.* Л. 96 об. — 97; *Дечаны 68.* Л. 95; *Дечаны 69.* Л. 185 об.; *ГИМ Хлуд.118.* Л. 204 об.). В то же время, может присутствовать такой же тропарь и икос, как в иноческом чине. Например, см. *(ХИБ SPEC.HM.SMS.168.* Л. 154 об.)

[6] В редких, достаточно ранних, источниках шествие указано, но до целования. См., например: (*РНБ О.п.I.14.* Л. 18–18 об.; *РНБ О. I.469.* Л. 192 об.; *Дечаны 67.* Л. 36–36 об.)

16	Тропарь «Земля зинувша…»		
17	*Возлияние елея*	17	*Возлияние елея*
18	Тропарь «Образом креста Твоего, Человеколюбче…»	18	Тропарь «Исчезох от рождения моего…»
19	Стихиры со стихами	19	Символ веры
20	Трисвятое	20	С Трисвятого по «Отче наш»
21	Тропари «Со духи праведных…»	21	Тропари: «Помени, Господи, яко благ…», «Глубинами мудрости…»
22	Ектенья, молитва «Боже духов»	22	«Господи, помилуй» 40 раз
23	Отпуст	23	Отпуст
24	12 метаний, «Вечная память» трижды		
25	1–2 молитвы	25	1–2 молитвы

Ключевые различия элементов чинопоследований

При сходстве структур иноческие и бельческие чины различаются, во-первых, подбором гимнографии.

В иноческих чинопоследованиях присутствуют тропари «Земля зинувша…» и «Образом креста Твоего…», не характерные для бельческих чинов.

Бельческие чины сохраняют в течение всего рассматриваемого периода остатки поврежденного акростиха, который был восстановлен А. А. Туриловым [Турилов, 2020] «**Красна пания кѡнстантинова вчачагѡ… гранес**»:

	Акростих	**Расположение**	**Рукопись**
1	«**Красна п**…»	в тропарях по «Непорочных»	(*Дечаны 67.* Л. 12–13) (*РНБ О. I.469.* Л. 167–167 об.)
2	«…**пания**»	в стихирах на «Блаженны»	(*Дечаны 67.* Л. 34–35) (*Дечаны 69.* Л. 186–187) (*ГИМ Хлуд. 118.* Л. 204) (*Дечаны 68. Л. 95 об. — 96)* (*РНБ О. I.469. Л.* 169 об.) (*ХИБ SPEC.HM.SMS 167.* Л. 97–98) (*Дечаны 70.* Л. 151 об — 152 об.)
3	«**кѡнсатн**» или «**кѡнстантинова**»[7]	в стихирах 1-го гласа	(*Дечаны 67.* Л. 20–22*)* (*Дечаны 69.* Л. 176–177) (*ГИМ Хлуд.118.* Л. 194–194 об.) (*Дечаны 68.* Л. 80–81) (*ХИБ SPEC.HM.SMS 167.* Л. 83 об. — 84 об.) (*Дечаны 70.* Л. 132–133 об.)
4	«**вчачнаягѡ**»	в стихирах 3-го гласа	(*Дечаны 67.* Л. 23–24*)* (*Дечаны 69.* 179–179 об.) (*ГИМ Хлуд. 118.* Л. 197–197 об.) (*Дечаны 68. Л. 84 об. — 85 об.)* (*РНБ О. I.469.* Л. 178 об. — 179)[8] (*ХИБ SPEC.HM.SMS 167.* Л. 87–88) (*Дечаны 70.* Л. 138–139 об)

[7] Этот вариант акростиха есть только в (*Дечаны 67).*

[8] В рукописи (*РНБ О. I.469)* акростих наиболее поврежден, сохранены только буквы «вчг».

5	«гранес»	в стихирах целования	(*Дечаны 67.* Л. 23–24*)* (*Дечаны 69.* Л. 187 об. — 188 об.) (*ГИМ Хлуд. 118.* Л. 205–205 об.) (*Дечаны 68.* Л. 97 об. — 98 об.) (*РНБ О. I.469.* Л. 192 об. — 194 об.) (*ХИБ SPEC.HM.SMS 167.* Л. 99–100 об) (*Дечаны 70.* Л. 155–156 об.) (*РНБ О. п.I.14.* Л. 18 об. — 19 об.)

Кроме того, в некоторых рукописях бельческих погребений присутствуют стихиры, названные М. В. Загребиным «азбуковные» или «азбучные» [Загребин, 1981,67], в которых акростих соответствует кириллическому алфавиту (*РНБ О.п.I.14.* Л. 11 об. — 18; *РНБ О. I.469.* Л. 187–192 об.*)*. В сохранившихся иноческих чинопоследованиях стихиры не содержат славянских акростихов.

В иноческих и бельческих чинах выбраны разные евангельские чтения: (Ин 6:35–39) в бельческих чинах, (Ин 5:24–30) — в иноческих чинах.

Несмотря на то, что возлияние елея на усопшего является устойчивым элементом как иноческих, так и бельческих чипоследований, порядок совершения данного литургического действия различается.

В чинах об усопших иноках содержится следующее указание: «И взем масло иерей от кандила святых[9], преливает вреху мощи, творе образ креста, глаголе: „Аллилуйя“ трижды, также „Господня земля и концы ее“ единожды» (*РНБ Q.n.I.61.* Л. 83). Иноческий чин из рукописи требника монастыря Высокие Дечаны указывает на иной порядок совершения возлияния елея: «С[ве]т[ите]ль[10] сотворит три кресты на челе и на персех и на сердцы, возливае масло древено, глаголет сию молитву „Помени, Господи Боже наш, в вере и уповании жизни вечные усопшаго брата нашего…“» [*Дечаны 67.* Л 9 об.]. Эта же молитва в Требнике из собрания А. Ф. Гильфердинга указана как «Молитва внегда в гроб взливает миро или масло крестообразно на умершего» [*РНБ Гильф. 21.* Л. 83 об.].

Описание в богослужебных книгах возлияния елея при погребении бельца имеет незначительные вариации:

- «И посем прельет олеем гроб и глаголет…» (*Дечаны 67.* Л. 39);
- «И се, преливая в гроб мертваго масло накрест, глаголет…» (*ГИМ Хлуд. 118.* Л. 206 об. — 207);
- «А се, преливае в гроб мертваго маслом от кандила накрест, глаголя сице…» (*Дечаны 68.* Л. 100.);
- «Потом взем масло иерей от святых кандил, преливает вреху мощи, творя образ креста, глаголет…» (Милешево, 1544. Л. 66 об).

Формула-объявление и основное прошение при этом звучит следующим образом: «Крещаетсе раб Божий, имярек, елеем креста, в покои вечный во имя Отца и Сына и Святого Духа ныне и присно и во веки веков» (*ГИМ Син.307.* Л. 91 об.–92).

Литургическое действие возлияния елея при погребении, по-видимому, сохраняло высокую значимость для Сербской Православной Церкви. В Византийской империи уже с XI–XII вв. существовали чины погребения без упоминания о помазании елеем[11]. В XIII–XVI вв. количество таких чинопоследований увеличилось[12]. В Русской Церкви также наблюдается редукция данного действия, в особенности в отношении немонашествующих.

---

[9] Возможен вариант «пред святыми иконами». См., например, (*ГИМ Син.307.* Л. 71).

[10] Так в рукописи.

[11] См., например, [Galadza, 2004, 233. Schema 4; Galadza, 2004, 235. Schema 5; Galadza, 2004, 239. Schema 8]

[12] См., например, [Galadza, 2004, 241 Schema 9; Galadza, 2004, 241 Schema 10; Galadza, 2004, 245. Schema 13; Galadza, 2004, 252. Schema 16; Galadza, 2004, 253. Schema 17; Galadza, 2004, 255. Schema 18].

Источники, свидетельствующие о попытках сближения обрядов погребения для иноков и бельцов

К XVI–XVII вв. относятся попытки сблизить обряды погребения для иноков и бельцов. Чины, созданные в результате этих попыток, не получили широкого распространения. Это необычное явление до настоящего времени недостаточно исследовано. Удалось обнаружить три рукописных источника, в которых отражены подобные попытки:

- Требник XVI в. из собрания П. А. Сырку (*БАН Сырку 60,* Л. 86–115 об.)[13];
- Требник XVII в. из собрания П. А. Сырку (*БАН Сырку 39.* Л. 8–48)[14];
- Требник XVI в. из собрания Е. В. Барсова (*ГИМ Барс 1152.* Л. 119–147).

Место происхождения этих богослужебных книг, к сожалению, неизвестно. Чинопоследование из Требника XVI в. (*БАН Сырку 60)*, атрибутированное В. И. Срезневским как «Погребение мирское» [Описание, 1910, 203], не имеет заглавия, его начальные листы утрачены, сохранившееся последование начинается с принесения тела усопшего в церковь. Далее следует возглас «Благословен Бог наш» и такое же начало, как в бельческом чине:

- с Трисвятого по «Отче наш»;
- «Господи, помилуй» 12 раз;
- «Придите, поклонимся» трижды;
- Пс 90;
- Тропарь «Глубинами мудрости…».

В то же время, продолжение чинопоследования полностью соответствует, за небольшими расхождениями в стихирах, чину иноческого погребения из рукописного Требника 1395–1400 гг. из монастыря Высокие Дечаны *(Дечаны 69.* Л. 184 об.–189 об.) и обрывается на том же самом месте — на стихире после возлияния елея «Яко же рекл еси Господи Марфе Аз есмь воскресение…» [*БАН Сырку 60.* Л. 115 об.]:

- «Непорочны», *Тропари по «Непорочных»;*
- Ектенья, Молитва «Боже духов»;
- *Цикл стихир на 8 гласов;*
- Кондак «Со святыми покой», Икос «Ты един исконе…»;
- *«Блаженны» со стихирами;*
- Чтения Апостола и Евангелия;
- *Целование. Стихиры целования;*
- Шествие к гробнице с пением Трисвятого;
- Тропарь «Земля зинувша…»;
- *Возлияние елея;*
- Тропарь «Образом креста Твоего, Человеколюбче…»;
- Стихиры.

Описание чина погребения мирского из рукописи (*БАН Сырку 60.* Л. 86–115 об.) приведено в Приложении.

Подобную структуру имеет и «Последование бываемо о усопших бельцах», включенное в Требник XVI в. из собрания Е. В. Барсова (*ГИМ Барс 1152.* Л. 119–147). К сожалению, окончание чина утрачено, и после первой стихиры на целование рукопись обрывается.

Сохранившаяся часть чина «Погребения мирского»[15] из рукописного Требника XVII в. из собрания П. А. Сырку (*БАН Сырку 39.* Л. 8–48) начинается с пения «Непорочных», далее чин идентичен последованию об усопшем иноке из рукописного требника XIV в. (РНБ *Q.n.I.61)* за исключением нескольких стихир и упоминания о шествии ко гробу, которые в (*БАН Сырку 39)* отсутствуют.

---

[13] При поиске к библиотеке рекомендуется указывать старый шифр — *Сырку 13.6.3.*

[14] При поиске к библиотеке рекомендуется указывать старый шифр — *Сырку 13.2.3.*

[15] Название в рукописи отсутствует. Атрибуция — см.: [Описание, 1910, 213].

Гимнография и чтение Евангелия — (Ин 5:24–30) вместо (Ин 6:35–39) — в рукописных требниках *ГИМ Барс.1152*, *БАН Сырку 60* и *БАН Сырку 39* повторяют соответствующие элементы иноческих последований. Возлияние елея на усопшего в этих чинопоследованиях сопровождается троекратным «Аллилуйя», как при погребении инока.

Причины появления чинов погребения немонашествующих христиан, подобных иноческим, на настоящий момент установить не удалось. Возможно, эти попытки подтверждают один из так называемых «законов» литургического развития, выявленных А. Баумштарком, согласно которому развитие чинопоследований идёт от разнообразия к единообразию [Тафт, 2011, 200]. В то же время сербские чины к XVII в. уже имеют достаточно устоявшуюся структуру и элементы. Можно предположить, что в данном случае неизвестным автором была произведена попытка вернуться к древней практике единого чинопоследования для иноков и бельцов. Более ранний византийский обычай, действительно, состоял в том, что единый чин погребения мог быть использован для разных категорий умерших, небольшие отличия присутствовали в богослужебных указаниях. Проф. Е. Велковска приводит пример такого чинопоследования из византийского евхология *Grottaferrata Γ.β.X*, записанного в Южной Италии в X–XI вв. [Велковска, 2007, 462]. Возможно, раннюю славянскую практику отличали такие же особенности. Так, чин отпевания белого духовенства из рукописи (*РНБ О.п.I.14)* отличался от чина для обычного мирянина только наличием нескольких дополнительных азбучных стихир — после буквы «п» указано: «До зде — над бельцом, а се — над попом» [*РНБ О.п.I.14.* Л. 16 об.]. Не исключено, что тенденции сближения чинопоследований были вызваны желанием или необходимостью особого единения сербского народа в период османского завоевания.

Введение в научный оборот ранее не опубликованных рукописей XVI–XVII вв., представляющих попытку унификации чина погребения иноков и бельцов, открывает возможности для исследования литургической практики и взаимосвязи между молитвенным и общественным измерениями жизни сербских православных христиан в период османского завоевания. При этом характерной особенностью сербской погребальной традиции является устойчивое сохранение литургического действия возлияния елея на усопшего с соответствующими молитвами и/или формулами прошения, которые подчеркивают глубокую связь между таинством крещения и погребением.

В современных церковных собраниях, стремящихся к возрождению общинно-братского измерения церкви, восстанавливается совершение возлияния елея при погребении. Это литургическое действие, являющееся как бы повторением крещального помазания, символизирует глубокую духовную связь с усопшим и утверждает его жизнь в вечности, подобно тому, как крещение утверждает человека в новой жизни.

Описание чинопоследования погребения мирского (БАН Сырку 60. Л. 86–115 об.)

[в рукописи нет заголовка]

86 Молитва «Боже духов»
87 Мощи несут к церкви
«Благословен Бог наш!»
С Трисвятого по «Отче наш».
«Господи, помилуй» 12 раз
«Придите, поклонимся».
87 v Пс 90
«Слава и ныне»
«Аллилуйя» трижды
Тропарь гл. 8 «Иже глубинами премудрости...»
Слава и ныне. «Тебе, град и пристанище...»
[«Непорочны»]
Также непорочны рци трижды «Жива будет душа моя»
[Тропари по «Непорочных»]
«Благословен еси...»
— «Святых лик обрете...»
— «Иже дланию от небытия...»
88 v- «Образ есмь неизречен...»
— «Иже Агнца Божия проповедал...»
89- «Иже в путь узки ходящей...»
— «Покой, Боже, Своего раба...»
89 v — «Слава. Трисиятельное единого Божества...»
— «И ныне. Радуйся, чистая...»
— Аллилуйя

90 Ектенья (дьякон)
90 v Молитва «Боже духов» *тай*
Ищи зад по канону Андреову

Стихира покоина глас 5. «Покои, Спасе наш, с праведными...»
91 «Слава и ныне. Иже от Девы...»

Степенна[вск антифон] 1 гл. 1 «Внегда скорбети...», «Пустынным непрестанное..», «Слава и ныне Святому Духу честь и слава...»

91. Иные стихиры покоины глас 1
— «Кая житию пищу...»
— «Делом, Спасе мой, являеши...»
[пропуск листов, на которых, видимо, должна быть
Степенна [вск антифон 1] гл. 2]
92 **Стихиры покоины глас 2**
— «Яко цвет уведает...»
— «Увы мне, колико подвиг имать душа...»
Иные стихиры гл. 2 под. егда от древа
— «Стремление смертное...»

93 -«Да человеки обещники Божественная царствия...»
93 v — «Спасти свое создание...»
«Слава. Трепетно страшному предстающее...»
94 «И ныне. Евы праматери...»
94v **Степенна [вск антифон 1] гл. 3**
«Плен Сион Ты...»
«В юг сеющее слезы...»
Слава и ныне. «Святому Духу всяко благо...»
Иные стихиры покоины. «Вся суете человеческие...»
95 Покои. «Человеци, что всуе метется...»
95 V **Иные стихиры кир Феофана глас 3** под велия креста
«Славлю крест Твой честный»
«Едине милостивее благоутробне»
[пропуск листов, на которых, видимо, должна быть
Степенна [вск антифон 1] гл. 4
Стихиры гл. 4]
96 Стихира «Словесем последующее богоглаголивый...»
96 **Степенна [вск антифон 1] гл. 5**.
«Внегда скорбети ми...».
«Пустынним живот блаженнее...»
«Слава и ныне. Святым Духом...»
97 Иные стихиры покоины глас 5:
«Помену пророка, вопиюща...»
«Ты создав ме, Господи...»
97v **Стихиры Феофановы глас 5**.
«Светом лица Твоего...»
98 «Пети всеставными гласы...»
98 v «Слава. Иже пророком лик...»
99. И ныне. «Законом греховным...»
99 v. **Степенна [вск антифон 1] гл. 6**. «На небо очи...».
«Помилуй нас, уничиженных...»
«Слава и ныне. Святым духом всякая...»
Стихиры глас 6
«Начетками и состав зиждительное Твое...»
100 «Почел еси Образом...»
100v Иные стихиры под все упование
«Имее непостижимое...»
101 «Умерщвление претерпел еси...»
«Слава. Живыми господствующа...»
101 v «И ныне. «Явисе пребывающе...»
102 **Степенна [вск антифон 1] гл. 7**. «Плен Сион...»»Въ юг сеющее скорби...»
102 v Слава и ныне. «Святым духом, источником...»
Стихиры гл. 7 «Покои, Спасе наш, живодавче...»
«По образу Своему...»
103. «Умерщлен узресе на кресте...»
«Нетленною Твою добротою...»
103v Слава. «Яко неиздаемое имее даров великолепие»
104 И ныне. «Закону исполнение ради...»
Степенна [вск антифон 1] гл. 8.
«От юности моей...»
«Ненавидящие Сион...»
«Слава и ныне. Святому Духу...»
Стихиры самогласны глас 8.
«Плачусе и рыдаю...»

105 Смерть Твоя, Господи...»
Ины стихиры под о преславное чюдо
«Царское ми подписа освобождение...»
105 v Сошествовав яко человек...»
106 «Глубиною мудрости Твоее неизреченные...»
Слава. «Слово Сыне, видимо...»
106 V И ныне. Яко зачемши безначальное слово...»
Диаконства [ектенья]
«**Боже духов**»
Кондак «Со святыми покой...»
107 **Икос** «Сам един исконе еси...»
107 v **Блаженны глас** 2 «Во царствии...»
«Блажени нищие...»
«Блажени плачущие...»
«Блажени кроции...»
«Блажени алчущие и жаждущие правды...»
«Блажени милостивые...»
«Блажени чисти сердцем...»
— Оучини раба Твоего, Боже...»
«Блажени изгнани...»
— «Вси боящиесе Бога тамо возвеселимся»
«Блажени есте»
— «Мир оставльша и в чисте жизни поживши на земли...»
«Слава О Троице, Единый Боже...»
«И ныне. «Владычице Дево...»
Священник: «Вонмен. Мир всем.
Прокимен глас 8 Блажен путь...
Стих Обратисе, душе моя, в покой Твой...»
Апостол (1 Фес 4: 13–17)
«Аллилуия глас 6 Блажени имже отпустят...»
109 Евангелие Рече Господь к пришедшим к Нему иудеям
(Ин 5:24–30)
110 [Целование]
И поют стихиры глас 2 под егда от древа:
«Придите, последнее целование...»
110 v «Вси телесные...»
«Какый живот наш...»
111 «Днесь жития лукава раздрушаетсе...»
111v «Днесь суетных надежда и земельных прелесть...»
112 «Приидете иже от семени Авраамля...»
112 v «Вси видеще и ме малитва любезно и ныне целуйте...»
«Слава и ныне. Спаси уповающих на Те, милости незаходимая...»
[Шествие]
113. И по свершении целования, вземши одр с мощами, и понесут в гробницу,
поющее «Святой Боже»,
потом глас 8 «Покои, Спасе наш...»
«Помени, Господи, яко благ, рабы свое...»
Потом стихиры глас 3 «Егда словом Твоим предстанем...»
113 v «Болезнь Адаму бысть древа вкушением...»
114 **Егда придем в гробницу**, поем стихиру самогласну глас 6
«Зряще ме безгласна и бездыханния»
114 v Также вземше мощи, погребают, поюще
тропарь сый глас 8 «Земле зинувши, прими от тебя созданного рукою Божиею прежде паки возвращающасе к тебе родившой, иже бо по образу зиждитель приет, ты же прими тело яко свое»

115 И вземъ священникъ отъ кандила масло, преливаетъ мощи, глаголетъ: «Аллилуйя» трижды, также «Господня земле, и исполнение ее» трижды.

И тако затворяе гроб,

поюще намъ тропарь глас 3 «Образом креста Твоего, Человеколюбче, смерть умертвисе и ад пленисе…»

115 v Глас 6 Самогласна, стих «Помени, Господи, Давида»

«Духовная моя братие и спостницы, не забудьте мене егда молитесь…»

«Слава глас 8 Яко же рекл еси, Господи, Марфе „Аз есмь вокресение…“»

Источники

I. РУКОПИСИ

БАН — Библиотека Академии наук РФ г. Санкт-Петербург:

Сырку 60 — Требник, сер. XVI в., сербский, собрание П. А. Сырку;

Сырку 39 — Требник, вторая половина XVII в., сербский, собрание П. А. Сырку.

Библиотека монастыря Высокие Дечаны:

Дечаны 67 — Требник, XIV в., сербский

Дечаны 68 — Требник, 1422 г., сербский

Дечаны 69 — Требник, 1395/1400 г., сербский

Дечаны 70 — Требник и номоканон, 1620/1630 г., сербский.

ГИМ — Государственный исторический музей*:*

Хлуд. 118 — Требник, кон. XIV в., сербский, собрание А. И. Хлудова;

Барс. 1152 — Требник, XVI в., сербский, собрание Е. В. Барсова.

РНБ — Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург:

Гильф.21 — Требник, кон. XIII — нач. XIV в., сербский, Российская национальная библиотека, г. Санкт-Петербург, Ф. 182 — Гильфердинг А. Ф. Оп. 1;

O.I.469 — Требник, XV в., сербский. Ф. 550 — Основное собрание рукописной книги;

O. n.I.14 — Требник, кон. XIII — нач. XIV в., сербский. Ф. 550 — Основное собрание рукописной книги;

Q.n.I.61 — Требник, XIV в., сербский. Ф. 550 — Основное собрание рукописной книги.

ХИБ — Хиландарская исследовательская библиотека в Государственном университете штата Огайо (The Ohio State University Hilandar Research Library), Хиландарский монастырь, славянские манускрипты[16]:

SPEC.HM.SMS.170 — Требник, 1656 г., сербский;

SPEC.HM.SMS.168 — Требник, третья четверть XV в., сербский;

SPEC.HM.SMS.167 — Требник, вторая четверть XV в., сербский.

2. ПЕЧАТНЫЕ

Барберини — Евхологий Барберини гр. 336 / Издание, предисловие, примечания *Е. Велковской, С. Паренти.* Омск: Голованов, 2011. 512 с.

Милешево — Требник. Милешево: Манастир Милешева, 1544. 582 с.

Источники и литература

1. Велковска (2007) — *Велковска Е.* Чины погребения в византийской традиции // Православное учение о церковных таинствах: V Международная Богословская конференция русской православной церкви (Москва, 13–16 ноября 2007 г.): В 3 т. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т. 3: Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. С. 455–473.

[16] Автор статьи благодарит монахов Хиландарского монастыря и Хиландарскую исследовательскую библиотеку государственного университета штата Огайо за предоставление фотокопий рукописей.

2. Дашевская, Штонда (2017) — *Дашевская З. М., Штонда Ю. А.* Возникновение и развитие чинопоследования христианского погребения в Византии в X–XII веках // Вестник Свято-Филаретовского института. 2017. № 24. С. 46–60.

3. Загребин (1981) — *Загребин В. М.* Заупокойные стихиры АЗЬБОУКОВНЕ в сербском Требнике XIII в. // Археографски прилози. № 3, 1981, с. 65–91.

4. Описание — Описание Рукописного отделения Библиотеки Императорской Академии наук. I. Рукописи. — Т. 1: I. Книги Священного писания и II. Книги богослужебные / сост. *В. И. Срезневский* и *Ф. И. Покровский*. СПб., 1910. 526 с.

5. Тафт (2011) — *Тафт Р. Ф.* Возвращаясь к сравнительной литургике Антона Баумштарка // *Его же.* Статьи: в 2 т. Омск: Голованов, 2011. Т. 2: Литургика. С. 188–239.

6. Турилов (2020) — *Турилов А. А.* К определению объема творческого наследия учеников Кирилла и Мефодия в составе славянского Требника (Предварительные наблюдения над южнославянской рукописной и старопечатной традицией) // *Его же.* Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры южных славян: Этюды и характеристики. М.: Знак, 2020. С. 89–103.

7. Velkovska (2001) — *Velkovska E.* Funeral Rites According to the Byzantine Liturgical Sources // Dumbarton Oaks Papers. 2001. Vol. 55. P. 21–51.

8. Galadza (2004) — *Galadza P.* The Evolution of Funerals for Monks in the Byzantine Realm — 10th to 16th Centuries // Orientalia Christiana Periodica. 2004. № 70. P. 225–257.

9. Χριστοδούλου (2005) — *Χριστοδούλου Θεμιστοκλῆς Στ., Πρωτ.* Ἠνεκρώσιμη ἀκολουθία κατὰ τούς χειρόγραφους κώδικες 10ου — 12ου αἰώνος. Τ. ΙΙ: Εἰσαγωγικά, Κωδικολογικά, καὶ Παλαιογραφικὰ Κείμενα. Θήρα: Θεσβίτης, 2005. 507 σ.

***N. L. Mihaylovskaya.* The Influence of Monastic Tradition on the Burial Orders of the Laity: Analysis of Manuscripts from the P. A. Syrku Collection**

Abstract: This paper presents a definitive investigation of Serbian burial rites from the 16th to 17th centuries, based on manuscripts from the P. A. Syrku collection at the Library of the Russian Academy of Sciences. The Serbian Orthodox Church observed two distinct types of burial rites: one for monks and another for laymen. These rites differed in their respective prayers, petition formulas, and hymnography. The analysis of recently discovered sources has revealed an unusual variant of the burial rite for the laity. This variant is similar in structure, exclamations, and hymnography to the monastic one. The emergence of this «combined» rite, which was not widespread, is of great interest from the point of view of its possible functional role. The study emphatically highlights an important feature of all the ranks under consideration: the presence of elements indicating a close connection with the ranks of the Baptism of the Christian.

Keywords: Serbian Orthodox Church, burial rites, Connection to Baptism, Monastic and lay burial rites, P. A. Syrku collection, Manuscript sources, 16th — 17th centuries.

Nadezhda Leonidovna Mihaylovskaya — Master of Theology (St Philaret's Institute), postgraduate student of the All-Church Postgraduate School and Doctoral School named after Saints Cyril and Methodius (nmikhailovskaya@mail.ru).

Иеродиакон Алексий (Очканов)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА (БЕЛЛАВИНА) В РАЗВИТИИ И УГЛУБЛЕНИИ МЕЖКОНФЕССИНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С АМЕРИКАНСКОЙ ЕПИСКОПАЛЬНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В 1898–1907 ГОДЫ[1]

Целью данной статьи является освещение роли святителя Тихона (Беллавина) в укреплении англикано-православных связей во время его архипастырского служения на североамериканском континенте в период с 1898 по 1907 гг. Данная проблема является практически не изученной в отечественной церковно-исторической науке. Актуальность темы обусловлена многочисленными попытками отдельных христианских конфессий достижения межхристианского единства, начиная с XIII в. фактически по настоящее время. В результате исследования была показана ведущая роль святителя Тихона в распространении православного вероучения среди североамериканских протестантов, а также в укреплении контактов между церковноначалием Русской Православной и Американской Епископальной Церквей по вопросу межконфессионального сближения в рассматриваемый период.

Ключевые слова: Святитель Тихон, епископ Графтон, североамериканский континент, межцерковное взаимодействие, комиссия, визит.

История взаимоотношений между Русской Православной и Американской Епископальной Церквами началась во второй половине XIX в. Дочерняя ветвь Англиканской Церкви — Епископальная Церковь, базирующаяся на англиканском вероисповедании, после гражданской войны в США (1861–1865 гг.) получила независимость как от Церкви Англии, так и, вместе со всеми другими религиозными деноминациями Соединенных Штатов, от государства. Стремясь объединить вокруг себя многочисленные протестантские течения и общины, в поисках прочной догматической основы для этой цели, Епископальная Церковь начала искать церковную структуру, отвечающую требованиям кафоличности, в связи с чем обратила свои взоры к православному Востоку. Вселенское православие в то время было представлено на Американском континенте только Русской Православной Церковью. Возникший у епископалов огромный интерес к православию побудил их к началу межконфессионального диалога и постепенно привел к установлению прочных взаимосвязей между двумя Церквами.

Впервые тема сближения с Русской Православной Церковью прозвучала на первой сессии Генеральной конвенции Американской Епископальной Церкви 1862 г. в Нью-Йорке. [Journal, 1862]. Было решено создать специальный орган, названный Русско-Греческим комитетом (Russo-Greek Committee), в задачи которого входила регламентация взаимоотношений между представителями обеих Церквей в связи с их тесным соприкосновением на одной территории [Emhardt, 1920]. В 1864 г. Россию посетил секретарь Русско-Греческого комитета пресвитер Иоанн Фриман Юнг. Целью его поездки было налаживание отношений с русскими иерархами по вопросу о сближении Церквей [The Rev. Mr. Young's, 1920]. В ходе встреч Ф. Юнга с видными церковными деятелями, в том числе с митрополитом Филаретом (Дроздовым), было решено установить переписку между иерархами обеих Церквей, а также осуществлять публикацию

Иеродиакон Алексий (Очканов Святослав Анатольевич) — доктор церковной истории, кандидат исторических наук, сотрудник Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата.

[1] Статья написана на материалах диссертации автора.

статей и других материалов по важнейшим вопросам межконфессионального взаимодействия. Несмотря на то, что усилия по сближению на первом этапе имели предварительный и частный характер, работа по налаживанию диалога между двумя Церквами шла, с некоторыми перерывами, вплоть до конца XIX в. [Краснопевков, Гуличкина, 2016].

В начале XX в. взаимное притяжение между Русской Православной и Американской Епископальной Церквами получило свое продолжение, что было обусловлено, прежде всего, деятельностью святителя Тихона (Беллавина), являвшегося епископом (а затем архиепископом) Алеутским и Северо-Американским с 1898 по 1907 гг. В это время были предприняты решительные усилия Епископальной Церкви по установлению полного соглашения с православными по всем пунктам разногласия между ними.

Успешная деятельность свт. Тихона по укреплению и расширению вверенной ему епархии привела к возрастанию интереса американских англикан к русскому православию. Свт. Тихон, со своей стороны, по прибытии на американскую кафедру старался поддерживать дружеские связи с епископальными архиереями, что позволяло ему иметь достоверную информацию о взглядах американского епископата на проблему единения.

Особенной теплотой отличалась его дружба с епископом Фон-дю-Лака Чарльзом Графтоном, между обоими архиереями велась активная переписка, они постоянно обменивались богослужебными книгами. В ноябре 1900 г. свт. Тихон принял приглашение еп. Графтона и вместе с архим. Себастьяном (Дабовичем) и свящ. Иоанном Кочуровым отправился в Фон-дю-Лак, штат Висконсин на епископскую хиротонию Р. Уэллера. Свт. Тихону было предложено епископское седалище в южной части алтаря, и он в архиерейском облачении занял почетное место на архиерейском престоле в соборе Святого Павла в Фон-дю-Лак [Hatfield, 1992].

После своего возвращения в Сан-Франциско свт. Тихон в телеграмме еп. Графтону от 20 ноября 1900 г. писал: «Я считаю своим долгом выразить вашей светлости мою сердечную благодарность за прекрасный прием, который вы мне оказали. Я всегда буду с радостью вспоминать ваше гостеприимство, оказанное мне как официально, так и лично. С этим письмом я отправляю вам нашу последнюю литургическую книгу, которая только что была издана на английском языке, вместе с благовониями, которые используются в православных восточных церквях во время богослужений, в знак моего уважения к вам. Я, мой дорогой епископ, Ваш сотрудник в винограднике Господнем. Епископ Тихон» [Hatfield, 1992].

Доклад о событиях в Фонд-дю-Лак был направлен свт. Тихоном в Св. Синод. В своем докладе владыка сообщал о еп. Графтоне и его желании приехать в Россию, чтобы лично засвидетельствовать свое почтение и симпатии к православию. Вскоре, по ходатайству свт. Тихона, Синод Русской Церкви пригласил Ч. Графтона посетить Санкт-Петербург. Потребовалось совсем немного усилий для подготовки поездки Графтона в Россию. Он проконсультировался с еп. Уэллером, своим помощником, и 25 июля прямо написал о своем намерении отправиться в Россию.

Еще до своего приезда Графтон направил митрополиту Санкт-Петербургскому и Ладожскому Антонию (Вадковскому) письмо, в котором изложил догматические особенности Епископальной Церкви и свое мнение о перспективах англикано-православного диалога. В письме он сообщил о создании в Соединенных Штатах Комиссии по взаимоотношениям Епископальной Церкви с иными вероисповеданиями (Commission of Ecclesiastical Relations with Foreign Churches), по поручению которой он и отправляется в Россию. Он указал на то, что между русским и американским народами и их Церквами много общего, что обе Церкви имеют одинаковый взгляд на различные аспекты христианской жизни. В частности, он подчеркнул: «…американская часть нашей англиканской церкви представляет наиболее удобное посредство между англиканской и российской церквами» [Церковный вестник, 1903: *Письмо епископа Графтона*]. Кроме того, Ч. Графтон перед поездкой посетил

председательствующего епископа Епископальной церкви Томаса М. Кларка, который направил довольно официальное по форме письмо митр. Антонию, в котором говорилось, что многие представители Американской Епископальной Церкви хотели бы установить и продолжать братские отношения с Русской Православной Церковью [Hatfield, 1992].

Епископ Графтон прибыл в Россию с официальным визитом в октябре 1903 г. Его сопровождали дьякон Фей и богослов Биркбек — два известных знатока Православной Церкви [Филонов, Меркулов, 2016]. Сразу после приезда он встретился с митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским) и епископом Ямбургским Сергием (Страгородским). Графтон передал митр. Антонию послание главы Американской Епископальной Церкви, а также свою личную записку, в которой он подробно раскрывал свои воззрения на межконфессиональные взаимоотношения. По сути, целью приезда еп. Графтона было выяснение состояния взаимоотношений Русской и Американской Церквей с тем, чтобы иметь возможность поставить вопрос об их фактическом сближении и, если возможно, о церковном единении [Журналы, 2016].

Представленная обстоятельная записка, так же, как и предшествовавшее ей письмо содержали наиболее полную характеристику всех пунктов, по которым имеются согласие или разногласия между двумя Церквами. В обоих документах прежде всего отмечена озабоченность распространением во всем мире антихристианского духа, что, по мнению еп. Графтона, должно подтолкнуть истинных христиан усилить их стремления к единению. Далее американский епископ выделил те пункты, по которым Епископальная Церковь согласна с Православной. Прежде всего он подчеркнул, что обе Церкви отвергают все главные заблуждения Римского престола: догмат о папской непогрешимости, латинские заблуждения о Божией благодати и таинствах, особенно о таинстве Евхаристии, догмат о непорочном зачатии Богородицы, о чистилище и сверхдолжных заслугах [Церковный вестник, 1903: *Письмо епископа Графтона*].

Далее Графтон отметил согласие между Церквами в вопросах экклезиологии: «И у нас одинаковое понятие о церкви: она едина, святая, соборная и апостольская. Мы согласны, что церковь есть род избран, царское священие; между тем, как все христиане причастники священства, но не все пастыри» [Церковный вестник, 1903: *Письмо епископа Графтона*]. Также он высказал мнение, что у обеих Церквей совпадают учения о таинствах, прежде всего, о таинстве священства, и общее мнение о составе канона книг Св. Писания. Графтон подчеркнул, что он признает авторитет всех семи Вселенских Соборов, однако считает, что англиканам нужно подробнее ознакомиться с постановлениями Седьмого Вселенского Собора с тем, чтобы понять смысл православного иконопочитания [Grafton, 1914].

Необходимо отметить, что в данных документах впервые предпринята попытка со стороны Американской Церкви прийти к соглашению по тем догматическим пунктам, которые до сих пор были камнем преткновения во взаимоотношениях двух Церквей. Прежде всего, это касалось учения о Евхаристии, достаточно неопределенного в англиканском вероисповедании. Графтон высказал свое мнение, что в таинстве Евхаристии происходит реальное преложение Св. Даров в том смысле, что после освящения простые хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христовыми.

Что касается вопроса о Filioque, то Графтон предлагал пока оставить его в молитвословах, указав при этом в примечаниях о несогласии с католиками в его толковании. А затем, считает американский епископ, Епископальной Церкви надо отказаться от этого символа, не дожидаясь согласия Церкви Англии, поскольку там в решении данного вопроса возникнут препятствия со стороны государственной власти [Пламень огненный, 2015. *К вопросу,*]. В заключение автор записки утверждает, что хотя в англиканстве и есть несовершенства, которые необходимо как можно быстрее ликвидировать, однако Англиканская Церковь не удалилась от истинной веры.

Епископ Графтон посетил также Санкт-Петербургскую духовную академию, где присутствовал на встрече со студентами. Во время встречи он сказал, что «англикане,

пройдя свою тяжелую историческую школу, теперь стремятся, по крайней мере многие, к кафоличности. Они хотят возвратиться назад и постепенно восстановить то, что утрачено. В этом случае положение Американской Епископальной Церкви наиболее выгодно по сравнению с другими частями Англиканской Церкви: они свободны и от давления английского правительства, и от фракции пуританской» [Августин (Никитин), 1986].

Американский гость был приятно удивлен оказанным ему в России теплым приемом, а также огромным интересом широких православных кругов к проблеме сближения Американской Епископальной Церкви с Русской Православной Церковью. После долгой борьбы за признание англиканского священства престарелый американский иерарх был глубоко тронут тем, что в Петербурге его встречали в царских вратах и воздавали епископские почести.

По итогам визита Ч. Графтона православные богословы пришли к выводу, что в ближайшем будущем уния с Епископальной Церковью Америки невозможна в связи с отсутствием единства среди американских англикан во взгляде на экклезиологию, а также сохраняющимися вероисповедными различиями между Англиканской и Православной Церквами. По вопросам единения еп. Графтон высказывал в большинстве случаев свое личное мнение, которое далеко не всегда разделяли другие представители епископальной иерархии. Тем не менее, визит американского епископа внес значимый вклад в англикано-православный диалог и позволил русскому священноначалию подробно ознакомиться с позицией Американской Церкви по данному вопросу, что способствовало дальнейшему наращиванию усилий в деле межцерковного сближения. Визит Графтона пробудил большой интерес как в православных, так и в епископальных кругах и вызвал волну публикаций, оптимистически оценивающих перспективу сближения и возможного воссоединения Епископальной Церкви США с православным миром.

Знакомство свт. Тихона с еп. Графтоном переросло в долгую личную дружбу. Завязалась переписка, епископы обменивались богослужебными книгами. Перед православными в Америке в то время остро стояла проблема перевода православного богослужения на английский язык. Образцом для перевода была избрана вероучительная «Книга общих молитв», и епископы сносились друг с другом по поводу перевода тех или иных молитвенных текстов. По заказу владыки, а также его предшественника еп. Николая (Зиорова) были опубликованы в английском переводе Октоих, Часослов и Минеи (Общая и Праздничная). А в 1906 г. Нью-Йоркское издательство «Хоктон-Мифлин» выпустило «Service Book» (Православный богослужебный сборник), который содержал полное описание церковных священнодействий и ритуалов [Курков, 1996].

Учитывая возросшие симпатии американских англикан к православию, вплоть до возможности присоединения к русской епархии отдельных епископальных приходов вместе с духовенством, свт. Тихон в июле 1903 г. направил в Синод доклад за № 80 с целью разрешения возникших в связи с данной ситуацией ряда вопросов. В докладе говорилось: «Православная миссия в Северной Америке в числе своих задач имеет и ознакомление инославного мира с Православной Церковью. То правда, что до настоящего времени пока ещё для сего сделано очень не много. Но всё же интерес американцев к нашей Церкви возбуждён и постепенно возрастает. Наши храмы нередко посещаются американцами, им очень нравится наше богослужение, они интересуются учением нашей Церкви, бывают случаи и обращения в Православие отдельных личностей. Особенно симпатизировать к нашей Церкви начинают американцы епископального (англиканского) исповедания. Например, один из выдающихся в Америке представителей высокой Церкви епископ Графтон пользуется всяким случаем, чтобы открыто заявить о своих симпатиях и глубоком почтении к нашей Церкви. На днях он послал со мной Высокопреосвященному митрополиту Антонию несколько книг Англиканской Церкви и характерное письмо с изъявлением их веры, которое заканчивается такими словами: «Подобно восстающему от долгой

болезни и только что возвращающему себе крепость мы обращаемся на Восток, простираем руки наши и просим участия, совета и христианского содружества». Подобные же просьбы приводится выслушивать и мне при объезде по епархии от иных священников и мирян епископалов. Что отвечать им и как быть, особенно в тех случаях, когда пожелают присоединиться священники или несколько прихожан сразу. В какой сан принимать первых, как смотреть на англиканскую иерархию, что может быть оставлено епископалам из их литургики и каноники. Все эти вопросы настоятельно необходимо решить, а местная епархиальная власть не в правах взять на себя решение оных. В виду сего, не признает ли Святейший Синод благовременным и целесообразным поручить предварительное выяснение означенных вопросов хотя бы Комиссии по старокатоличеству, усилить состав её некоторыми знатоками англиканства».

Данный запрос свт. Тихона послужил причиной преобразования учрежденной в 1892 г. Комиссии по взаимоотношениям со старокатоликами в Комиссию по старокатолическому и англиканскому вопросам [РГИА. Ф. 796]. Эта реформа позволяла расширить задачи Комиссии за счет развития взаимоотношений между Англиканской и Русской Православной Церквами. Указ Св. Синода № 98 о преобразовании Комиссии вышел 25 октября 1903 г., сразу после отъезда еп. Графтона из России. Комиссию возглавил епископ Ямбургский Сергий (Страгородский), в ее состав также вошли профессора СПбДА А. П. Лопухин, протоиереи Василий Рождественский, Евгений Аквилонов и Сергий Соллертинский, а также доценты П. И. Лепорский, И. П. Соколов и А. И. Бриллиантов. Доклад свт. Тихона был рассмотрен уже на первом заседании преобразованной Комиссии, состоявшемся 21 января 1904 г. Кроме того, на этом заседании были заслушаны письмо еп. Графтона на имя митр. Антония (Вадковского), а также послание председательствующего епископа Американской Епископальной Церкви Томаса Кларка, в котором он сообщал об учреждении в США комиссии по урегулированию взаимоотношений с иными вероисповеданиями, в частности, с православием (commission of Ecclesiastical Relations with Foreign Churches).

Вопросам возможного единения с англиканами было посвящено и второе заседание Комиссии, состоявшееся 19 мая 1904 г. В результате было принято решение о создании специальной подкомиссии для рассмотрения вероучительных книг англиканства. Подкомиссией была составлена книга «Замечания об американской “Книге общих молитв”», представленная вниманию Синода. После рассмотрения «Замечаний» Синод признал возможным совершение богослужений по «Книге общих молитв» в православных приходах из бывших англикан при условии ее исправления в православном духе. Детальная проработка этого вопроса была поручена свт. Тихону (Белавину), которому были отправлены результаты заседания Комиссии.

На заседании Комиссии 10 ноября 1904 г. был рассмотрен вопрос о законности англиканских рукоположений. По итогам обсуждения Комиссия пришла к выводу, что для решения данного вопроса необходимо составить соборное мнение всей Вселенской Церкви. В настоящее же время предлагалось, в случае присоединения англиканского священника к православию, пользоваться практикой совершения над ним хиротонии. Кроме того, перешедшим в православие англиканам не разрешалось пользоваться символическими книгами англиканства.

В связи с революцией 1905 г. деятельность Комиссии по старокатолическому и англиканскому вопросам была временно приостановлена, ее работа возобновилась в январе 1907 г. Проблемами взаимоотношений с Англиканской Церковью, в частности, с Американской Епископальной Церковью, свт. Тихон продолжал заниматься и после своего возвращения в Россию в 1907 г. Так, в августе 1910 г. он, уже возглавляя Ярославскую кафедру, становится председателем Комиссии по старокатолическому и англиканскому вопросам. Под его председательством на заседаниях 3 и 23 сентября 1910 г. вновь обсуждались вопросы легитимности англиканских хиротоний и соответствия англиканского вероучения православной догматике.

Необходимо отметить, что епископалы с огромным уважением относились к русскому архиерею. Так, в 1905 г. по инициативе епископа-коадъютора Фон-дю-Лакского

Р. Уэллера свт. Тихону была присуждена ученая степень доктора богословия. В записи попечительского совета семинарии Нашота-Хаус от 1905 г. мы можем прочитать, что епископ Уэллер внес предложение о присвоении почетной степени honoris causa преосвященному Тихону, русскому епископу Северной Америки и Алеутских островов, и что решение о присуждении ему ученой степени было принято единогласно. Свт. Тихон не смог присутствовать лично при этом событии, поэтому ученая степень была присвоена ему заочно [Hatfield, 1992].

В последующие годы свт. Тихон поддерживал дружеские связи с иерархами Епископальной Церкви и всячески помогал им в их стремлении к сближению с православием. Благодаря его усилиям Русская Православная Церковь прочно закрепилась на американском континенте и стала главным проводником православного учения в преимущественно протестантской среде. При посредничестве свт. Тихона представители Епископальной Церкви получили возможность вступить в прямые контакты с русским церковноначалием и вместе с Церковью Англии принять участие в широко развернувшемся в начале XX в. англикано-православном диалоге.

Память о русском архиерее еще долго сохранялась в Американской Епископальной Церкви. Во время официального визита делегации Епископальной Церкви в Москву в 1999 г., епископ Фрэнк Т. Гризуолд и члены американской делегации посетили Донской монастырь, где поклонились мощам свт. Тихона. Они также посетили келью, в которой святитель Тихон находился под домашним арестом. Американские гости были глубоко тронуты тем, что увидели в этой келье старую фотографию из американской газеты, на которой свт. Тихон запечатлен в окружении епископов и клириков Американской Епископальной Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Emhardt (1920) — *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920. // Canterbury Project: информ.-справочный портал. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/emhardt_historical1920.html (дата обращения: 17.10.2019).
2. Grafton, (1914) — *Grafton C. C.* The Reunion of Oriental and Anglican Churches // Canterbury Project: информ.-справочный портал. URL: (http://anglicanhistory.org/grafton/v6/325.html (дата обращения: 25.09.2020).
3. Journal (1862) — Journal of a Convention of the Protestant Episcopal Church in the States of New York, New Jersey, Pennsylvania, Delaware, Maryland, Virginia, and South Carolina Held in the City of Philadelphia from Octobet 1st to October 17th inclusive 1862. // The Archives of the Episcopal Church: официальный портал Американской Епископальной Церкви. URL: https. // www.episcopalarchives.org/sites/default/files/publications/1862_GC_Journal.pdf (дата обращения: 11.10.2019).
4. The Rev. Mr. Young's (1920) — The Rev. Mr. Young's Visit to the Russian Church. // American Church Review. 1865. // Портал Anglicanhistory.org Project Canterbury: информ.-справочный портал. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/jfyoung_visit1865.html (дата обращения 04.11.2019).
5. Журналы (2016) — Журналы заседаний Комиссии по старо-католическому и англиканскому вопросам. (21 января 1904–22 января 1916) // РГИА Ф. 796. Оп. 445. Д. 40. Л. 28.
6. РГИА. Ф. 796 — Письма заграничных корреспондентов, указы синода и записки заседаний Комиссий по старо-католическому и англиканскому вопросам. (1897–1916) // РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 39. Л. 46.
7. Церковный вестник (1903) — Письмо епископа Графтона // Церковный Вестник. 1903. № 43. С. 1348–1349.

Литература

8. Hatfield (1992) — *Hatfield. M. R.* Nashotah House, Bishop Grafton, and Saint Tikhon. USA. 1992. // Canterbury Project: информ.-справочный портал. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/hatfield.pdf (дата обращения: 15.09.2020).

9. *Miller E. C. Jr.* Toward a Fuller Vision: Orthodoxy and the Anglican Experience. Connecticut. 1984.

10. *Августин (Никитин), архим.* Вопросы христианского единства в деятельности Петербургской-Ленинградской Духовной школы (1809–1984) // Богословские труды: Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1986.

11. *Беляев С. А.* Американское служение патриарха Тихона (1898–1907) // Проблемы экуменизма и миссионерской практики. — М., 1996.

12. Впечатления американского епископального епископа Графтона о России и Православно-Русской Церкви // Прибавления к Церковным ведомостям. 1903. No 44.

13. *Иванов А.* Православие в Америке / А. Иванов // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 1. С. 44–55.

14. Краснопевков, Гуличкина (2016) — *Краснопевков Л. В., Гуличкина Г. Г.* Записки московского викария. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012.

15. Курков (1996) — *Курков Н. В.* Первые английские переводы русских богослужебных книг в США // Проблемы экуменизма и миссионерской практики. М., 1996. С. 160.

16. *Петров В. П.* Русское православие на Аляске / В. П. Петров; предисл. С. Г. Федоровой // Этнографическое обозрение. 1994. № 2. С. 70–77.

17. Пламень огненный (2015) — *Серафим (Соболев) свт.* К вопросу о соединении Англиканской церкви с Православной Церковью. // Азбука Православия: информационно-справочный портал https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Sobolev/k-voprosu-o-soedinenii-anglikanskoj-tserkvi-s-pravoslavnoj-tserkovyu/ (дата обращения: 23.09.2020).

18. *Филонов В. И., Меркулов П. А.* Взаимоотношения РПЦ и Англиканской церкви в первом десятилетии XX века // История: факты и символы. 2016. № 8 (3). С. 135.

Hierodeacon Alexy (Ochkanov). **The Activities of Archbishop Tikhon (Bellavin) in Developping and Deepening Inter-Confessional Cooperation with the American Episcopal Church in 1898–1907**

Abstract: The purpose of this article is to highlight the role of St. Tikhon (Bellavin) in strengthening Anglican-Orthodox relations during his archpastoral ministry on the North American continent in the period from 1898 to 1907. This problematic is practically unexplored in Russian Church history. The relevance of the topic is due to the numerous attempts of individual Christian denominations to achieve inter-Christian unity, starting from the 13th century and actually up to the present. The study showed the leading role of St. Tikhon in spreading the Orthodox faith among North American Protestants, as well as in strengthening contacts between the church authorities of the Russian Orthodox Church and the American Episcopal Churches on the issue of interfaith rapprochement during the period under review.

Keywords: St. Tikhon, Bishop Grafton, North-America continent, Inter-Church Cooperation, Commission, Visit.

Hierodeacon Alexy (Ochkanov Svyatoslav Anatolyevich) — Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences, employee of the Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate.

Священник Михаил Березин

«ОСТАЕМСЯ В НАДЕЖДЕ НА ВАШУ ПОДДЕРЖКУ — ПОСЛЕДНИЕ ЧАДА ЕДИНОЙ, СВЯТОЙ, СОБОРНОЙ И АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ»: СВЯТЕЙШИЙ ПАТРИАРХ ТИХОН (БЕЛЛАВИН) И ПЕТРОПАВЛОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО ОМСКОЙ ЕПАРХИИ В НАЧАЛЕ 1920-Х ГГ.

В настоящей статье исследуются ранее малоизвестные станицы церковной жизни Петропавловского викариатства Омской епархии начала 1920-х гг. В указанный исторический период Российская Православная Церковь подверглась масштабным гонениям со стороны Советского государства. В рамках проводимой антицерковной политики власти стали инициаторами возникновения обновленческого раскола, сторонники которого при активной поддержке органов государственной безопасности смогли захватить власть во многих епархиях Российской Православной Церкви и в том числе в Петропавловском викариатстве. Борьба с расколом осложнялась для верующих региона длительным отсутствием викарного епископа. Назначаемые архипастыри из-за противодействия властей не могли прибыть к месту служения. Выход виделся в непосредственном обращении к святейшему патриарху Тихону (Беллавину), но и ему не сразу удалось выполнить просьбу верующих и прислать архиерея в Петропавловское викариатство.

Ключевые слова: Российская Православная Церковь, Петропавловское викариатство, патриарх Тихон (Беллавин), епископ Алексий (Буй), священник Владимир Никитич Максимов, обновленчество.

До революционных потрясений 1917 г. на территории современной Северо-Казахстанской области Республики Казахстан существовало Петропавловское викариатство Омской епархии Российской Православной церкви, которое имело полусамостоятельный статус по причине большой протяженности епархии. Так, викарный архиерей мог самостоятельно принимать решения о рукоположении и даже назначать причт на приходах (Указ, 1915, 2–3). Только на территории Петропавловского уезда Акмолинской области располагалось пять благочиний: одно — городское и четыре — сельских, а общее число приходов и храмов, объединявших все православное население, было порядка 200.

Как известно, в рамках борьбы с Церковью партия большевиков в 1920-х гг. инициировала обновленческий раскол [Лобанов, 2019]. Не стало исключением в этом ряду и Петропавловское викариатство Омской епархии, где начало обновленческого раскола можно обозначить словами летописи одной из приходских церквей города: «1922 г. Открыта самостоятельная Петропавловская епархия. Назначен из белаго духовенства Епископ Алексий Кононов с титулом Архиепископ» (ЦГА РК. Ф. 589. Оп. 2. Д. 9. Л. 42). 17 февраля 1921 г. епископа Петропавловского Мефодия (Красноперова) расстреляли по приговору военно-революционного трибунала при подавлении антибольшевистского Западно-Сибирского крестьянского восстания (РГВА. Ф. 1393. Оп. 1. Д. 94). Высшей церковной властью на кафедру были назначены еп. Гавриил (Воеводин), не прибывший к месту служения, еп. Софроний (Арефьев), тоже не вступивший в управление викариатством [Васильева, Галкин и др., 2005, 212–213; Мануил, 1989, 226].

Священник Михаил Анатольевич Березин — магистр богословия, преподаватель Алматинской Православной Духовной Семинарии (berezin_mihail@mail.ru).

Ситуация осложнялась тем, что правящий архиерей Омской епархии архиеп. Димитрий (Беликов) признал обновленцев и был уволен последними на покой [Лавринов, 2016, 226]. Такое ненормальное положение во многом способствовало укреплению и развитию обновленческого движения, а патриаршая церковь в регионе фактически осталась без архипастырского возглавления.

22 октября 1922 г. по поручению Сибирского церковного управления, не будучи даже рукоположенным, свящ. Алексий Кононов вступил в управление Петропавловским викариатством. 20 ноября он был «хиротонисан» в обновленческого «епископа» Петропавловского и Акмолинского. «Хиротонию» в г. Новониколаевске возглавил обновленческий «епископ» Томский и Сибирский Петр Блинов [Суховецкий, 2022, 183]. 31 октября 1922 г. некая инициативная группа из 5 человек возбудила ходатайство перед Главным Политическим управлением и Исполкомом Акмолинской губернии о регистрации т.н. «Епархиального управления Петропавловской епархии». Имена этих поборников «церковного возрождения» не сохранились (хотя при регистрации всех последующих обновленческих структур имена инициаторов приводятся). Последнее говорит о спешке, а также о случайном выборе чекистскими органами лиц, ответственных за создание первой обновленческой структуры на территории викариатства. На скороспелость решения указывает и то обстоятельство, что уже 15 декабря 1922 г., по заявлению «епископа» Алексия Кононова, упомянутое епархиальное управление было упразднено. Тремя днями ранее, по заявлению группы примкнувших к обновленчеству священнослужителей и мирян Рудакова, Королева, Николаева, Носокова, Сергеева и др., местными властями было зарегистрировано новое епархиальное управление, названное весьма громоздко: «Петропавловское церковное управление, состоящее из уездов Петропавловского, Акмолинского, Кокчетавского, Атбасарского и части Ишимского» — «обновленческого движения Живой церкви» (СКГА. Ф. 55. Оп. Д. 171. Л. 1 об.– 2).

Чувствуя поддержку властей, обновленцы сразу же попытались занять главный храм викариатства — Вознесенский собор г. Петропавловска, но встретили сопротивление приходского Совета. По причине отсутствия архиерея духовенство патриаршей церкви было дезорганизовано и первоначально не смогло консолидированно выступить против обновленцев, вследствие чего на первоначальном этапе последние смогли добиться значительных результатов в деле утверждения раскола в Петропавловском викариатстве, борьба с которым, разумеется, велась, но первоначально была делом отдельных, наиболее верных свт. Тихону, пастырей и мирян.

Одним из таких священнослужителей был ключарь Вознесенского собора свящ. Василий Максимов,[1] который смог сплотить оставшееся верным патр. Тихону духовенство и мирян викариатства. Как можно полагать, именно опора священнослужителя на рядовых верующих способствовала активному сопротивлению обновленцам в г. Петропавловске [Дамаскин, 2004, 47].

За отсутствием правящего архиерея отец Василий решил обратиться непосредственно к свт. Тихону. В своем докладе он пишет о тяжелом положении, сложившемся в главном храме Петропавловского викариатства: «12 июля 1923 г. на общем собрании прихожан собора (около 600 чел.) в присутствии и 2 членов уездного исполкома постановили образовать отдельную общину, не входящую в сношения с “Живой Церковью”. Обновленческого епископа Алексия (Кононова), священника

[1] Василий Никитич Максимов (1887–1937) родился в с. Бабка Павловского уезда Воронежской губернии. Из крестьян. Окончил курс Оренбургской церковноприходской регентской школы. В 1904 г. — псаломщик Преображенского собора г. Шадринск. Окончил Московские пастырские курсы. С 1914 г. священник Никольского прихода пос. Токушинского Петропавловского уезда Акмолинской области. В 1920 г. избран верующими ключарем Вознесенского собора г. Петропавловска. Ок. 1923 г. переехал в Москву. Священник прихода великомученика Никиты с. Кабаново Орехово-Зуевского уезда Московской губернии. 23 августа 1937 г. арестован. 22 сентября «Тройкой» НКВД по Московской области приговорен к высшей мере наказания за контрреволюционную агитацию. На следующий день расстрелян на Бутовском полигоне. Реабилитирован. Канонизирован в лике священномучеников в 2001 г.

Н. Чамова и диакона П. Михеева решили считать вне общения. Местный губисполком тянет с регистрацией общины, хотя все формальности соблюдены. Обновленцы распустили церковный совет, потому что члены его не состояли в "Живых". Приходская жизнь замерла, и собору грозит экономический крах. Распоряжение Губернского церковного управления, состоящего из представителей "Живой Церкви", о роспуске совета — не признали» (РГИА. Ф. 831. Д. 197. Л. 87).

Духовенство региона, вдохновленное смелой позицией священника Максимова и приходского Совета Вознесенского собора, смогло существенно усилить сопротивление обновленцам. Об этом свидетельствуют, например, послания 19 приходских общин Петропавловского уезда о непризнании ими «живцов» и их ставленника — Петропавловского «епископа» Алексия Кононова, которого они называют «уклонившимся в ересь священником», и говорят о верности святейшему патриарху. Послание было отправлено патр. Тихону и отложилось в бумагах его канцелярии (РГИА. Ф. 831. Д. 197. Л. 36–37 об).

Кроме того, согласно информационной сводке VI отделения Секретного отдела ОГПУ «О состоянии православных церковников по СССР» на 1 января 1924 г., самостоятельная Петропавловская обновленческая епархия «обслуживает всю Акмолинскую губернию», но, в то же время, у «архиепископа» Алексия имеется «незначительное число» приверженцев, что «затрудняет работу» обновленцев; к тому же группа «тихоновцев» в Петропавловске во главе со свящ. Максимовым «работает активно, имея среди верующей массы бо̀льший авторитет, чем обновленцы». В сводке также отмечалось, что на юге епархии имеется «довольно авторитетных обновленцев», в прочих же частях епархии «тихоновцы сумели взять под свое влияние верующую массу» (Информационная сводка, 2018, 766–767).

Подобная активность приходов патриаршей ориентации требовала от обновленческого «епископа» Алексия Кононова решительных действий. Так, последним была сфабрикована резолюция т. н. объединенного собрания петропавловского духовенства и мирян от 20 июля 1923 г. Резолюция наполнена политической лексикой революционного времени, а также неоднократными поношениями свт. Тихона и обвинениями в его адрес: «…[патриарх] должен подчиниться решению Собора, покаяться, а сделанное им раскаяние неискреннее и неполное, он вновь увлекает следующих за ним на гибельный путь… Он действительно справедливо был привлечен к суду Советской властью и это было не гонение на церковь, а самозащита политической власти от контрреволюционной деятельности. Вместе с тем это признание бывшим Патриархом своей вины говорит о справедливости суда церковного над ним и лишения его звания Патриарха и сана за то, что он, будучи главой церкви, вовлек ее во внутреннюю гражданскую войну, ввергнул множество людей, доверявших ему как Патриарху, в тюрьму и ссылки и содействовал разорению своей страны поддержкой силою своего церковного авторитета врагов русского народа за границей. Искренним признание Патриарха будет тогда, когда он признает все постановления Собора 1923 г.» (РГИА. Ф. 831. Д. 197. Л. 91–92).

Одновременно с этим, желая поставить каноническую Церковь вне закона, власти фактически не стали проводить юридическую регистрацию патриарших общин. Не имея возможности решить вопрос с регистрации в уезде, Приходской Совет Вознесенского собора 12 августа 1923 г. срочно командировал священника Максимова в г. Москву «для ходатайства перед Высшими установлениями Республики скорейшего утверждения устава общества православных христиан прихода Вознесенского собора не примыкающих к группе "Живая церковь"». Кроме улаживания юридических вопросов священник Максимов должен был представить доклад о состоянии дел в Петропавловском викариатстве непосредственно Высшей Церковной власти: «Приходской Совет поручает Вам возбудить личное ходатайство пред Святейшим Патриархом о назначении к нам в гор. Петропавловск Архиерея». Во исполнение этого распоряжения отцом Василием 23 августа 1923 г. собственноручно было написано и отослано прошение патр. Тихону с просьбой о личной встрече (РГИА. Ф. 831. Д. 197. Л. 85, 85, 89).

По воспоминаниям архим. Феодосия (Алмазова), священник Максимов достаточно скоро попал на аудиенцию к свт. Тихону: «Я познакомился в приемной с одним священником лет 35–36, из Петропавловска Омской епархии. Фамилии его я теперь не помню, но знаю, что он теперь (1934 г.) священствует недалеко от Москвы. Он прибыл в Москву делегатом к Святейшему о присылке епископа в Петропавловск <…>. Этот Омский делегат вел переговоры (я уклонился по понятным причинам) со Святейшим о поставлении меня в епископы Петропавловские. Так бы и было, если бы я имел деньги и паспорт прожить в Москве две недели. А я уехал через 4 дня, дав свой петроградский адрес. В Петропавловск поставили другого, кого именно я забыл. Я не получил от батюшки-делегата письма» (Феодосий, 1997, 173–174). Необходимо отметить, что в описываемый период патр. Тихон находился в весьма уязвимом положении — двумя месяцами ранее состоялось его освобождение из тюрьмы ГПУ; будучи под следствием Святейший находился под постоянным давлением со стороны чекистских органов [Сафонов, 2013, 326]. Не прекращались попытки сместить его с патриаршего престола (Политбюро, 1997, 423).

Упомянутый в воспоминаниях архиерей, хиротонисанный для г. Петропавловска 26 сентября 1923 г., — Преосвященный Григорий (Козырев), действительно не добрался до г. Петропавловска, так как уже 3 ноября 1923 г. последовал его арест и заключение в Бутырскую тюрьму. 14 января 1924 г. он был отправлен для отбывания наказания в Соловецкий лагерь особого назначения [Матисон, 2006, 574–575]. Не вызывает сомнений, что органы политической безопасности были прекрасно осведомлены о цели визита свящ. Василия Максимова к патриарху и, в свою очередь, доступными им средствами помешали новоназначенному епископу прибыть к месту служения.

В результате давления со стороны органов политической безопасности отец Василий вынужден был покинуть г. Петропавловск и перебраться для священнического служения в Московский регион. Как можно полагать, последнее стало возможным после знакомства священнослужителя с патр. Тихоном. Впоследствии и еп. Григорий (Козырев), и сщмч. Василий Максимов погибли в период «Большого террора».

С отъездом священника Максимова центр сопротивления обновленчеству переместился в Градо-Петропавловскую Васильевскую церковь, где его возглавил перешедший из обновленчества свящ. Иаков Рудаков.[2] Но и его сопротивление было недолгим: 6 сентября 1924 г. он был арестован Акмолинским губернским ГПУ. И хотя 16 марта 1925 г. решением коллегии ОГПУ дело было прекращено, но и этот священник также вынужден был покинуть пределы викариатства [Иаков, 2025].

Находясь в отчаянном положении Приходской Совет Васильевской церкви написал прошение свт. Тихону, где вновь поднял вопрос о скорейшем поставлении епископа в г. Петропавловск: «прошло уже 5 месяцев, но назначенный в Петропавловск епископ Григорий до сего времени не прибыл, нужда же в высшем духовном руководителе необходимая, ибо мы отовсюду терзаемы и распыляемы. Еще час промедления — и нас трудно [будет] собирать. А также и священники сельских приходов часто приезжают в город в надежде получить наставление Епископа Григория. Нас отовсюду окружают волки хищные, нам говорят льстивые слова, а подчас и угрозы, посылают на нас доносы и по их доносам нас арестовывают. История этих наглецов заклеймила, дав им кличку “живцы”. А посему мы вновь осмеливаемся утруждать и беспокоить Ваше Святейшество покорнейшею просьбою ускорить выезд в гор. Петропавловск Епископа или его викария. Остаемся в надежде на Вашу поддержку последние чада Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви» (РГИА Ф. 831. Д. 273. Л. 32–34).

[2] Священник Иаков Федорович Рудаков родился в 1870 г. До 1904 г. служил псаломщиком Троицкого кафедрального собора г. Перми. С 1904 г. диакон в Крестовоздвиженском храме с. Сергинское Пермского уезда. С 1914 г. священник на том же месте. Перешел в Омскую епархию. В 1922 г. уклонился в обновленчество. Вскоре принес покаяние. После выхода из заключения дальнейшая судьба не известна.

Между тем вопрос поставления Петропавловского викария был на особом попечении свт. Тихона. После ареста еп. Григория (Козырева) патриарх решает поставить на викариатство упоминавшегося выше архим. Феодосия (Алмазова). В этой связи стоит остановиться на личности этого кандидата на Петропавловское викариатство. Весьма выпукло описывает последнего еп. Алексий (Симанский) в своем письме митр. Арсению (Стадницкому): «Вид его ужасен, и, к довершению безобразия, у него волосы (седые) подстрижены под скобку и борода "клинышком" а 1а Генрих IV. Можете себе представить эту фигуру в солдатской рубахе защитного цвета и соответствующего "строения" штанах и обмотках и в ужасных "американских" желтых башмаках, сверху всего — короткая уталенная и обесцвеченная ряса, а на главе — круглая соломенная ниццкого курортного образца шляпа с цветной полинялой лентой. При этом, особенно после письма, недавно написанного им Патриарху, он считает себя кандидатом на святительскую кафедру!» (Письма, 2000, 263–264).

Тем не менее, в конце декабря 1923 г. архим. Феодосий был вызван к архиепископу Тверскому Серафиму (Александрову), который передал желание патриарха поставить его епископом в г. Петропавловск: «В Новый год (здесь и далее даты даны по старому стилю. — *свящ. М. Б.*) Святейший Патриарх служил на Тверской, в церкви святителя Василия, архиепископа Кесарийского Великого. Во время пения причастного стиха я представился Святейшему Патриарху, и он мне велел явиться к нему в Донской монастырь. При мне просили Святейшего в день Крещения Господня служить в Богоявленской церкви, что в Елохове, и там же 6 января совершить мою хиротонию, но Патриарх назначил ее в церкви св. великомученицы Екатерины, что на Ордынке, куда он был приглашен служить 7 января 1924 г. На том и порешили» (Феодосий, 1997, 175).

16 января 1924 г. состоялось наречение архим. Феодосия во епископы Петропавловские. Однако на этом дело остановилось. Виной этому была неосторожность самого отца-архимандрита, который в приемной патр. Тихона ругал советскую власть, не зная, что здесь же присутствуют осведомители ГПУ: «4/17 января, когда все посетители Святейшего разошлись и прием у него окончился <…> меня повели в приемную Святейшего, где митрополиты Петр (Полянский. — *свящ. М. Б.*) и Серафим (Александров. — *свящ. М. Б.*) отобрали у меня ранее выданное назначение и текст моей речи, произнесенной при наречении во епископа» (Феодосий, 1997, 177). Вскоре последовал арест. Таким образом, еще одна попытка поставить на Петропавловское викариатство архипастыря потерпела неудачу.

Патриарх предпринял попытку помочь ходатаям из Петропавловского викариатства путем перевода на Омскую епархию верного патриаршей Церкви архиерея. Так, известна резолюция Святейшего, оставленная на упоминаемом выше прошении Приходского Совета Васильевской церкви: «4/III 1924 г. На кафедру Омского епископа назначен викарий Саратовской епархии Преосвященный Виссарион, которому и поручается вообще и Петропавловское викариатство <…>» (РГИА Ф. 831. Д. 273. Л. 32). Однако и этот архипастырь не прибыл.

Только 13 марта 1924 г. свт. Тихон назначил на викариатство еп. Алексия (Буя), который, наконец, прибыл в г. Петропавловск [Шкаровский, 2000, 661]. Необходимо отметить, что ранее еп. Алексий получил архиерейское рукоположение без благословения патриарха и даже вопреки его воле. Только покаяние и, как полагает М. В. Шкаровский, заступничество его покровителя, владыки Анатолия (Каменского) позволило получить назначение на кафедру [Шкаровский, 2025]. Тем не менее, Святейшим патриархом для еп. Алексия было предложено «неспокойное» Петропавловское викариатство. Сторонники патриаршей Церкви смогли, наконец, консолидироваться вокруг архиерея, однако время было потеряно: большинство храмов уездного центра захватили обновленцы. Вознесенский кафедральный собор был потерян. Верной патр. Тихону оставалась лишь градо-Петропавловская Васильевская Зенковская церковь, которая и стала новым кафедральным храмом викариатства, а затем и самостоятельной епархии, до фактической ее ликвидации в 1937 г.

Однако сторонникам «Живой церкви» не удалось добиться уничтожения канонической церковной организации на территории региона. Так, по состоянию на 1927 г. в Акмолинской губернии насчитывалось 70 обновленческих приходов (1526 прихожан и 67 священнослужителей). Приходов же патриаршей Церкви было значительно больше — 136 (43645 прихожан и 148 священнослужителей) [Шатилов, 2025]. В этом же году руководство Казахской АССР приняло решение несколько уравнять патриаршую Церковь и обновленчество — последние вынуждены были вернуть ряд ранее захваченных храмов (СКГА. Ф. 2376. Оп. 1. Д. 2. Л. 43).

Таким образом, в условиях антицерковных гонений, а также опасности вновь подвергнуться аресту святейший патриарх Тихон со вниманием отнесся к неоднократным ходатайствам духовенства и верующих Петропавловского викариатства о назначении епископа. Архиерей был необходим верующим викариатства для консолидации сил, верных патриаршей Церкви, а также для более эффективного противодействия инициированному и поддерживаемому властями обновленческому расколу на территории региона. Однако ряд предпринятых патриархом попыток рукоположения или перемещения на Петропавловское викариатство епископов были сорваны по причине активного противодействия властей. Благоприятному исходу дела способствовал перевод на викарную кафедру еп. Алексия (Буя). Несмотря на ряд достигнутых успехов, обновленцы не смогли полностью уничтожить патриаршую Церковь. Напротив, к 1927 г. (уже после смерти патриарха) стало очевидно, что попытки обновленцев добиться узурпации церковной власти в регионе потерпели крах. Последнему во многом способствовало жертвенное служение свт. Тихона (Беллавина), а также подвиг оставшихся верных священнослужителей и мирян викариатства.

Источники и литература

Источники

1. РГВА — Российский Государственный военный архив. Ф. 1393. Оп. 1. Д. 94.
2. РГИА — Российский Государственный исторический архив. Ф. 831. Д. 197, 273.
3. СКГА — Северо-Казахстанский Государственный архив. СКГА. Ф. 55. Оп. 1. Д. 171; Ф. 2376. Оп. 1. Д. 2.
4. ЦГА РК — Центральный Государственный архив Республики Казахстан. Ф. 589. Оп. 2. Д. 9.
5. Информационная сводка (2018) — Информационная сводка VI отделения Секретного отдела ОГПУ «О состоянии православных церковников по губерниям СССР от 1 января 1924 г.» // Конфессиональная политика советского государства. 1917–1991 гг.: Документы и материалы: в 6 т. Т. 1: в 4 кн.: 1917–1924 гг. Кн. 3: Народные комиссариаты СНК РСФСР (1917–1924) и СНК СССР (1922–1924): проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» М., 2018. С. 766–767.
6. Письма (2000) — Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000.
7. Политбюро (1997) — Политбюро и церковь. 1922–1925 гг.: в 2 кн. Кн. 1. М., 1997.
8. Указ (2015) — Указ Его Императорского Величества, Самодержца всероссийского, из Омской духовной консистории // Омские епархиальные ведомости. 1915. № 3. С. 2–3.
9. Феодосий (1997) — *Феодосий (Алмазов), архим.* Мои воспоминания (Записки соловецкого узника). М., 1997.

Литература

10. Васильева, Галкин и др. (2005) — *Васильева Н. Ю., Галкин А. К., Шкаровский М. В.* Гавриил (Воеводин) // Православная энциклопедия Т. X. М., 2005. С. 212–213.

11. Дамаскин (2004) — *Дамаскин (Орловский), архим.* Василий Никитич Максимов // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 47.

12. Иаков (2025) — Иаков Федорович Рудаков // «Туркестанская голгофа» URL: https://turkestanskaya-golgofa.info/repressed/rudakov-yakov-fedorovich (дата обращения 01.04.2025).

13. Лавринов (2016) — *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016.

14. Лобанов (2019) — *Лобанов В. В.* Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб., 2019.

15. Матисон (2006) — *Матисон А. В.* Григорий (Козырев) // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 574–575.

16. Мануил (1989) — Русские православные иерархи: период с 1893–1965 гг. / *Сост.: митр. Мануил (Лемешевский).* Ч. VI. Erlangen, 1989.

17. Сафонов (2013) — *Сафонов Д. В., иер.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013.

18. Суховецкий (2022) — *Суховецкий В., иер.* Обновленчество в Омской епархии. Часть I // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2022. № 2 (13). С. 182–186.

19. Шатилов (2025) *Шатилов С. Ф.* Подвиг духовенства Северного Казахстана как пример исповедничества // URL: http://pbe.kz/podvig-duhovenstva-severnogo-kazahstana-kak-primer-ispovednichestva (дата обращения 01.04.2025).

20. Шкаровский (2000) — *Шкаровский М. В.* Алексий (Буй Семен Васильевич) // Православная энциклопедия. Т. I. М., 2000. С. 661.

21. Шкаровский (2025) — *Шкаровский М. В.* Епископ Алексий (Буй) и движение истинно-православных в Воронежской епархии // Сайт Санкт-Петербургской духовной академии. URL: https://spbda.ru/publications/mihail-shkarovskiy-episkop-aleksiy-buy-i-dvijenie-istinno-pravoslavnyh-v-voronejskoy-eparhii/ (дата обращения 01.04.2025).

***Priest Mikhail Berezin*. «We Remain in Hope for Your Support — the Last Children of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church»: His Holiness Patriarch Tikhon (Bellavin) and the Petropavlovsk Vicariate of the Omsk Diocese in the Early 1920s**

Abstract: This article examines previously little-known aspects of church life in the Petropavlovsk Vicariate of the Omsk Diocese in the early 1920s. During this historical period, the Russian Orthodox Church was subjected to large-scale persecution by the Soviet state. As part of the anti-church policy, the authorities initiated the emergence of the Renovationist schism. Supporters of Renovationism, with the active support of state security agencies, were able to seize power in many dioceses of the Russian Orthodox Church. The Petropavlovsk Vicariate was no exception. The fight against the schism was complicated for the region's believers by the prolonged absence of the vicar bishop. A number of appointed archpastors were unable to arrive at their place of service due to government opposition. The solution was seen in a direct appeal to His Holiness Patriarch Tikhon (Bellavin). It took the patriarch a long time to fulfill the request of the believers and appoint an archpastor to the Petropavlovsk Vicariate.

Keywords: Russian Orthodox Church, Petropavlovsk Vicariate, Patriarch Tikhon (Bellavin), Bishop Alexy (Buy), Priest Vladimir Nikitich Maksimov, Renovationism.

Priest Mikhail Anatolyevich Berezin — Master of Theology, Teacher of the Almaty Orthodox Theological Seminary (berezin_mihail@mail.ru).

А. А. Гуманюк

РЕАКЦИЯ НА ГОСУДАРСТВЕННУЮ ВНУТРЕННЮЮ ПОЛИТИКУ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА В ТРУДАХ И ПРАКТИКЕ СВ. ПАТРИАРХА ТИХОНА (БЕЛЛАВИНА)

В статье исследуется реакция Патриарха Тихона (Беллавина) на внутреннюю политику советского государства в первые годы после прихода к власти большевиков. Патриарх Тихон изначально осуждал гонения на Церковь и репрессии против верующих, в частности, провозгласив в 1918 году анафему гонителям. Его послания сочетали пастырскую заботу, призывая к духовному сопротивлению, а не к открытому бунту. Эволюция позиции Патриарха Тихона прослеживается от радикального неприятия политического курса новой власти к стратегии вынужденного соглашения, кульминацией чего стало заявление 1923 года, интерпретируемое в историографии как мера, принятая под воздействием внешних обстоятельств. Деятельность святителя Тихона воплощает фундаментальную дилемму христианского служения в условиях политических репрессий — противоречие между следованием вероучительным принципам и необходимостью физического выживания церковной организации.

Ключевые слова: Патриарх Тихон, советская власть, гонения на церковь, Брестский мир, духовное сопротивление, политические репрессии, религиозная политика, церковно-государственные отношения.

В годы своего святительского служения св. Патр. Тихон не сосредотачивался на критике решений советской власти. Его деятельность носила, по преимуществу, пастырский характер, однако через обращения к пастве можно оценить позицию церковного первоиерарха к действиям властей.

С самого начала своего патриаршего служения Патр. Тихон был настроен решительно по отношению к большевистскому режиму. Послание Патр. Тихона верующим Российской Православной Церкви от 19 января 1918 г. было одним из первых обращений святейшего владыки к своей пастве, что, согласно решениям Поместного Собора 1917–1918 гг., составляло его каноническое право наряду с правом «печалования о Церкви перед государственными властями» [Дестивель, 2008, 138–139]. Послание было написано в дни попытки вооруженного захвата Александро-Невской лавры, на следующий день после смертельного ранения прот. Петра Скипетрова [Шкаровский, 2010, 26]. Текст послания начинался с описания тяжелого для Церкви времени, которое было вызвано тем, что «явные и тайные враги воздвигают гонение, сеют семена злобы, ненависти и братоубийственной брани» [Документы и фотоматериалы, 1996, 23]. Святитель писал «об ужасных и зверских избиениях ни в чем не повинных и даже на одре болезни лежащих людей». Можно предположить, что речь идет о убийстве революционными матросами в Мариинской больнице членов ЦК партии кадетов А. И. Шингарёва, Ф. Ф. Кокошкина и других «классовых врагов», чьи похороны прошли 9 января 1918 г. и имели большой резонанс [Ковалёва, 2011, 36–37]. Патр. Тихон писал и об имеющей место жестокости «во всех почти городах и весях нашей отчизны». Святитель обращался со словом «обличения и прещения», категоричным словом увещания «безумцев»: «Запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас» [Документы и фотоматериалы, 1996, 24]. Данное обращение к «безумцам» видимо противоречит началу

Аркадий Александрович Гуманюк — студент бакалавриата Санкт-Петербургской Духовной Академии (aagumanyuk@gmail.com).

послания, где стоит обращение ко всем верным членам Церкви. Можно предположить, что святитель обращается к тем членам церкви, кто еще не является последовательным исполнителем этих преступлений, то есть к «основной массе русского народа», чтобы дать ему «духовно-исторический ориентир» [Митрофанов, 2011, 28]. Патриарх перечисляет преступления, связанные с гонениями на Церковь, и, наконец, говорит о власти, совершающей «сплошное насилие над всеми и в частности над Святою Церковью Православной». Конкретные политические силы он не называет, хотя по контексту происходивших событий очевидно, что речь идёт о большевиках. В завершение послания следует обращение и призыв к верующим «стать на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне Святой Матери нашей» вплоть до страданий. Обращение к архипастырям и пастырям включает призыв «устроять духовные союзы» и «становиться в ряды духовных борцов».

Поместный Собор 22 января 1918 г. выступил с одобрением послания Патр. Тихона от 19 января 1918 г., а ранее, 20 января, Синод поручил огласить данное послание во всех храмах [Кашеваров, 2005, 117]. Вескости словам послания от 19 января 1918 г. добавляет содержащаяся приписка на одной из копий, сделанная рукой Патр. Тихона: «Готов на всякие страдания, даже на смерть во имя веры Христовой» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 85].

Патр. Тихон выразил своё отношение к Брестскому миру в послании от 5 (18) марта 1918 г. Известно, что в заключенном мире многие увидели подтверждение догадок о том, что большевики действуют в интересах Германии. Адресатом данного послания выступали «архипастыри, пастыри и все верные чада Православной Церкви Российской». Патр. Тихон начал свое послание цитатой из книги пророка Иеремии (Иер 8:9, 11) и вспомнил пророка Моисея, сожалея, что не нашлось у русского народа человека, подобного ему. С сожалением Патриарх констатировал, что мир был получен от «гонителей Церкви Божией» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 107]. Договор не дал того мира, которого ждали люди: разделялась прежде единая земля, разделялось государство, но главная трагедия состояла в том, что «десятки миллионов православных людей попадают в условия великого духовного соблазна для их веры» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 107] — междоусобная война продолжилась, она «ожесточалась с каждым днем». Утверждая, что «этот мир, принужденно подписанный от имени русского народа, не приведет к братскому сожительству народов» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 108], Патр. Тихон выступил в этом послании с политическим заявлением. По сути, в нем Патр. Тихон открыто критиковал Советское правительство. Важно отметить, что такого мнения придерживались не только многие представители общественности, но даже большинство членов ЦК РКП(б) [Кашеваров, 2005, 294]. Дав оценку данному политическому событию, Патр. Тихон, тем не менее, не призывал паству к поддержке политических оппонентов советской власти: «Призываем Мы вас, православные люди, <…> горько каяться и молиться пред Господом» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 108]. В конце послания Патр. Тихон отдельно обращался к архипастырям и пастырям, подчеркивая необходимость идти с «проповедью покаяния» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 108]. В понимании Патр. Тихона судьба народа напрямую связана с его нравственным состоянием, поэтому он акцентировал внимание на морально-этическом противостоянии злу.

Оппозиционной по отношению к советской власти позиция Патр. Тихона оставалась до конца 1918 г. Это заметно по его обращению к Совету Народных Комиссаров в связи с первой годовщиной Октябрьской революции от 25 октября (7 ноября) 1918 г. Обращение имело широкое распространение и хождение в качестве патриаршего «послания». В этом обращении он фактически повторил свои тезисы из послания от 5 (18) марта 1918 г. о том, что заключенный с Германией договор не дал того мира, который нужен был стране, и о том, что представители советской власти — узурпаторы [Акты Святейшего Тихона, 1994, 149–151]. Однако, обращаясь к Совету Народных Комиссаров, он не призывает к покаянию, а, напротив, выражает уверенность в том, что его слова вызовут «только злобу и негодование».

Развивая идею духовного-нравственного сопротивления злу, Патриарх призывал верующих беречь себя от внутреннего растления — не поддаваться духам злобы и мести. В послании верующим Православной Российской Церкви от 6 (21) июля 1919 г. он выражал опасение, что желание мести и победы над гонителями могут стать греховным искушением: «Не дай врагу Христа, диаволу, увлечь тебя страстью отмщения и посрамить подвиг твоего исповедничества» [Документы и фотоматериалы, 1996, 42–43]. Избежать этого искушения, по словам святителя, можно, только предав себя воле Божией: «Дайте место гневу Божию» [Документы и фотоматериалы, 1996, 43]. Патр. Тихон стремился установить мир среди народа, вверенного его попечению, не соглашаясь при этом со злом и беззаконием. Называя советскую власть «наше современное правительство в Петрограде и Москве», он призывал представителей власти стать исполнителями закона. Он открыто писал о том, какую цену заплатил народ за развернутый «красный террор» («курганы из тел лиц совершенно не причастных к таким покушениям» [Документы и фотоматериалы, 1996, 43]), обличал практику взятия заложников, и призывал остановить мщение. Цель всего послания ясно выражается в завершающих его словах о «врачевании зла добром». Можно сделать вывод, что в данном послании Патриарх Тихон видел свою задачу как нравственного авторитета обличить беззакония и дать им этическую церковную оценку.

Адресатом послания Патр. Тихона 25 сентября (8 октября) 1919 г. выступают «архипастыри и пастыри Церкви Российской». Данное послание, в отличие от рассмотренных выше, не имело широкого хождения [Митрофанов, 2011, 31], однако характерным образом представляло изменившуюся позицию Патр. Тихона. Святитель обратился к представителям церковной иерархии, сокрушаясь по поводу продолжающейся смуты, указывая на невинные жертвы, «непричастные … страстной политической борьбе», в том числе среди священнослужителей. Он призвал полностью отказаться от участия в политической деятельности, чтобы не попадать под обвинения в антисоветской борьбе. Надежду на спасение «от нестроения и разрухи» он возлагал не на смену политического строя, в том числе при иностранном вмешательстве, но только на народное покаяние. По мнению прот. Георгия Митрофанова, данное послание носило открыто компромиссный характер [Митрофанов, 2011, 31], свидетельствовавший о значительном изменении взглядов Патриарха. Важно отметить, что и самим представителям советской власти из всех посланий Патр. Тихона данное показалось наиболее приемлемым: они увидели в его тексте «значительный уклон во взглядах высшего духовенства влево» [Документы и фотоматериалы, 1996, 49]. С другой стороны, учитывая, что Патр. Тихон обращался к пастырям, смену тональности послания можно объяснить его специфическим содержанием. Трезвенно оценив сложившееся положение вещей, Патриарх сосредоточился на внутренних церковных задачах и сформулировал стратегию существования церкви в условиях террора со стороны советского государства: сохранение церкви как народа Божьего и сохранение верности христианскому пути.

В ноябре 1920 г. в Послании в связи с трехлетней годовщиной интронизации и подводя итоги трех лет своего служения Владыка Тихон решительно обозначил свою политическую позицию: «Звали и зовем к согласию классов… Звали и зовем к насаждению реформ не путем насилия, а путем постепенного широкого нравственного влияния… Лишь на этих основаниях возможно спасение государства, ибо само несчастье, обрушившееся на Родину нашу, ниспослано нам за беззаконие наше…» [Послания, слова и речи, 2009, 118]. В этом послании он осуждал политику большевиков, насаждавшуюся в годы Гражданской войны.

Исследователи пишут о том, что в начале 1920-х г., после арестов, расстрелов духовенства и конфискации церковного имущества, после пережитого ареста свт. Тихон перешёл к тактике «нейтралитета», стремясь противодействовать политике по уничтожению Церкви. В июне 1923 г. он опубликовал заявление о лояльности советской власти, которое многие исследователи расценивают как вынужденный шаг, сделанный под давлением. В посланиях присутствует лексика, нехарактерная для ранних

посланий Патр. Тихона: «Пусть все заграничные и внутренние монархисты и белогвардейцы поймут, что я советской власти не враг. Я понял всю неправду и клевету, которой подвергается советская власть со стороны ее соотечественных и иностранных врагов и которую они устно и письменно распространяют по всему свету» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 283–285]. Немного позже, в августе 1923 г., вышло Воззвание Патр. Тихона и группы высших иерархов Православной Российской Церкви к верующим об отмежевании Церкви от контрреволюции, которое завершалось следующими словами: «Долг пастыря довести до сознания широких масс верующего народа о том, что отныне Церковь отмежевалась от контрреволюции и стоит на стороне советской власти» [Акты Святейшего Тихона, 1994, 297–298]. Критика посланий, в частности со стороны архиеп. Феодора (Поздеевского), близкого к Патриарху, свидетельствует о неоднозначности восприятия этих обращений: их можно трактовать как проявление пастырской осторожности, но также и как повод для вопросов о степени допустимого компромисса с безбожной властью [Митрофанов, 2002, 249].

Можно констатировать, что от прямых, хотя и сдержанных попыток критиковать советскую власть Патр. Тихон постепенно перешел к высказываниям, признающим внутреннюю политику советской власти. Это было связано с антицерковной политикой большевиков, которая имела агрессивный разрушительный характер при декларируемой свободе как религиозной, так и антирелигиозной пропаганды — на законодательном уровне церкви была предоставлена свобода, однако на практике реализовывалась политика по её уничтожению [Кривова, 1997, 34–37].

Патр. Тихон стал символом эпохи, олицетворяя духовное сопротивление Церкви в условиях жестоких гонений со стороны советской власти. От решительного осуждения гонений он постепенно перешел к вынужденному компромиссу, стремясь сохранить церковный народ, верующих и духовенство. В контексте провозглашенных Патриархом Тихоном призывов к покаянию, можно обратить внимание на то, что к покаянию святитель призывает духовенство. Он видит и их, и свою пастырскую ответственность за то, что многие стали в революционную эпоху вероотступниками. Путь Патр. Тихона отражает трагедию времени, в котором вера сталкивалась с безжалостной политической реальностью, требуя мудрости, мужества и жертвенности.

Источники и литература

Источники

1. Акты Святейшего Тихона (1994) — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1994. 1063 с.

2. Послания, слова и речи (2009) — «В годину гнева Божия…». Послания, слова и речи св. Патриарха Тихона. М. ПСТГУ, 2009. 296 с.

3. Документы и фотоматериалы (1996) — Русская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: Документы и фотоматериалы / Сост.: О. Ю. Васильева (отв.) и др.; Отв. ред. и авт. вступ. ст. Я. Н. Щапов. М.: Издательство Библейско-Богословского Института св. апостола Андрея, 1996. 352 с.

Литература

4. Дестивель (2008) — *Дестивель Иакинф, свящ.* Поместный собор Российской Православной Церкви 1917–1918 годов и принцип соборности. М.: Издательство Крутицкого подворья: Общество любителей церковной истории, 2008. 307 с.

5. Кашеваров (2005) — *Кашеваров А. Н.* Православная российская церковь и советское государство (1917–1922). М.: Издательство Крутицкого подворья: Общество любителей церковной истории, 2005. 443 с.

6. Ковалёва (2011) — *Ковалёва Т. В.* Из «разжалованной столицы…» (по материалам оппозиционной прессы 1918 г.) // Новейшая история России. 2011. № 2. С. 36–37.

7. Кривова (1997) — *Кривова Н. А.* Власть и церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: АИРО-XX, 1997. 248 с.

8. Митрофанов (2002) — *Митрофанов Георгий, прот.* История Русской Православной Церкви 1900–1927. М.: Сатисъ, 2002. 444 с.

9. Митрофанов (2011) — *Митрофанов Георгий, прот.* Русская Православная Церковь на историческом перепутье XX века. М.: Арефа: Лепта Книга, 2011. 272 с.

10. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Александро-Невская лавра в год революционных потрясений (1917–1918) // Христианское чтение. 2010. № 1 (32). С. 6–33.

***A. A. Gumanyuk*. Reaction to the Internal Policies of the Soviet State in the Works and Practice of St. Patriarch Tikhon (Bellavin)**

Abstract: This article explores Patriarch Tikhon (Bellavin)'s reaction to the internal policies of the Soviet state in the first years after the Bolsheviks came to power. Patriarch Tikhon initially condemned the persecution of the Church and the repression of believers, in particular by proclaiming anathema against the persecutors in 1918. His messages combined pastoral concern with calls for spiritual resistance rather than open rebellion. The evolution of Patriarch Tikhon's position can be traced from a radical rejection of the political course of the new authorities to a strategy of forced accommodation, culminating in the 1923 statement, interpreted in historiography as a measure taken under the influence of external circumstances. St. Patriarch Tikhon's work embodies the fundamental dilemma of Christian ministry under conditions of political repression — the tension between adherence to doctrinal principles and the need for physical survival of the church organisation.

Keywords: Patriarch Tikhon, Soviet authority, persecution of the Church, Treaty of Brest-Litovsk, spiritual resistance, political repression, religious policy, church-state relations.

Arkady Aleksandrovich Gumanyuk — student of Saint Petersburg Theological Academy (aagumanyuk@gmail.com).

Б. А. Тихомиров

К ОСОБЕННОСТЯМ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА АГГ 2:7

В докладе рассматриваются особенности Синодального перевода (СП) Агг 2:7. Указываются общие характеристики СП в связи с его отношением к основополагающим библейским текстам — MT и LXX. Проводится разбор текста стиха в MT и LXX и даются его альтернативные переводы на русский язык. Оценивается контекст и местоположение стиха 2:7 в Кн. пр. Аггея. Осуществляется оценка перевода стиха в СП. Делается экскурс в святоотеческие комментарии стиха (блж. Феодорита Кирского, блж. Иеронима Стридонского), которые позволяют установить выбор и решения синодальных переводчиков в отношении Агг 2:7. Выводы доклада могут представлять интерес при преподавании учебных дисциплин по Священному Писанию Ветхого Завета.

Ключевые слова: библейские переводы, Ветхий Завет, Вульгата, библейский контекст, Масоретский текст (MT), пророк, Септуагинта (LXX), Синодальный перевод (СП), святоотеческие толкования.

Текстовая основа Синодального перевода (СП) достаточно хорошо изучена. Уже первый по времени его исследователь и историк И. А. Чистович уверенно определял особенность СП как «перевода с еврейского текста под руководством греческой Библии». Такой подход изначально обуславливал и эклектику, и произвольность СП, в связи с чем Чистович указывал на его слабую сторону: «Нельзя не сознаться, что эта система перевода, имея свои бесспорные достоинства, имеет также свои неудобства. Прежде всего она весьма неопределенная и не поддается каким-либо точно определенным правилам. Смешение, и, так сказать, слияние двух текстов с предпочтением в одном случае еврейского, в другом греческого, и было и всегда останется делом произвола переводчиков, и нет никаких средств положить границы этому произволу» [Чистович И. А., 1899. С. 338, 339]. В полном согласии с этой оценкой Чистовича велись и последующие исследования СП [напр.: Алексеев А. А., 2003]). Исходя из этой сложившейся оценки следовало бы ожидать, что и стих 2:7 из Кн. пр. Аггея в СП будет отвечать одному из вариантов основополагающих текстов Ветхого Завета, MT или LXX (если между ними в данном случае есть различия).

— ...и потрясу все народы, и придет Желаемый всеми народами, и наполню дом сей славою, говорит Господь Саваоф (Агг 2:7; СП).

Очевидно, что переводчики исходили из мессианского понимания стиха, и «Желаемый» (с заглавной буквы) олицетворяет фигуру Мессии(—Христа). Однако оказывается, что такой вариант не очевиден для MT, а в LXX он напрочь отсутствует.

MT: וְהִרְעַשְׁתִּי אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם וּמִלֵּאתִי אֶת־הַבַּיִת הַזֶּה כָּבוֹד אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת

Интересующими в стихе еврейскими словами будут: וּבָאוּ, ûḇā'û (гл., qal, «перевернутый» перфект в знач. буд. вр., 3 л., мн. ч.), «придут»/«принесут», и חֶמְדַּת, ḥemdaṯ (ед. ч.), в след. значениях — «желанное», «любимое», «вожделенное» / «драгоценность», «сокровище». Проблему с прочтением стиха вызывает слово ḥemdaṯ, допускающее различное понимание и в своей числовом форме не согласующееся с глаголом ûḇā'û, что требует от переводчиков обратиться к интерпретации и ставит их в положение выбора. Выбора, естественным образом обусловленного контекстом стиха 2:7

Борис Алексеевич Тихомиров — кандидат богословия, доцент, профессор кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (bt54@mail.ru).

в Кн. пр. Аггея более широком библейском контекстом, а также обращением к традиции перевода, прежде всего, версии LXX.

В Кн. Аггея стих 2:7 относится непосредственно ко второй речи пророка к переселенцам после возобновления строительства Храма, пророчеству «о славе Второго Храма»: 1:15б-2:9. Пророк начинает с утешения и ободрения старейшин, помнящих великолепие Храма Соломона (2:3–4). Это исходный рубеж, с которого проецируются перспективы новой жизни как выстраивание отношений с Господом Саваофом, верным обетованиям Синая (2:5), на основании безусловного следования Его Закону и Его Слову. И дело не в облике нового строения, но в том принципе, который в нем заключен. Речь идет об единении Израиля с Господом и исполнении его миссии в общечеловеческом пространстве истории, в центре которых стоит Святой Сион, уникальное место соприкосновения Небесного и земного, Творца и творения, Бога и человека. Пророчество Аггея «о славе Второго Храма» тематически соотносится с рядом пророчеств в Кн. пр. Исаии, где роль Израиля и Сиона раскрывается в масштабе свершений Священной истории, исполнения промысла Божьего в судьбах человеческого рода: Ис 2:1–4; 11:10; 55:1–5; 60:4–7; 62:1–12; 66:18–21 и др. В Агг 2:7 рисуется картина народов, пришедших и принесших сокровища в Храм Господень, тем самым возвращающих их Господу Саваофу/Воинств, Которому они единственно по праву принадлежат. Ее естественным завершением является стих 2:8: «Мое серебро и Мое золото, говорит Господь Саваоф» (СП). С этих позиций в пророчестве Аггея рассматриваются и оцениваются исторические перспективы Второго Храма: все, что было связано с Храмом Соломона осталось в прошлом, будущее открыто, и в нем должны осуществиться заветные обетования, надежды и чаяния Израиля. И в рамках этого прозрения великолепие и богатство Первого Храма в сравнении с величием и славой Второго предстают лишь слабым отблеском, отображением сияния будущей славы Сиона. Очевидна эсхатологическая перспектива второго пророчества, в котором приоткрывается идиллическая картина торжества и успокоения Израиля (2:9). Таким образом, стих 2:7 описывает триумф Сиона и Израиля, в котором отчетливо усматриваются мотивы сатисфакции Израилю за понесенные страдания в созвучии с Ис 2:1–4; 49:22–23 и др. Здесь же уместно и сравнение с типовыми победными барельефами Ассирийских и Персидских царей, где изображается поднесение различных даров представителями поверженных народов царю-победителю, рядом с которым высится божество как главное действующее лицо свершившейся победы. Теперь это торжество Господа/Яхве и Израиля.

Таким образом, что в рамках Кн. Аггея, что в более широком библейском контексте Агг 2:7 никак не подразумевает мессианское значение, более того, такой смысл для него является скорее чуждым и затуманивающим понимание. Само слово ḥemdaṯ нигде в еврейской Библии не отметилось в качестве мессианской терминологии. Как мессианский Агг 2:7 не рассматривается и в свидетельствах Нового Завета.

Значимые русские переводы второй половины XX и XXI вв. не следуют решению СП:

— И сотрясу Я все народы, и придут они с сокровищами всех народов, и наполню дом этот великолепием, — сказал Господь Цеваот (перевод под ред. Д. Йосифона) [Первые и Последние пророки. Йерушалаим, 5738 (1978)].

— Я сотрясу все народы, и стекутся сюда их сокровища, Я наполню этот Храм богатством и Славой, — сказал Господь Воинств. [РБО, 2011]

— „...все народы сотрясу — и *богатство* желанное будет стекаться ото всех народов, и Храм преисполнится славы — говорит Господь Воинств“ [Институт перевода Библии при Заокской духовной академии, 2015]

Аналогичный смысл демонстрирует в данном случае стих Агг 2:7 и в LXX: καὶ συσσείσω πάντα τὰ ἔθνη καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντ ων τῶν ἐθνῶν καὶ πλήσω τὸν οἶκον τοῦτον δόξης λέγει κύριος παντοκράτωρ. В пер. П. А. Юнгерова: «И сотрясу все народы, и придут избранные из всех народов, и наполню храм сей славою, говорит Господь Вседержитель» [Книги Ветхого Завета в пер. П. А. Юнгерова. Т. 2, 2006].

Славянский перевод стиха строго следует LXX, без всякого мессианского содержания: «и сотрясу вся языки, и приидут избранная всех языков, и исполню храм сей славы, глаголет Господь Вседержитель» (слав. Библия здесь следует нумерации Вульгаты Агг 2:8).

Святоотеческие толкования восточных отцов Церкви, основывающиеся на LXX, также не рассматривают Агг 2:7 как мессианское пророчество. Приведем пример комментария на Агг 2:7–9, блж. Феодорита Кирского: «„Еще единою Аз потрясу небом и землею, и морем, и сушею, и сотрясу вся языки, и приидут избранныя всех языков: и исполню храм сей славы, глаголет Господь Вседержитель“. Предвозвещает сие о Гоге и Магоге, которым, когда вознамерились они со многими народами ополчиться против Иерусалима, попустил это Бог, и соделал, что, вооружась друг на друга, друг другом они были истреблены, богатство же их отдал Господь храмоздателям. И успокаивая слух внимающих сему, продолжает: „Мое сребро, и Мое злато, глаголет Господь Вседержитель“. Не чужое Себе присвояю, но Свое снова восприемлю; по щедрости Я дал им богатство; и поелику не познали они Щедродателя, то законно лишаю их даров» [Творения блж. Феодорита еп. Киррского. Ч. 5, 1907. С. 62].

Ответ на источник СП Агг 2:7 открывает Вульгата и ее переводчик блж. Иероним Стридонский. В Вульгате читаем: et movebo omnes gentes *et veniet desideratus cunctis gentibus* [курсив мой. — *Б. Т.*] et implebo domum istam gloria dicit Dominus exercituum» (в нумерации 2-й гл. Кн. Аггея ст. 2:8). Собственно, СП в своем мессианском прочтении стиха дословно следует Вульгате, в основе которой лежит понимание библейского текста блж. Иеронимом, который в своем комментарии писал: «…как говорится у LXX, — из всех народов избранное Господне; согласно же Еврейскому тексту: придет Желаемый у всех народов, Господь наш и Спаситель» [Творения блж. Иеронима Стридонского. Ч. 14, 1898. С. 338.].

Возвращаясь к той общей характеристике СП, на которую было обращено внимание в начале доклада, и с учетом сказанного об особенностях перевода Агг 2:7 следует добавить, что эклектика СП может быть гораздо более неожиданной чем в схеме — МТ и/или LXX.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Издание Московской Патриархии, 2016.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В **с**овременном русском переводе. Институт перевода Библии при Заокской духовной академии, 2015.
4. Библия сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета (Библия на церковнославянском языке). М., 2010.
5. Книги Ветхого Завета в пер. П. А. Юнгерова. Т. 2. Пророк Даниил. Малые пророки. М.: Издательский Совет РПЦ, 2006.
6. Первые и Последние пророки. Йерушалаим: Мосад Арав Кук, 5738 (1978).
7. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А. П. Лопухина. М., 2014 (и др. издания).
8. Biblia Hebraica. Stuttgartensia. Stuttgart, 2015.
9. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxt LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 2006.
10. Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart, 1994.

11. Творения блж. Иеронима Стридонского. Ч. 14. Одна книга толкований на пророка Аггея, к Павле и Евстохии. Киев, 1898.

12. Творения блж. Феодорита еп. Киррского. Ч. 5. Толкование на пророка Аггея. Сергиев Посад, 1907.

Литература

13. *Алексеев А. А.* Русский Синодальный перевод Ветхого Завета между Масоретским текстом и Септуагинтой // Перевод Библии в литературах народов России, стран СНГ и Балтии. Материалы конференции, Москва, 2–3 декабря 1999 г. М.: Институт перевода Библии. 2003. С. 293–305.

14. *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1873; 1899 (репринтное переиздание РБО. М., 1997).

B. A. Tikhomirov. To the Peculiarities of the Synodal Translation Hg 2:7

Abstract: The report considers the peculiarities of the Synodal translation of Hg 2:7. The general characteristics of the Synodal translation are pointed out in connection with its relationship to the foundational biblical texts, the MT and the LXX. The text of the verse in the MT and LXX is analyzed and its alternative translations into Russian are given. The context and place of the verse 2:7 in the Book of Haggai is evaluated. The translation of the verse in the Synodal translation is evaluated. An excursion is made to the holy theological commentaries on the verse (Bl. Theodoret, Bl. Jerome of Strydon), which allow us to establish the choices and decisions of the Synodal translators regarding Hg 2:7. The conclusions of the report may be of interest in the teaching of academic disciplines on the Holy Scriptures of the Old Testament.

Keywords: biblical translations, Old Testament, Vulgate, biblical context, Masoretic Text (MT), prophet, the Septuagint (LXX), Synodal Translation (ST), holy father's theological interpretations.

Boris Alekseevich Tikhomirov — Candidate of Theology, Professor at St. Petersburg Theological Academy (bt54@mail.ru).

А. С. Кашкин

ИСТОРИЯ ПРОРОКА ЕЛИСЕЯ И ЖЕНЩИНЫ ИЗ СОНАМА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Я. АМИТ: АНАЛИЗ, ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ В УЧЕБНОМ ПРОЦЕССЕ

В современной западной библеистике примерно с середины прошлого, то есть XX века заметен своего рода «тренд» на оригинальные толкования, радикально отличные от стандартных интерпретаций известных фрагментов Священного Писания. Характерным примером такого экзотического, но внешне стройного толкования является объяснение истории пророка Елисея и женщины из Сонама в 4 Цар. 4:18–37 в статье женщины-библеиста из Израиля Яйра Амит «Испытуемый пророк: Елисей, великая женщины из Сонама и двойной смысл рассказа», которая была издана в 2003 году. Здесь автор обращает внимание на многочисленные в содержании истории критические замечания в адрес пророка Елисея: его «высокомерие» по отношению в женщине-благодетельнице, навязанный ей дар материнства, отсутствие при этом обращения к Богу. Из-за этих поступков Елисея Господь посылает ему испытание — рожденный по его воле ребенок умирает. Елисей осознает свое недостоинство и молит Бога о возвращении ребенка к жизни. Сама история написана чтобы преодолеть неправильное отношение к пророкам, подчеркнуть дистанцию между Богом и Его служителями. В настоящем очерке предлагается анализ тезисов и аргументации Я. Амит, делается вывод о несостоятельности предложенного ей толкования при наличии в нем отдельных зерен истины. В конце статьи предложены рассуждения о возможности и пользе рассмотрения такого толкования в рамках учебного процесса на бакалавриате духовных учебных заведений.

Ключевые слова: Елисей, богатая женщина из Сонама, рождение от неплодной, дети в Ветхом Завете, критика пророков, воскрешение в Библии, Я. Амит, библейская критика в семинарии.

В современной западной библеистике примерно с середины прошлого, то есть XX в. заметен своего рода «тренд» на оригинальные толкования, радикально отличные от стандартных интерпретаций известных фрагментов Священного Писания. Одним из примеров такого рода является интерпретация рассказа о грехопадении прародителей в статье Брюса Найдорфа «Человек для работы на земле: новая интерпретация Быт 2–3», в которой автор суть поступка Адама видит в нежелании быть привязанным к земле [*Naidoff,* 2–14; *Кашкин,* 249]. В предлагаемой статье рассматривается еще один образец такого нестандартного толкования: интерпретация истории пророка Елисея и женщины из Сонама (для краткости далее будем ее называть «сонамитянка»), предложенная израильской женщиной-ученым Яйрой Амит (родилась в 1941 г.) из Тель-Авивского университета.

Я. Амит еще в 2003 г. в сборнике «Библейская интерпретация» опубликовала статью «Испытуемый пророк: Елисей, великая женщины из Сонама и двойной смысл рассказа» [Amit, 279–294]. Несмотря на то, что с момента публикации данной статьи прошло более 20 лет, думается, знакомство с ее содержанием будет интересно современным читателям; кроме того, на основании анализа этой статьи будут предложены рассуждения о возможности рассмотрения оригинальных толкований в учебном процессе на бакалавриате духовных учебных заведений.

Алексей Сергеевич Кашкин — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии (a_kashkin@mail.ru).

Методика анализа статьи Я. Амит будет следующей: статья будет разбита на части, в каждой части сначала представим пересказ основных тезисов автора, затем будем давать им критическую оценку.

4 Цар 4:8–17 как история чудесного рождения

Начинает автор с определения жанра данной истории: кажется, что эта история может рассматриваться как еще один рассказ о чудесном рождении ребенка от неплодной матери, к которым относятся также истории рождения Исаака (18:1–16; 21:1–7), Исава и Иакова (Быт 25:21), Иосифа (Быт 30), Самсона (Суд 13) и Самуила (1 Цар 1); мы бы еще добавили к этому списку историю рождения Иоанна Крестителя (Лк 1). Однако сразу можно заметить, что в 4 Цар 4 история чудесного рождения сына у сонамитянки находится в тени истории его воскрешения, то есть история рождения играет второстепенную роль в контексте в отличие от иных аналогичных библейских событий [Amit, 281]. Далее при внимательном чтении обнаруживается множество других отличий истории Елисея от перечисленных фрагментов:

- В остальных историях речь идет о рождении выдающихся людей, тогда как здесь мы даже не знаем имени ребенка и нам ничего не известно о его дальнейшей судьбе;
- В других историях вестником чуда является или Сам Бог, или Его Ангел; в данном случае о предстоящем рождении сообщает человек Елисей;
- В остальных историях вестник являлся однократно, тогда как здесь пророк Елисей был постоянным гостем матери-хозяйки [Amit, 283–284].

Уже на основании этих данных Я. Амит делает промежуточный вывод, что главным действующим лицом данной истории является пророк Елисей, так что нужно искать послание относительно личности или характера пророка, которое эта история сообщает читателям (далее говорится, что основная идея — критика пророка Елисея и намерение подчеркнуть дистанцию между Богом и пророком). В целом с предложенным списком отличий данной истории можно согласиться; действительно, история рождения сына сонамитянки радикально отличается от подобных историй Библии. Но значит ли это, что у нее принципиально иной посыл? Если каждую историю рассматривать как повесть, которую автор составил с целью донести в завуалированном виде определённую информацию, то да, такой вывод можно будет принять. Очевидно, Я. Амит именно так и рассматривает историю отношений пророка Елисея с сонамитянкой. Однако если считать приведенный рассказ реальным событием, а именно такой взгляд присущ традиционному церковному подходу к толкованию Библии, то ничего странного в уникальном характере данной истории нет и быть не может. В конце концов, чудесные события не обязаны происходить по определенному шаблону, каждое действие Промысла Божия может быть уникальным, что имеем в данном случае. К этим рассуждениям можно еще добавить мнение Д. Р. Дэвиса, который предлагает проще смотреть на место этого рассказа в библейской истории: иногда Яхве дает такой дар не потому, что рожденный человек должен сыграть значимую роль в истории народа или религии, а просто потому, что хочет осчастливить женщину ребенком [Davis, 63].

«Высокомерие» пророка Елисея

Далее Я. Амит обращает внимание на ряд данных истории, которые можно рассматривать как критику манеры поведения пророка Елисея, его высокомерия (кстати, почти все доводы Я. Амит поддерживает женщина-библеист из Канады Лисса Рей Бил):

- Если сам Бог или Его посланник в других историях чудесного рождения напрямую общается с человеком, то Елисей разговаривает с сонамитянкой

через слугу, дистанцируется от нее (несмотря на то, что пользуется ее благодеяниями);
- Елисей не знает и не считает нужным узнать имя хозяйки, называет ее просто «сонамитянка» или «она»;
- Не знает о ее бездетности, то есть не интересуется ее проблемами, хотя живет в ее доме (тогда как его слуга осведомлен в этом);
- По мнению Я. Амит, предложение «поговорить с царем или военачальником» (4 Цар 4:13) свидетельствует о незнании Елисеем высокого социального положения женщины; ее ответ *среди своего народа я живу* расценивается как сообщение, что женщина и сама благодаря своим «связям» при желании может получить аудиенцию у указанных лиц [Amit, 283–284; Wray Beal, 323].

Действительно ли указанные обстоятельства говорят о предполагаемой гордыне пророка Елисея? Большинство экзегетов предлагают другие, согласные с традиционным восприятием облика пророка Елисея толкования представленных особенностей истории. Общение с сонамитянкой через Гиезия связывается с обычаем, ограничивающим общение женщин с мужчинами [Long, 312; Lumby, 37]. Кроме того, есть версия, что пророк не хотел смутить женщину предложением своих посреднических услуг, справедливо полагая, что в обществе слуги она будет более откровенной. Наконец, данный аргумент разрушается самим библейским текстом, когда говорится, что пророчество о рождении сына Елисей произнес уже не через Гиезия, а непосредственно женщине, то есть он не гнушался прямого общения с ней в принципе, только в вопросе относительно ходатайства к царю или военачальнику он сделал исключение [Lange и др., 42].

«Незнание» Елисеем имени хозяйки более логично объяснить тем, что сам автор книги Царств не знал имен сонамитянки и членов ее семьи. Кстати, это можно рассматривать как косвенный аргумент в пользу подлинности события: автор передает сохранившееся в общих чертах предание и не добавляет в рассказ деталей, которые ему не были известны[1]. «Неосведомленность» Елисея в отношении бездетности своей благодетельницы — самый сложный для альтернативного объяснения из представленных пунктов. Тут можно предположить, что или сам Елисей не воспринимал бездетность как серьезную проблему[2], или диалог с Гиезием — литературный прием, посредством которого автор сообщает о проблеме читателю.

Особенно спорным является последний из представленных пунктов. Отказ женщины от ходатайства к царю или военачальнику по причине того, что она сама при помощи родственников имеет возможность обратиться к власть предержащим, как предполагает Я. Амит — только один из вариантов объяснения фразы *среди своего народа я живу*, причем не самый очевидный и далеко не самый популярный. Похожее разъяснение встречается в «Толковой Библии» [Глаголев, 493]. Более популярная точка зрения рассматривает слова сонамитянки *среди своего народа я живу* как проявление скромности: она довольна своим положением и ей более ничего не нужно [Davis, 61; Lange и др., 42; Long, 312]; некоторые толкователи добавляют мысль, что женщина все свои проблемы решает с помощью родственников [Cogan, 57]. Скорее всего, она относилась к категории провинциальной элиты, а не к высшей аристократии, и прямого доступа «ко двору» не имела. Частичное подтверждение такой оценки можно видеть в 4 Цар 8:1–6, где женщина (после того, как ее имение было реквизировано) обращается за помощью к царю, но царь реагирует во многом благодаря

[1] Конечно, если воспринимать данный рассказ как литературное произведение с вымышленным сюжетом, то нежелание ввести в повествование имена сонамитянки и ее сына тогда действительно остается объяснить умыслом автора, что и делает Я. Амит.

[2] Кстати, мы не знаем, были ли дети у самого Елисея; учитывая отсутствие упоминаний о его семье, можно предположить, что у Елисея не было ни супруги, ни детей (хотя, конечно, нельзя исключать, что просто история об этом факте умалчивает). Если все же данное предположение верно, становится ясно, почему пророк Елисей не воспринимал бездетность как серьезный недостаток.

рекомендации Гиезия. Если бы женщина принадлежала к аристократическому кругу (то есть обладала бы таким статусом, какой ей приписывает Я. Амит), заступничество Гиезия, можно полагать, было бы излишним, однако судя по контексту, именно оно оказывается решающим[3].

«Навязывание» сонамитянке материнства

Интерес представляет следующий аспект, на который обращает внимание Я. Амит: женщина не просила чада у пророка Елисея; возможно, текущее положение дел ее полностью устраивало, и она не хотела беременности. В отличие от других несчастных бесплодных женщин Ветхого Завета, жаждавших материнства, сонамитянка изображается как состоятельная и довольная всем хозяйка имения, у которой была размеренная жизнь. Получается, что Елисей как бы навязывает ей материнство; рождение ребенка — каприз пророка и более отвечает его амбициям, нежели потребностям женщины [Amit, 287–288; Wray Beal, 324].

Безусловно, точка зрения нестандартная и по-своему интересная. Очевидно, это — позиция человека, коррелирующая с современными воззрениями на брак и предназначение женщины (причем с теми воззрениями, которые противоречат традиционным религиозным принципам). В Священном Писании Ветхого Завета идея, что женщина реализует себя как мать в первую очередь и отсутствие детей для нее является большим горем, присутствует как аксиома. Теоретически возможно, что сонамитянка, будучи в солидном возрасте[4], к тому моменту, который описан в рассказе, привыкла к своей бездетности; однако крайне маловероятно, что она всегда нормально воспринимала свое состояние и не переживала по этому поводу. Для нас авторитетно мнение преподобного Ефрема Сирина, который выражает прямо противоположную Я. Амит точку зрения: «Она страстно желала иметь наследника этого благословения. Потому Елисей обещал сонамитянке такое благословение, даже несмотря на то, что она не просила об этом» [Ефрем Сирин, 185].

Непочтительное отношение Елисея к Богу

Продолжая критически оценивать представленный в рассказе образ пророка Елисея, Я. Амит видит в этой истории проявление непочтительного отношения Елисея к Богу. Это проявляется в следующих аспектах:

- Елисей сам определяет награду сонамитянке, не спрашивая Бога;
- пророчествуя о рождении у нее сына, он не употребляет необходимую фразу, что ребенка дарует Господь (тогда как священник Илий в аналогичной ситуации говорит Анне: *Бог Израилев исполнит прошение твое, чего ты просила у Него* (1 Цар 1:17));

[3] Учитывая частую смену власти в Израиле, особенно тот факт, что в 841 г. до Р. Х. случился переворот Иуя, можно предложить ситуацию, в которой точка зрения Я. Амит согласуется с библейским повествованием. История рождения сына у сонамитянки могла случиться еще в период династии Амврия, тогда как проблема в 4 Цар 8 относится уже к правлению династии Иуя. То есть теоретически могло быть так, что при Иораме сонамитянка имела связи при дворе, тогда как уже при Иуе она эту поддержку утратила, потому потребовалось заступничество Гиезия.

Впрочем, сам факт, что она удостоилась аудиенции у царя, может подтвердить предположение, что «связи» при дворе все же у нее были. Однако в какой мере эти «связи» были достаточными? Остается риторическим вопрос: а решил бы царь ее просьбу положительно, если бы не знал, что этой женщине покровительствует пророк Елисей?

[4] Насчет возраста женщины мы не можем определённо. Да, Библия нам сообщает о «старости» ее мужа (4 Цар 4:14), что косвенно указывает и на почтенный возраст самой сонамитянки. Однако, учитывая массу примеров неравных с точки зрения возраста браков, можно допустить и здесь достаточную разницу в возрасте между сонамитянкой и ее супругом, так что сама она вполне могла быть молодой женщиной.

- узнав о смерти отрока, Елисей надеется воскресить его при помощи своего посоха, предполагая в нем наличия чудодейственной силы (4 Цар 4:29, 31). И только эта неудача подвигает Елисея к молитве.

Что здесь сказать? Действительно, все указанные особенности присутствуют в рассказе и здесь возразить что-то сложно. Однако вряд ли можно на основании этих данных делать вывод о непочтительном отношении пророка к Богу. Отсутствие в словах Елисея упоминаний о Боге в истории рождения проще объяснить лаконичностью повествования и тем, что священный автор передает нам только суть истории, а не стенографическую запись подлинных речений Елисея (возможно, в реальности упоминание о Боге хотя бы в пророчестве о рождении все же было). Что касается истории с посохом, то здесь и правда логично видеть некую недооценку пророком Елисеем серьезности происшествия. В большинстве остальных случаев пророк использовал вещественные предметы для своих чудес (соль для оздоровления источника в Иерихоне, муку для исправления качества похлебки, щепку для поднятия топора из Иордана). Возможно, он полагал, что и здесь достаточно будет прикосновения посоха; когда же это не помогло, тогда Елисей понял, что необходима сердечная молитва Богу. Есть другое объяснение: Елисей надеялся, что ребенок еще не умер в полной мере и как бы делегировал свой дар чудотворения слуге Гиезию, надеясь, что тот быстрее придет в комнату и сможет вернуть отрока к жизни [Lange и др., 43]. Еще одна интересная версия встречается в комментарии экзегета XIX века Р. Ламби: Елисей хотел таким способом немного успокоить женщину, показывая, что он уже сразу прилагает усилия для воскрешения ее сына [Lumby, 42]. Какую бы версию мы не приняли, понятно, что в целом можно согласиться с тезисом, что Елисей был человеком и мог ошибаться; естественно, его человеческая ограниченность в сравнении с Богом очевидна и вполне нормально видеть ее проявление в данной истории [Davis, 66]. В этом аспекте можно согласиться с автором, однако лишь частично, ибо Я. Амит предлагает гораздо более радикальный вывод: будто история сама и написана как раз для того, чтобы высветлить недостатки пророка Елисея и подчеркнуть дистанцию между ним и Богом.

Значение истории с сыном сонамитянки для оценки образа пророка Елисея

Я. Амит из своих рассуждений делает следующие выводы. Елисей в данной истории проявил высокомерие, «навязал» сонамитянке беременность и материнство, не получив на это одобрения Бога. В итоге рожденный благодаря Елисею ребенок скончался, причем Сам Господь скрыл этот факт от своего пророка; Елисею пришлось в определённом смысле исправлять свои ошибки и молитвой к Богу (а не символическим действием) возвращать ребенка к жизни. Таким образом, он должен был осознать, что чудеса он может творить не собственной силой, но лишь благодатью Божией и в согласии с Его волей. Сама история была написана для того, чтобы подчеркнуть трансцендентность Бога и донести до народа мысль, что пророки — люди с недостатками, которых Господь также учит и испытывает, так что не следует чрезмерно почитать и боготворить их [Amit, 289–292]. В качестве библейских аналогов данной истории Я. Амит указывает происшествие с Моисеем в Кадесе (Чис. 20), ошибку Самуила при определении будущего царя Израиля среди сыновей Иессея (1 Цар. 16) и историю пророка Ионы.

Принципиальная слабость такой позиции — восприятие всего рассказа как литературного произведения, составленного с учительной целью. Если считать, что сюжет выдуман автором, тогда и все детали можно воспринимать как намеренно введенные автором в повествование ради отражения основной идеи рассказа. Однако в процессе анализа мы отметили для большинства отмеченных Я. Амит характерных деталей рассказа альтернативные объяснения, которые вполне гармонируют

с традиционным восприятием этого рассказа как повествования об одном из величайших чудес порока — воскрешении умершего отрока. Главная же слабость концепции Я. Амит в том, что образ «высокомерного» пророка явно не соответствует величию совершенного им чуда.

Антитеза «греховности» и дара чудотворения пророка Елисея

Возникает естественный вопрос: как совместить предполагаемые недостатки пророка Елисея и факт совершенного им чуда (в данной истории даже двух чудес)? Я. Амит дает интересное, но спорное объяснение этого противоречия: будто Господь совершает чудо рождения ребенка от неплодной матери исключительно ради того, чтобы поддержать авторитет Елисея. Если бы чуда не произошло, Елисей прослыл бы лжепророком; во избежание этого Господь «должен» исполнить обещание пророка Елисея, что женщина через год будет держать на руках сына. Более того, слова самой женщины *нет, господин мой, человек Божий, не обманывай рабы твоей* (4 Цар 4:16) трактуются в этом же смысле: она так говорила не по причине неверия своему счастью, но опасалась, что в случае неисполнения слов Елисея тот предстанет лжепророком [Amit, 287].

Очевидно, что идея, будто Господь обязан (против Своей воли) исполнить «каприз» Елисея только ради поддержания его авторитета, выглядит абсурдной. Кроме самой невозможности «заставить» Бога сделать что-либо, главным препятствием такого хода вещей является известное из аскетики правило: человек в состоянии греха не может творить чудеса. *В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабощенном греху, ибо святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, и устыдится приближающейся неправды* (Прем. 1:4–5). Если бы Елисей пребывал в гордыне и в какой-то мере неуважительно относился к Богу, чудо рождения ребенка не могло бы совершиться. Вспомним эпизод из книги Иисуса Навина: грех всего лишь одного человека (Ахана) воспрепятствовал победе Иисуса Навина в первой битве при Гае (Нав. 7); при этом здесь речь идет о грехе рядового представителя народа, а не самого Иисуса Навина. Другой пример уже из деятельности самого пророка Елисея: когда к нему обратились за помощью три царя во время похода против Моава, Елисей сначала не смог произнести пророчество и должен был прибегнуть к помощи музыки для умиротворения своего духа. Согласно одному из популярных объяснений, невозможность пророчества была обусловлена состоянием гнева, в котором пребывал Елисей из-за встречи с нечестивым царем Израиля Иорамом [Кимхи, 34].

Если бы в данной истории пророк Елисей был виновен в гордыне (тяжелейшем грехе с точки зрения аскетики, более тяжком, чем вспышка гнева), он был бы просто бессилен сотворить что-либо сверхъестественное. И здесь нет необходимости рассуждать о том, что в Ветхом Завете требования к людям были более мягкими, нежели в христианской аскетической традиции; нормы действительно были другими, однако законы мира духовного всегда одни и те же! Потому, если рассматривать историю с сонамитянкой как реальную (а именно такой подход и присущ православной церковной традиции), то следует признать невозможность примирения картины «гордого и надменного» Елисея, каким его видит Я. Амит, и реального библейского повествования.

Возможность рассмотрения толкования Я. Амит в курсе Священного Писания Ветхого Завета на бакалариате духовных учебных заведений

Таким образом, наш анализ показал несостоятельность в целом точки зрения Я. Амит относительно основной идеи и значения истории Елисея и сонамитянки

(при том что ее отдельные замечания и наблюдения интересны и справедливы). Возникает интересный вопрос: стоит ли знакомить с этой точкой зрения учащихся духовных семинарий при рассмотрении деятельности пророка Елисея и конкретно данного эпизода?

С одной стороны, консерваторы, наверное, скажут, что подобным оригинальным измышлениям современных экзегетов не место в базовом курсе семинарии. Цель учебного процесса — дать студентам основу, донести до них только традиционные, основные толкования библейских фрагментов. Знакомство с подобными оригинальными мнениями уместно только для профессиональных библеистов или, в крайнем случае, для студентов магистратуры, тогда как уязвимое, «неокрепшее» сознание семинаристов нужно оберегать от подобных соблазнительных концепций.

Однако нам кажется такая точка зрения неправомерной, а знакомство с оригинальными мнениями экзегетов, разительно отличающимися от общепринятых толкований, полезной составляющей в учебном процессе. Для чего? Во-первых, анализ и обсуждение такого мнения заставит студентов (конечно, не всех, а только пытливых и прилежных, но это уже главное) размышлять над библейским текстом, искать ответы на вызовы и провокативные тезисы, что сделает изучение традиционных толкований более интересным и продуктивным. Во-вторых, в целом подобные дискуссии повышают интерес к изучаемой дисциплине. Оптимальным рассмотрение такого толкования представляется в формате семинара: один из студентов читает статью и готовит по ней доклад, остальные учащиеся обсуждают главные тезисы статьи. При этом понятно, что злоупотреблять и перегружать учебный процесс такого рода экстравагантными толкованиями все же не стоит; желательно преподавателю выбрать минимальное количество характерных и наиболее интересных примеров.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

2. Amit — *Amit Y.* A Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double massage // Biblical Interpretation 11, 3/4. 2003. С. 279–294

Литература

3. Ефрем Сирин — *Ефрем Сирин* Комментарий на 4-ю книгу Царств // Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Том V: Исторические книги (часть 2). Книги Царств (3-я и 4-я), Паралипоменон (1-я и 2-я); Ездры (1-я), Неемии и Есфири / Под ред. Дж. Р. Фрэнки / Русское издание под редакцией Ю. Н. Варзонина / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Тверь: Герменевтика, 2011.

4. Глаголев — *Глаголев А., свящ.* Третья и Четвертая книги Царств. // Толковая Библия, т. 2. СПб, 1905.

5. Кашкин — *Кашкин А. С.* Журнал для исследования Ветхого Завета. Библиографический обзор. Часть 2: 1977–1978 гг. // Библия и христианская древность. 2021. № 2 (10). С.

6. Кимхи — Книга Царей с толкованием раби Давида Кимхи. Пер. Ф. Гуркинфельд. Т. II. Иерусалим — Запорожье, 2009.

7. Cogan, Tadmor — *Cogan M., Tadmor H.* II Kings: A new translation with introduction and commentary. Includes index. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

8. Davis — *Davis D. R.* 2 Kings: The Power and the Fury. Focus on the Bible Commentary. Great Britain: Christian Focus Publications, 2005.

9. Lange и др. — *Lange, J. P., Schaff, P., Bähr, W., Harwood, E., & Sumner, B. A.* A commentary on the Holy Scriptures: 2 Kings. Bellingham, 2008.

10. Long — *Long, J. C.* 1 & 2 Kings. College Press NIV commentary. Joplin, Mo.: College Press Pub. 2002.

11. Lumby — *Lumby J. R.* 2 Kings. Cambridge: Cambridge University Press, 1886.

12. Naidoff — *Naidoff B.* A man to work the soil: a new interpretation of Genesis 2–3 // Journal for the Study of the Old Testament. Vol. 3, Iss. 5, 1978. P. 2–14.

13. Wray Beal — *Wray Beal L. M.* 1&2 Kings // Apollos Old Testament commentary. Downers Grove, 2014.

***A. S. Kashkin*. The Story of the Prophet Elisha and the Woman of Shunem as Interpreted by Y. Amit: Analysis, Possibilities of use in the Educational Process**

Abstract: In modern Western biblical studies since about the middle of the last, i. e. XX century, there is a kind of "trend" for original interpretations, radically different from the standard interpretations of known fragments of the Holy Scriptures. A characteristic example of such an exotic but outwardly slender interpretation is the explanation of the story of the prophet Elisha and the woman from Shunem in 2 Kings 4:18–37 in an article by Yairah Amit, a woman biblical scholar from Israel "Prophet tested: Elisha, the great woman of Shunem, and the story's double massage", which was published in 2003. Here the author draws attention to the numerous criticisms of the prophet Elisha in the content of the story: his "arrogance" towards the woman benefactor, his imposition of the gift of motherhood on her, and his lack of turning to God. Because of these actions of Elisha, the Lord sends him a test — the child born of his will dies. Elisha realises his unworthiness and prays to God to bring the child back to life. The story itself is written to overcome the wrong attitude towards the prophets, to emphasize the distance between God and His servants. This essay analyses the theses and arguments of Y. Amit and concludes that the interpretation proposed by her is untenable, even if it contains some grains of truth. At the end of the article there is a discussion of the possibility and usefulness of considering such an interpretation in the framework of the educational process at the baccalaureate level of theological schools.

Keywords: Elisha, rich woman from Shunem, birth from a barren woman, children in the Old Testament, criticism of the prophets, resurrection in the Bible, Y. Amit, biblical criticism in seminary.

Aleksey Sergeyevich Kashkin — Candidate of Theology, Assistant Professor and Chair of the Department of Biblical Studies at Saratov Orthodox Theological Seminary (a_kashkin@mail.ru).

Священник Владимир Грицевич

ПОНЯТИЕ О ПРАВДЕНОСТИ В МЕССИАНСКИХ ПСАЛМАХ (НА ПРИМЕРЕ 96 И 97 ПСАЛМОВ)

В статье исследуются мессианские псалмы 96 и 97 как важные тексты, раскрывающие представления о Божьем правлении, основанном на Его праведности. Анализируется пророческий и богословский смысл этих псалмов, связывающий их с представлениями о Мессии как Царе, который утверждает новый порядок в мире через праведный суд. Рассматриваются некоторые текстологические различия между масоретским текстом и Септуагинтой. В свете святоотеческой традиции, раскрывается христологическое и мессианское значение данных текстов. Сделан вывод о том, что псалмы содержат не только богословское, но и этическое послание, акцентирующее внимание на праведности как основе взаимоотношений человека с Богом и важности прославления Его всеми народами, для того чтобы стать участниками праведного суда Божия.

Ключевые слова: мессианские псалмы, 96 псалом, 97 псалом, праведность, суд Божий, мессианское царство, δικαιοσύνη, צֶדֶק.

Мессианские псалмы занимают важное место в библейской литературе, отражая ожидание пришествия Божьего Помазанника и установления Его царства на земле. Эти тексты играют не только пророческую роль, указывая на грядущее спасение и восстановление справедливости, но также предлагают глубоко этическое и богословское осмысление понятий праведности, справедливости и истины. Псалмы 96 и 97 указывают на Мессию как Царя, чьё правление основано на абсолютной праведности. Эта праведность неразрывно связана с исполнением Божьего суда и установлением нового мирового порядка, где Божья воля и закон становятся центральными принципами жизни всех народов. Тексты подчеркивают, что праведность Мессии проявляется не только в Его личной святости, но и в Его способности справедливо судить и управлять миром, устраняя всякую неправду и несправедливость.

Особенностью 96 и 98 псалмов является то, что они представляют собой кантаты, сборники цитат из других псалмов, при этом главная их задача — прославление имени Божия. В Септуагинте оба этих псалма атрибутируются царю Давиду, однако современные экзегеты, основываясь на текстологическом анализе, предполагают, что время написания псалма — послепленное. Вместе с этим они предполагают, что данные псалмы необходимо классифицировать как царские псалмы. Действительно, по своему содержанию эти псалмы могли использоваться в дни, связанные с царем, например в дни возведения его на престол. Псалмы изображают здесь праведного царя, который должен через свое правление привести свой народ к благоденствию. Однако, исходя из того, что в псалмах используются образы, которые невозможно атрибутировать земному царю уместнее их все-таки относить к категории мессианских, что подтверждается также связью с пророческими книгами.

В надписании псалма в LXX мы читаем: Τῷ Δαυίδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται. Прот. Григорий Разумовский замечал: «в еврейской Библии сего надписания нет, и, следовательно, оно внесено прежде в греческую, а потом и в нашу славянскую Псалтирь или LXX толковниками, или кем-либо из позднейших переводчиков, и внесено на основании догадок и предположений, потому что не вполне соответствует смыслу и содержанию псалма» [Разумовский]. Прот. Николай Троицкий считал,

Священник Владимир Дмитриевич Грицевич — магистр богословия (vova.i.mir@mail.ru).

что время написания псалма — период после возвращения из Вавилонского плена [Троицкий, 1904, 506].

Как и ряд других псалмов, 96 начинается с фразы: «Господь царствует» (יְהוָה מָלָךְ / ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν), такая фраза встречается еще в восьми псалмах. Глагол מָלָךְ стоит в форме perfectum, что интерпретируется рядом экзегетов как perfectum gnomicus, т.е. утверждение того, что Господь правит этим миром всегда, при этом это не какое-то пассивное наблюдение, а активное участие в этом мире [Ross, 2016, 150]. И особенно это будет явленно в последние времена, когда Господь явит свое величие. Как и в некоторых других псалмах псалмопевец изображает величие Божие через призыв радоваться и веселиться земле и островам, как образу всего творения. Вместе с этим автор изображает величие Божие через мрак, а основанием Своей власти Господь полагает «правду и суд» (צֶדֶק וּמִשְׁפָּט / δικαιοσύνη καὶ κρίμα). Для языка псалмов эти сочетания является обычным, зачастую раскрывая две стороны божественного правления. Евфимий Зигабен писал: «Правда, говорит, и суд суть утверждение царства Христова; ибо Христос совершил их, когда воцарился. Истинно праведен был суд сей, т.е. тот, по которому Христос победил мучителя диавола, чтоб освободить от него находившихся во власти его людей. Или и иначе говорит о том, что царство Христово научило правде, т.е. вообще добродетели и здравому суждению, или различению» [Евфимий Зигабен, 1907, 762]. Дальнейшие стихи псалма имеют параллели с одной стороны с книгой Исход, когда Моисей получает скрижали завета на Синае, а с другой стороны с книгой Откровения.

Истолковывая этот стих следует указать на то, что в нем заключается сразу несколько вариантов интерпретации:

1. Действия совершается во времена Давида, а следовательно, говорится о том, что окрестные народы побеждаются и воцаряется вера в истинного Бога, или же, если рассматривать точку зрения прот. Н. Троицкого, то о восстановлении храма, а следовательно, и возрождение прославления имени Божия в Храме, где вновь воцарилась слава Божия.
2. Пророчество о Первом Пришествии Спасителя. Такого мнения, например, придерживался прп. Исихий Иерусалимский, который сделал следующее замечание: «По плоти он начал царствовать, когда сделался человеком; вечное же его царство не имело начала, и не будет иметь конца» [Исихий Иерусалимский, 1899, 685][1].
3. Блж. Феодорит Кирский предполагает указание в этом псалме не только на Первое, но и на Второе пришествие: «Псалмом предвозвещает и первое и второе пришествие Бога и Спасителя нашего, Богопознание у язычников, и будущий суд» [Феодорит Кирский, 2004, 337–338]. На эту же мысль указывают и параллели с книгой пророка Исаии (Ис. 41:1–2; 56:6–7; 60:80.)

Псалмопевец утверждает, что Господь воцарился, и призывает всю землю, то есть все человечество, прославить Бога. В свою очередь отказ от прославления имени Божия может быть расценен как отказ от возможности войти в Царство Божие. Замечание о том, что Бога должна прославлять вся земля, указывает на всеобъемлющий характер прославления имения Божия: не только иудеями, но и язычниками. Под островами и землей можно понимать указание как вообще на весь земной шар [Ross, 2016, 151] (в буквальном смысле оно подразумевает страны по ту сторону Средиземного моря, например, Грецию, но здесь оно указывает на места столь далекие, какие только можно себе представить, — края земли) [Goldingay, 2008, 112], так и на то, что под землей понимается сам человек [Евфимий Зигабен, 1907, 761], а под островами — Церкви, общины где прославляется имя Божие [Афанасий Великий, 2016, 371]. Исходя из подобного толкования, можно объяснить использование двух синонимичных глаголов גיל / ἀγαλλιάω / прославлять, славить, чтить и שׂמח / εὐφραίνω / радоваться, веселиться:

[1] Творения прп. Исихия Иерусалимского помещены в полном собрании свт. Иоанна Златоуста в разделе Spuria и надписаны именем свт. Иоанна.

человек как творение, которое изначально было создано для богообщения через прославление величия Божия вновь теперь получает такую возможность, а общины должны радоваться, что в них пребывает Господь (см. Мф 18:20).

Царь Давид использует образы, которые впоследствии становятся основой для пророческих описаний явления Господа. Среди ключевых образов — выражение עָנָן וַעֲרָפֶל / νεφέλη καὶ γνόφος / облако и тьма. Эти слова могут интерпретироваться как буквально, в виде двух отдельных объектов, так и как гендиадис — темное облако. В данном контексте этот образ описывает суть божественного суда. Бройлз отмечает: «Царственность Бога проявляется здесь не в виде божества, восседающего на троне, а в динамичном явлении (т. е. феофании) Бога в бури» [Broyles, 1999, 379].

Переходя к следующему аспекту явления Господня, псалмопевец упоминает צֶדֶק וּמִשְׁפָּט / δικαιοσύνη καὶ κρίμα / праведность и суд. В данном случае מִשְׁפָּט, которое иногда переводят как «справедливость», в данном контексте означает «суд», обозначающий решения Бога. Однако это слово может означать и закон в целом (ср. Пс 118) или его отдельные части (Исх. 21–23). Нередко оно несет позитивный оттенок — оправдание, но в этом псалме сохраняется идея осуждения и наказания. Суд здесь тесно связан с праведностью (צֶדֶק), и оба понятия можно интерпретировать как гендиадис — «праведный суд» — или рассматривать их отдельно. Таким образом, правление Господа основывается на праведном суде, который отражает Его справедливость и власть. Его решения будут безукоризненно честными, особенно в искоренении нечестия и восстаний (ср. Пс 101 и 45:6–7).

Третий стих продолжает раскрывать образ суда, вводя метафору огня, который в Писании часто ассоциируется с Божьим гневом (напр., Пс 2:10–12). Здесь огонь идет перед Господом, уничтожая Его противников. Этот образ олицетворяет как суд, так и очищение. По мысли Евфимия Зигабена, этот стих указывает на Второе Пришествие Господне, когда противники Христа — Диавол и слуги его буду поражены окончательно (ср. Дан 7:10) [Евфимий Зигабен, 1907, 762]. Следующие стихи развивают описанную картину. Упоминание «мира» здесь может относиться как к физической земле, так и к её обитателям. Образ молнии подчеркивает тот факт, что только Господь — единственный Царь и Судья вселенной.

В стихах с 6-го по 9-й описываются последствия этого чудесного явления Господа. Первым из них становится завершение суда, выраженное словами: ἀνήγγειλαν οἱ οὐρανοὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ / הִגִּידוּ הַשָּׁמַיִם צִדְקוֹ / небеса возвещают правду Его. Вторым качеством, которое прославляется народами, становится δόξαν αὐτοῦ / כְּבוֹדוֹ / слава Его. Эти два понятия — «праведность» и «слава» — отражают сущность Господа и являются основой Его царствования. Слава может символизировать проявления божественного величия, описанные ранее, — природные явления, сопровождающие присутствие Бога, которые свидетельствуют о Его мощи и величии. Праведность, в свою очередь, объединяет справедливость, честность и равенство Бога, которыми Он руководствуется в Своем суде, искуплении народа и управлении творением. В еврейском тексте глаголы הִגִּידוּ / возвещают и רָאוּ / видят стоят в qatal, что подчеркивает вечность Божественного правления, выходящего за рамки времени. Прот. Г. Разумовский замечает, что в день Страшного суда небеса вновь провозгласят истину Божью. Слава Господня видима в создании мира, заботе Бога и Его всемогуществе и святости, а особенно в спасительных делах, совершенных Христом [Разумовский].

В 7-м стихе начинается тема посрамления идолослужения. Первый глагол בּוֹשׁ / αἰσχύνω, который в еврейском тексте стоит в форме jussivus («пусть будут посрамлены»), а в Септуагинте в Imperativus Aoristi passive и может быть переведено как «пусть будут посрамлены». Второй глагол חוה / προσκυνέω («поклонитесь») в Септуагинте используется в форме Imperativus Aoristi activi, что вполне согласовывается формой Imperativus в Массоретском тексте. Однако некоторые исследователи утверждают, что первый глагол стоит просто в yiqtol (т. е. «они будут посрамлены»). Первое прочтение более вероятно, т. к. согласовывается с традицией LXX. «Пусть, говорит, постыдятся все кланяющиеся идолам: потому что Христос истинный Бог сотворил сии

чудные дела. Или пусть постыдятся потому, что чудесами Христовыми изобличилось, по словам Афанасия, заблуждение воздаваемого ими поклонения идолам» [Евфимий Зигабен, 1907, 763], — пишет Евфимий Зигабен.

Текстологическая сложность возникает из-за различий между еврейским текстом (MT) и Септуагинтой в следующем стихе. В MT говорится: הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים («поклонитесь пред ним все боги»), тогда как в LXX: προσκυνήσατε αὐτῷ, πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ («все ангелы его»). Вариант еврейской Библии может быть истолкован как призыв к языческим богам склониться перед Господом, что символизирует их полное поражение и ничтожность ложных религий. Слово אֱלֹהִים в еврейском языке может обозначать «богов», «ангелов» или даже человеческих «судей» [Ross, 2016, 155]. Однако Септуагинта и святоотеческая традиция склоняются к значению «ангелы». Так, прп. Исихий Иерусалимский отмечает: «Пророк целесообразно указал здесь на поклонение ангелов, чтобы мы не стыдились покланяться тому Богу, которому покланяются ангелы, а вместе с тем, чтобы знали, что, поклоняясь Богу, мы вступаем в чин ангелов, — кроме того, знали и то, что ангелам свойственно покланяться, а не принимать поклонения. Тем более не могут служить предметом поклонения демоны, лишившиеся даже и ангельского достоинства» [Исихий Иерусалимский, 1899, 933]. Пероун добавляет: «Как все поклоняющиеся [идолам] смущены, так и все предметы их поклонения должны быть повергнуты, как Дагон был повержен перед ковчегом Господним; все должны преклониться перед Тем, Кто есть Господь всей земли» [Perowne, 1871, 196].

В 8-м стихе подчеркивается радость праведников, вызванная Божьим судом над нечестивыми и идолопоклонниками. Аллюзия на гору Сион символизирует не только саму гору, но и живущих там поклонников Бога. Выражение «дочери Иуды» метафорически обозначает окрестные селения вокруг Иерусалима. Радость охватывает всех — как жителей города, так и близлежащих поселений, — ведь Божий суд знаменует как справедливость, так и избавление. Эта радость уже сейчас вдохновляет праведников, но станет полной при окончательном искуплении.

Причина, по которой неверующие (и их боги) посрамлены, а верующие ликуют, заключается в превосходстве Господа над всеми. Его величие выражается через повторение глагола עלה / возвышаться», что подчеркивает Его абсолютное превосходство. Господь выше всех, кого называют «богами», поскольку нет иного бога, кроме Него (см. Ис 45:5). Его пришествие для суда и искупления народа доказывает, что Он — единственный истинный Бог. Титул עֶלְיוֹן / Всевышний, используемый для Бога, несет в себе не только указание на Его поклонение в Иерусалиме, но и напоминание о том, что вся земля и небо принадлежат Ему. Это имя впервые встречается в истории царя-священника Мелхиседека (Быт 14:18). Прп. Исихий Иерусалимский пишет: «Так как пророк указывает на суд, совершенный крестом, а крест является высотою Единородного, ..., дабы кто не подумал, что Христос прежде не был высок, пророк назвал Его не только высоким, но и «Вышний» над всею землею» [Исихий Иерусалимский, 1899, 933].

В последних трех стихах псалма псалмопевец наставляет верующих, указывая, как следует жить, чтобы обрести спасение. Он обращается к тем, кто любит Господа, подчеркивая, что любовь должна проявляться в верности и послушании Его заповедям. Любовь к Богу неизбежно связана с ненавистью ко злу, что означает осуждение греха и отвержение всего, что наносит вред душе. Господь защищает и избавляет верующих, вступивших с Ним в завет. Этот завет основан на вере, которая становится основой для надежды на спасение. Праведники, пребывающие в вере, получают радость и благословение, о чем псалмопевец говорит через образы света и веселья. «Свет возсия праведнику, т. е. свет евангельский. Возсия же праведнику, т. е. людям, соделавшимся праведными чрез веру. И правым сердцем веселие. После слова «правым» должно поставить знак препинания, чтобы вышел смысл: соделавшимся правыми воссияет в сердце веселье, а слово «возсия» надобно относить к целой речи» [Афанасий Великий, 2016, 372–373], — пишет свт. Афанасий Великий. Таким образом,

свет и радость являются метафорами для благодати и спасения, которые Бог дает праведникам.

Завершающая часть псалма представляет собой призыв к верующим: любить Бога, отвергать зло и рассчитывать на Божественную защиту. Псалмопевец напоминает, что жизнь в праведности, подкрепленная верой и надеждой на Господа, является путем к благословениям и радости в Царстве Божием. Эта радость коренится в уверенности, что Бог исполняет Свои обещания, а Его воля торжествует.

Центральная идея псалма — призыв к верующим возобновить свое обязательство служить Богу в ответ на Его пришествие, установление царства и избавление народа. Это служение выражается в поклонении, следовании заповедям и ожидании эсхатологического пришествия Господа. Псалмопевец и пророки указывают, что в этот день Господь будет судить отвергших Его. Для праведников великое пришествие станет источником радости и торжества, поскольку они подтвердят свою веру в то, что Царство Господа утвердится, а Его воля исполнится на земле, как и на небе. В итоге, любящие Господа будут отвергать зло, очищать себя и надеяться на участие в вечной славе Царства Божия.

97-й псалом тесно по своему содержанию примыкает к 96-му, продолжая тему прославления величия Божия. Если предыдущий псалом начинается со слов «Господь воцарился», то 97-й — «Воспойте Господу». Данная структура характерна и для соседних псалмов, из чего можно предположить, что эти два псалма составляют цельную мысль, в первой части которой прославляется величие Божие, а во второй народ призывается к тому, чтобы воспевать славу и величие Божие. 97 псалом условно можно поделить на следующие части:

- Вводная часть, в которой псалмопевец призывает воспеть новую песнь Господу, потому что Он явил Свою праведность, любовь и верность, спасая Израиль перед лицом всех народов.
- Основная часть, где перечисляются все те, кто возвеличивает имя Божие.
- Завершительная часть, где снова воспевается праведность Божия.

Блж. Августин подчеркивает, что новую песнь может воспеть только человек обновленный во Христе. При этом, по мнению свт. Афанасия Великого это обновление уже начало совершаться во время Первого пришествия Христа. Причиной этой хвалы является то, что Господь сотворил чудные дела. Если подходить с исторической точки зрения, то можно предположить, что после очередной победы Израиля или знакового события, как, например, исход из Плена [Wilcock, 2001, 102–103], автор псалма призывает верующих возблагодарить Бога за Его помощь [Ross, 2016, 162–163]. Эти вещи, которые совершил Господь, были необычными, превосходящими, чудесными в прямом смысле слова — такими, которые наполнили бы людей удивлением. Остальная часть стиха разъясняет, что это были за чудесные вещи. Однако с большей уверенностью эти слова необходимо все-таки относить не к событиям, связанным с Древним Израилем, а с Пришествием в мир Мессии. «Говорит же, — пишет блж. Феодорит, — что спасение человеков есть дело силы Его. Водясь безмерным человеколюбием, Господь прибытком для Себя почитает жизнь людей. Посему-то Пророк не сказал: спасе их десница Его, но: спасе Ему. Ибо, освободив их от прелести идольской и показав высоту Своего царства, преподал им спасение» [Феодорит Кирский, 2004, 340–341].

В следующих двух стихах как раз раскрывается суть божественного деяния, которое спасает человечество: Господь являет спасение и открывает свою праведность. Исходя из окружающих псалмов, которые по своему содержанию схожи с 97-м, можно заключить, что суть праведности заключается в том, что, если говорить об этом в историческом контексте, то Господь избавляет свой избранный народ от гонителей и притеснителей, при условии, что народ признает, «что Господь есть Бог..., и мы Его». Такая же идея относится и к мессианскому прочтению псалма, Господь в любом случае являет свою праведность к человечеству, и она является уже не только избранному народу, но и каждому, ведь «Единородный должен по необходимости открыться пред язычниками, потому что явным доказательством Его пришествия

в плоти служит истребление идолов», — писал прп. Исихий Иерусалимский [Исихий Иерусалимский, 1899, 935].

Существительное יְשׁוּעָה ‘спасение’ и глагол יׁשע ‘спасать’ описывают действия Бога в контексте избавления от опасности, страдания или смерти. Образное употребление слов יָמִין ‘десница’ и זְרוֹעַ ‘мышца’ означает, что спасение было совершено Божьей силой. В первую очередь эти слова также указывают на спасение человека, так, например, блж. Иероним Стридонский делает следующее замечание: «Вот что псалмопевец сказал: спас Бог людей, не чужое, а Своё творение. Т. е. сотворённое для Себя Себе Самому спас. Сотворил человека, который от страстей своих погиб, во благо. Христос же умер для того, чтобы спасла Себе людей десница Его» [Иероним Стридонский, 2022, 281].

Как завершение, Господь открывает свою праведность. Глагол גלה, переведенный в синодальном тексте как «открыл», может буквально означать «обнажил», именно такое значение мы находим в LXX, где используется глагол ἀποκαλύπτω. Слово צְדָקָה ‘праведность’ означает свойство Божие исходя из которого, Господь являет свои деяния: оно относится к акту спасения: исправлению того, что неправедно [Ross, 2016, 166]. Народы узнают не только то, что Господь — Бог (см. Пс 99:3), но и то, что Его праведность служит для блага всех призывающих имя Его. Непосредственно с праведностью связана милость Божия, которая в Псалтири стоит наравне с судом и праведностью. Евфимий Зигабен понимает слова «вспомнил он милость» (Пс 97:3) в том ключе, что эти слова исполняются уже в Новом Завете, на новом потомстве Авраам и на новых детях Иакова, таким образом помещая данный стих во времена после воплощения сына Божия.

Дальнейшие стихи представляют собой описание того, как мир должен прославлять величие Божие, для нашего исследования они не представляют интереса. Завершается же псалом тем, что псалмопевец снова провозглашает праведный Божий суд. Этот стих, по мнению толкователей, можно понимать уже в контексте Второго пришествия Господня, когда Спаситель придет во всей своей славе судить мир. Киднер предлагает рассмотреть в этом псалме два момента: явление Божьего величия в момент Его пришествия и ожидание верующими этого события [Kidner, 1973, 352]. А Росс объясняет, что глагол בוא ‘приходить’, стоящий в причастии, используется для того, чтобы ярче выразить пришествие Господа, т.е. подчеркнуть его реальность уже здесь и сейчас, а не в некотором эсхатологическом времени [Ross, 2016, 170]. Идею об интерпретации 9-го стиха в эсхатологическом ключе поддерживают и святые отцы. Например, прп. Исихий Иерусалимский пишет: «Как мог бы псалмопевец сказать, что Господь идет, если бы в качестве пророка не созерцал несомненно, как настоящее, то, что он предсказывал, как будущее? В первом случае он говорит о пришествии Христа во плоти, которое совершилось прежде; во втором — о втором пришествии, когда Он придет в качестве Судии» [Исихий Иерусалимский, 1899, 937].

Цель Его пришествия — שפט «судить» землю. Все Божьи решения и суды праведны и честны, потому что Он будет судить в צֶדֶק ‘δικαιοσύνη / праведности’ и מֵישָׁרִים ‘εὐθύτης / правоте’. В определенной степени еврейские слова являются синонимами и их воспринимать либо как гендиазис, либо как две стороны Божественного суда, т.е., с одной стороны, Господь будет подобен справедливому судье, который будет судить исключительно по закону, а с другой, он — судия праведный, желающий, чтобы все люди спаслись. В свою очередь блж. Феодорит усматривает, что צֶדֶק было явлено в первое пришествие, а מֵישָׁרִים — будет явлено во Второе [Феодорит Кирский, 2004, 343]. Блж. Иероним считает, что эти слова синонимы, и Господь будет судить мир по праведности, т.е. исходя из своей Божественной природы для того, чтобы исправить всякую непрямоту в этом мире.

Таким образом, можно завершить, что в 96 и 97-м псалмах говорится о том, что Господь явил миру Свое спасение и, следовательно, Свою праведность в избавлении Своего народа, и однажды Он придет, чтобы спасти Свой народ, судить весь мир и обновить все творение, как Он и обещал. Все творение должно и в конечном

итоге с восторгом откликнется на Его величественную силу. Верующие же призваны петь новую песнь Господу, песнь, возвещающую о новых делах Божьих, ибо когда Он придет судить мир, они будут петь новую песнь в честь исполнения обетований. До тех пор они возносят хвалу за то, что Он сделал, но с ожиданием того, что Он сделает в Свое пришествие. Призыв славить Господа — это призыв к людям довериться Ему в Его чудесных делах избавления, чтобы они могли возносить новые песни хвалы; это также призыв, вдохновленный надеждой на Его пришествие, когда все Его творение, все люди и вся природа, спонтанно и с энтузиазмом откликнутся на суверенного Господа всего творения. Если творение будет процветать так, как задумал Бог, это будет данью Его могуществу; и поэтому можно сказать, что природа будет петь и радоваться, когда Бог все сделает правильно.

Источники и литература

Источники

1. LXX — Rahlfs-Hanhart. SEPTUAGINTA. Editio altera quam recognovit et emendavit, Munster/Westphalia. Deutsche Bibelgesellschaft. United Bible Societies. Stuttgart, 2006.
2. MT — BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesesellschaft, 1997.
3. СИН — Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 1992.

Литература

4. Афанасий Великий — *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы. М., Благовест, 2016.
5. Евфимий Зигабен — *Зигабен Евфимий.* Толковая Псалтирь. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1907.
6. Иероним Стридонский — *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Псалмы. СПб.: «Скрижаль», 2022.
7. Исихий Иерусалимский — *Исихий Иерусалимский, прп.* Собеседование о псалмах // Иоанн Златоуст, творения. Т. 5. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1899.
8. Разумовский — *Разумовский Г. А., свящ.* Объяснение священной книги псалмов. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij-Razumovskij/objasnenie-svjashennoj-knigi-psalmov/ (дата обращения: 02.10.2024).
9. Троицкий — *Троицкий Н. И.* Псалтирь. Последовательное изъяснение славянского текста. Тула: Типография И. Д. Фортунатова, 1904.
10. Феодорит Кирский — *Феодорит Кирский, блж.* Изъяснение псалмов. М., Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.
11. Broyles — *Broyles Craig C.* Psalms. New International Commentary. Peabody, MA: Hendrickson, 1999.
12. Goldingay — *Goldingay John.* Psalms. Volume 3: Psalms 90–150. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2008.
13. Kidner — *Kidner Derek.* Psalms 73–150: a commentary. Leicester, England; Downers Grove, Ill., U. S.A.: Inter-Varsity Press, 1973.
14. Perowne — Perowne, J. J. Stewart. The Book of Psalms. Volumes 2. London, Bell, 1871.
15. Ross — *Ross A. P.* A Commentary on the Psalms. Volume 3 (90–150). Grand Rapids: Kregel, 2016.
16. Wilcock — *Wilcock Michael.* The Message of Psalms 73–150. Downers Grove: IVP Academic, 2001.

Priest Vladimir Gritsevich. **The Concept of Righteousness in the Messianic Psalms (Using Psalms 96 and 97 as Examples)**

Abstract: This article studies Messianic Psalms 96 and 97 as important texts that reveal concepts of God's rule based on his righteousness. The prophetic and theological meaning of these psalms is analysed, linking them to the notions of the Messiah as a King who establishes a new order in the world through righteous judgment. Some textual differences between the Masoretic text and the Septuagint are examined. In the light of the patristological tradition, the Christological and Messianic significance of these texts is revealed. It is concluded that the Psalms contain not only a theological but also an ethical message, emphasising righteousness as the basis of man's relationship with God and the importance of all peoples glorifying Him in order to become participants in God's righteous judgement.

Keywords: messianic psalms, Psalm 96, Psalm 97, righteousness, judgment of God, messianic kingdom, δικαιοσύνη, צֶדֶק.

Priest Vladimir Dmitrievich Gricevich — Master of Theology (vova.i.mir@mail.ru).

Протоиерей Владимир Хулап

ИЗБРАНИЕ «СЕМИ МУЖЕЙ» (ДЕЯН 6:1–7) КАК ОРГАНИЗАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ РАННЕХРИСТИАНСКОГО СОЦИАЛЬНОГО СЛУЖЕНИЯ

Христианское социальное служение имеет богатую историю, в ходе которой оно организовывалось по-разному. Одна из наиболее ранних страниц этой истории — новозаветное служение «семи мужей» (Деян 6:1–7). Их избрание и поставление должно было помочь решить общинные проблемы, связанные с распределением материальных благ и поддержкой нуждающихся. Текст показывает, что служение евангелизации и диаконической помощи неразрывно связаны друг с другом. Различные составляющие этой модели могут дать важные импульсы для организации христианской благотворительности в настоящее время.

Ключевые слова: Новый Завет, книга Деяний, диаконы, социальное служение, социальная работа, благотворительность, диакония, бедность, Древняя Церковь.

Активное развитие православного социального служения в последние годы ставит вопрос не только о конкретных формах этой работы, но и о библейско-богословских основаниях христианской благотворительности. На протяжении истории Церкви существовали различные диаконические модели, однако особое значение, безусловно, имеет ранний период христианства, когда молодая община только начинала решать свои проблемы и стремилась сформировать необходимые для этого структуры. Наиболее интересным в этом отношении является служение «семи мужей», описанное в Деян 6:1–7.

Раннехристианская община, возникшая в результате излияния Святого Духа в день Пятидесятницы, изображается в книге Деяний как идеальное сообщество, в котором жизнь по Евангелию делает возможным создание совершенно новой системы социальных связей: «Все же верующие были вместе и имели всё общее. И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого <…> У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее <…> Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» (Деян 2:44–45; 4:32, 34–35). В эсхатологической перспективе близкого пришествия Христа иерусалимская община воспринимала себя как место, в котором любовь Бога к человеку являлась не просто абстрактным понятием, но должна была принять живые, осязаемые формы. «Новый Израиль» стремился осуществить ветхозаветный призыв, произнесенный перед вступлением в Землю обетованную: «Среди вас не должно быть бедных. Ведь в той стране, которую Господь, ваш Бог, отдает вам во владение, Господь щедро благословит вас» (Втор 15:4).

Однако такая простая организационная модель, иногда называемая «раннехристианским коммунизмом», и отголоски которой можно увидеть в монашестве с его отказом от собственности и общим имуществом, очевидно, имела свои слабые места, которые быстро проявились в результате столкновения идеала с реальностью. Проблемы возникали уже при продаже собственности, поскольку некоторые члены

Протоиерей Владимир Федорович Хулап — кандидат богословия, Dr. Theol., проректор по учебной работе, профессор кафедры церковно-практических дисциплин СПбДА (v.khoulap@gmail.com).

общины не были готовы к такому социально-экономическому радикализму (напр., Анания и Сапфира в Деян 5:1–11), и даже собранные средства требовали ясной и справедливой системы их распределения среди нуждающихся, особенно ввиду быстрого количественного увеличения числа верующих. Именно такая «болезнь роста» общины и необходимость скорейшего разрешения возникшей проблемы становится исходной точкой ситуации, описанной в Деян 6. Иерусалимская церковь не гомогенна, и в этом заключается потенциальный источник конфликта. Текст представляет его в виде столкновения интересов двух групп верующих — «эллинистов» и «евреев», т. е. грекоговорящих иудеев (вероятно, переехавших в Иерусалим) и местных иудеоговорящих членов общины. Некоторые исследователи полагают, что, возможно, ввиду языкового барьера «эллинисты» совершали собственное богослужение, поэтому верующим были сложно поддерживать две этих разделенные группы [Hentschel, 2007, 330]. Используемое в Деян 6:1 греческое слово γογγυσμός (ропот, недовольство, жалоба) отсылает к используемому в Септуагинте термину, обозначающему недовольный и нетерпеливый ропот народа Израильского в пустыне против Моисея и Бога из-за недостатка пищи (LXX Исх 16:7–8). Такой выбор, вероятно, показывает, что автор рассматривает эллинистов не нейтрально, но скорее критически, однако здесь не упоминаются конкретные выразители их недовольства и требований. Также не называются ответственные за возникновение проблемы члены общины, поскольку текст концентрируется не на причинах ее возникновения, но на возможных путях разрешения.

В эллинистической группе выделяется особая социальная категория «вдовиц» (χῆραι), которые уже в ветхозаветных текстах являются символом социальной незащищенности (нередко вместе с сиротами и пришельцами: Исх 22:22; Втор 24:17 и др.). Ввиду того, что овдовевшие женщины в культуре той эпохи были лишены стабильной финансовой поддержки, они нуждались в постоянной помощи [Spencer, 1994; Schottroff, 1993], но главных их Защитником, согласно библейскому пониманию, являлся Сам Яхве: «Отец сирот и судья вдов Бог во святом Своем жилище» (Пс 67:6). Вдовы — это иллюстративный пример материально-практических проблем в раннехристианской общине и именно по отношению к таким категориям нуждающихся должен был наиболее ярко проявляться характер ее действенной веры. Церковь, рассматривающая себя как особое место присутствия Бога и реализации социальной справедливости, должна была уделять этим людям особое внимание. Вдовы в данном случае — не субъекты, а объекты действия, о проблеме говорят не они сами, но группа эллинистов в целом. Однако ограниченные ресурсы общины очевидным образом требовали постоянного внутриобщинного социального мониторинга и создания механизмов перераспределения имеющихся ресурсов: в данном случае вопрос стоял не о необходимости этой поддержки, но именно о формах ее реализации.

Вероятно, одним из таких механизмов было распределение продуктов или финансовых средств, поскольку «вдовицы их (= эллинистов) … пренебрегаемы были» именно «в ежедневном раздаянии потребностей» (Деян 6:1), а не в чем-то ином. Используемый здесь термин διακονία является многозначным, он может означать «службу», «служебные обязанности», «обслуживание» и т. п.; наиболее близкой семантической и смысловой параллелью в данном контексте можно считать Лк 10:40, где говорится об обильном угощении гостеприимной Марфы. Этот аспект также подчеркивается выражением «заботиться о столах» (διακονεῖν τραπέζαις) в Деян 6:2, поэтому данное служение включало в себя определенные полномочия и обязанности, связанные с распределением материальных благ, что также предполагало функции руководства и контроля. Характерно, что ап. Лука в другом месте называет Христа «служащим» (ὁ διακονῶν Лк 22:27), причем именно в контексте евхаристической трапезы насыщения, поэтому иерусалимская община продолжала служение, начатое ее Господом. Забота о нуждающихся рассматривалась как обязанность всех членов общины, однако апостолы в качестве ее руководителей очевидно несли особую ответственность за эту сферу.

В иудаизме той эпохи также существовали подобные практики социальной поддержки, однако непонятно, в какой форме и начиная с какой эпохи. Некоторые исследователи полагают, что они реализовывались уже в иерусалимских синагогах в I в. Р. Х. [Strobel, 1972, 273–275]. Если это так, то описанная здесь раннехристианская διακονία может рассматриваться как параллель к иудейской благотворительности; однако характер христианской иерусалимской общины, безусловно, радикально отличался от других религиозно-общественных моделей той эпохи. Наименование этого служения «ежедневным» (ἡ διακονία ἡ καθημερινή) подчеркивает его устойчивый и организованный характер, речь идет не просто о каких-то разовых акциях в поддержку нуждающихся вдов; форма глагола παρεθεωροῦντο («были пренебрегаемы», «были обделяемы вниманием») также подчеркивает длительность происходящего. Возможно, речь шла об организации ежедневных трапез, поскольку ежедневное раздаяние материальных средств вряд ли имело смысл [Beyer, 1967, 84]. Из других новозаветных текстов мы также знаем, что эти трапезы, которые были призваны стать местом преодоления социальных барьеров между членами общины в духе евангельской любви, на самом деле нередко создавали социальную напряженность именно ввиду присутствиях на них христиан различного общественного и материального статуса (1 Кор 11:17–32; Иак 2:1–8).

Согласно первым главам книги Деяний (Деян 4:35,37; 5:2), материальное обеспечение нуждающихся членов общины являлось задачей апостолов, поэтому упоминаемая в Деян 6:1 жалоба, вероятно, была адресована именно им, тем самым понятна их быстрая реакция на проблему и ее решение (Деян 6:2–6). В ст. 2 мы видим разделение и даже противопоставление двух областей апостольского служения: «слова Божиего» и «попечения о столах». Ограниченные человеческие ресурсы делают невозможным полноценное служение в обеих областях, поэтому возникает напряжение между поручением двенадцати благовествовать (Деян 1:8) и выполнением ими материально-практических задач. Однако греческий текст ст. 4 говорит о том, что несмотря на это различие и подчиненность благотворительности по отношению к евангелизации они связаны друг с другом на глубинном уровне. Для обозначения «служения слова» (διακονία τοῦ λόγου) здесь используется тот же самый термин, которым в ст. 2 обозначается благотворительное «служение столов» (διακονεῖν τραπέζαις). Использование в обоих случаях понятия διακονία показывает, что служение благовестия и служение помощи нуждающимся неразрывно связаны друг с другом, они представляют собой две неотъемлемые составляющие единого служения христиан Богу и миру. Эта «ортодоксия» и «ортопраксия» не являются взаимоисключающими и не противоположны друг другу, поскольку именно их внутреннее единство свидетельствует о единстве слова христианского проповедника и его практических дел, что особенно подчеркивается в книге Деяний (Деян 20:31–35). Безусловно, это не отменяет системы приоритетов, в которой миссионерская деятельность апостолов, очевидно, занимает более высокое место. Именно поэтому два описываемых в Деян 6:1–7 руководящих органа («двенадцать» и «семь») по-своему связаны со своей задачей, описываемой с помощью терминов διακονέω/διακονία, хотя одновременно сферы их ответственности ясно разграничиваются.

Замечательно, что в тексте не говорится о поиске конкретных виновных, и хотя апостолы ответственны за решение возникающих сложностей, однако в рамках такого «антикризисного менеджмента» они действуют не единолично, но предлагают общине самой принять участие в коллегиальном разрешении проблемы, которая вносит разделение в ее жизнь. Вероятно, все верующие («множество учеников» Деян 6:2) по особенно важным поводам собирались вместе и совместно обсуждали практические организационные вопросы. Апостолы предполагают создание новой руководящей организационной структуры: необходимо выбрать новых служителей с целью более дифференцированного похода к общинным задачам. Поскольку речь идет о внутренних нестроениях, совершенно логично, что для более эффективного их устранения эти люди должны быть максимально близки к данной проблемной

группе. Приводимый в ст. 5 список содержит исключительно греческие имена, ведь эти новые соработники апостолов должны прежде всего решать возникшие проблемы эллинистов и быть выразителями их нужд.

Однако это не просто выбор и назначение «социальных работников» в современном смысле этого слова, «семь мужей» должны обладать определенными качествами, которые также важны в экклезиологическом отношении. Прежде всего, они должны быть «изведанными» или «засвидетельствованными» (μαρτυρούμενος): свидетельство других людей, подтвержденная опытность должна быть источником их деятельности и одновременно свидетельством (μαρτυρία) о христианской общине перед лицом окружающего мира. Исполненность Святым Духом и мудростью подчеркивает необходимость просвещения свыше, а не просто наличия человеческой смекалки и знания основ менеджмента. Наконец, само число семь в библейском понимании означает полноту, число даров Духа (Ис 11:2–3), столпов Премудрости (Притч 9:1) и т. д. Некоторые исследователи полагают, что тем самым в эллинистической части общины создается особый орган по аналогии к иудейскому местному управлению, которое называлось «семеро города» [Hengel, 1975, 180], а истоки его можно возвести к LXX Есф 1:10; 2:2; 6:3.5, где упоминаются семь «διάκονοι», которые, очевидно, были советникам и исполнителями поручений царя. Это новое служение описывается в ст. 3 как «χρεία» (нужда, необходимость, занятие), т. е. речь идет об определении различных областей ответственности в общине. Однако это второй орган управления не самостоятелен, поскольку он получает свои функции от апостолов, т. е. «семь мужей» подчинены «двенадцати», поэтому обретают легитимацию через возложение апостольских рук. Это подтверждает особый авторитет «двенадцати», однако одновременно предполагает возможность делегирования ими при необходимости части своих полномочий и создания децентрализованных управленческих структур с целью регулирования отдельных сфер общинной жизни. Апостолы не только предлагают в своей речи путь решения проблемы (Деян 6:3), но и играют центральную роль при поставлении «семи мужей» (Деян 6:6), тем самым они молитвенно и литургически — через возложение рук — официально утверждают выбор всех верующих.

Интересно, что Стефан и Филипп из числа «семи мужей» в дальнейшем предстают именно как проповедники (Деян 6:8–8:13), т. е. двуединая διακονία обретает в их жизни свою ясную реализацию. Более того, собственно «диаконическое» социальное служение «семи мужей» впоследствии не упоминается в тексте, как и проблемы нуждающихся вдов (хотя они продолжают присутствовать как особая группа — Деян 9:39–41). Результатом произведенной организационной реформы становится не только увеличение количества учеников, но и рост слова Божиего (Деян 6:7). Очевидно, что оно рассматривается здесь как действующий субъект, ищущий для себя посланников и умножающий круг верующих. Тем самым этот количественный рост становится причиной возникновения проблемы («когда умножились ученики» Деян 6:1), однако кризис не наносит общине урон, но, напротив, вновь приводит к тому, что «число учеников весьма умножалось» (Деян 6:7). Конфликт становится новой точкой роста, и если иерусалимские христиане сталкивались с внешними проблемами, в т. ч. противодействием иудейских религиозных властей евангельскому благовестию (Деян 4:1–22; 5:17–42), то их деятельное свидетельство приводит к тому, что «из священников очень многие покорились вере» (Деян 6:7) — очевидно, поскольку руководимая ими община более совершенным образом соответствовала призыву любви и справедливости Бога.

Конечно, в данном случае речь идет лишь об одной из схем организации церковной благотворительности в истории, которая быстро исчезла, однако она определила в дальнейшем общинное социальное служение «диаконов» в древней Церкви [Hamman, 1968, 105–137]. Несмотря на развернувшуюся в последние годы дискуссию об изначальном новозаветном значении термина «диакония» [Collins, 1990; Hentschel, 2007], он продолжает оставаться синонимом христианской благотворительности (прежде всего благодаря популяризации в немецком протестантском богословии

и благотворительных проектах XIX в.). Заложенные в Деян 6:1–7 основы продолжают во многом реализовываться и в современности. Так, документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви» (2011) также говорит о необходимости разграничения полномочий в различных областях церковной жизни, специализации и профессионализме в области социального служения, необходимости его осуществлении на различных уровнях (общецерковном, епархиальном, благочинническом, приходском), раскрытии диаконического потенциала общины, выявления в ней тех, кто может нести различные соответствующие служения. На заседании Высшего Церковного Совета 4 сентября 2019 г. Святейший Патриарх Кирилл отметил: «Социальная активность — это очень важная форма нашей церковно-общественной жизни. Может быть, она второстепенна по отношению к литургической жизни, к служению таинствам Божиим, к проповеди Евангелия, но современное общество особым образом воспринимает именно социальную деятельность Церкви <…> Социальная деятельность является в каком-то смысле визитной карточкой Церкви в глазах светского, в значительной мере невоцерковленного общества» [Слово Святейшего Патриарха Кирилла, 2019]. Если Православная Церковь будет активно продолжать свое двуединое служение слова и дела, начатое апостолами и продолжающееся на протяжении всего ее бытия, оно обязательно будет находить все новые формы, которые соответствуют меняющимся историческим и общественным реалиям.

Источники и литература

1. Слово Святейшего Патриарха Кирилла (2019) — Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Высшего Церковного Совета в Храме Христа Спасителя в Москве 4 сентября 2019 года. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5494801.html (дата обращения: 01.12.2024).

2. Beyer (1967) — *Beyer H.-W.* Art. διακονέω κτλ. // Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart, 1967. Bd. 2. S. 81–93.

3. Collins (1990) — *Collins J. N.* Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources. New York/Oxford, 1990.

4. Hamman (1968) — *Hamman A.* Vie liturgique et vie sociale. Repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'antiquité chrétienne. Paris, 1968.

5. Hengel (1975) — *Hengel M.* Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten", die „Sieben" und Stephanus (Apg 6,1–15; 7,54–8,3) // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1975. № 72. S. 151–206.

6. Hentschel (2007) — *Hentschel A.* Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen. Tübingen, 2007.

7. Schottroff (1993) — *Schottroff W.* Die Armut der Witwen // Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten / Hgg. von M. Crüsemann und W. Schottroff. München 1993. S. 54–89.

8. Spencer (1994) — *Spencer F. S.* Neglected Widows in Acts 6:1–7 // Catholic Biblical Quarterly. 1994. № 56(4). P. 715–733.

9. Strobel (1972) — *Strobel A.* Armenpfleger „um des Friedens willen" (Zum Verständnis von Act 6,1–6) // Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1972. № 63. S. 271–276.

Archpriest Vladimir Khulap. **The Choosing of the «Seven Men» (Acts 6:1–7) as an Organizational Model of Early Christian Social Ministry**

Abstract: Christian social ministry has a rich history, during which it was organized in different ways. One of the earliest pages of this story is the New Testament ministry of the «seven men» (Acts 6:1–7). Their election and ordination were supposed to help

community in solving the problems related to the distribution of material goods and the support for those in need. The text shows that the ministry of evangelization and diaconial service are inseparable linked with each other. The various components of this model can provide important impulses for the organization of Christian charity at the present time.

Keywords: New Testament, book of Acts, deacons, social ministry, social work, charity, diaconia, poverty, Ancient Church.

Archpriest Vladimir Fedorovich Khulap — Dr. Theol., Vice-Rector for Academic Affairs of St. Petersburg Theological Academy (v.khoulap@gmail.com).

М. В. Соболев

ПРАОТЕЦ АДАМ В «ЕВАНГЕЛЬСКОМ ПРИГОТОВЛЕНИИ» ЕВСЕВИЯ ПАМФИЛА

В данной статье подробно анализируются материалы, посвященные праотцу Адаму, которые содержатся в произведении «Евангельское приготовление» Евсевия Памфила, епископа Кесарии Палестинской. Цель работы — собрать, систематизировать и осмыслить все размышления автора о первом человеке, которые разрозненно встречаются в пятнадцати книгах «Евангельского приготовления». Евсевий Памфил формирует отрицательный образ праотца Адама, акцентируя внимание на его грехопадении. Он также сравнивает Адама со святым Еносом и исследует этимологию имени первого человека. В качестве аргументации Евсевий Кесарийский опирается на текст Священного Писания Ветхого Завета, обращая внимание на его богословские и лингвистические аспекты. Данное исследование показывает, что Евсевий Кесарийский подчеркивает происхождение всех людей от Адама, который совершил грех по своей воле и был изгнан из рая. Этот образ в произведении «Евангельское приготовление» призван напомнить читателям о необходимости в Спасителе Иисусе Христе.

Ключевые слова: праотец Адам, этимология имени Адам, Евсевий Кесарийский, «Евангельское приготовление» Евсевия Памфила.

Евсевий Памфил написал «Евангельское приготовление» в период с 312 по 325 г. [Ястребов, 2004, 254; Wallace-Hadrill, 1960, 57; Kofsky, 2000, 74–75; Inowlocki, Zamagni, 2011, 69; Sirinelli, SC, 206, 1974, 8–15; Carriker, 2003, 39; Robertson, 2007, 38]. В патрологии аббата Жака Поля Миня его труд занимает 21 том, а также состоит из 15 книг. На русский язык переведены только 9 [Бокарев, 2015] и 11 [Ястребов, 2002] книги. Этот труд Евсевия, хотя и имеет явную апологетическую направленность [Schroeder, SC, 215, 1975, 11], также является исагогико-экзегетическим сочинением. Это становится очевидным как из названия работы, так и из её содержания, особенно в контексте рассматриваемой темы.

Впервые Евсевий Памфил говорит об Адаме в рассматриваемом труде в 8 главе VII книги следующим образом: «Если нужно описать человека в целом или весь человеческий род, то Писание использует имя Адам. Это собственное и прирожденное название каждого человека. Ведь именно Адам, как прародитель и праотец всех людей, получил законное имя — «земнородный». Это становится очевидным при переводе слова на греческий язык» (Eusèbe de Césarée, SC, 215, 1975, 178–180)[1].

В этом отрывке автор «Евангельского приготовления» называет праотца термином «γηγενῆ» (земнородный). Он также отмечает, что это имя часто используется как синоним слова «человек» в единственном и множественном числе — человек или люди. Следует отметить, что в подобном значении в Священном Писании имя «אָדָם» (Адам) встречается 550 раз [Графов, 2019, 26]. Евсевий Кесарийский, используя слово «γηγενῆ» (земнородный), вероятно, хочет подчеркнуть, что Бог создал человека из земли.

Максимилиан Валерьевич Соболев — преподаватель кафедры Библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии (theodoxa@ya.ru).

[1] В оригинале: «Εἰ δὲ καί ποτε τὸν κοινὸν καὶ πολὺν ἄνθρωπον καὶ τὸ γένος αὐτὸ χρεὼν διασημῆναι, πάλιν οἰκείᾳ καὶ προσφυεῖ χρωμένη προσηγορίᾳ τὸν πάντα ἄνθρωπον τῇ τοῦ Ἀδὰμ ἐπωνυμίᾳ σημαίνει, ὅτι δὴ τοῦτο τῷ προγόνῳ καὶ πάντων ἀνθρώπων προπάτορι κύριον εἶναι καὶ προσφυὲς ὄνομα, τὸν γηγενῆ, δηλοῦν κατὰ τὴν εἰς ἑλλάδα φωνὴν μετάληψιν, ὑποφαίνει».

Этимология имени «אָדָם» (Адам) связана с красным цветом. Это отмечают многие исследователи, указывая на сходство с еврейским словом «אֲדָמָה» (адама), что означает «земля» или «краснозём» [Иванов, 2000, 280]. Следовательно, можно предположить, что еп. Евсевий связывал это имя с цветом земли, из которой, согласно Библии, был создан человек (Быт 2:7). Далее в 6 главе XI книги Евсевий Памфил отмечает, что слово «אָדָם» (Адам) имеет и другое значение, связанное с природой тела (Eusèbe de Césarée, SC, 292, 1982, 76)[2]. Соответственно, автор «Евангельского приготовления» подразумевает, что у праотца была красная кожа. Можно подумать, что что Евсевий Кесарийский менял взгляды во время работы над своим трудом. Однако более вероятно, что оба тезиса не противоречат друг другу, а дополняют.

Затем еп. Евсевий описывает райские обители и жизнь человека до грехопадения. Он называет рай «τρισμακαρίῳ» (трижды блаженным) и «ἀθανάτων καὶ αἰωνίων ἀγαθῶν ἔμπλεῳ» (полным бессмертных и вечных благ) (Eusèbe de Césarée, SC, 215, 1975, 208)[3]. Кроме того, в других местах рассматриваемого произведения Евсевий Памфил указывает на то, что райский сад был «τῆς θειοτέρας λήξεως» (Божественным уделом) (Eusèbe de Césarée, SC, 292, 1982, 212) и «τῆς τῶν κρειττόνων ἀποπεσὼν λήξεως» (уделом лучших) (Eusèbe de Césarée, SC, 215, 1975, 180). Читателю становится ясно, что Бог сделал всё для человека и его благополучия. Однако, как считает Евсевий Кесарийский, прародитель, живя в таких прекрасных условиях, по своей воле отказался от этого великого блаженства, нарушив заповедь Божью. Причиной этого, по мнению еп. Евсевия, стала его «ἀπροσεξίαν» (невнимательность) (Eusèbe de Césarée, SC, 215, 1975, 180).

Сомнительно, что автор «Евангельского приготовления» понимает под невнимательностью какой-то недостаток или ущербность в первозданной природе Адама, что противоречило бы православному вероучению [Давыденков, 2013, 326–327]. Вероятно, еп. Евсевий понимает под термином «ἀπροσεξία» (невнимательность) некое добровольное игнорирование Божией воли и её сознательное нарушение. Это предположение косвенно подтверждается тем, что в его произведении трудно найти место, где автор искажает представление о природе человека до его грехопадения. Помимо этого, Евсевий Памфил упоминает событие наречения праотцом животных, где говорится о его особом боговдохновенном состоянии (Eusèbe de Césarée, SC, 292, 1982, 76)[4].

Далее Евсевий Кесарийский акцентирует внимание читателей на том, что хитростью лукавого отпал не только Адам, но и последующие роды праотцов (Eusèbe de Césarée, SC, 292, 1982, 212)[5]. Тем самым автор «Приготовления к Евангелию» показывает актуальность Нового Завета для читателей, которым надо воспринять рассказ не отвлеченно, а с желанием бодрствовать против обманов злодеяния (Eusèbe de Césarée, SC, 292, 1982, 212)[6].

После этого еп. Евсевий даёт положительный образ святого Еноса — «первого боголюбца», который противопоставляется праотцу Адаму: «Енос, несомненно, первый боголюбец, которого упоминают евреи. Ибо он был первым, кто „стал призывать имя Господа Бога с надеждой“ (Быт 4:26) <…>. Следовательно, он был первым и истинным человеком, о котором рассказали евреи. Енос не был земнородным, как тот, кого назвали Адамом» (Eusèbe de Césarée, SC, 215, 1975, 180)[7]. Хотя эту идею

[2] В тексте оригинала: «Ἔχοι δ’ ἂν καὶ ἄλλην ἡ προσηγορία διάνοιαν, εἰς τὸ ἐρυθρὸν μεταλαμβανομένη καὶ τὴν τοῦ σώματος παριστῶσα φύσιν».

[3] В оригинальном тексте: «Καὶ τὴν πρώτην γε τοῦ δηλουμένου ἀνδρὸς διατριβὴν ἐν τρισμακαρίῳ θεοῦ παραδείσῳ, ἀθανάτων καὶ αἰωνίων ἀγαθῶν ἔμπλεῳ».

[4] В оригинале: «ὁ δηλούμενος ἄνθρωπος ἐπιθειάσας δυνάμει κρείττονι τέθειται».

[5] В тексте оригинала: «Τούτου δ’ ἀπάτῃ καὶ τοὺς προπάτορας ἡμῶν τοῦ γένους τῆς θειοτέρας λήξεως ἀποπεσεῖν».

[6] В оригинальном тексте: «ἐγρηγορέναι πρὸς τὰς τοῦ δηλωθέντος κακοτέχνους ῥᾳδιουργίας».

[7] В оригинале: « Ὅ γέ τοι Ἐνὼς πρῶτος θεοφιλῶν παρ’ Ἑβραίοις ἱστόρηται, ἐπεὶ πρῶτος „ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ“ <…>. Τοιόσδε μὲν οὖν ὁ παρ’ Ἑβραίοις εἰσῆκται πρῶτος καὶ ἀληθὴς ἄνθρωπος, οὐχ ὁ γηγενὴς ἐπίκλην Ἀδάμ».

часто связывают с творчеством свт. Иоанна Златоуста (Э. С. П., 2004, 461), он родился уже после смерти Евсевия Памфила.

Евсевий Кесарийский, стремясь укрепить авторитет ветхозаветного рассказа о прародителе, обращается к Платону. Он утверждает: «Напротив, мысли Платона напоминают слова Моисея. Философ перефразировал его высказывание: „Когда Всевышний разделял народы, Он рассеял сынов Адама и установил границы у народов по числу ангелов Божьих“ (Втор 32:8)» (Eusèbe de Césarée, SC, 292, 1982, 176)[8].

Таким образом, Евсевий Кесарийский подчеркивает, что все люди происходят от Адама, который по своей воле согрешил и утратил райское блаженство. Образ прародителя, изображенный в негативном свете, призван вызвать у читателя сочинения «Евангельское приготовление» осознание необходимости Спасителя.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2008. 2047 с.
2. *Eusèbe de Césarée, év.* La Préparation Evangelique. Livres VII. SC. 215. Paris, 1975. 337 p.
3. *Eusèbe de Césarée, év.* La Préparation Evangelique. Livre XI. SC. 292. Paris, 1982. 424 p.

Литература

4. *Бокарев А., свящ.* Перевод с древнегреческого языка и комментарий девятой книги Евсевия Кесарийского «Приготовление к Евангелию»: диссертация на соискание степени магистра богословия. СПб., 2015. 215 с.
5. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 624 с.
6. *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. 702 с.
7. *Э. С. П.* Енос // Православная энциклопедия. В 62 т. Т. 18. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 460–461.
8. *Ястребов А., прот.* XI книга «Евангельского Приготовления» Евсевия Кесарийского: Опыт церковного усвоения античной философии: диссертация на соискание степени кандидата богословия. М., 2002. 123 с.
9. *Ястребов А., прот.* Евсевий // Православная энциклопедия. В 40 т. Т. 17. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 252–267.
10. *Carriker A.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, Boston: Brill, 2003. 358 p.
11. *Inowlocki S., Claudio Zamagni C.* Reconsidering Eusebius Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues. Leiden, Boston: Brill, 2011. 254 p.
12. *Robertson J. M.* Christ as Mediator. Oxford: Oxford University Press, 2007. 243 p.
13. *Sirinelli J.* SC. 206. Paris, 1974. P. 8–15.
14. *Kofsky A.* Eusebius of Caesarea against Paganism. Leiden, Boston: Brill, 2000. 337 p.
15. *Schroeder G.* SC. 215. Paris, 1975. 337 p.
16. *Wallace-Hadrill D. S.* Eusebius of Caesarea. London: Mowbray, 1960. P. 57.

[8] В оригинальном тексте: «Ἄντικρυς δ’ ἔοικεν ὁ Πλάτων τὸ Μωσέως λόγιον μεταφράζειν τὸ φῆσαν· Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ».

M. V. Sobolev. **Forefather Adam in the "Preparation for the Gospel" by Eusebius Pamphilus**

Abstract: This article analyzes in detail the materials dedicated to the forefather Adam, which are contained in the work "Preparation for the Gospel" by Eusebius Pamphilus, Bishop of Caesarea in Palestine. The purpose of the work is to collect, systematize and comprehend all the author's reflections on the first man, which are scattered throughout the fifteen books of the "Preparation for the Gospel". Eusebius Pamphilus forms a negative image of the forefather Adam, focusing on his fall. He also compares Adam with Saint Enos and explores the etymology of the first person's name. As an argument, Eusebius of Caesarea relies on the text of the Holy Scriptures of the Old Testament, paying attention to its theological and linguistic aspects. This study shows that Eusebius of Caesarea emphasizes the origin of all people from Adam, who committed sin of his own free will and was expelled from paradise. This image in the work "Preparation for the Gospel" is intended to remind readers of the need for the Savior Jesus Christ.

Keywords: forefather Adam, etymology of the name Adam, Eusebius of Caesarea, "Preparation for the Gospel" of Eusebius Pamphilus.

Maximilian Valerievich Sobolev — lecturer at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy (theodoxa@ya.ru).

Протоиерей Петр Чубаров

ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО КОНСУЛЬТИРОВАНИЯ В РАБОТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ПСИХОЛОГА И В СЛУЖЕНИИ СВЯЩЕННИКА[1]

Статья посвящена актуальным проблемам христианской практической психологии. Обсуждается вопрос о возможности использования психологических знаний в пастырском душепопечении прихожан Русской Православной Церкви. Особое внимание уделяется построению теории и практики «христианского консультирования» в работе психолога и в служении священника. В статье формулируются принципы реализации данного направления душепопечения. На их основе разрабатываются рекомендации по созданию методов духовно-психологической помощи в «христианском консультировании», поддержке и сопровождении. Исследования в данном направлении может способствовать интеграции опыта душепопечения накопленного в православной традиции и приемлемого с позиций христианского учения опыта психологического консультирования.

Ключевые слова: дихотомический подход, методы христианского консультирования, пастырское душепопечение, пастырское консультирование, пастырское сопровождение, принципы христианского консультирования, психологическое консультирование, христианское консультирование.

Одно из направлений служения священника является осуществление душепопечения прихожан. Это системная работа, направленная на содействие духовно-психологическому развитию членов церкви, качественному преображению их души. Приходское душепопечение является комплексной деятельностью. В его структуре можно выделить несколько направлений. Прежде всего, попечение, осуществляемое в процессе включения человека в соборные богослужения, в таинства Церкви. Вторым направлением является духовно-психологическое сопровождение верующих. В его структуре можно выделить попечение, осуществляемое в процессе духовных бесед, индивидуальных или групповых обсуждений духовных вопросов, Священного Писания, а также в процессе «христианского (пастырского) консультирования».

Содержанием пасторской беседы могут быть актуальные проблемы прихожан в сфере религиозной духовности, внутренней личностной жизни человека, его отношений в семье и в целом с социальной средой. В процессе беседы священник осуществляет духовно-психологическую помощь и поддержку, помогает разобраться человеку в его проблемах, утешает, способствует преодолению уныния, укрепляет его веру.

Изначально в Церкви практиковалась пасторское попечение в форме беседы при обращении прихожанина к священнику по тем или иным вопросам. Впоследствии на этой основе формируется такое специфическое направление служения священника, как «пастырское консультирование» [Чубаров, 2017]. Данное направление консультирования развивается в рамках «православной (христианской) психологии» методологической основой, которой является богословская антропология [Зенько, 2023].

Понятия «христианского и пастырского консультирования» не тождественны. «Христианское консультирование» имеет более широкое содержание. В его формате

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

[1] Текст статьи опубликован на сайте: https://espo-fond.ru/media/library/publikatsii/protoierey-ioann-vasilevich-rozhdestvenskiy-1815–1882-materialy-k-biografii/?sphrase_id=8615

может работать любой подготовленный православный психолог. «Пастырское консультирование» осуществляется сугубо в служении священника. «Христианское (пастырское) консультирование» органично связано с теорией и практикой консультирования, разработанными в академической науке, но не сводимы к ним. Есть существенные различия, обусловленные тем, что методологическим основанием «христианского консультирования» является учение Православной Церкви. Исходя из этого содержание, методы, принципы, ограничения «христианского консультирования» имеют специфические особенности.

Рассмотрим специфику «христианского консультирования», представленную в форме положений (принципов) ее построения и реализации. При разработке их содержания учитывались традиции христианского душепопечения и опыт реализации принципов осуществления консультативного процесса, разработанных в академической психологии. Отдельные положения для христианского и психологического консультирования являются общими и в той или иной степени совпадают. Другие — актуальны лишь для христианского консультирования. В предыдущих публикациях частично обсуждался данный вопрос. В частности, были представлены и обсуждены следующие принципы [Чубаров, 2022]:

Принцип «Единства богословского и психологического подходов». Данный принцип утверждает единство двух источников при построении теории и практики «православной психологии» и, в частности, «христианского консультирования». С одной стороны, его теоретико-методологической основой является богословская антропология. В своем развитии «христианское консультирование» исследует и практически использует опыт душепопечения человека в Церкви, обеспечения его духовного роста. Вместе с тем «христианское консультирование» избирательно аккумулирует научные достижения и в частности, органичный христианскому учению, опыт реализации консультативного процесса, накопленный в психологии.

Принцип «Целостности и системности» души человека. В основе данного принципа лежит богословское положение о том, что духовное и душевное (психологическое) представлено в душе в единстве, интегрировано (см.: дихотомический подход в богословской антропологии). Они представляют целостную систему, и функционируют по ее законам. Соответственно, большинство человеческих проблем определяется единством духовного и психологического. Они неразрешимы сугубо на психологическом уровне в отрыве от духовности. Реализация данного принципа в практической деятельности православного психолога и в служении священника предполагает целостный подход в профессиональном взаимодействии с человеком.

Принцип «Обожения (теозис)». В основе данного принципа лежит богословское положение о том, что смысл христианской жизни заключается в спасении души, в качественном преображении личности человека, которое происходит при условии прохождения пути от образа божьего к подобию Божьему в человеке, т.е. пути «обожения». Исходя из учения о «теозисе», целью христианского и прежде всего «пастырского консультирования» является содействие духовному росту прихожан, помощи им на пути «обожения». В контексте этой глобальной задачи должны решаться и частные индивидуально личностные и семейные проблемы. В этом существенное отличие «христианского консультирования» от традиционного психологического консультирования.

Принцип «Симфонии двух воль, воли Бога и воли человека». В основе данного принципа лежит богословское положение о том, что качественное преображение личности человека, духовный рост и, как следствие, обожение невозможны без симфонии двух воль — воли Бога и воли человека. Человек не может достичь этой цели самостоятельно, вне взаимодействия и личного общения с Богом. Эта мысль четко выражена в св. Евангелии: «Кто может спастись? Человекам это невозможно, но не Богу, ибо Богу все возможно» (Мф 19:25–26), «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня» (Ин 6:44).

Реализация данного принципа имеет большое значение в понимании сути «христианского консультирования» и разработки его методов. Если в традиционном психологическом консультировании под терапевтическим процессом понимается система межличностных взаимодействий между специалистом и клиентом, то в «православной психологии» это не только взаимодействие между ними (горизонтальный уровень), но и между ними и Богом (вертикальный уровень). Например, специалист, разбирая семейную проблему, рассматривает ее не только в контексте системы отношений между мужем и женой, но и включает в нее божественное измерение.

На основе данного понимания возможно разработать практические методики, которые можно использовать в контексте «христианского (пастырского) консультирования». Например, задание для семьи: «Проживите данный день, памятуя о том, что с Вами рядом в системе Ваших отношений постоянно присутствует Господь. Он рядом с Вами, где бы Вы ни находились, что бы Вы ни делали». При следующей встрече с семьей специалист предлагает участникам подвести итоги задания, обсудить возникший опыт, переживания клиентов, конкретные ситуации и особенности субъективных состояний и реакций на них.

Реализация данного принципа позволяет переосмыслить содержание циркулярных вопросов. Можно в беседу включить вопрос: «Как думаешь, что сказал бы по этому поводу твой духовный отец», или «А что бы подумал по этому поводу твой Ангел Хранитель».

Принцип «Неосудительного, уважительного отношения к личности человека как творению Бога». Принцип проистекает из христианской заповеди любви к Богу и ближним. Его реализация одно из проявлений данной заповеди. Он заключается в том, что христианский консультант относится к человеку неосудительно и уважительно, потому что в любом человеке отображается образ и подобие Бога, его Творца. Помощь человеку есть проявление любви и служения Богу и ближнему. При построении «христианского консультирования» предлагается учитывать ряд дополнительных принципов:

Принцип «Экклезиоцентричности». В основе данного принципа лежит богословское положение о том, что, «обожение» человека осуществляется в Церкви Христовой. Данный принцип предполагает включение прихожанина (клиента) в разные аспекты жизни Церкви, и в частности, в жизнь прихода. Прежде всего:

А. В соборные богослужения и таинства церкви. В таинствах мы приобретаем актуальный опыт богообщения. Мы взаимодействуем с Богом, божественными энергиями. Приобщение к богослужениям и таинствам должно включаться в системную работу по душепопечению конкретного прихожанина, учитывая его индивидуальные особенности.

Б. В общинную жизнь прихода. В систему отношений внутри прихода. Например: в работу воскресных школ и приходских детско-подростковых объединений, в работу объединений для пожилых прихожан, инвалидов, в подготовку храмов к богослужениям, в подготовку праздничных мероприятий, экскурсий и т. д. Все это служит духовному росту прихожан, стяжанию любви к Богу, братьям во Христе, смирению, осознанию православного единства и общности, однозначной православной самоидентификации. Конкретика этих отношений может являться содержанием общинных обсуждений и дискуссий, которые являются одним из направлений работы по приходскому душепопечению.

В. В общественную жизнь прихода. В систему отношений прихода с внешней социальной средой: благотворительная деятельность, работа с населением в различных ее формах. Например, оказание помощи малоимущим, ветеранам СВО и их семьям. Как Господь пришел в мир «Добрым пастырем», так и мы должны Ему уподобляться, служа тем самым Спасителю и, как следствие, по благодати стяжая веру, надежду, любовь к Богу и ближним.

Принцип «Теоцентричности». Данный принцип многосторонен. Он предполагает обращенность к Богу как смыслу и цели жизни человека. Рассматривает возможности и практику богообщения.

Его частным проявлением является принцип **«Христоцентричности».** Этот принцип так же многосторонен:

А) Им определяется возможность и практика общения с Христом.

Б) Учение о двух природах во Христе определяет понимание ложного и истинного пути к Богу в аскетической практике.

В) Имеет большое значение для разработки методов «христианского консультирования».

Например, в контексте разработки методов «христианского консультирования» данный принцип предполагает изучение духовно-психологических аспектов земной проповеди и служения Спасителя и Святых Апостолов. Желательно исследование и использование в практической работе стратегий, приемов и методов взаимодействия с людьми, отраженных в Священном Писании.

Например, удивительно построение беседы Христа с самарянкой у колодца Иакова (Ин 4). Спаситель использует прием парадоксальных противоречий, которые вызывают внутренний конфликт, дезориентацию, когнитивный диссонанс у собеседницы. Его цель, привести самарянку к принятию Его как Мессии. Он мог бы директивно объявить себя Им. Но Спаситель идет иным путем. Он через создание парадоксальных, противоречивых ситуаций постепенно подводит ее к правильному пониманию и исповеданию. Эти парадоксы разрушают устоявшиеся стереотипы, расчищают внутреннее субъективное пространство, подготавливая его к откровению, инсайду.

Также для становления «христианского консультирования» значимо исследование, систематизация и использование евангельских сюжетов, притч, поучений Спасителя, а также сюжетов и поучений из Деяний и Соборных посланий святых Апостолов в качестве стимулирующих притч как метода «христианского консультирования». Притчи широко используются в различных религиозных, философских системах, а также как метод в психотерапии (притчетерапия). Притчи характеризуются иносказательностью, многоуровневыми смыслами, часто предлагаются в форме образного, повествовательного рассказа. Могут на поверхностном и на глубинном уровнях содержания нести в себе загадку, возможно, головоломку.

Работа в этом направлении чрезвычайно перспективна. Специалисты отмечают универсальную общеразвивающую функцию притч, в частности и с христианским содержанием. Их использование может способствовать развитию интуиции, мышления, умения понимать переносный и символический смысл, а также эффективно решать проблемные ситуации. Работа с христианскими притчами может быть эффективна и при решении частных, специфических психотерапевтических задач. При создании условий для более адекватного осознания семейной, личностной проблематики, при изменении к ним отношений и реакций на них. Притча как толчок к новому пониманию, переосмыслению себя и окружающих, своих отношений с Богом, к Его истинам и заповедям.

В своей земной жизни Спаситель часто прибегал к использованию притч. «Выйдя же в день тот из дома, Иисус сел у моря. И собралось к Нему множество народа, так что Он вошел в лодку и сел; а весь народ стоял на берегу, И поучал их много притчами» (Мф 13:1–3). Погружаясь в притчи Нового Завета, верующий отождествляется с их содержанием, с их смыслами. Происходит встреча с Богом как автором притч, а также иносказательно Спаситель присутствует в них в форме Божественных истин, учения о смыслах и путях жизни. Таким образом, в работе с притчами возникает связь не только между верующим, христианским консультантом, содержанием притч, но и с Господом, подлинным Целителем наших душ. Евангельская притча — это пространство богообщения, и как следствие возможной терапии (целения). Погружение в них может способствовать глубоким переживаниям, переосмыслениям, духовно-душевной терапии и развитию.

Предстоит исследовать духовно-психологическое значение новозаветных притч, разработать методические указания по их использованию в консультативном процессе. Например, на каких этапах консультирования, при каком содержании запроса

прихожанина, с какой целевой установкой можно использовать те или иные притчи. В результате этой работы желательно составить тематические сборники, где притчи были бы дифференцированы по актуальным вопросам консультирования. При необходимом критическом подходе приемлемый опыт работы с притчами, накопленный в практической психологии, может использоваться при реализации задач «христианского консультирования».

Принцип «Ортодоксоцентричности». Данный принцип предполагает исследование и последующее использование опыта душепопечения и аскетической практики Православной Церкви при разработке конкретных методов «христианского консультирования». В наследии великих отцов Православной Церкви накоплены знания по вопросам духовничества, окормления прихожан, по обеспечению духовного преображения и развития, организации внутренней духовной жизни, а также по таким частным вопросам, как борьба со страстями, решения конкретных личностных духовно-душевных проблем, по семейной проблематике. Данное наследие желательно исследовать с духовно-психологических позиций, систематизировать и рассмотреть вопрос, в какой степени и в какой форме его можно включить в «христианское консультирование».

Принцип «Творческого использования психологических знаний органичных православному учению и служащих задачам душепопечения в "христианском консультировании"». Как уже отмечалось, в работе христианского консультанта желательно учитывать принципы работы с клиентом, разработанные в психологии. Они изложены в различных пособиях по психологическому консультированию. В них рассматриваются ограничения и возможности в работе с человеком, на основе обобщения практического опыта специалистов. Данные принципы желательно включить в теоретическое обоснование и практику «христианского консультирования» в структуре Русской Православной Церкви. К сожалению, священники не всегда с ними знакомы и тем паче не всегда ими руководствуются в пастырском окормлении прихожан. Можно выделить общие принципы работы с человеком и частные принципы консультирования.

В контексте общих правил работы практического психолога традиционно выделяют следующие принципы консультирования: гуманность, конфиденциальность, профессиональная компетентность, профессиональная тайна, добровольность, объективность, профессиональная ответственность [Шеховцова, 2009]. К специфическим принципам работы консультанта можно отнести принципы: оптимизма, разграничения личных и профессиональных отношений, ненасилия, доброжелательного и безоценочного отношения к клиенту, контроля за методической, коммуникативной, эмоциональной составляющей содержания консультативного процесса, недопустимости манипуляции клиентом, не директивного подхода.

В одних случаях принципы, разработанные в психологии, в той или иной степени совпадают с традицией пастырского душепопечения, в других случаях имеют иную трактовку или недостаточную актуальность. Например, принцип конфиденциальности, который предусматривает неразглашение сведений о клиенте, о содержании и результатах консультативного процесса посторонним, имеет содержательные параллели с принципом соблюдения тайны исповеди в служении священника. В условиях «христианского консультирования» и в целом душепопечения его желательно расширить до нежелательности разглашения любой личной информации о прихожанине посторонним.

Для современной практики «христианского консультирования» и в целом приходского душепопечения актуально соблюдение принципа недопустимости манипуляции клиентом. В психологии он определяется как недопустимость какого-либо воздействия на клиента без его согласия. Осуждается и является проявлением непрофессионализма стремление обрести власть над клиентом, контролировать его внутреннюю жизнь и поведение. Часто в основе стремления к манипулированию клиентом лежит компенсация личностных проблем самого специалиста, неудовлетворенные

амбиции, гордыня, материальные мотивы. Для священника, особенно молодого, является реальной опасность скатывания на ложную стратегию манипулирования прихожанами. Неслучайно на конференциях Русской Православной Церкви неоднократно обсуждался вопрос о негативных последствиях феномена младостарчества.

Необходимость творческого использования опыта психологического консультирования можно показать на примере реализации психологического принципа «не директивного подхода» в «христианском консультировании». Надо иметь в виду, что в современной психотерапии есть школы, предпочитающие «не директивный» или «директивный» подходы. Сторонники первого подхода считают, что прямые советы не способствуют развитию личности клиента, лишают его ответственности за свою жизнь, выработки эффективных способов адаптации к внешней среде. Прямым указанием, советом человека не переделать. Совет для личности носит внешний, формальный характер. Мы должны помочь клиенту научиться самостоятельно принимать адекватные, продуктивные решения. Эти решения должны порождаться самой личностью. В отдельных направлениях психотерапии реализуются «директивные подходы» в работе с клиентом, семьей. Ряд авторов полагает, что возможно комбинировать «директивные» и «не директивные» подходы в зависимости от этапа консультирования и контекста сложившейся ситуации. Для «христианского консультирования» и особенно для «пастырского консультирования» целесообразно комбинированное использование обоих методов. В Новом Завете есть примеры и «директивного» и «не директивного» взаимодействия Господа с людьми. Например, Спаситель дает своим ученикам право «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф 18:18). Но в других случаях Спаситель использует не директивный путь построения общения с человеком. Таким примером, как мы уже отмечали, является беседа Господа с самарянкой у колодца Иакова.

Представленные выше принципы построения «христианского консультирования» имеют не только теоретическое значение, они являются основанием для создания конкретных практических методик духовно-психологического сопровождения прихожан Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Зенько (2023) — *Зенько Ю. В.* Православная психология. СПб., 2023.
2. Чубаров (2017) — *Чубаров П. А., прот.* Пастырское консультирование в структуре православного душепопечения // Материалы научно-практической конференции. Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы. СПб., 2017. С. 233–238.
3. Чубаров (2022) — *Чубаров П. А., прот.* К вопросу о принципах и специфике построения христианского консультирования в работе православного психолога и в служении священника //Материалы третьей всероссийской конференции. Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. СПб., 2022. С. 47–55.
4. Шеховцова (2009) — *Шеховцова Л. Ф.* Христианское мировоззрение как основа психологического консультирования и психотерапии. СПб., 2009.

Archpriest Peter Chubarov. **Principles of Christian Counseling in the Work of an Orthodox Psychologist and in the Ministry of a Priest**

Abstract: The article is focused on the current problems of Christian practical psychology. It addresses the problem of the possibility of using psychological knowledge in the pastoral care of parishioners of the Russian Orthodox Church. Special attention is paid

to the construction of the theory and practice of “Christian counseling” in the work of a psychologist and in the ministry of a priest. The article states the principles of implementation of this direction of pastoral care. On their basis, guidelines for the development of methods of spiritual and psychological assistance in “Christian counseling”, support and accompaniment are elaborated. Research in this direction can contribute to the integration of the experience of pastoral care accumulated in the Orthodox tradition and the experience of psychological counseling acceptable from the standpoint of Christian doctrine.

Keywords: dichotomous approach, methods of Christian counseling, pastoral care, pastoral counseling, pastoral accompaniment, principles of Christian counseling, psychological counseling, Christian counseling.

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

С. В. Соловьев

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПСИХОЛОГ И ПСИХОТЕРАПИЯ: ПРЕОДОЛЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ БАРЬЕРОВ

В статье рассматриваются специфические этические и практические трудности, с которыми сталкивается православный психолог, являющийся членом Русской Православной Церкви, в своей профессиональной деятельности. Основное внимание уделяется проблеме мировоззренческого разрыва между психологом и клиентом, конфликтам между православным учением и психотерапевтическими методами, а также противоречиям между психологической автономией и духовным послушанием. Приведены примеры интеграции психологического и религиозного языков в терапию, что позволяет более эффективно поддерживать клиентов с различными мировоззренческими установками. Автор предлагает практические решения для преодоления этих барьеров, включая осознание психологом своих ограничений, обсуждение методов работы на первой встрече и использование нескольких языков описания феноменов.

Ключевые слова: православный психолог, этические трудности, мировоззренческий разрыв, психотерапия, религиозный язык, интеграция методов, психология и религия.

В профессиональной деятельности православного психолога, являющегося членом Русской Православной Церкви, нередко возникают специфические этические и практические трудности, связанные с особенностями православного мировоззрения и церковной практики. Эти барьеры могут осложнить работу с православными клиентами, особенно когда психолог сталкивается с вопросами, которые требуют синтеза религиозных и психологических подходов. Проблемы, такие как мировоззренческий разрыв между психологом и клиентом, конфликты между религиозным учением и психотерапевтическими методами, а также различия в понимании психологической автономии и духовного послушания могут ставить под сомнение возможность применения некоторых методов психотерапии и вызывать внутренние конфликты у самого психолога.

В данной статье будут рассмотрены основные этические и практические трудности, с которыми сталкивается православный психолог, а также предложены возможные пути их преодоления. Особое внимание будет уделено тому, как православный психолог может интегрировать в терапию как психологический, так и религиозный язык, чтобы эффективно поддерживать клиентов с различными мировоззренческими установками, уважая их убеждения и обеспечивая успешное решение возникающих проблем.

1. Проблема мировоззренческого разрыва. Проблема мировоззренческого разрыва возникает, когда психолог с определенным религиозным убеждением, например, православным, сталкивается с клиентом, чьи убеждения существенно отличаются. Этот разрыв может касаться не только религиозных вопросов, но и более широких жизненных принципов и ценностей. Например, православный психолог, для которого духовные аспекты жизни играют центральную роль, может столкнуться с трудностями в работе с клиентом, который придерживается атеистических, оккультных или агностических взглядов. Клиент, считающий, что все проблемы можно решить

Сергей Викторович Соловьев — кандидат богословия, психолог, специалист самарской психотерапевтической клиники «Фрейм 4» (solove_90@mail.ru).

исключительно рациональным путем, может не воспринимать всерьез духовные аспекты, которые психолог может считать важными для процесса психотерапии.

Такая ситуация может привести к взаимному непониманию и затруднениям в коммуникации. Например, если клиент говорит о чувстве вины или стыда, православный психолог может рассматривать эти эмоции через призму греха и покаяния, в то время как клиент, не разделяющий этих понятий, может ожидать от психолога чисто рационального объяснения и методик по работе с такими чувствами. Это различие в подходах может вызвать разногласия и затруднить терапевтический процесс, снижая его эффективность.

2. Конфликт между православным учением и психотерапевтическими методами. Православная вера основывается на конкретных догматах и традициях, которые могут вступать в конфликт с определенными методами психотерапии. Например, такие психотерапевтические подходы, как когнитивно-поведенческая терапия (КПТ) или психоанализ, могут быть восприняты как несовместимые с православными представлениями о грехе, покаянии и спасении. КПТ, с ее акцентом на рациональное переосмысление убеждений, может восприниматься как упрощение или даже отрицание духовных аспектов человеческой жизни. Психоанализ, со своей акцентуацией на бессознательные процессы и сексуальность, может вызвать этический дискомфорт у православного психолога. В качестве примера можно привести ситуацию, когда православный психолог, работая с клиентом, испытывающим чувство вины за грехи, сталкивается с необходимостью найти баланс между уважением к религиозным убеждениям клиента и использованием методов, которые могут трактоваться как противоречащие православному учению.

3. Противоречие между психологической автономией и православным понятием духовного послушания. Православная традиция акцентирует внимание на духовном послушании и следовании наставлениям духовного отца, что может вступать в противоречие с принципом автономии клиента, лежащим в основе психотерапии. В православной практике духовник часто играет важную роль в жизни верующего, принимая решения за него или направляя его действия (в традиционном понимании). Психотерапия, напротив, направлена на развитие самостоятельности и ответственности клиента за свои решения. Например, клиент может испытывать внутренний конфликт между следованием советам духовника и выполнением рекомендаций психолога, что может привести к фрустрации и снижению эффективности терапии. Один из путей решения этого конфликта — это открытое обсуждение с клиентом его религиозных обязательств и попытка интеграции этих аспектов в терапевтический процесс.

4. Ограниченное использование некоторых психотерапевтических методов. Существуют психотерапевтические методы, использование которых может быть затруднено или даже невозможно для православного психолога из-за их противоречия с религиозными убеждениями. Например, гипнотерапия, которая иногда используется для работы с травматическими воспоминаниями или тревожными расстройствами, может быть воспринята как метод, потенциально нарушающий свободу воли человека, что противоречит православному учению о свободе выбора. На приеме у православного психолога может оказать клиент, который хотел бы применение гипноза. В таких случаях православный психолог может отказаться от использования гипноза, заменяя его методами, которые более соответствуют его мировоззрению, например, релаксационными техниками, не имеющими такого явного воздействия на сознание.

5. **Трудности в работе с вопросами сексуальности**. Православная этика имеет строгие взгляды на вопросы, связанные с сексуальностью, что может создать барьеры в работе с клиентами, испытывающими сексуальные проблемы или занимающимися поведением, которое в православии считается греховным (например, гомосексуальность, внебрачные половые связи). Психолог может испытывать внутренний конфликт между необходимостью профессиональной нейтральности и собственными религиозными убеждениями. Один из примеров — работа с клиентом, который испытывает

влечение к представителям своего пола. В этом случае православный психолог может чувствовать себя ограниченным в выборе методов, так как многие традиционные подходы требуют принятия и работы с этими чувствами, что может противоречить его религиозным убеждениям. Возможное решение заключается в том, чтобы признать границы своей компетенции и направить клиента к другому специалисту, если возникает невозможность соблюдения профессиональной нейтральности.

Пути решения этических проблем и практических трудностей

1. Осознание психологом собственных ограничений в работе с клиентами с другим мировоззрением. Первым и важнейшим шагом для православного психолога является осознание собственных ограничений в работе с клиентами, чьи мировоззренческие установки существенно отличаются от его собственных. Это подразумевает понимание того, что некоторые вопросы и темы могут выйти за рамки его компетенции или вызвать внутренний конфликт, что может негативно повлиять на качество оказываемой помощи.

Предположим, православный психолог работает с клиентом, который исповедует неоязычество и обращается за помощью в вопросах, связанных с духовными практиками, которые противоречат христианским догматам. В этом случае психолог должен осознать, что его собственные религиозные убеждения могут ограничить его способность объективно работать с такими темами. Понимание этого ограничения позволяет психологу либо направить клиента к другому специалисту, либо сфокусироваться на тех аспектах терапии, которые не затрагивают противоречащие убеждения.

Психолог должен практиковать регулярную саморефлексию и участвовать в профессиональной супервизии, чтобы лучше осознавать свои ограничения. В случае появления серьезных противоречий с убеждениями клиента, православный психолог должен честно обсудить это с клиентом и предложить перенаправление к другому специалисту, если это необходимо.

2. Обсуждение методов работы и ожиданий клиента на первой встрече. Для предотвращения возможных разногласий в терапии православному психологу важно на первой встрече открыто обсудить методы работы, а также ожидания и цели клиента. Этот подход позволяет создать прозрачные и честные отношения с самого начала и избежать недопонимания в будущем.

Если клиент приходит с ожиданием быстрого решения проблем с помощью магических или оккультных практик, православный психолог может объяснить, что его подход основан на научных методах психотерапии и не включает магические или эзотерические практики. Если клиент ожидает, что в процессе терапии будут использоваться религиозные практики, психолог может обсудить, как это может быть интегрировано в рамках допустимых для его профессиональной деятельности границ.

Психолог должен заранее подготовить информацию о методах, которые он использует, и объяснить их клиенту. Важно также выяснить, чего именно ожидает клиент от терапии, чтобы оценить, насколько эти ожидания реалистичны и соответствуют возможностям психолога. Например, психолог может использовать структурированные опросники или беседы для выяснения ожиданий клиента и его отношения к религиозным аспектам в терапии.

3. Использование нескольких языков описания феномена: психологический и религиозный язык, их интеграция в психотерапию. Для православного психолога особенно важно уметь работать с клиентами, которые описывают свои проблемы на двух различных языках: на языке современной психологии и на религиозном языке. Один и тот же феномен может быть интерпретирован по-разному в зависимости от того, каким языком пользуется клиент. Например, человек может воспринимать свое сексуальное влечение как «бес блуда» или «блудную страсть» с точки зрения религиозной морали, тогда как с позиции современной психологии это же явление может быть описано как «высокое либидо» или «действие гормонов».

Хотя феномен один и тот же, способы его описания могут значительно варьироваться, влияя на понимание и восприятие проблемы самим клиентом.

Православному психологу важно уметь переключаться между этими языками, чтобы эффективно поддерживать клиента, уважая его религиозные убеждения и одновременно предлагая научно обоснованные методы терапии. Это требует не только глубокого знания обоих языков, но и умения интегрировать их в терапевтический процесс. Например, обсуждая проблему сексуального влечения, психолог может одновременно признать духовную составляющую переживания клиента, связанную с понятием греха, и предложить психологическое объяснение феномена, связанное с либидо и его ролью в психоэмоциональной жизни. Такая интеграция позволяет создать более целостный и эффективный подход к решению проблемы, где религиозные и психологические аспекты рассматриваются как взаимодополняющие, а не противоречащие друг другу.

3.1. Религиозный язык в психотерапии. Примером интеграции православного учения в психотерапию являются работы Л. Ф. Шеховцовой, которая предлагает психологам осваивать и использовать религиозный язык в терапии, опираясь на евангельские притчи и методы, заимствованные из святоотеческой литературы. Включение аскетических «алгоритмов» преодоления страстей и стяжания добродетелей позволяет психологам помочь клиентам осознавать и преодолевать негативные эмоциональные состояния через последовательные этапы, которые описываются как духовные практики (Шеховцова, 2023).

В статье А. В. Лоргуса и О. М. Красниковой «Вина и грех» рассматривается важность того, как психологи могут различать и использовать в психотерапии религиозные категории чувства вины и греха. Освоение религиозного языка и понятий позволяет психологам точнее работать с этими феноменами, помогая клиентам осознать, что реальное чувство вины должно побуждать к покаянию и исповеди, в то время как иррациональное чувство вины может требовать других терапевтических подходов. Психологи, использующие духовные практики, такие как трезвение и рассуждение, помогают клиентам правильно определить свои чувства, что ведет к духовному исцелению и освобождению, делая терапию более эффективной (Лоргус, 2010).

В статье Ф. Е. Василюка «Страдание, переживание, утешение» приводится пример использования религиозного языка в работе с клиентами, переживающими страдание. Василюк подчеркивает, что психологам важно не только признать душевные страдания клиента, но и научиться говорить о них на религиозном языке, помогая человеку соединять душевное сопереживание с духовным возрождением. Эпизод из романа Достоевского «Братья Карамазовы», где старец Зосима сочувствует матери, потерявшей ребенка, служит иллюстрацией того, как духовные элементы могут быть интегрированы в психотерапию. Здесь религиозный язык становится мостом, который позволяет клиенту не только пережить своё страдание, но и преобразовать его в источник духовного роста (Василюк, 2003). Такой подход помогает психологам эффективно работать с клиентами, соединяя их душевные переживания с религиозными смыслами, что делает психотерапию более глубокой и значимой.

3.2. Психологический язык в психотерапии. Применение научной психологии в психотерапии с православным клиентом может быть особенно полезно, если клиент уже знаком с языком научной психологии и открыт к его использованию в процессе терапии. Например, при работе с православным клиентом, страдающим от тревожных расстройств, психолог может использовать когнитивно-поведенческую терапию (КПТ) для анализа и изменения негативных мыслительных паттернов. Обсуждение механизмов тревоги с точки зрения научной психологии, включая такие понятия, как «катастрофизация» или «избегающее поведение», может помочь клиенту лучше понять свои эмоциональные реакции и научиться контролировать их, дополняя это духовной практикой, такой как молитва.

При работе с православным клиентом, страдающим депрессией, интеграция научной психологии может включать использование методов когнитивной терапии,

направленных на выявление и изменение негативных убеждений и установок, которые способствуют депрессивному состоянию. Психолог может объяснить клиенту, как депрессивные мысли, такие как «я ничего не стою» или «моя жизнь бессмысленна», являются когнитивными искажениями, и научить его техники распознавания и преодоления этих мыслей. Важно учитывать, что такие когнитивные подходы могут быть дополнены религиозной практикой, например, молитвой и размышлением над святоотеческими текстами, которые могут укрепить веру клиента в его ценность перед Богом и поддержать его духовное восстановление. Эта интеграция помогает клиенту не только справиться с депрессивными симптомами, но и укрепить свою духовную жизнь, что может способствовать более глубокому и устойчивому исцелению.

В другом случае, когда православный клиент испытывает проблемы с самооценкой и внутренним критиком, интеграция подходов из научной психологии, например, терапии, направленной на принятие и ответственности (ACT), может оказаться эффективной. Психолог может объяснить клиенту концепцию когнитивной дефузии, что позволит ему дистанцироваться от негативных мыслей о себе, не идентифицируя себя с ними. Важно, что такой подход можно интегрировать с православной практикой смирения и покаяния, помогая клиенту принять свои слабости и недостатки, но при этом не утратить чувство собственного достоинства.

Еще один пример касается работы с православным клиентом, переживающим потерю близкого человека. Психолог может использовать научные подходы к переживанию горя, такие как модели стадий горя или теория привязанности, чтобы объяснить клиенту его эмоциональные состояния. Этот научный подход может быть дополнен обсуждением духовных аспектов утраты, таких как молитва за усопшего и размышления о вечной жизни. Интеграция научных и духовных элементов позволяет клиенту лучше осознать и принять свое состояние, пройдя через процесс горя с поддержкой как психологических, так и религиозных ресурсов.

Психологу важно развивать свою способность использовать несколько языков описания, что требует как глубокого понимания психологических концепций, так и знания религиозных текстов и традиций. Это может включать в себя специальное обучение и самообразование. В случаях, когда клиенту важно религиозное объяснение, психолог может интегрировать эти аспекты в терапию, используя, например, элементы духовной психотерапии, где это уместно и полезно для клиента.

В заключение заметим, что психологу с православным мировоззрением необходимо учитывать множество специфических этических и практических трудностей, связанных с особенностями религиозного мировоззрения и церковной практики. Умение гибко интегрировать как психологический, так и религиозный язык в терапевтический процесс позволяет более эффективно поддерживать клиентов с различными убеждениями, создавая пространство для гармоничного сочетания научных методов и духовных ценностей. В статье были рассмотрены примеры того, как возможно применение различных языков описания проблем клиентов, что помогает лучше понять их переживания и найти оптимальные пути решения. Осознание собственных ограничений, открытое обсуждение ожиданий с клиентом и использование разных языков описания феноменов являются ключевыми инструментами, помогающими преодолеть эти барьеры и обеспечить успешный терапевтический процесс, который способствует как психологическому благополучию, так и духовному росту клиента.

Источники и литература

1. Василюк (2003) — *Василюк Ф. Е.* Молитва и переживание в контексте душепопечения // Московский психотерапевтический журнал. Специальный выпуск по христианской психологии. 2003, № 3, с. 114–129.

2. Лоргус (2010) — *Лоргус А. В., Красникова О. М.* Вина и грех // Московский психотерапевтический журнал. Специальный выпуск по христианской психологии. 2010, № 3, с. 165–175.
3. Шеховцова (2023) — *Шеховцова Л. Ф.* Особенности православной психотерапии и практики душепопечения // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 2. С. 87–94.

S. V. Solovyev. **The Orthodox Psychologist and Psychotherapy: Overcoming Worldview Barriers**

Abstract: This article examines specific ethical and practical challenges faced by an Orthodox psychologist, who is a member of the Russian Orthodox Church, in their professional practice. Particular attention is paid to the issue of worldview gaps between the psychologist and the client, conflicts between Orthodox teachings and psychotherapeutic methods, and contradictions between psychological autonomy and spiritual obedience. The article provides examples of integrating psychological and religious language into therapy, enabling more effective support for clients with diverse worldview orientations. The author proposes practical solutions for overcoming these barriers, including psychologists' awareness of their limitations, discussing methods during the first session, and using multiple descriptive frameworks for phenomena.

Keywords: Orthodox psychologist, ethical challenges, worldview gap, psychotherapy, religious language, integration of methods, psychology and religion.

Sergey Viktorovich Solovyev — Candidate of Theology, psychologist, and specialist at the Samara psychotherapeutic clinic "Frame 4" (solove_90@mail.ru).

Ю. М. Зенько

НЕГАТИВНЫЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ТРИХОТОМИЗМА В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ПСИХОЛОГИИ, ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ

Установлено, что мнение о широкой распространенности трихотомизма в святоотеческой традиции и наличии у нее библейских корней не соответствует действительности. Трихотомизм имеет много внутренних проблем и вытекающих из него негативных последствий. И наоборот, дихотомизм имеет сотериологические, литургические, космологические и другие аргументы в свою пользу. Он согласуется с христологией и сформулирован и закреплен в вероучительных определениях Вселенских соборов.

Ключевые слова: христианское учение о душе, христианская психология, православная психология, душепопечение, христианство, психология, антропология, состав природы человека, дихотомизм, трихотомизм, критика, тело, душа, дух, благодать Св. Духа.

Трихотомический взгляд на природу человека в наше время имеет широкую распространенность, но без должного обоснования и по принципу: «как все мы знаем». Среди дореволюционных авторов также были трихотомисты, но их опыт показывает, что они все-таки «имели уши, чтобы слышать». Так, например, прот. Павел Яковлевич Светлов (1861–1945), профессор Университета св. Владимира, в первых изданиях своего «Курса апологетического богословия» занимал однозначно *трихотомическую* позицию (причем с резкой критикой дихотомизма). Но в последнем 4-м издании своей работы он уже писал о природе человека вполне *дихотомично*: «В отличие от ангелов, существ духовных, человек по своей природе есть существо духовно-телесное или чувственно-разумное: он состоит из тела и души, двух отличных друг от друга начал» [Светлов, 1914, с. 565]. По его мнению, это *непосредственно* следует из Библии [Светлов, 1914, с. 565–566]. Также он вынужден был признать, что «к концу IV в. богословы на Востоке склонились к дихотомическому воззрению,... а на Западе оно окончательно возобладало к тому времени над трихотомией» [Светлов, 1914, с. 574]. И русское богословие, по его мнению, также «усвоило себе дихотомическое воззрение» [Светлов, 1914, с. 574].

Объясняя же достаточно *радикальное изменение* своих позиций по отношению к трихотомизму, П. Я. Светлов писал: «Что касается моего взгляда по вопросу, приведенного в первых изданиях книги, то он существенно изменен здесь сравнительно с ними, и это вызвано не чем иным, как только внутренними причинами: общим увеличением или расширением моих знаний и углублением моего христианского миросозерцания вообще с годами...» [Светлов, 1914, с. 578].

Также с трихотомизма начинали отечественные психологи, которые в перестроечное время пришли к христианству. Особо популярной была работа А. Позова (1890–1979) «Основы древне-церковной антропологии», которая была издана на русском за рубежом и передавалась в виде ксерокопии из рук в руки. Согласно Позову «в древне-церковной литературе прочно утверждается триадичность человека, его тримерия» [Позов, 1965, с. 25]. Также он писал: «человек создан по образу Божественного Триединства и является существом триединым или трехипостасным» [Позов, 1965, с. 25]. Идея трехипостасности человека совершенно неверна, исходя

Юрий Михайлович Зенько — психолог, директор ЦХПА (Санкт-Петербург); zenko_y@mail.ru.

из христианского учения об ипостаси-личности. Также с точки зрения христианской антропологии неверны и многие другие «оригинальные» идеи А. Позова [Зенько, 2023]. А позовское утверждение о «древне-церковной литературе», как оказалось, было опровергнуто еще до революции 1917 г. такими известными отечественными богословами, как архиеп. Иннокентий (Борисов) [Иннокентий, 1875, с. 74], архиеп. Филарет (Гумилевский) [Филарет, 1882, с. 181], еп. Гавриил (Кикодзе) [Гавриил, 1858, с. 44], еп. Сильвестр (Малеванский) [Сильвестр, 1898, с. 213] и многими другими.

Так, например Федор Стратоникович Владимирский (1875), профессор МДА, авторитетнейший дореволюционный специалист по христианской антропологии писал: «уже у церковных писателей первых веков (за исключением разве Оригена...) мы находим довольно ясные указания на *двухчастный* состав человеческой природы» [Владимирский, 1998, с. 26]; «Идея о *двухчастном* составе человека является, можно сказать, общим достоянием патристической антропологии IV в. У современников Немезия мы уже почти не встречаем следов так называемой трихотомии...» [Владимирский, 1998, с. 277].

В результате специального анализа работ св. отцов и древнехристианских авторов собралась большая статистика по вопросу ди- трихотомизма. Были проработаны в книжном и электронном варианте дореволюционные переводы св. отцов Духовных академий — Московской, Санкт-Петербургской, Киевской, Казанской, плюс появившиеся современные переводы.

Было получено 198 высказываний на данную тему, которые распределились следующим образом:

— цитат авторов строгих трихотомистов: 6 (3%); из них св. отцов 3 (1,5%);

— цитат авторов смешанного типа — 5 (2,5%): из них дихотомических — 2 (1,0%); трихотомических — 3 (1,5%);

— цитат авторов строгих дихотомистов: 187 (94,4%); при этом, критика трихотомизма — 17 (8,6%); т. е. трихотомизм активно критиковался св. отцами.

Вполне закономерно, что на подобных дихотомических позициях находятся и многие современные нам авторы (как уже почившие, так и здравствующие) — начиная от прп. Паисия Святогорца и архим. Иоанна (Крестьянкина), и кончая авторами современных работ по христианской антропологии и психологии. По словам Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла, «человек — существо двусоставное, состоящее из бессмертной души, в которой запечатлено Божественное дыхание, и смертного тела, составленного из элементов физической природы (праха земного)» [Кирилл митр. 2005, с. 36].

Самое часто приводимое в пользу трихотомии место из Библии находится в первом послании ап. Павла к Фессалоникийцам (Солунянам): «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5:23). Но, как известно, к раскрытию библейских смыслов необходимо приходить через обращение к святоотеческому опыту, в котором эти смыслы как раз раскрываются и поясняются.

По поводу толкования этого евангельского места приведем мнение свт. Григория Нисского, который сам писал, что христианин обязан «во всецелом теле, душе и духе соблюдать совершенную святость, похваляемую Павлом» [Григорий Нисский. 1826, с. 56]. Но ни из этого, ни из других подобных мест не следует, чтобы свт. Григорий принимал сам и трактовал мысль ап. Павла в трихотомическом смысле. Наоборот, он прямо утверждал: «По нашему мнению Павел не делит человека на три части, когда пишет Фессалоникийцам оные слова, моля Господа всецело освятить их по телу, душе и духу (1 Сол. 5, 23)» [Григорий Нисский. 1865, с. 167–168]. И с ним в этом вопросе солидаризировались прп. Иоанн Дамаскин, свт. Ириней Лионский, прп. Макарий Египетский, свт. Иоанн Златоуст, прп. Феодорит Киррский. Они считали, что в данном месте под «духом» понимается благодать Св. Духа. Это было известно дореволюционным богословам, об этом пишут и некоторые современные

православные авторы. Но, к сожалению, эта информация так и не понята, и не принята современными православными психологами.

Важнейшая тема — антропологическая проблематика в материалах Вселенских соборов. Согласно определению Шестого Вселенского (Третьего Константинопольского) Собора: «Господь наш Иисус Христос, истинный Бог наш, один от святыя единосущныя и живоначальныя Троицы, совершен в божестве, совершен также и в человечестве, поистине Бог и поистине человек, состоящий из разумной души и тела, единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству, по всему подобен нам кроме греха...» [Деяния... Т. 6, с. 221]. То есть, Христос как человек (человеческая природа Христа) состоит именно из тела и души (разумной). Эта же мысль находится и в материалах собора [Т. 6, с. 87, 88, 127, 134, 136, 137, 146, 147, 148, 150, 153, 154, 188, 189, 191, 222].

Практически аналогичные вероопределения человеческой природы Иисуса Христа были даны Пятым Вселенским (Вторым Константинопольским) Собором [Т. 5, с. 293], Четвертым Вселенским (Халкидонским) Собором [Т. 4, с. 48] и Третьим Вселенским (Первым Эфесским) Собором [Т. 2, с. 57, 82, 143, 146]. Седьмой Вселенский Собор был посвящен конкретной теме иконопочитания, но и в его материалах христологический дихотомизм встречается неоднократно [Т. 7, с. 101, 198, 232, 266]. В конечном итоге, дихотомическая концепция человеческой природы Иисуса Христа и самого человека утверждается в материалах Вселенских Соборов больше *90* раз.

Описанный Вселенскими Соборами христологический дихотомизм человеческой природы был общим положением святоотеческой традиции. При чтении трудов св. отцов нам не встретилось ни одного исключения. Таким образом, можно утверждать, что дихотомизм как учение является учением христианской Церкви, сформулированном и закрепленным в вероопределениях Вселенских Соборов.

Перейдем к анализу ди- и трихотомизма с точки зрения христианского учения о человеке и его душе (христианской антропологии и психологии).

По нашему мнению, трихотомизм имеет много методологических проблем: не соответствие Христологии, дальнейшее дробление природы человека, занижение духовности души, отрицание ее бессмертия, богообразности и т. д. [Зенько, 2021, с. 25–50].

Дихотомизм, наоборот, кроме догматического и христологического основания, имеет сотериологические, литургические, космологические и другие аргументы в свою пользу [Зенько. 2021, с. 166–195].

Фактически дихотомизм и трихотомизм являются принципиально разными антропологическими системами, причем взаимно исключающими друг друга. В дихотомическом и трихотомическом подходах все разное: понимание сущности души и ее свойств, ее происхождения, посмертного состояния, сотериологии (спасения), методов изучения и т. д. (Зенько. 2019). Для наглядности обобщим это в таблицу.

ОБЩИЕ РАЗЛИЧИЯ ДИХОТОМИЗМА И ТРИХОТОМИЗМА

ДИХОТОМИЗМ	ТРИХОТОМИЗМ
сущность души	
душа — духовная, бессмертная сущность, сотворенная по образу Божиему	душа — нечто «промежуточное» между духом и телом; душа фактически приравнивается к психике
свойства души	
душа самостоятельна, духовна, нетелесна, разумна, словесна, бессмертна, самовластна и т. д.	духовные свойства души переходят к духу, откуда возникают идеи смертности, тонкотелесности и т. д. души

происхождение души	
душа творится Богом (креационизм); душа творится «из ничего»	души детей «отраждаются» от душ родителей (традуционизм); идея «семян» душ
грехопадение и сотериология	
вся сотериология видится как «спасение души», для чего ее нужно очищать, просветлять и т. д.; душа дороже всего мира; грехопадение видится как болезнь души, которая сохранила внутри себя образ Божий;	спасение происходит через дух, душа вторична, либо вообще не важна для спасения; идея наследования и передачи страстей через природу души; идея родовых, семейных и т. д. страстей
посмертное состояние души	
души пребывают в *сознании*, славя Бога на небе, либо претерпевая мучения в аду	идея «сна души», либо идея полного уничтожения душ грешников
дух, духовность	
сама душа по своей природе является духом — только в грехопадшем состоянии это скрыто и затемнено (подобно тому, как образ Божий есть у самого греховного человека, только он закрывается и затемняется грехами);	дух есть нечто принципиально, субстанциально отличное от души; дух, а не душа, сотворен по образу Божиему; идея духа растений и неживых предметов (звезд и т. д.) — *спиритуализм*; идея одушевления неживой природы — *гилозоизм*;
тело, телесность	
тело есть физический, материальный *дом* души и ее *орудие*; душа спасается *вместе* с телом, а не через совлечение тела; но душа при этом нетелесна и нематериальна; *человечество* как единая природа всех людей, преобразуемая в церковь, как тело Христово;	возможно расширенное понимание *телесности*, куда входят и души, и ангелы, и само небо (духовный мир); *человечество* как «единый Адам» (фактически используется иудейская, каббалистическая идея об «Адаме Кадмоне»);
психологическая работа	
нет «чисто психологических» проблем; психолог может работать только в тесном сотрудничестве со священником, являясь его помощником и соработником; есть четкие *критерии* ограничения использования психологических методик с точки зрения христианской сотериологии и антропологии;	если душа есть только психика, то нет практически никаких ограничений на формы и способы психологической работы; в результате получается плюрализм и эклектика; не может быть единых критериев оценки психологических методик; каждый психолог работает как ему вздумается;

Таким образом, можно отметить, что целостный подход к проблеме человеческого состава привел к важнейшим результатам (как негативного, так и позитивного плана):

— по отношению к трихотомии установлено, что мнение о ее широкой распространенности в святоотеческой традиции и наличии у нее библейских корней *не соответствует* действительности; трихотомия в настоящее время широко используется в христианской психологии и антропологии, она кажется более привычной и понятной, но это неверный стереотип обыденного сознания; именно трихотомизм использовался в *гностицизме*, *ересях* и *сектах*, а потом в средневековом и современном оккультизме, герметизме, алхимии, масонстве, теософии, антропософии и т. д.;

св. отцы в своих трудах и на Вселенских Соборах критиковали трихотомизм и придерживались дихотомизма;

— трихотомизм приписывается ап. Павлу и Библии без должных на то оснований;

— прямым следствием трихотомизма является идея трихотомичности человеческой природы Иисуса Христа; но эта идея не согласуется со святоотеческой и общецерковной традицией и противоречит определениям Вселенских Соборов;

— есть точка зрения, что трихотомизм более дифференцирован и более информативен; но это методологически неверный подход; если придерживаться подобной логики, тогда нужно переходить на индийскую *семеричную* структуру, или на оккультные «продвинутые» антропологии с множеством подразделений в человеке; но много не обозначает хорошо или истинно;

— трихотомический подход *не согласуется* с христологией, сотериологией и другими сторонами христианского учения; существуют многочисленные *проблемы* трихотомизма: дальнейшее дробление строения природы человека, занижение духовности души, отрицание ее бессмертия, богообразности и т. д.;

— наоборот, дихотомизм лишен этих проблем и обоснован с исторической, христологической, космологической, литургической и других точек зрения; строгий дихотомизм встречается у подавляющего большинства св. отцов и древнехристианских авторов, при активной критике ими трихотомизма; дихотомизм не встречался в ересях и сектах; более того, при дихотомизме эти ереси немыслимы, что известно, например, про учение Аполлинария Лаодикийского или гностиков [Чуковенков. 2004, с. 463];

— сопоставляя все эти данные, можно прийти к закономерному выводу о правильности использования в современной христианской антропологии и психологии именно дихотомического подхода, но никак не трихотомического; пора бы уже психологам прислушаться к голосу известного дореволюционного богослова, автора «Оснований опытной психологии», еп. Гавриила (Кикодзе; 1825–1896) писавшего сто лет назад: «До сих пор во многих Психологиях встречается мысль, что человек состоит из трех начал или существ, а именно: тела, души и духа. Но подобное мнение очевидно не может быть допущено» [Гавриил, 1858, с. 44];

— дихотомический подход имеет первостепенную важность, как в теоретическом, так и в практическом отношении; он позволяет правильно понимать все христианское антропологическое учение в целом и важнейшие его темы по отдельности: природа и назначение человека, грехопадение и спасение, происхождение души, ее сущность и свойства, самопознание, борьба со страстями и т. д.; на примере изучения состава человеческой природы можно проследить, каким должен быть *целостный* подход к решению любых проблем христианской антропологии, и то, по каким причинам эти проблемы чаще всего не решаются; также на примере решения этой проблемы, которая на первый взгляд может показаться неким отвлеченным знанием или «школьным богословием», можно увидеть и то, насколько она имеет огромную практическую ценность и важность для каждого христианина.

Источники и литература

1. Владимирский (1998) — *Владимирский Ф. С.* Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей. Приложение: *Немезий Эмесский.* О природе человека. М.: Канон, 1998. С. 176–450.

2. Гавриил (1858) — *Гавриил (Кикодзе), архим.* Основания опытной психологии. СПб., 1858.

3. Григорий Нисский (1826) — *Григорий Нисский, свт.* О совершенстве христианина // Христианское чтение. 1826. Ч. 22. С. 9–57.

4. Григорий Нисский (1865) — *Григорий Нисский, свт.* Творения. В 8 ч. Ч. 7. М., 1865.

5. Деяния — Деяния Вселенских Соборов. В 7 т. Казань, 1892–1913.

6. Зенько (2019) — *Зенько Ю. М.* Православная антропология и психология в практическом изложении. СПб.: Изд-во Олега Абышко, ЦХПА, 2019. 800 с.

7. Зенько (2021) — *Зенько Ю. М.* Дихотомизм и трихотомизм в христианской антропологии: к истории одного мифа. СПб.: ЦХПА, 2021. 256 с.

8. Зенько (2023) — *Зенько Ю. М.* «Древне-церковная антропология» Авраама Позова (1890–1984): pro et contra // Современная христианская психология и антропология: актуальные вопросы. Материалы четвертой всероссийской конференции. Санкт-Петербург, 17 октября 2023 г. СПб.: ЦХПА, 2023. С. 5–19.

9. Иннокентий (1875) — *Иннокентий (Борисов), архиеп.* О человеке // *Его же.* Сочинения. Т. 10. СПб. — М., 1875. С. 73–126.

10. Кирилл (2005) — *Кирилл, патриарх Московский и Всея Руси.* О двусоставной природе человека // Его же. Слово пастыря. 2-е изд. М., 2005. С. 36–37.

11. Позов (1965) — *Позов А. С.* Основы древне-церковной антропологии. В 2 т. Т. 1. Мадрид, 1965. 421 с.

12. Светлов (1914) — *Светлов П. Я., прот.* Курс апологетического богословия. 4-е изд. Т. 1. Киев, 1914. 382 с.

13. Сильвестр (1898) — *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт православного догматического богословия. Изд. 3. В 3 т. Т. 3. Киев, 1898. 523 с.

14. Филарет (1882) — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Православное догматическое богословие. 3-е изд. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1882. 572 с.

15. Чуковенков (2004) — *Чуковенков Ю. А.* Классическая патристика о природе и структуре человека (по сочинениям грекоязычных авторов) // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2004. № 2. С. 27–39.

Y. M. Zenko. Negative consequences of Trichotomism in Christian Anthropology and Psychology, Theory and Practice

Abstract: It has been established that the opinion about the widespread prevalence of trichotomism in the patristic tradition and the presence of biblical roots in it does not correspond to reality. Trichotomism has many internal problems and negative consequences resulting from it. Conversely, dichotomism has soteriological, liturgical, cosmological and other arguments in its favor. It is consistent with Christology and is formulated and fixed in the doctrinal definitions of the Ecumenical Councils.

Keywords: Christian doctrine of the soul, Christian psychology, Orthodox psychology, spiritual care, Christianity, psychology, anthropology, composition of human nature, dichotomism, trichotomism, criticism, body, soul, spirit, grace of the Holy Spirit.

Yurij Mihajlovich Zenko — psychologist, Director of CCPA (Saint-Petersburg); zenko_y@mail.ru.

А. В. Острогляд

О КРИТЕРИЯХ ЛОЖНОЙ ДУХОВНОСТИ ПО УЧЕНИЯМ СВЯТЫХ ОТЦОВ

Православная психология находится в допарадигмальной стадии своего развития. В настоящее время разрабатываются основные принципы и положения той практической научной дисциплины, которая может быть положена в основу пастырского душепопечения. Православному психологу, соработничающему с пастырем, необходимо ориентироваться в догматическом учении Церкви и уметь четко отделять истинную духовность от ложной. Для этого необходимо выработать соответствующие критерии, на которые психологи смогут опираться в своей работе. Данная тема является частью обучающего курса, который направлен на формирование миротворческого мышления в семейных отношениях и направлен на проработку мировоззрения. Невозможно достичь цели, если в основе лежит неправильно понятое вероучение. Тема ложной духовности широко обсуждается множеством современных авторов, однако имеет весьма широкий и семантически размытый круг определений. В данной статье приводится попытка начала систематизации таких критериев с их первоосновы — святоотеческого учения.

Ключевые слова: православная вера, православная психология, пастырское душепопечение, Святые отцы, духовные законы, ложная духовность, истинный путь веры, ложный путь веры, самопознание

«В жизни бывает так, что люди с пеной у рта
проповедуют христианство, забывая о Христе...»
К. С. Льюис «Расторжение брака»

Два тысячелетия разнообразные заблуждения и уклонения от правильного пути православного верования Церковью именовалось ересью, прелестью и страстями. Господь обозначал книжников и фарисеев лицемерами, которые стали именами нарицательными. Но в последнее время в православной публицистике среди высказываний современных пастырей и христианских психологов все чаще встречается собирательный термин «ложная духовность». Устойчивой дефиниции еще не появилось, авторские названия творчески разнообразны: «больная вера»; «лжеправославие»; «нездоровая, невротическая, абнормальная религиозность»; «духовный блуд»; «псевдохристиане, псевдодуховность»; «православнутые»; «демоверсия христианства», «фейковое православие»; «суррогат духовности»; «неправославные православные»; «патологическая псевдорелигиозность», «религиозная психопатология», «токсическая вера» и т. п.

Попыток системных исследований этого явления пока нет, однако возникает вопрос: чем вызвано такое количество новых обозначений? Стоит ли за этим синонимичным рядом новое явление или это стихийный взрыв словотворчества?

Кратко обозначим понятия истинной и ложной духовности и ее святоотеческие критерии, чтобы выдвинуть предположения о тех факторах в духовной жизни современной России, которые породили необходимость новой терминологии для этого явления.

Алина Витальевна Острогляд — православный психолог, действительный член Центра практической христианской психологии Санкт-Петербургской Духовной Академии (alina_ostroglyad@mail.ru).

«Православная духовность — это опыт жизни во Христе, атмосфера нового человека, возрожденного благодатью Божией. Речь идет не об абстрактном эмоциональном и психологическом состоянии, но о единении человека с Богом. <…> Православная духовность невозможна без Таинств и подвижнической жизни. <…> Духовный человек, — это «новый человек», возрожденный благодатью Всесвятого Духа» [Иерофей].

«Здоровой религиозностью считается такое отношение к Высшему, к Богу, в котором сам человек не преследует никаких иных целей, кроме собственно отношений с Богом, кроме своей веры и освящения высшими ценностями своей жизни. Человек ищет в религии Высшего, чтобы сделать жизнь более осмысленной. В другом человеке он ищет образ Бога, но никогда не идеализирует его, потому что носителем Высшего является только Господь. …Здоровая религиозность всегда отвечает на вопрос: в Кого я верю? как я верю? как представляю себе отношения человека с Богом?… Здоровая религиозность претендует на максимальную ясность, осознанность собственного мира… Невротическая религиозность использует религию для целей, не имеющих отношения к религии… <…> Отвечает на совсем другие вопросы: как Бог может мне помочь? как религия может помочь мне избавиться от страха? как она может помочь манипулировать другими людьми и иметь власть над ними? как она может помочь лучше устроиться в жизни, защитит от агрессии, избавит от депрессии?» [Лоргус].

«Духовная жизнь… предполагает не только правильную догматическую веру и евангельскую нравственность, но также — и это наиболее характеризует ее именно как духовную — знание и неукоснительное соблюдение особых *законов,* определяющих успех сложного процесса реального перерождения страстного, “плотского” (Рим 8:15), “ветхого человека” (Еф 4:22) в “нового человека” (Еф 4:24)» [Осипов. Святитель].

Итак, без знания хотя бы основных законов духовной жизни и опасностей, встречающихся на ее пути, велика вероятность впасть в заблуждение и погибнуть. Однако, не менее важным является понимание того, что «разнообразие и неоднозначность многих отеческих советов способны совершенно дезориентировать неопытного человека» [Осипов. Святитель]. Существует множество законов духовной жизни, кратко очертим лишь самые главные.

Законы духовной жизни по свт. Игнатию Брянчанинову [Осипов. Святитель]: 1. началом обращения ко Христу является познание «своей греховности, своего падения»; 2. признак здоровья и просвещения души — «когда ум начнет зреть свои согрешения, подобные множеством своим морскому песку»; 3. иудаизм в христианстве — убеждение, что добрыми делами «зарабатывается» Царствие Божие; 4. опасно желание преждевременных добродетелей; 5. цель Иисусовой молитвы — приобретение смирения, опасно, когда она становится самоцелью; 6. знание того, что все мы в прелести есть величайшее предохранение от прелести; 7. в отсутствие духоносных наставников поможет «жизнь в преданности в волю Божию по Божественным и отеческим Писаниям с совета и вопрошения единомышленных».

Свт. Феофан Затворник отсек возможность существования любой иной духовности, кроме православной: «Как нет жизни и живых существ вне природы, так вне Церкви нет духовной жизни и духовно живущих лиц» [Феофан, 2010, 38]. И разработал понятие нормы христианской жизни [Феофан, 2010, 38–84] и соответствующие критерии истинного христианина [Феофан, 2010, 221–228].

В чем же состоит «ложная духовность в православной вере — состояние духа, в котором человек уклоняется от истинного учения Церкви»? [Аладьин, 2014, 5]. Сам Господь Иисус Христос, апостолы и Святые отцы говорили о внешнем и внутреннем человеке, о духовной слепоте и иных ложных состояниях в духовной жизни человека. Глубоко и емко выразился свт. Николай Сербский: «С Богом нас разделяет

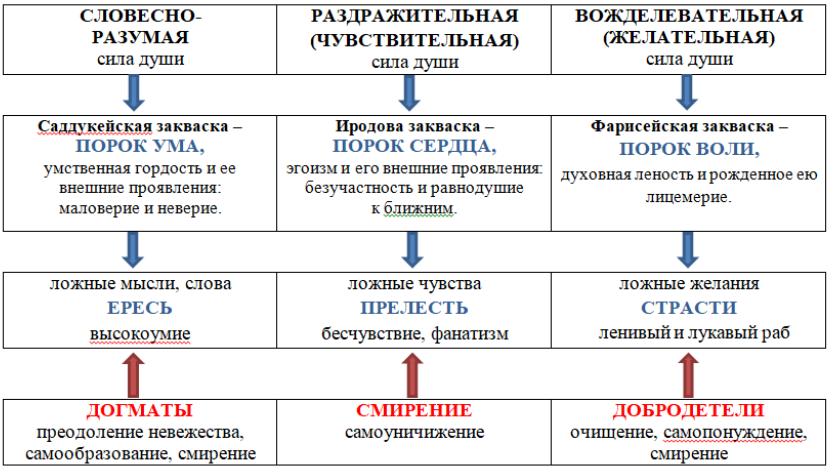


Рис. 1. Негативные «закваски» и ложные пути в духовной жизни

ложь, и только ложь. Сказать, что с Богом нас разделяет истина, то же самое, что сказать, что с Богом нас разделяет Бог. Ложные мысли, ложные слова, ложные чувства, ложные желания — вот совокупность лжи, ведущая нас к небытию, иллюзиям и богоотречению. С этой дороги нет возврата без тяжелого жизненного потрясения, пока человек, ослепнув, подобно Савлу, не падет на землю и пока Бог не поднимет его из пыли и немощи и не вернет ему зрение» [Николай].

Три основных понятия, обозначающих нашу тьму — три пагубы, повреждения в духовной жизни, каждое из которых очень связано с определенной силой души. Это внешне благочестивые негативные типы душевного устроения: «...те основные пороки, которые Господь называет «закваскаами» и от которых особенно предостерегает Своих последователей, указывая на них как на самые опасные мели, угрожающие крушением кораблю нашего спасения: иродова, саддукейская и фарисейская» [Зенько. Негативные].

С известной долей условности (т.к. в формировании страстей и добродетелей участвуют все силы души), можно увидеть связь между негативными «закваскаами» в трех частях души и вытекающими ложными путями в духовной жизни: (Рис. 1).

Каждое из этих понятий, в свою очередь, имеет свой ложный аспект: высокоумие может являться своею противоположностью, смирение может быть ложным, страсти могут прикрываться добродетелями. «Но благодать Божия помогает познавать и преодолевать многочисленные хитрости греха» [Зенько, 2023, 269–271]: обманчивость, скрытность, обольстительность, забвение, умаление и т. д.

Помимо основных, Святые отцы выделяли такие немало различных критериев, например: истинные признаки любви к Богу [Исаак], внешний и внутренний человек [Зенько. Душевное]; состояния ума (нижеестественное, естественное и вышеестественное) [Игнатий, 147–148]; состояния души (теплохладность, холодность и ревность) [Авва Даниил]; духовно слепые, хромые, глухие и прокаженные люди [Ключ, 2020, 189–190], духовные возрасты человека (младенческий, юношеский, мужеский и др.) [Иннокентий, 277–278]. Системной типологией религиозной жизни является классификация прмц. Марии Скобцовой, которая выделила и подробно описала пять ее типов: синодальный, уставщический, эстетический, аскетический, Евангельский [Мария].

Кратко обрисовав критерии ложных видов духовности, вернемся к факторам жизни современной России, которые, вероятно, породили необходимость новых обозначений для известного еще со времен прихода Спасителя явления.

1. Нравственная апостасия человечества в эпоху постмодерна, работающего на виртуализацию сознания, и тем помогающего «усыплению совести»: разрушение

религиозного мировоззрения в результате информационной войны как борьбы мировоззрений, нравственная и психическая деградация российского общества в отсутствие нравственной цензуры [Гостев, 2017, 275–289].

2. Догматические заблуждения: потеря святоотеческого понимания Церкви как хранительницы истины, Священного Предания и Священного Писания. «Модернисты стремятся не мир просветить светом Церкви и приобщить его к вечной истине христианства, а Церковь приспособить к миру и тем самым подвергнуть ее перманентной секуляризации» [Киприан]. Кроме того, «опыт современной церковной жизни показывает, что не все священники являются надежными проводниками ко Христу. Находятся такие, кто приводит людей к себе, а не к Богу» [Аладьин, 2014].

3. Обрыв традиции и стремительность воцерковления с его «болезнями роста»: «люди, в массовом порядке пришедшие в Церковь, далеко не всегда меняются. Большинство современных болезней церковных… это болезни роста… Болезни, привнесенные из окружающего мира и не нашедшие себе пока исцеления» [Чумаков]. Ведь «только когда человек увидит, что сам не может справиться со своими страстями, что действительно погибает, тогда он делается способным уверовать, принять и воззвать ко Христу. В противном случае он ещё не христианин, а просто, в духе умиления, верующий в Бога. И это, к сожалению, большей частью так и бывает» [Осипов. Духовность].

Выводы:

1. Большое количество разнообразных новых обозначений ложной духовности порождено информационной войной, меняющей сознание общества в сторону релятивизма и стремительно увеличивающей количество психических отклонений.

2. Нетрудно заметить психологизацию и секуляризацию христианских категорий духовной жизни в информационном пространстве. В святоотеческих критериях всегда четко указан корень болезни, а в многообразии новой терминологии видна лишь поверхностная обличительная констатация. Православному психологу целесообразно уметь диагностировать ложные пути духовной жизни именно по святоотеческим критериям, поскольку катехизация является одной из главных целей его работы и вместе с тем человеку крайне сложно констатировать проявления ложной духовности у себя самого. Что предъявляет высокие требования к личности самого психолога, поскольку «вопрос об истинной духовности решается не на позициях чисто рационального мышления, он решается с точки зрения определённого опыта. И уже на пути этого опыта можно судить о признаках ложной или истинной духовности» [Осипов. Духовность].

3. Ложная духовность дискредитирует учение Христово. Каждый христианин ответственен за чистоту веры: «Чтоб хранить истину, надо ее возыметь; чтоб иметь, надо ее узнать. Таким образом всякий, ведущий христианскую истину, становится хранителем, блюстителем и защитником ее. Чем более ведущих истину, тем сильнее защита ее, тем безопаснее сама она, — не сама в себе, а в среде людей. Напротив, чем менее ведущих истину, тем менее оплотов против лжи, тем опаснее положение истины среди нас. Ибо в этом случае, явись какое ложное учение, не ведущий истины пропустит ее, потому что нечем ему распознать и обличить ее. От него она перейдет к другому — неведущему, от другого — к третьему, и так далее. Ложь войдет и вытеснит истину…» [Феофан, 2017].

Источники и литература

1. Авва Даниил о трояком состоянии душ. URL: https://xpa-spb.ru/libr/_Daniil/o-sostoyanii-dush.html (дата обращения: 29.11.2024).

2. *Аладьин Г., диак.* Проблема ложной духовности. Основные причины формирования. СПб, 2014. (магистерская диссертация СПбДА).

3. *Гостев А. А.* Информационно-психологические атаки на традиционные религиозные ценности / Глобальная психоманипуляция: психологические и духовно-нравственные аспекты. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 467 с.

4. Душевное расположение и внешнее благочестие. URL: https://xpa-spb.ru/slov/2–09.html (дата обращения: 29.11.2024).

5. *Зенько Ю. М.* Душевное расположение и внешнее благочестие. URL: https://xpa-spb.ru/slov/2–09.html (дата обращения: 29.11.2024).

6. *Зенько Ю. М.* Негативные типы душевного устроения // Материалы сайта «xpa-spb.ru»: [сайт]. URL: https://xpa-spb.ru/slov/2–10.html (дата обращения: 29.11.2024).

7. *Зенько Ю. М.* Православная психология. СПб.: ЦХПА, 2023. 320 с.

8. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 5. Выписка из творений преподобного Марка Подвижника URL: https://xpa-spb.ru/libr/Ignatij-Bryanchaninov/pst-5–137-vypiska-iz-Marka-Podvizhnika.html (дата обращения: 29.11.2024).

9. *Иерофей (Влахос), митр.* Православная духовность. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/pravoslavnaja-duhovnost/ (дата обращения: 29.11.2024).

10. *Иннокентий (Борисов, арх.)* Нравственная антропология URL: https://xpa-spb.ru/libr/Innokentij-Borisov/nravstvennaya-antropologiya.html (дата обращения: 29.11.2024). С. 277–278.

11. *Исаак Сирин, прп.* О признаках и действиях любви к Богу. URL: https://xpa-spb.ru/libr/_Isaak-Sirin/73-o-priznakah-lyubvi.html (дата обращения: 29.11.2024).

12. *Киприан (Карелин), архим.* Два главных догматических заблуждения современных христиан. URL: https://pravoslavie.ru/71909.html (дата обращения: 29.11.2024).

13. Ключ к Отечнику святителя Игнатия Брянчанинова / Сост. митр. Иоанн (Снычев). СПб: «Царское дело», 2020.

14. *Лоргус А., прот.* Что сделать, чтобы Бог меня не наказал URL: https://www.pravmir.ru/chto-sdelat-chtobyi-bog-menya-ne-nakazal/(дата обращения: 29.11.2024).

15. *Мария (Скобцова), прпмч.* Типы религиозной жизни. URL: https://azbyka.ru/otechnik/novonachalnym/pravoslavie-pro-et-contra/33 (дата обращения: 29.11.2024).

16. Негативные типы душевного устроения // Материалы сайта «xpa-spb.ru»: [сайт]. URL: https://xpa-spb.ru/slov/2–10.html (дата обращения: 12.11.2024).

17. *Николай Сербский, свт.* «Мысли о добре и зле». URL: https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=245 (дата обращения: 29.11.2024).

18. *Осипов А. И.* Духовность и псевдодуховность. URL: http://pravoslavieyr.narod.ru/razlihie.htm (дата обращения: 29.11.2024).

19. *Осипов А. И.* Святитель Игнатий (Брянчанинов) — наставник духовной жизни: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/russkaja-patrologija-materialy-akademicheskoj-konferentsii/4 (дата обращения: 12.11.2024).

20. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М.: Отчий дом, 2010.

21. *Феофан Затворник, свт.* О православии с предостережениями от погрешений против него. Слова и проповеди. М.: Церковно-историческое общество, 2017.

22. *Чумаков А., свящ.* Ложная религиозность опаснее прямого и честного неверия. URL: https://www.pravmir.ru/svyashhennik-aleksij-chumakov-los-andzheles-lozhnaya-religioznost-opasnee-pryamogo-i-chestnogo-neveriya/ (дата обращения: 29.11.2024).

A. V. Ostroglyad. On the Criteria of False Spirituality According to the Teachings of the Holy Fathers

Abstract: Orthodox psychology is in the pre-paradigm stage of its development. At present, the basic principles and provisions of the practical scientific discipline that can be used as the basis of pastoral counseling are being developed. An Orthodox psychologist who cooperates with a pastor must orient himself in the dogmatic teaching of the Church and be able to clearly distinguish true spirituality from false spirituality. To do this, it is necessary to develop appropriate criteria that psychologists can rely on in their work. This topic is part

of the training course, which is aimed at the formation of peacemaking thinking in family relations and is aimed at working out a worldview. It is impossible to achieve the goal if it is based on a misunderstood creed. The topic of false spirituality is widely discussed by many modern authors, but it has a very wide and semantically blurred range of definitions. This article presents an attempt to begin the systematization of such criteria from their primary basis — the teaching of the Holy fathers.

Keywords: orthodox faith, orthodox psychology, pastoral counseling, Holy fathers, spiritual laws, false spirituality, the true way of faith, the false path of faith, self-knowledge *Э*

Alina Vitalievna Ostroglyad — orthodox psychologist, full member of the Center practical Christian psychology of the St. Petersburg Spiritual Academy (alina_ostroglyad@mail.ru).

Л. Ф. Шеховцова

ПРАВОСЛАВНАЯ ПСИХОЛОГИЯ КАК НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА

В статье рассматривается возможность разработки православной психологии как научной дисциплины. В развитии науки выделяются стадии объективные (сбор эмпирического материала) и субъективные (интерпретация эмпирики и включение теории в определенную Картину мира). Православная психология как интеграция христианской антропологии и психологии основывается на категориях святоотеческого учения о человеке и формулирует задачи теоретические, экспериментальные и практические.

Ключевые слова: наука, душа, Картина мира, предмет православной психологии, категориальный аппарат, задачи, психика, человек.

Психология — наука о душе. Представляется необходимым сначала отрефлексировать понятия: что такое «**наука**», и что такое «**душа**».

Наука — форма общественного сознания — познания, основанного на эмпирическом опыте, который мы получаем путем чувственного познания. Наука начинается со сбора эмпирических фактов о своем предмете, следующая стадия развития науки — обработка эмпирического материала качественная и количественная. Это стадии науки, на основании которых науку называют «объективным методом познания», а вот дальше начинается «субъективизм».

Осмысление полученных экспериментальных данных, их интерпретация, производится субъектом. Полученный экспериментальный материал можно интерпретировать по-разному, создавать разные теории. В психологической науке их много. Например, в психологии отсутствует общепринятое понимание личности, есть множество теорий, в которых личность порой представлена противоположными определениями [Хьелл, Зиглер, 1998].

Осмысление — это уже не чувственное познание-сенсориум, а такой психический процесс, как мышление, результатом которого является теория. Теория — это то, что находится уже за границами чувственного, «объективного» познания. Теория — это всегда субъективная авторская интерпретация эмпирического материала. Автор теории представляет ее в рамках определенного мировоззрения, той картины мира, которую он выбирает по тем или иным причинам.

Картина мира может быть **научной**, т.е. основанной на позитивизме, одном из направлений философии; **философско**й (основанной на других философских направлениях), **религиозной** (представленной разными духовными учениями). Научная картина мира, построенная на позитивизме, содержит, как правило, материалистическую парадигму — эволюционное развитие материи. В религиозных картинах мира приоритет отдается Духу, Сознанию, Творцу.

«Объективность» науки заканчивается обработкой эмпирического материала, теория же, «интерпретация», собранных экспериментальных фактов может быть включена в разные картины мира в зависимости от ценностных ориентаций автора теории. Таким образом, на высших стадиях развития науки царствует «субъективизм».

Психология как наука начиналась с фактологии самонаблюдения — основатели экспериментальной психологии Вундт и Фехнер считали необходимым начинать науку с метода интроспекции — наблюдения за переживаниями внутреннего мира.

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор психологических наук, профессор кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (laranirpol2007@yandex.ru).

М. И. Владиславлев, Л. М. Лопатин др. также полагали интроспекцию основным методом психологической науки [Ждан, 2009]. В основе святоотеческого учения о человеке тоже опыт самонаблюдения за своими состояниями и помыслами.

Психология — наука о душе или о «психике»? По замечанию С. Л. Франка, с некоторых пор психология потеряла душу. Современная психология не имеет понятия души, кроме как в учебниках по истории психологии, где дается перевод с греческого. Понятие «душа» вытеснено из современной психологии и заменено понятием «психика», свойства которой составили предмет классической «научной» психологии. Когда психология перестала быть частью философии и стала строить себя по образцу естественных наук? С. Л. Франк писал: «Психология — как учение о душе — было незаконно похищено и использовано как титул для совсем иной научной области» [Франк, 1995, 422].

Епископ Серпуховский Анастасий в речи на открытии первого в России Психологического института [Речи, 1994], где применялся экспериментальный метод изучения души, предложил различать *внешнюю* сторону души — феноменологию душевных явлений, которые могут изучаться экспериментально, и *внутреннюю* — метафизическую вечную, субстанциальную.

Проблема различия субстанции и ее проявлений хорошо проработана в философии и богословии. Вот размышления прот. Василия Зеньковского по поводу этой проблемы: «Динамическое единство субстанции и ее проявлений означает невозможность допускать отдельные явления вне субстанции, так и невозможность мыслить субстанцию отдельно от ее проявлений» [Зеньковский, 2011].

Эксперимент «продиктовал», что предметом науки психологии должна стать «психика», но это не означает, что та часть души, внешние ее проявления, которая подверглась исследованию, душой перестала быть и «превратилась в психику». Оттого, что ее — **душу** — переименовали, перекрасили в красный цвет, она не перестала быть собой, она осталась все той же невидимой, невещественной, неуловимой в своей глубине душой—«психикой».

С. Л. Рубинштейн называл онто-гносеологичекую проблему узлом психологии [Рубинштейн, 1989]. Сегодня вопрос о тождественности души и психики является для многих шоковым, даже для православных психологов! Т. е. мы, получившие советское высшее образование, настолько пропитаны материалистической парадигмой, что даже помыслить не можем, что эта парадигма не единственная теория природы психического!

Для современной позитивистской психологии точка зрения на психику как на «свойство высокоорганизованной материи», «мозговой функциональный орган» является основной и практически единственной. Советские философы отстаивали тезис об идеальности психического, которое ***хотя*** и выступало у них как «свойство некоторого класса физиологических процессов мозга» и «субъективное выражение соответствующих нейродинамических комплексов», называлось «субъективное идеальное как снятое материальное» [Тугаринов, 1971].

Отказ от понятия «душа» связан, по мнению Н. С. Минаевой, во многом с тем, что душа не могла рассматриваться в рамках материалистической парадигмы как невещественная субстанция, как метафизическая глубина человека, ее невозможно было изучать «научными» методами. Советская психология не допускала возможность исследования «невещественной субстанции». Поэтому она благополучно избавилась от «души» и заменила ее «психикой» [Минаева]. Такой подход привел к пониманию психологии как науки о наглядном, науки о поведении, деятельности, и это, в свою очередь, сформировало такие «научные» направления в психологии, как бихевиоризм, рефлексология и «главная» сегодня — нейронаука.

Современная общая психология изучает и описывает различные психические элементы (т. н. внешние проявления души): ощущения, восприятия, сознание, мышление, память, воображение. При такой дифференциации и разложении человека на элементы реальный человек в стихии его существования, жизни, исчезает

из психологического анализа, об этом пишет Н. С. Минаева. Вернуться к изучению человека в реальности его бытия можно, полагает она, лишь используя понятие души. Обращение к понятию души в современной психологии не может произойти легко и автоматически, поскольку душа и дух — невидимые сущности, недоступные позитивистски настроенному исследователю.

Если сегодня секулярных психологов НЕ занимает вопрос о разнице в понятиях «дух», «душа» и «психика», то этот вопрос очень важен для православных психологов. Для православной психологии главный вопрос: можно ли отождествить «главную» категорию психологии — «психику» — с «главной» категорией христианской антропологии — «душой»? Среди православных психологов нет единого мнения по этому вопросу.

Понятие души, как свидетельствуют труды святых отцов, безусловно, **не** может **не** иметь общего содержания с понятием психики. Понятие души как некой представленности субъективных образов, мыслей, чувств, сложившихся в результате накопленного жизненного опыта, влечений, установок, позволяет увидеть тождество с описанием такого же содержания психики [Шеховцова, Зенько, 2012]. Это позволяет в определенном отношении использовать их в качестве синонимов, полагает Н. С. Минаева [Минаева].

Важным аргументом в пользу тождества понятий «душа» и «психика» является то, что принципиальной онтологической разницы «душевных» ума-чувства-воли и «психических» интеллекта-чувств и воли невозможно обнаружить. Конечно, в описаниях *святых отцов* «ума» и «интеллекта» в *психологии*, а также «чувств» и «эмоциональной сферы», «вожделевательной» части души и «воли» есть, кроме общих моментов, и особенное, разница, но по онтологии и функции — эти понятия тождественны. Более детальное описание *различия и общих* моментов представлено в работе «Элементы православной психологии» [Шеховцова, Зенько, 2012]. Свт. Лука (Войно-Ясенецкий) прямо писал: «Душу составляют наши мысли, желания, стремления» [Лука, 2013, 27].

Общепризнанное деление всех душевных явлений на три класса — познание, чувства и волю — Г. И. Челпанов признавал достаточным и достигающим цели и добавлял, что в реальном переживании они нераздельно связаны друг с другом [Челпанов, 1924]. Отождествление этих понятий позволит решать проблему онтологии психики, которая сегодня даже не ставится современными психологами, когда можно полагать материалистическое решение этой проблемы несостоятельным.

Тождественность понятий «душа» и «психика» дает основания для интеграции данных современной психологии и христианской антропологии в единый предмет православной психологии. Свт. Феофан Затворник в своих трудах неоднократно говорил о необходимости христианской психологии и сетовал на то, что ее пока нет [Феофан, 2003].

В связи с этим возникает вопрос — может ли быть наука, построенная не на позитивистских основаниях, может ли она быть включена в иную, а не научную картину мира? Может ли существовать православная психология как научная дисциплина?

Проблеме отношения науки и религии посвящена обширная литература. Священник Сергий Кривовичев приводит четыре основные модели взаимодействия науки и религии И. Барбура: 1) конфликт; 2) независимость; 3) диалог; 4) интеграция. Две последние модели, пишет он, трудно разделить. Взаимосвязь моделей диалога и интеграции как раз и позволяет строить научную дисциплину на основе интеграции научного знания и христианской картины мира [Кривовичев, 2022]. Выше проведенное определение науки показывает, что наука на высших стадиях своего развития — теоретико-методологических — может быть включена в религиозную картину мира.

Прот. Василий Зеньковский писал: «Пора признать возможность двух типов науки — науки, исходящей из того, что мир создан Богом, и науки, которая не хочет исходить из этого. Современная наука выросла в атмосфере секуляризма, нарочитого и насильственного разрыва между наукой и «христианством». Поэтому, предоставляя

полную свободу в изучении природы тем, кто не призывает Бога..., мы хотим свободы и для себя, — для тех, кто верует во Христа Спасителя и Его церковь» [Зеньковский, 1948].

В связи с возникновением в нашей отечественной психологии в конце XX — начале XXI вв. направления, ориентированного на христианское мировоззрение — христианской, православной психологии — представляется целесообразным и актуальным определение **предмета** этой научной дисциплины, **категориальног**о **аппарата** и **постановки задач** — теоретических, экспериментальных и практических.

Предмет православной психологии. Формально, психология — наука о душе или психике, НО человек целостен, его душа и тело, так же как дух и душа, слиты неслиянно-нераздельно. Психические процессы нельзя рассматривать в отрыве от телесных: если существуют психические процессы, то параллельно, неразрывно связанными с ними протекают и телесные, мозговые процессы. Если протекают мозговые физические процессы, то параллельно с ними протекают и психические процессы [Фресс, Пьяже, 1966].

В секулярной психологии существуют сегодня такие смежные дисциплины, которые исследуют связь душевных явлений с телесными: психофизиология, психосоматика, сенсорика. В христианской антропологии человек описывается в целостности тела-души-духа. Поэтому **предметом православной психологии будет Человек как ипостасно-природное единство** [Мефодий, 2014].

К сожалению, приходится констатировать, что категориальный аппарат современной психологии в настоящее время еще не сформирован, имеются только отдельные попытки выделения некоторых категорий психологии, но эти попытки еще далеки от завершенности. **Категориальный аппарат** христианской антропологии просматривается более четко, т. к. святоотеческое учение о человеке содержит определенный ряд понятий, употребляемых практически всеми святыми отцами. Соответственно, христианская психология, основывающаяся на христианском учении о человеке, может и, как нам кажется, должна, в качестве своего категориального аппарата использовать основные понятия христианской антропологии: сотворение человека — тварь, Образ Божий, тело, душа, дух, страсть, сердце, падшесть (грех), тримерия, метанойя, добродетель, свобода, теосис, ипостась, синергия.

Св. Григорий Богослов пишет о человеке как ангеле «из разных природ составленного, поклонника, зрителя видимой твари, таинника твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает середину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть — дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух, чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать и, страдая, припоминать и поучаться, сколько ущедрен он величием» [Григорий, 1912]. Эта цитата наглядно показывает, что человек — это целостный феномен, или феномен «целостности», описать который невозможно в терминах «или»-«или» (вспомним многовековые дискуссии в общественном сознании: «человек — это животное или дух»?; «биологическое или социальное существо»? «человек свободен или детерминирован?»). Человека можно описать только антиномичными суждениями «и»-«и»: он и тело, и дух, и душа; и свободен, и детерминирован; он временный и вечный; природный и надприродный.

Итак, первой категорией православной психологии, реализующей целостный подход к человеку в традиции христианской антропологии, очевидно, должна стать категория ***человек***. Данную категорию православной психологии, вероятно, можно понимать как уникальную неповторимую индивидуальность, которая представлена в секулярной психологии как иерархическая структура разноуровневых свойств человека — биологических и психологических [Ананьев, 1969], дополнив данную структуру высшим иерархическим уровнем духовным. В христианской антропологии такому пониманию человека как многоуровневой системы «индивидуальность» близка, как нам кажется, категория ***тримерии***. Таким образом, ***человек*** — это уникальная индивидуальность, воипостазированная природа — ***тримерия*** тела-души-духа.

Человек — ***тварь***, созданная Богом по Своему Образу и Подобию.

Структуру биологических природных свойств человека — «**тело**» в (терминологии христианской антропологии) в христианской православной психологии можно представить как категорию секулярной психологии «индивид» — совокупность биологических свойств человека [Ананьев, 1969].

Надприродное «образование человека, которое владеет природой, отражает в богословии понятие «***ипостась=личность***» [Лосский, 2003]. В секулярной отечественной психологии понятие «личность» также является не природной, а социокультурной реальностью [Слободчиков, Исаев, 1995].

Свобода — онтологическое свойство человека, созданного Творцом по Образу Божьему.

Падшесть — искаженная природа в результате грехопадения.

Страсть — категория христианской психологии как проявление падшести.

Обожение *или* ***теосис***, как цель восстановления деформированной искаженной природы, — смысл христианской жизни.

Добродетель — это взаимосвязанная со «страстью» противоположное свойство — как желаемое поведение.

Чтобы восстановить искаженную страстями природу, прежде всего человеку надо понять, увидеть свою деформированную природу, ***покаяться***. ***Покаяние*** (***метаноия***) — следующая категория христианской психологии. **Обожение** человека происходит только с помощью Бога, через посылаемую Им в соработничестве — ***синергии*** — с человеком благодать.

Центральная категория христианской антропологии — ***душа*** — как мы выяснили ранее, тождественна понятию «психика».

Сердце — данная категория в христианском учении имеет много смыслов, в том числе и как «самосознающего себя бытие» [Карсавин, 1992].

Дух как высший уровень в тримерии человека.

Образ божий, по которому создан человек.

Кроме предмета и категориального аппарата православной психологии можно сформулировать также **задачи**, которые решает эта научная дисциплина

В качестве основных *ТЕОРЕТИЧЕСКИХ* задач православной психологии можно сформулировать следующие:

1. Интеграция христианской антропологии и современной психологии;
2. Проблема концептуальной и языковой идентичности основных понятий святоотеческого учения о человеке и современной психологии;
3. Проблема онтологического отождествления души и психики;
4. Взаимоотношения сознания и мозга, души и тела;
5. Идентификация страстных состояний с описанием состояний в психологии;
6. Критика оккультных направлений в секулярной психотерапии;
7. Разработка методов изучения и описания целостности человека.

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЕ задачи:

1. Рефлексия духовного возрастания;
2. Первичность душевно-духовных явлений во взаимоотношениях с мозгом;
3. Влияние молитвы на тело;
4. Исследование нравственного самосознания.

ПРАКТИЧЕСКИЕ задачи:

1. Развитие символического и антиномичного мышления;
2. Разработка методов самонаблюдения;
3. Разработка методов православной психотерапии;
4. Преодоление страстных состояний психологическими методами;
5. Помощь человеку в защите от оккультных воздействий.

Представляется очевидным, что представления о человеке в концепциях христианской антропологии и современной психологии дополняют и уточняют друг друга. Научное знание и религиозное сознание дополняют, а не исключают друг друга.

Категориальный аппарат — фундамент научной дисциплины, без него не может быть установлена ни обстоятельность, ни самостоятельность научной дисциплины. Наличие своего предмета и аппарата категорий может быть признаками того, что христианская православная психология состоялась как научная дисциплина. Хочется надеяться, что дальнейшая разработка православной психологии представит эвристическую ценность как для современной психологии, так и для христианской антропологии.

Эти первые попытки православной психологией интеграции категорий христианской антропологии и современной психологии в единую картину человекознания нуждаются в дальнейшем глубоком богословском и научном анализе. Значимость и призванность этих первых попыток — обратить внимание ученой общественности церковной и научной на возникающую на стыке психологии и христианского учения о человеке христианскую православную психологию.

Источники и литература

1. Речи и приветствия в честь открытия Психологического института им Л. Г. Щукиной. М.: Псих. ин-т РАО, 1994.
2. *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания ЛГУ, 1969
3. *Зеньковский В., прот.* Об участии Бога в жизни мира // Православная мысль. Труды православного богословского института в Париже. Вып. 6. Париж: Имка-Пресс, 1948.
4. *Зеньковский В., прот.* Собрание сочинений. М., 2011. Т. 3.
5. *Григорий Богослов свт.* Творения. Т. 3. Спб., 1912.
6. *Ждан А. Н.* Российская психология. Антология. М., 2009.
7. *Карсавин Л. П.* О личности. М. 1992.
8. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Боговидение М. 2003.
9. *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Двери сердца твоего. М.: Братство св. ап Иоанна Богослова. 2013.
10. *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в X1X–XX вв. СПб. 2014.
11. *Минаева Н. С.* К вопросу о понятии душа в психологии. URL: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/24034/1/iurg-2005–39–22.pdf (дата обращения: 26.09.2023).
12. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. М.1989
13. *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Психология человека. М. 1999.
14. *Кривовичев С., свящ.* Православие и естественные науки. М. 2022.
15. *Тугаринов В. П.* Философия сознания. М. 1971.
16. *Феофан Затворник свт.* Начертание христианского нравоучения. М. 2003.
17. *Франк С.* Предмет знания — душа человеческая. СПб.: АСТ. 1995.
18. *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности. СПб., 1998.
19. *Челпанов Г. И.* Мозг и душа. М., 1924.
20. *Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М.* Элементы православной психологии. М., 2012.
21. *Фресс П., Пьяже Ж.* Экспериментальная психология М. 1966.

L. F. Shekhovtsova. Orthodox Psychology as a Scientific Discipline

Abstract: The possibility of developing Orthodox psychology as a scientific discipline is being considered. In the development of science, there are objective stages (the collection of empirical material) and subjective (the interpretation of empiricism and the inclusion

of theory in a certain Picture of the world). Orthodox psychology as an integration of Christian anthropology and psychology is based on the categories of patristic teaching about man and formulates theoretical, experimental and practical tasks.

Keywords: science, soul, worldview, subject of Orthodox psychology, categorical apparatus, tasks, psyche, man.

Larisa Filippovna Shekhovtsova — Doctor of Psychology and Professor at the Department of Church Practical Disciplines at the St. Petersburg Theological Academy (laranirpol2007@yandex.ru).

Священник Сергий Ладанов

БОГОСЛОВСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ СРЕДЕ

Данная статья рассматривает различные подходы к пониманию природы сознания, его связи с мозгом и духовной сущностью человека. В ней анализируются редукционистские и философские взгляды, а также религиозные концепции, подчеркивающие духовную природу души как бессмертной субстанции, превосходящей материальные объяснения. Обсуждается невозможность полного познания субъективных феноменов через материальные средства и подчеркивается роль веры и духовных традиций в понимании человеческой природы, а также ограничения современной науки в изучении духовных аспектов сознания.

Ключевые слова: Сознание, душа, дух, мозг, субъективный опыт, философия, психика, бессмертие, православие, нейронаука, антропология.

Трудная проблема сознания. Самый важный, актуальный и остающийся открытым на протяжении столетий вопрос: как на основе физической материи возникают субъективные явления, или каким образом физические процессы порождают субъективный опыт? Сегодня проблема сознания является предметом изучения как в современной философии сознания, так и в сфере эмпирических исследований, таких как нейронаука и квантовая физика. По мнению финского ученого А. Ревонсуо, изучающего данную проблему с конца прошлого столетия, ранее психология определялась как наука о сознательном разуме, изучающая условия и природу возникновения у субъекта определенных состояний сознания, однако позднее взгляд на данную научную сферу меняется. По его мнению, именно философии и когнитивной нейробиологии принадлежит инициатива возродить науку о сознании [Ревонсуо, 2013, 86]. Чтобы оценить, насколько актуальна и неразрешена данная психофизиологическая проблема, достаточно заметить, что многие выдающиеся ученые и философы по-прежнему спорят о том, играет ли вообще разум (или сознание) какую-либо роль в поведении субъекта [Бёртон, 2016, 88]. Отсутствие общего мнения относительно природы субъективных феноменов на практике вытекает в разрозненную массу противоречивых результатов в изучении поведения, зачастую бездоказательных. Главная проблема остается неразрешенной: каким образом физический процесс сложного взаимодействия нервных клеток становится субъективным опытом, иными словами — как мозговая активность порождает сознание? По мнению нейробиолога Дамасио [Damasio, 2007] у современных ученых сейчас есть всё необходимое для исследования и понимания природы сознания. Это относится к последним достижениям в области нейробиологии в совокупности с научно-технических прогрессом.

В 1988 г. американский когнитивный психолог Баарс Бернард, занимавшийся исследованием проблемы сознания, публикует теорию глобального рабочего пространства, основой которой выступало представление о разуме как о системе обработки информации. Благодаря этой теории человеческий разум представлялся системой, включающей в себя множество дискретных модулей, обладающих когнитивными функциями и способными анализировать входящую информацию от всех органов

Священник Сергий Ладанов — выпускник аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии (priest-sergey@mail.ru).

чувств [Чалмерс, 2013, 102]. Таким образом, данная теория пыталась объяснить как информация, обработанная модулями, в итоге проходит в единую центральную систему сознания, а само сознание определялось как некое глобальное рабочее пространство в упорядоченной системе интеллектуальных информационных процессов. Соответственно, то, что наполняет глобальное рабочее пространство и составляет содержание сознания, то есть то, что формирует субъективные явления. Однако данная теория, будучи интересна с точки зрения подхода, не отвечает на вопрос, почему существует сознание и каким образом оно возникает из физических процессов.

Спустя два года, в 1990 г. была предложена теория Ф. Крика и К. Коха, рассматривающая сознание с точки зрения современной нейронауки. Именно на базе когнитивной нейронауки ученые пытались разгадать загадку сознания. Согласно их гипотезе 40 Гц колебания такого рода могут быть основой нейронной характеристики, которая отвечает за сознательный опыт, в то время как содержание сознания может быть идентифицировано активностью/паузой нейронов переднего отдела мозга с периодичностью примерно в 20 миллисекунд [Чалмерс, 2013, 87].

Научные представления Б. Баарса, Ф. Крика и К. Коха объединяет подход к решению трудной проблемы сознания с помощью нейробиологии. Согласно их мнению, чтобы понять специфику феноменальных явлений необходимо исследовать на микроуровне активность в нейронах и синапсах. Также К. Кох сотрудничал с нейробиологом Д. Тонони в области исследования сознания и поддерживал его теорию информационной интеграции. Подобный подход в свою очередь был предметом интереса сторонников теорий об искусственном интеллекте: если сознание рассматривать как интеграции информации, то возможно ли создание осознающих систем? В связи с этим за последние десятилетия в научной среде обозначилось такое направление в изучении сознания и мозга, которое нацелено совершить прорыв различных сферах жизнедеятельности. Речь идет о научно-исследовательских проектах, задачей которых является разработка и моделирование мозговой активности с помощью компьютерных технологий, то есть создание виртуальной автономной копии головного мозга, способной имитировать нейронную деятельность. Один из таких проектов был «Коннект человека» [Seung, 2012, 43], запущенный в 2009 г. По мнению ученых, сознание вместе со своим содержанием может быть представлено в синапсах и нейронных связях. В то же время ряд специалистов, считающих неверным мнение о редукции субъективных феноменов к анатомии, говорит о невозможности нейронных связей предсказывать качества осознанного опыта, а анатомию не считают эквивалентом описания субъективных явлений [Бёртон, 2016, 68].

Еще несколько исследовательских проектов, таких как «Карта активности мозга» и «Человеческий мозг»[1] [Amunts and others, 2016, 579], также были склонны изучать нейронную активность для развития современных электронных систем, не исключая исследование, по возможности, мира субъективных явлений. По словам основателя проекта «Человеческий мозг» нейробиолога Г. Маркрама понимание устройства и работы мозга может помочь осознать, что делает нас людьми, а именно: как сигналы между нейронами формируют субъективные явления и производят наше сознание. Однако данный проект не достиг своей цели — воссоздание модели всего человеческого мозга. Попытка продолжить подобные исследования уже в рамках проекта виртуальной платформы EBRAINS[2] пока остаются без значительной поддержки в научной среде. Собственно, все подобные крупные исследовательские проекты направлены на изучение и решение трудной проблемы сознания, о которой упоминалось в самом начале. То есть данная проблема остается нерешенной, учитывая весь потенциал научно-технического прогресса.

Одну из явных причин несостоятельности попыток выяснить причину и природу субъективных свойств сознания выявило исследование последнего с помощью

[1] URL: https://www. humanbrainproject.eu (проект «Человеческий мозг») (дата обращения: 20.09.2024).

[2] URL: https://www.ebrains.eu/ (дата обращения: 20.09.2024).

вещественного оборудования. Это возвращает к главной проблеме подобных исследований: если сознание не подчиняется принципам физической реальности, то изучить его материальными способами и инструментами не предоставляется возможным. Исходя из этого, следует ли, что феномен субъективной реальности выходит за рамки материального мира? Подобные воззрения определяют иной вектор развития истории исследования сознания: в результате научных дискуссий философы и ученые разделились на тех, кто признает сознание побочным продуктом мозговой деятельности, то есть материи, и на тех, кто признает сознание надматериальным явлением, что, по сути, отвергает возможность его глубокого изучения. Это порождает основную дискуссию вокруг вопроса о работе, природе сознания и его взаимосвязи с вещественным органом — мозгом. Поскольку в научной среде не принято ссылаться на такое понятие, как «душа», определение сознания, или разума, получает незавершенное объяснение.

Более определенно объяснение человеческого сознания, субъективных явлений и субъективного опыта отражено в святоотеческой антропологии. Если брать во внимание богословскую интерпретацию определения «сознания», то это явление можно отнести к свойствам бессмертной души человека. Можно это описать как способность души осмысленно воспринимать и отображать действительность. Но для научной сферы такое понимание субъективных феноменов звучит несерьезно, поэтому термин «душа» элиминирован из этой сферы и заменен на другие понятия, такие как разум, рассудок, психика и прочее [Popper, Eccles, 1977, 33]: «…освященная вековой традицией мысль о том, что мы — нечто большее, чем просто живой организм или живой мозг, что в нас присутствует дух, душа, кажется многим ненаучной» [Хофштадтер, Деннет, 2003, 56], «…сегодня в моде термин «интенциональность». Постоянно употребляется термин «сознание». Среди этих фраз можно найти «быть субъектом», «иметь внутреннюю жизнь», «иметь личный опыт», «иметь точку зрения», «иметь направленное восприятие», быть «личностью», иметь «свободу воли». Некоторые считают, что такие фразы как «иметь разум», «быть мыслящим существом» и простое «думать» описывают это качество вернее всего» [Хофштадтер, Деннет, 2003, 56]. Таким образом, исключая духовную составляющую, наука пытается различными для нее способами изучить и разобраться, что из себя представляет сознание и каким образом оно вписывается в физическую картину мира. Ученые всерьез изучают сознание, при этом, не имея ни четкой терминологии по этой теме, ни подробного плана действий: «мы плохо понимаем, как это происходит или почему оно (сознание) вообще существует» [Чалмерс, 2013, 45]. Именно развитие компьютерных технологий дает основание развивать подобные представления о субъективном как о стандартной, но сплошной структуре, скрытой в нейронной активности головного мозга: « изучение сознания — это изучение фундаментальной природы нашего личностного существования, нашего субъективного существования и нашей жизни как череды субъективных переживаний» [Ревонсуо, 2013, 88]. Но, как было отмечено ранее, прорывных достижений на пути человеческого познания самого себя сделано пока еще не было.

Если основная научная деятельность признает сознание специфической материальной по своей основе функции мозга [Блум и др., 1988, 86], то христианская антропология склонна считать субъективные явления нематериальным процессом, или же — воплощением духа или души. Важно отметить, что некоторые ученые, зайдя в тупик в ходе исследований трудной проблемы сознания научным путем, начинают склоняться в противоположную сторону. Например, А. Ревонсуо, который предположил, что сознание — это «маленькая капля духовности, которая особым образом вдыхает внутреннюю ментальную жизнь в организмы, … которые оживают благодаря ей» [Ревонсуо, 2013, 68]. Если в определение «сознание» вкладывать смысл, подобный тому, какой его вкладывают в описание души и ее свойств, не будет ли это являться одним и тем же явлением, с разницей лишь в терминологии: «если начать опрашивать людей, верят ли они в существование “психе”, они в массе своей ответят

уверенным согласием. Мало кто возьмется нынче оспаривать существование “психе”, или психики, так как эта сущность почти повсеместно считается просто синонимом слову “разум”. А вот если вы спросите, верит ли ваш собеседник в существование души, то, скорее всего, получите ответ, напрямую зависящий от религиозных убеждений человека, и лишь атеист ответит вам отрицательно. Люди по большей части даже не понимают, что “психе” (или психика) и душа являются одной и той же сущностью. Эта сущность является нашим собственным “я”. Выходит, если ваш собеседник искренне утверждает, что не верит в существование души, это значит, что человек не верит в свое собственное существование, поскольку слово “душа” — всего лишь другое обозначение для человеческого “я”» [Parnia, 2013, 57].

Поскольку для научного сообщества термин «душа» обладает ярко выраженной религиозной коннотацией, то и сам факт существования подобного определения стал раздражающим и мешающим субъективным фактором, которое следовало вытеснить из научной среды [Зинченко, 2011, 103]. В противовес этому вступает святоотеческое наследие, фундаментом которого выступают богодухновенные истины, намного шире и глубже рассматривающие подобного рода вопросы, «это проникновение в такие уголки и глубины человеческого духа, которые никакому психологу (или ученому) со всеми его тонкими инструментами не под силу» [Варнава, 1998, 240]. И хоть Церковь убеждена в правоте Евангельских истин, она не настаивает на безоговорочной и единственной системе оценок и суждений в светском обществе. Собственно, идти в разрез с научными представлениями о субъективном, или духовном начале человеческой природы православной антропологии не приходится, поскольку она не противоречит общеизвестным теориям, но дополняет их, позволяя намного глубже рассматривать данную проблему. Также общеизвестным фактом является и то, что многие выдающиеся ученые были людьми религиозными, что было бы невозможным при наличии существенных противоречий между наукой и религией [Основы, 2000, 12]. А исходя из множественных теоретических выводов о природе сознания следует, что ничего из святоотеческой антропологии не было опровергнуто, из чего следует, что наука не может противоречить Богооткровенной истине, поскольку «если это истина, то она остается истиной» [Серафим, 2004, 51].

Рассматривая трудную проблему сознания через призму святоотеческого учения о природе человека, его духовном мире и взаимоотношениях с Творцом, можно прийти к выводу, что сознание человека со всеми вытекающими субъективными явлениями можно охарактеризовать как свойства бессмертной души, заключающиеся в ее способности быть субъективной психологической реальностью с возможностью мироощущения, свободной волей и анализом действительности. «Душа ... есть сила действительная,... реально существующая между другими реальностями. В этой реальности бытия лежит основание возможности действовать на окружающее и от него принимать действие. А чтоб это взаимодействие не было разрушительно, оно ограждено подобонастроением внутренним, одинаковостью законов и форм действования» [Феофан, 2005, 307]. Также как и богословие, научное сообщество определяет сознание ведущей функцией в определении человека как личности (собственной сознательной личности). Именно поэтому в научных целях принято все разнообразие субъективных феноменов принимать за прямую функцию только материальной жизни [Ухтомский, 1996, 67]. Согласно же богословскому осмыслению главной функцией, или основной действуемой силой, является Божественная благодать, дух, в сообщении с мозгом как инструментом порождающие наш внутренний субъективный мир. Таким образом, существование духа в человеке является тайной, устроенной самим Творцом, что делает невозможным познать сущность нашего сознания рациональным и эмпирическим путем, а попытки решить проблему «сознание-мозг» благодаря редукционистским подходам обречены на неудачу. По выражению святых отцов связь души и тела есть неизъяснимая и непознаваемая тайна. К таким выводам постепенно стали приходить и некоторые ученые, как Д. Экклс [Eccles, Popper, 1977, 46], У. Пенфилд [Penfield, 2015, 153]: «...занимаясь наукой, я старался доказать, что мозг является

источником разума, поэтому стремился продемонстрировать столько мозговых механизмов, сколько это возможно, надеясь, что таким образом покажу, как именно мозг рождает разум… В итоге я пришел к заключению, что, несмотря на новейшие методы исследования, такие как применение стимулирующих электродов, изучение пациентов, находящихся в сознательном состоянии, и анализ эпилептических приступов, достоверных данных о том, что только один мозг может выполнять работу, которую осуществляет разум, не существует… как же это здорово — обнаружить, что ученый тоже может с полным основанием верить в существование духа!» [Penfield, 2015, 155].

Источники и литература

1. *Бёртон Р.* Разум VS Мозг. Разговор на разных языках М.: Эксмо. 2016.
2. *Блум. Ф., Лейзерсон А., Хофстедтер Л.* Мозг, разум и поведение. М.: Мир, 1988.
3. *Варнава (Беляев), еп.* Основы искусства святости. Опыт изложения православной аскетики. Т. 1. Нижний Новгород: Издание братства во имя святого князя Александра Невского, 1998.
4. *Зинченко В. П.* Мои Учителя и Заслуженные собеседники // Стиль мышления: проблема исторического единства научного знания. К 80-летию Владимира Петрович Зинченко. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000.
6. *Ревонсуо А.* Психология сознания. СПб.: Питер, 2013.
7. *Серафим (Роуз), иером.* Бытие: сотворение мира и первые ветхозаветные люди. М.: Русский паломник, 2004.
8. *Ухтомский А. А.* Интуиция совести: Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб., 1996.
9. *Феофан Затворник, свт.* Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений. М.: Даниловский благовестник. 2005.
10. *Хофштадтер Д., Деннет Д.* Глаз разума. Самара: Бахрах-М, 2003.
11. *Чалмерс Д.* Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС; Либроком, 2013.
12. *Amunts, K., Ebell, C., Muller, J., Telefont, M., Knoll, A.; Lippert, T.* The Human Brain Project: Creating a European Research Infrastructure to Decode the Human Brain // Neuron. 2016. № 92 (3).
13. *Damasio A.* The Brain: A Story We Tell Ourselves // Time, 2007, January 29.
14. *Eccles J. C., Popper K. R.,* The Self and Its Brain. Berlin, Heidelberg, London, New York: Springer, 1977.
15. *Parnia S.* Erasing Death: The Science That is Rewriting the Boundaries Between Life and Death. Harper Collins, 2013.
16. *Penfield W.* The mystery of the mind: A Critical Study of Consciousness and the Human Brain. Princeton University Press, 2015.
17. *Popper K. R., Eccles J. C.* The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism. Berlin: Springer, 1977.
18. *Seung S.* Connectome: How the Brain's Wiring Makes Us Who We Are (1 ed.). New York, New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 2012.

Priest Sergiy Ladanov. A Theological Perspective on the Problem of the Ontological Status of Subjective Reality in the Modern Scientific Environment

Abstract: This article examines various approaches to understanding the nature of consciousness, its connection to the brain, and the human spiritual essence. It analyzes

reductionist and philosophical views, as well as religious concepts that emphasize the spiritual nature of the soul as an immortal substance transcending material explanations. The impossibility of fully understanding subjective phenomena through material means is discussed, and the role of faith and spiritual traditions in understanding human nature is emphasized, as well as the limitations of modern science in studying the spiritual aspects of consciousness.

Keywords: Consciousness, soul, spirit, brain, subjective experience, philosophy, psyche, immortality, Orthodoxy, neuroscience, anthropology.

Priest Sergiy Ladanov — graduate of the St. Petersburg Theological Academy (priest-sergey@mail.ru).

Т. Ю. Кутеева

САМОСОЗНАНИЕ КАК ДУХОВНЫЙ ФЕНОМЕН ЛИЧНОСТИ

В данной статье предпринята попытка рассмотреть некоторые стороны понимания личности как духовной реальности богословами В. Н. Лосским, Х. Яннарасом, митрополитом Иоанном (Зизиуласом), архимандритом Софронием (Сахаровым) и епископом Мефодием (Зинковским). Личность проявляется в самосознании. Духовность личности определяет трансцендентность самосознания, его связь с образом Божиим — Вестью, вложенной в человека и являющейся врожденным нравственным законом в человеке.

Ключевые слова: самосознание, нравственный закон, образ Божий, Весть.

В современной науке представлены три точки зрения на онтогенез самосознания: самосознание является высшей формой сознания (С. Л. Рубинштейн, Л. С. Выготский); самосознание первично по отношению к сознанию (прот. Василий Зеньковский, В. М. Бехтерев); предметное сознание и самосознание формируются одновременно (И. М. Сеченов, А. А. Потебня) [Тугаринов, 1971, 114]. Мы придерживаемся второй точки зрения, которая может быть описана словами прот. Василия Зеньковского, что самосознание: чудо; загадка; иноприродно тварному бытию; не есть продукт природы: его нельзя вывести «снизу»; не выводится в порядке генетической эволюции психики; приходит от Бога; функция духа [Зеньковский, 1993, 44].

С явлением самосознания связано понятие личности. Л. Ф. Шеховцова пишет, что личность проявляется в форме самосознания, Я [Шеховцова, 2015, 27]. Обратимся к феномену личности и его взаимосвязи с самосознанием в представлении богослова В. Н. Лосского, Х. Яннараса, митр. Иоанна (Зизиуласа), архим. Софрония (Сахарова) и еп. Мефодия (Зинковского).

В. Н. Лосский отмечает, что отсутствие развернутого учения о личности человека в святоотеческом богословии первых веков не означает, что такового учения не было в христианской антропологии, так как:

1. в то время уже существовало учение о Лицах или Божественных Ипостасях;
2. богословская мысль основана «на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию»;
3. согласно православному учению, во Христе соединились Божественная природа и человеческая неслитно, неизменно (непреложно), нераздельно, неразлучно.

Если Христос — Лицо Божественное — одновременно всецело человек и Бог, то в человеке также различаются личность, или ипостась, и природа, или индивидуальная субстанция. В связи с этим В. Н. Лосским поставлены следующие вопросы:

a. в каком смысле проводить различие между человеческой личностью (ипостасью) и индивидуумом (природой)?
b. личность — это высшее качество индивидуума как существа, сотворенного по образу Бога, или нет?

В конечном итоге В. Н. Лосский приходит к выводу, что «личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому

Татьяна Юрьевна Кутеева — аспирант ОЦАД, член Епархиального общества православных психологов во имя святителя Феофана Затворника (Санкт-Петербургская епархия) (tkuteeva@gmail.com).

что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об "иной природе", но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы» [Лосский]. Если личность есть «несводимость человека к природе», то она связана с духовной действительностью.

Личность как трансцендентное явление рассматривается и богословом Х. Яннарасом, который дает две отличительные характеристики личностного существования: самосознание и инаковость [Яннарас, 1992, 88]. Инаковость характеризует отличие каждой личности от остального мира; самосознание выражает личностную свободу и неповторимость [Яннарас, 1992, 192]. Яннарас ставит равенство между личностью и сокровенным самосознающим «я».

Митр. Иоанн (Зизиулас) в своей работе «Общение и инаковость» пишет, что на вопрос «кто есть я?» человеку обычно дается ответ на вопрос «*что* он есть», при этом «кто есть я?» можно свести к простому ответу «я есть тот, кто я есть», то есть установление идентичности человека [Иоанн Зизиулас, 2012, 142]. Онтологически важным для «Я» оказывается тот факт, что человек «*есть*, и есть *не кто-то еще*». Личность для митр. Иоанна — метафизична, является основанием бытия.

Архим. Софроний (Сахаров) в своей книге «Таинство христианина» пишет, что Откровение о Триипостастном Боге дает возможность увидеть Первообраз, по которому создан «Человек-человечество: единая сущность-натура, множество персон». Каждая человеческая ипостась должна свободно самоопределиться по отношению к Богу: свободно выбрать или не выбрать Божественное бытие. В этом процессе выбора особое значение приобретает совесть как явление нравственного самосознания, которая ответственна за руководство человеком на данном пути самоопределения [Софроний Сахаров].

Еп. Мефодий (Зинковский) говорит о человеке как об ипостасно-природном единстве: «Тезис о несводимости личного начала к природному не должен превращаться в отрыв этого начала от природного, в котором сотворенное личное начало существует и реализует себя». Он также говорит о «со-образности» личностности человека личностности Бога как абсолютного Духа и указывает на необходимость различать понятия природы и ипостаси-личности [Мефодий Зинковский, 2014, 177]

Если понятие личности в православной богословской мысли является духовной категорией, то и самосознание, в котором личность проявляется, относится к духовной реальности. Свт. Феофан Затворник отмечал, что самосознание может быть только нравственным. Так как совесть является основным феноменом нравственного самосознания, то мы предполагаем, что в со-Вести заключена Весть = **образ божий**, нравственный закон от Бога, который может быть не только осознан человеком, но и может стать его нравственным ориентиром в личностном становлении, которое бесконечно. В статье «Сознание, самосознание, совесть: богословские и психологические аспекты» мы подробно раскрываем эту тему. Человек создан по образу Бога, «который можно рассматривать как онтологическую основу потенциальных возможностей для исполнения Замысла Бога о твари: уподоблении человека Богу». Если Творец обладает Премудростью, Творчеством, Любовью, Милосердием, то человек, чтобы уподобиться Богу, имеет возможность возрастать в «премудрости — познании Бога, мира и себя; творческом преобразовании мира и себя; и любви (первая и вторая заповеди)». Образ Бога — Весть, заложена в природу человека. Личность реализует свою свободу, когда слышит голос совести и делает выбор: обратиться к Вести, своему образу Божьему или нет [Шеховцова, Кутеева, 2020, 37].

Человек, решающийся принять Божий призыв, может проявить «открытость», благодаря Боговоплощению: «принимать то, что его природе не характерно» (С. А. Чурсанов). Еп. Мефодий (Зинковский) пишет, что человеческая ипостась в процессе «обожения»:

1. усваивает благодать Божию и нетварные энергии Троицы;
2. гармонизирует свои естественные силы и возможности;

3. осуществляет постоянное крестное восхождение личности вслед Христу [Мефодий Зинковский, 2012].

При этом «обожение» должно относиться не только к ипостаси, но к ипостасно-природному единству.

Таким образом, в духовном самопознании, самосознании человеческой личности аскетический опыт святых отцов приобретает особое значение, так как:

1. феномены личности и самосознания являются также психологическими явлениями, а западная наука «Психология» появляется в тот момент, когда в европейской культуре из слова «душа» было окончательно изъято трансцендентное значение данного слова;
2. слово «совесть», как отдельный термин, развит лишь в русском языке по сравнению с европейскими языками: «Русская культура неотделима от чувства совести. Совесть — вот, что Россия привнесла в мировое сознание» (композитор Георгий Свиридов) [Колесов, 2014, 290]. В процессе работы над раскрытием логоса лексемы «совесть» перед нами встал вопрос о значении данного концепта в арамейском языке (анализ в европейских языковых картинах мира был нами представлен в ряде предыдущих статей). При обратном переводе фраз из Нового Завета, содержащих данное слово, с русского на арамейский, был сделан предварительный вывод, что арамейский эквивалент имеет значение, близкое к сознанию, а не к совести, точно так же, как и в некоторых европейских языках.

Вывод: богословы В. Н. Лосский, Х. Яннарас, митр. Иоанн (Зизиулас), архим. Софроний (Сахаров) и еп. Мефодий (Зинковский) определяют личность духовным феноменом, инаковостью, которая, по словам В. Н. Лосского, Х. Яннараса, митр. Иоанна, проявляется в самосознании. Личность раскрывается в нравственном самосознании и в поступках, делая свободный выбор к Богу или от Бога. Совесть проявляется как самоконтроль (осознанный или неосознанный): когда человек своими поступками удаляется от Бога, со-Весть, где Весть — образ Божий, сигнализирует об этом. Этот сигнал определяется личностью как «мучения совести». Когда личность воспринимает сигналы от совести, слышит совесть или не слышит, она реализует свою свободу в дальнейших поступках и поведении.

Источники и литература

1. *Зеньковский В. В., прот.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. Москва. 1993.

2. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М.: Издательство ББИ, 2012.

3. *Колесов В. В., Колесова Д. В., Харитонов А. А.* Словарь русской ментальности. В 2 т. Т. 2. П — Я. С.-Петербург: Златоуст, 2014.

4. *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. URL: https://xpa-spb.ru/libr/Losskij-VN/bogoslovskoe-ponyatie-chelovecheskoj-lichnosti-1975.pdf?ysclid=m44g6ap1ji236207097 (дата обращения: 30.11.2024)

5. *Мефодий (Зинковский), иером.* Об ипостасно-природном характере христианской аскезы // Православные ценности личности. 2012. № 1.

6. *Мефодий (Зинковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.

7. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/tainstvo_hristianskoj_zhizni/6 (дата обращения 30.11.2024).

8. *Тугаринов В. П.* Философия сознания. Москва, 1971.

9. *Шеховцова Л. Ф.* Концепция личности в православной психологии. СПб.: Издательство РХГА, 2015.

10. *Шеховцова Л. Ф., Кутеева Т. Ю.* Сознание, самосознание, совесть: богословские и психологические аспекты // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 2.

11. *Яннарас Х.* Вариации на тему «Песни Песней» (эссе о любви) https://azbyka.ru/otechnik/Hristos_Yannaras/variatsii-na-temu-pesni-pesnej-esse-o-lyubvi/ (дата обращение 30.11.2024).

12. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. М.: Изд-во центр по изучению религий, 1992.

***T. Yu. Kuteeva.* Self-Awareness as a Spiritual Phenomenon of Personality**

Abstract: This article attempts to examine some aspects of the understanding of personality as a spiritual reality by theologians V. N. Lossky, H. Yannaras, Metropolitan John Ziziulas, Archimandrite Sophrony Sakharov and Bishop Methodius Zinkovsky. Personality manifests itself in self-awareness. The spirituality of a person determines the transcendence of self–awareness, its connection with the image of God — the Message embedded in a person and being an innate moral law in a person.

Keywords: self-awareness, moral law, image of God, Message.

Tatyana Yurievna Kuteeva — Graduate student of the Church-wide graduate school, member of the Diocesan Society of Orthodox Psychologists in the Name of St. Theophan the Recluse (St. Petersburg Diocese) (tkuteeva@gmail.com).

Священник Вячеслав Фомин

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О УСТНОЙ И УМНОЙ МОЛИТВЕ С ПОЗИЦИИ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

В статье рассматривается святоотеческое учение о устной и умной молитве с позиции современной психологии. На языке науки приводятся описания необходимых условий совершения молитвы, которые были высказаны Святыми отцами. Проводится сравнение православного учения о внутренней молитве с гипотезами природы внутренней речи, выдвинутыми учёными-психологами.

Ключевые слова: исихазм, молитва, православная психология, Григорий Палама, умная молитва, внутренняя речь.

Для православного христианина важнейшим средством, ведущим ко спасению, является молитва. Каждый подвижник, приступающий к молитвенному деланию, должен стремиться к тому, чтобы от простого произнесения слов молитвы прийти к созерцанию Творца (θεωρία). Такая молитва была достижима православными подвижниками, получившими наименование исихастов. Исихаст (ησυχαστής) — это аскет, который проводит свою жизнь в молитвенном священнобезмолвии.

Начальная степень молитвы — это молитва словесная или устная. Любой, кто захочет научиться молиться, должен начать с произнесения молитвы вслух. Для того, чтобы произнесённые слова были не просто набором звуков, молящийся должен понимать смысл слов, из которых она состоит. Молитва обязательно должна быть осознанной. Она только тогда может считаться совершившейся, когда мы проникаем в суть произносимых слов, понимая их смысл. Если же мы механически произносим звуки молитв, прочитанных из молитвослова, не осознавая их содержания, то мы молитву и не совершаем.

Важнейшим средством, необходимым для освоения молитвы, является внимание (προσοχή). Внимание — это способность человека удерживать концентрацию на определённом объекте необходимое время, не отвлекаясь на внешние или внутренние раздражители. Прп. Иоанн Лествичник для описания этого состояния приводит следующее сравнение: «Стережет видимую мышь кошка; а мышь невидимую — мысль безмолвника» [Иоанн Лествичник, 200, 371].

В психологии выделяют следующие виды внимания: непроизвольное, произвольное и послепроизвольное.

Непроизвольное внимание — это такой вид внимания, при котором отсутствует сознательный выбор объекта сосредоточения. Данный вид внимания является врождённым.

Произвольное внимание подчиняется сознательному выбору человека. Он решает, на какой объект направить собственное внимание и сколько его нужно на нём удерживать. Этот вид внимания развивается посредством регулярных упражнений.

В начале, при научении молитве, человек не может даже незначительное время молиться не рассеиваясь. Постепенно, с развитием произвольного внимания,

Священник Вячеслав Фомин — клирик Кафедрального Воскресенского собора г. Ханты-Мансийска, директор негосударственного частного образовательного учреждения дополнительного образования «Духовно-просветительский центр» (fom.in1979@yandex.ru).

он получает способность всё более продолжительное время находиться в состоянии молитвы, не отвлекаясь как на внешние раздражители, так и на собственные помыслы.

Психология утверждает, что человек может результативно заниматься только одним видом деятельности. При этом максимальная концентрация внимания достигается вследствие возникновения возбуждения в доминантном очаге мозга при одновременном торможении остальных его зон. Об этом в своих трудах писал академик А. А. Ухтомский, описывая учение о доминанте.

Послепроизвольное внимание возникает на основе произвольного внимания. Человек, овладевший послепроизвольным вниманием, получает способность выполнять какой-либо род деятельности, не прилагая особых усилий для концентрации на нём. Внимание на объекте удерживается без особого напряжения. Данный вид внимания приобретается человеком в результате продолжительной осознанной работы. Психология указывает на то, что для эффективного выполнения любого вида деятельности, в том числе молитвословия, человек должен развить у себя послепроизвольный вид внимания.

Враг молитвы — это рассеянность (μετεωρισμός). В этом состоянии сознания человек не может сконцентрироваться на нужном объекте должным образом. При рассеянности он бывает отвлекаем как помыслами, так и внешними факторами. Сознание подвижника в состоянии рассеянности уклоняется от общения с Богом, уходя от Него к наблюдению за второстепенными предметами. Такое поведение в молитве, несомненно, является греховным и требует исправления путём упорного труда.

Разум человека после грехопадения прародителей действует таким образом, что в нём течёт непрерывный поток помыслов, которые сам человек не в состоянии контролировать. В связи с этим его сознание подвержено рассеянности (μετεωρισμός), оно наполнено набором хаотичных образов, переживаний и мыслей, которые отвлекают его от молитвы.

Объём внимания

Психология утверждает, что при восприятии нескольких простых объектов взрослый человек способен контролировать только 5–7 предметов. Таким образом, мы видим, что объём внимания человека весьма ограничен. Зная это, святые рекомендовали молиться краткими молитвами, содержащими небольшое число слов. И в качестве основной молитвы святыми подвижниками была принята молитва Иисусова, которая содержит от 5 до 8 слов. Таким образом, объём внимания при совершении Иисусовой молитвы является оптимальным.

Устная молитва

Как известно, подвижник, приступая к освоению молитвы, начинает с молитвы произносимой вслух, устной молитвы. Постепенно, уже хорошо освоив устную молитву, которую он совершает со вниманием, подвижник может научиться молиться умной молитвой.

Как речь бывает внутренней и внешней, так и устная молитва может быть внешней (произносимой вслух) и внутренней, при которой слова произносятся не вслух, а «про себя». Немесий Эмесский, епископ IV в., в сочинении «О природе человека» пишет: «Но есть еще другое деление разумной души — деление по другому способу — на так называемые внутреннее слово и произносимое. Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в рассудке — без всякого внешнего выражения» [Немезий Емесский, 2011, 74]. Следовательно, молитва, которую мы проговариваем, но не произносим гласно, ещё не является умной молитвой, а остаётся устной.

Умная молитва

«Умная, или внутренняя, молитва есть, когда молящийся, собрав ум внутрь сердца, оттуда не гласным, но безмолвным словом воссылает к Богу молитву свою» [Никодим Святогорец, 2013, 270] — пишет прп. Никодим Святогорец. Умная молитва (νοερά προσευχή) — это процесс общения с Богом, при котором молитву совершает ум (νοῦς), а не уста человека. В этом случае слова разговорной речи уже не используются. Молитва совершается безмолвно, поскольку ум не употребляет слова разговорной речи.

Прп. Иоанн Дамаскин пишет, что «ум находится в середине между Богом и плотью: плотью, как живущий вместе с нею, а Богом, как образ Его. Итак, ум соединяется с умом, и ум Божий служит посредником между чистотой и плотской грубостью» [Иоанн Дамаскин 2003, 116]. Из определения, данного Иоанном Дамаскиным, можно сделать вывод, что ум (νοῦς) является высшей частью человеческой души (ψυχὴ), благодаря которой мы можем достигнуть общения с Богом. В святоотеческой антропологической традиции понятия «дух» (πνεύμα) и «ум» (νοῦς) отождествляются.

Человек был сотворён Богом как носитель ума. Однако человеческий ум начинает действовать только в случае, когда он просвещён Божественной благодатью, Его нетварными энергиями. Свт. Григорий Палама пишет о том, что Григорий Нисский: «не удостаивает эллинских философов даже **прозвания человека** и сомневается, что они могут стать подобными людям, и все лишь потому, что они всю жизнь прилежат этой философии и философским наукам» [Григорий Палама, 2021, 107]. Мы видим, что главным признаком, выделяющим человека из среды животных, по мнению святых, является наличие ума — высшей части души. Но недостаточно только иметь ум, нужно посредством умной, внутренней молитвы находиться в живом общении с Богом.

Ум, по мнению Святых Отцов, представляет собой сущность (ουσία) и по природе является светом. Ум человека был сотворён Богом, для того чтобы посредством его он мог созерцать Бога. Этот свет, в определённом смысле, является «родственным» (συγγενές) Божественному Свету — нетварной Божественной энергии. Но, в отличие от неё, является тварным. Ум человека являет собой только подобие Бога. Благодаря благодати, которая в виде света достигает ума человека, он может созерцать Бога. Но ум человека только отражает Свет Божий, сам не являясь его источником. Ибо только Господь является Сущим и самобытным. Ум (νοῦς) мыслит на своём «языке», который отличается от привычного нам разговорного человеческого языка, а его деятельность, в своём высшем проявлении, осуществляется без участия слов человеческой речи. Для того, чтобы достигнуть обожения, подвижник должен совершать умное делание, основным инструментом которого является однословная молитва (ἡ δέησις μονολόγιστος).

Современная психология, исследуя процесс внутренней речи, пояснила различие устной и умной молитвы. Мыслительная деятельность внутренней речи, согласно Л. С. Выготскому, действует по иным принципам, чем механизм речевого мышления. Он писал, что, «внутренняя речь отличается от внешней не только тем внешним признаком, что она не сопровождается громкими звуками, что она — «речь минус звук». Внутренняя речь отлична от внешней и по своей функции…внутренняя речь допускает «короткие замыкания»; она часто эллиптична, опуская то, что для пользующегося ею представляется само собой разумеющимся. Иногда она предикативна: намечает, что утверждается, опуская как само собой разумеющееся, как известное то, о чём идёт речь; чаще она строится по типу конспекта или даже оглавления, намечая как бы тематику мысли, то, о чём идёт речь, и опуская как известное то, что должно быть сказано. Выступая в качестве внутренней речи, речь как бы сбрасывает с себя выполнение своей первичной функции, её породившей: она перестаёт непосредственно служить средством сообщения, для того чтобы стать прежде всего формой внутренней работы мысли» [Рубинштейн, 2002, 465].

Для описания работы внутренней речи последователь Л. С. Выготского Н. И. Жинкин предложил гипотезу существования в сознании человека «универсального предметного кода». Согласно его концепции, инструментом мышления внутренней речи является особый «язык интеллекта», который он назвал «универсальным предметным кодом», единицами которого являются специфические образы, сформированные в сознании человека в результате жизнедеятельности. «Универсальный предметный код», по мнению Н. И. Жинкина, имеет невербальную языковую природу и не имеет отношения к разговорной речи человека, превосходя её. В книге «Речь как проводник информации» он пишет: «Интеллект, для которого предназначается сообщение, не понимает естественного языка. У него есть собственный информационный язык» [Жинкин, 1982, 18].

У Ноама Хомского вместо определения «внутренней речи» присутствует понятие «внутреннего языка»: «Внутренний язык, в специальном смысле, есть некоторое состояние языковой способности. Каждый внутренний язык обладает средствами конструирования ментальных объектов, которыми мы пользуемся для выражения наших мыслей и интерпретации не прекращающегося ряда явных выражений, с которыми мы сталкиваемся» [Хомский, 2005, 75]. Этот язык, на который опирается внутренняя речь, и является инструментом умной молитвы. В сравнении с устной молитвой, умная молитва является молчанием. Таким образом, мы можем сделать вывод, что ум молится на языке, который отличается от привычного нам разговорного языка.

Овладение умной молитвой возможно только после того, как у человека уже сформировалась не только внешняя, но и внутренняя речь. Внутренняя речь, по мнению Л. С. Выготского, постепенно формируется из внешней эгоцентрической речи ребёнка, которая, сворачиваясь, сначала становится шёпотом, а потом уходит внутрь сознания. О свойствах внутренней речи Н. И. Жинкин пишет, что она «не обладает набором стандартных грамматических правил и даже алфавитом лексики, она не является ни строго дискретной, ни целиком аналоговой. В ней могут появиться apriori возникшие пространственные схемы, наглядные представления, отголоски интонации, отдельные слова и т. п. Это субъективный язык, который не осознается говорящим. Это язык — посредник, при участии которого замысел переводится на общедоступный язык каждого партнера» [Жинкин, 1982, 92–93]. «Таким образом, мы встречаемся с необходимостью снова считать, что у человека два языка, обнаруживаемых на разных уровнях и поэтому несовпадающих, но сходных по функций» [Жинкин, 1982, 150]. Отсюда следует, что сознание человека оперирует разговорным языком для речевого мышления, а для неречевого мышления, которое совершает ум, использует особый язык внутренней речи. Следовательно, мы можем предположить, что и устная молитва отличается от умной, как внешняя речь от внутренней. Можно предположить, что апостол Павел услышал *«неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать»* (2 Кор 12:4), именно умом. Ум, воспринявший эти слова, не может адекватно перевести их на обычный человеческий язык, поскольку не находит в тварном мире подходящих аналогий.

Согласно гипотезе Н. И. Жинкина неречевое мышление действует следующим образом: человек слышит определённую информацию, которая была сообщена ему с помощью речи, после этого ум человека с помощью универсального предметного кода переводит эту информацию на невербальный язык внутренней речи. В дальнейшем ум проводит мыслительные операции уже при помощи собственного языка, после чего переводит результат размышлений на разговорную речь. В случае, когда ум без помощи речи, напрямую, получает некоторые знания, он затрудняется передать полученные знания при помощи разговорного языка.

Как известно, умная молитва совершается в безмолвии, но мышление при этом не прекращается, оно происходит без слов человеческой разговорной речи. Следовательно, чтобы получить возможность прямого богообщения, каждый человек обязан научиться умной молитве.

Изменение устной молитвы в умную, судя по всему, происходит таким же образом, как и переход внешней речи во внутреннюю: в определённый момент времени устная молитва «интериоризуется», становится тождественной внутренней речи человека: «Имплицитная вербальность, или внутренняя речь, формируется посредством интериоризации эксплицитной вербальности» [Бородай, 2020,16].

В процессе существования человек должен пройти этапы раскрытия качеств собственной природы, переходя от естественных свойств, присущих всему сотворённому, до состояния человека как существа, способного к обожению. Двигаясь по лестнице восхождения от животного к человеку, мы должны использовать инструмент молитвы. Этот процесс подразумевает переход от доречевой молитвы младенца к логичной устной молитве взрослого человека, а от неё — к чистой умной молитве.

Сознание человека устроено таким образом, что освоение умной молитвы удобнее всего достигается при использовании кратких молитв. Свт. Григорий Палама так описывает этот процесс: «Действительно, и святой Диадох, и великий Филимон, и сильный в божественном Нил, и Иоанн Лествичник, и многие из ныне живущих отцов начинающим безмолвствовать советуют прекратить много читать и посвятить себя **однословной молитве**, покуда не приобретут некий навык непрестанно держать ее в уме, хотя бы тело и было при этом занято чем-то другим…» [Григорий Палама, 2020, 46]. Однословной молитвой в святоотеческой традиции именуется молитва Иисусова, которая имеет следующую структуру: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго (Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ Θεοῦ, ἐλέησόν με τὸν ἁμαρτωλόν).

Иисусова молитва является «однословной» или «единомысленной». Когда человек произносит «однословную» молитву (μονολογιστος προσευχή), его мышление из сукцессивного постепенно становится симультанным: для подвижника такая молитва перестает быть набором последовательно произносимых звуков, а принимает целостный образ. Только когда молитва в сознании человека становится единым целым, он получает возможность непрерывно контролировать ее произношение, постепенно приближаясь к непрестанной молитве (αδιάλειπτος προσευχή).

Прп. Никодим Святогорец пишет: «Не словом только надо молиться, но и умом, и не умом только, но и сердцем, да ясно видит и понимает ум, что произносится словом, и сердце да чувствует, что помышляет при сем ум. Все сие в совокупности и есть настоящая молитва, и если нет в молитве твоей чего-либо из сего, то она есть или несовершенная молитва, или совсем не молитва» [Никодим Святогорец, 2013, 270]. Следовательно, для того, чтобы наша молитва была услышана Богом, мы должны научиться тому, как соблюдать все те условия, которые были перечислены святыми.

В области речевой деятельности молитва, несомненно, тесно связана с языком. Но на уровне умной молитвы сознание обходится без привычных нам слов, опираясь на неречевое мышление, которое у святых именуется безмолвием. У человека, который достиг способности творить умную молитву, общение с Богом происходит без слов разговорной речи, в молчании. Подвижник, научившийся умной молитве, становится исихастом.

Эту модель мышления, о которой учили отцы-исихасты, и описывал в своих работах Н. И. Жинкин, утверждая, что результаты его экспериментов подтвердили гипотезу о **возможности несловесного мышления.**

Овладевая этапами молитвы, подвижник последовательно проходит по ступеням освоения молитвы от устной к умной, и от умной к чистой, которая и может привести к созерцанию Бога, феории (θεωρία), что является целью христианской жизни.

Молитва — это средство спасения, которое достигается через соединение с Богом, обожение. Для того, чтобы обрести обожение, человек должен стремиться к теснейшему сближению с Богом, употребляя для этого все возможные средства, данные для этого Господом. Молитва, наряду с Таинствами, представляет собой такое средство. Проходя по ступеням молитвы от низшей к высшей, подвижник может достигнуть совершенной молитвы, а с ней и обожения.

Источники и литература

1. Бородай С. Ю. (2020) — *Бородай С. Ю.* Язык и познание: Введение в постреляти-визм / С. Ю. Бородай; отв. ред. В. А. Лекторский, А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. 800 с.

2. Выготский Л. С. (1999) — *Выготский Л. С.* Мышление и речь. Изд. 5, испр. Издательство «Лабиринт», М., 1999. 352 с.

3. Григорий Палама (2021) — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. — Санкт-Петербург: Изд-во РГПУим. А. И. Герцена, 2021. 324 с.

4. Жинкин Н. И(1982) — *Жинкин Н. И.* Речь как проводник информации. М.: Наука, 1982. 159 с.

5. Иоанн Лествичник (2007) — *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица, возводящая на небо. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 592 с. (Духовная сокровищница).

6. Иоанн Дамаскин (2003) — *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение Православной веры. Издательство Сретенского монастыря. Москва. 2003.

7. Немезий Емесский (2011) — *Немезий Емесский, еп.* / О природе человека; Пер. с греч. Ф. С. Владимирского, сост., послесл., общая ред. М. Л. Хорькова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 464 с. (История христианской мысли в памятниках).

8. Никодим Святогорец (2013) — *Никодим Святогорец, преп.* НЕВИДИМАЯ БРАНЬ. — М.: Данилов мужской монастырь, 2013. 432 с.

9. Рубинштейн С. Л. (2002) — *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии / Серия: Мастера психологии Издательство: Питер, 2002 г. 720 стр.

10. Хомский Н. (2005) — *Хомский Н.* О природе и языке. С очерком «Окулярное священство и опасности, которые таит демократия»: Пер. с англ. М.: КомКнига, 2005. 288 с.

***Priest Vyacheslav Fomin*. The Patristic Doctrine of Oral and Intelligent Prayer from the Perspective of Modern Psychology**

Abstract: The article examines the patristic doctrine of oral and intelligent prayer from the perspective of modern psychology. In the language of science, descriptions of the necessary conditions for prayer, which were expressed by the Holy Fathers, are given. The comparison of the Orthodox teaching on inner prayer with the hypotheses of the nature of inner speech put forward by psychological scientists is carried out.

Keywords: hesychasm, prayer, Orthodox psychology, Gregory Palamas, mental prayer, inner speech.

Priest Vyacheslav Fomin — cleric of the Cathedral of the Resurrection in Khanty-Mansiysk, director of the non-governmental private educational institution of additional education “Spiritual and Educational Center», Khanty-Mansiysk, Russia (fom.in1979@yandex.ru).

Священник Евгений Шилов

ФРОНЕМА: ОТ БИБЛЕЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «МУДРОВАНИЯ ДУХОВНОГО» К БОГОСЛОВСКОМУ УЧЕНИЮ О ХРИСТИАНСКОМ САМОСОЗНАНИИ

Фронема представляет собой понятие, встречающееся в Послании ап. Павла к Римлянам и обозначающее «помышление, мысль, намерение», но имеющее более глубокое значение как некой внутренней психической (психологической и духовной) установки, которая является базисом для мышления, действия и образа жизни. Это понятие является нормативным в богословском дискурсе Запада и обозначающим христианское (православное) самосознание. Кардинал Дж. Г. Ньюман использовал этот термин для обозначения «чувства верующих», «разума Церкви», близкого православному пониманию «соборность».

Ключевые слова: фронема, помышление, самосознание, ап. Павел, соборность, Дж. Г. Ньюман, Предание, христианская антропология.

Понятие «фронема» является транслитерацией древнегреческого слова (φρόνημα), основные значения которого — «помышление, мысль, намерение». Этот термин встречается у ряда античных авторов — Софокла, Фукидида, Плутарха, Лисия, Ксенофонта, Эсхила, Исократа, и у них он имеет достаточно широкий дополнительный набор коннотаций: «образ мыслей, настроение, здравый смысл, благородство, мужество, воля, самоуверенность, высокомерие, гордыня». Этот термин дважды встречается в греческом переводе Ветхого Завета (Септуагинте) — во второй книге Маккавейской (2 Мак 7:21 и 13:9) и имеет значение в данном контексте — «рассуждение» и «замысел».

В Новом Завете это понятие встречается всего четыре раза — у апостола Павла в его Послании к Римлянам, в восьмой главе. В ней он рассуждает о христианине, верующем во Христа, который живет уже не по плоти, но по духу: «Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном. **Помышления плотские** суть смерть, а **помышления духовные** — жизнь и мир, потому что **плотские помышления** суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим 8:5–7).

В этих стихах ап. Павел трижды употребляет слово φρόνημα, которое в русском Синодальном переводе передается как «помышление» (в церковно-славянском «мудрование»), и разделяет их на «помышления плотские» (τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς) и «помышления духовные» (τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος). Последнее выражение встречается еще чуть ниже в этой же главе, в 27 стихе, но на русский язык переводится уже иначе: «Испытующий же сердца знает, какая **мысль у Духа**».

При беглом просмотре других переводов Библии мы находим определенное разнообразие в переводе греческого τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, которое помогает нам глубже понять, что именно имел в виду сам ап. Павел, говоря о «фронеме». Это не только помышление, но и некая внутренняя настроенность, влечение, склонность, намерение, устремленность, охваченность и даже мудрость. Несмотря на такой широкий спектр толкований и интерпретаций, понятие «фронема» можно понимать как некую внутреннюю психическую (психологическую и духовную) установку, которая является базисом для моего мышления, действия и образа жизни.

Священник Евгений Вадимович Шилов — кандидат философских наук, магистр теологии, доцент кафедры аксиологических проблем и религиозной мысли Российского Государственного Социального Университета (evgeny_shilov@mail.ru).

В русском богословском дискурсе данное понятие практически не встречается и не вошло в научный обиход, в то время как на Западе этот термин является хотя и не частым, но вполне нормативным и понятным.

Так, например, Евгения Скарвелис Константину в своей книге «Православное мышление: Понимание и обретение православного христианского сознания» [Constantinou, 2020] рассуждает о православной «фронеме» и ее отличиях от католической и протестантской, а также об основных аспектах и отличительных особенностях православного самосознания. По ее мнению, православную «фронему» формируют богословие, Предание, Священное Писание и святые отцы. Для католического и протестантского самосознания характерно соответствие западным категориям мышления: создание «сумм теологии» или четких определений, которые могут быть рационально и логически выверены и доказаны. Сведение христианской веры к набору логических предписаний, к чрезмерной интеллектуализации и превращение веры в «объект изучения» привело к искажению веры. Православие не вписывается в такое мышление и не выдает точных определений и доказательств для анализа.

Православная фронема — это то, о чем пишет ап. Павел в Послании к Филиппийцам: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп 2:5). Христианин должен не просто веровать во Христа, но «иметь ум Христов» (1 Кор 2:16). Цель Евангелия, цель христианской веры — не просто получить достаточно информации о Христе, чтобы приводить убедительные аргументы атеистам. Она заключается в том, чтобы люди преобразились и сообразовались с умом Христа. Евангелие — не просто передача информации и фактов, не набор логических доказательств и предписаний, но образ жизни, который преобразует верующих из обычных, естественных людей в нового, духовного человека. Быть христианином — это не столько вопрос правильного получения информации, но вопрос вовлечения в жизнь Церкви и соответствия уму Христа.

Католицизм и протестантизм делают нездоровый и возвышенный акцент на человеческом интеллекте и разуме. Они пытаются зафиксировать все в христианском богословии в герметичных формулах и определениях, которые можно интеллектуально объяснить и рационально доказать. Это попытка «доказать Бога». Православие не против интеллектуализма и рациональности, оно заявляет, что Бог просто не может быть постигнут человеческим разумом, потому что Он намного больше того, что человеческий разум может рационально понять. И если западное христианство склонно рассматривать Бога как *нечто, что должно быть интеллектуально понято*, то православие рассматривает Бога как *Кого-то, с Кем следует встретиться в самой своей душе.*

Фронему как образ мышления, как богословскую точку зрения человека формирует также и Священное Писание. Для протестантов, провозглашающих принцип Sola Scriptura, только Писание является единственным авторитетом в христианской жизни. Но Писание не является самоинтерпретирующимся. Всякий раз, когда мы читаем Писание, мы являемся тем, кто его интерпретирует — мы приходим к Писанию из определенного мировоззрения, с широким спектром предположений и взглядов, через которые мы читаем и интерпретируем. Об этом писал еще Тертуллиан, который, полемизируя с гностиками, утверждал, что Священное Писание дано христианам, и только мы способны его верно понимать и толковать, а еретики не имеют право пользоваться им, поскольку им не даны ключи разумения, подаваемые только в Церкви и для тех, кто в ней.

Чтение и изучение Писания действительно влияет и формирует наш образ мышления и мировоззрение, но неверно думать (как это делают протестанты с их принципом Sola Scriptura), что Писание просто дает нам заранее готовое мировоззрение, в которое мы должны верить. В таком случае мы не даем Писанию формировать нашу фронему. Более того, сам принцип Sola Scriptura приводит к тому, что каждый интерпретирует Библию так, как считает нужным, и в соответствии со своими собственными предположениями.

Для католической фронемы характерны следующие аспекты. Это учение о папском примате и папской непогрешимости: то, что излагает папа Римский ex cathedra, официально, является правилом веры для всей Католической церкви. Во-вторых, это акцент на вере и разуме как строительных блоках теологии. Этот способ мышления восходит к блаж. Августину и был развит в эпоху средневековой схоластики. Согласно этому принципу, фактическое знание о Боге может быть достигнуто посредством применения человеческого дедуктивного рассуждения. Или, другими словами, если человек применяет правильное рассуждение, он придет к правильным теологическим убеждениям. По сути своей, этот подход является интеллектуальным упражнением (в отличие от православного подхода, который рассматривает богословие как, прежде всего, духовное стремление).

В-третьих, для католической фронемы характерна идея о догматическом развитии: по мере того, как теологи продолжают использовать свой разум и интеллект, они способны прийти к более полному пониманию теологической истины. Проще говоря, с использованием разума могут быть разработаны новые доктрины. Напротив, Православие утверждает, что полнота истины Евангелия уже была открыта, и задача Церкви — сохранять то, что было передано, а не разрабатывать новые доктрины.

Наконец, еще одним аспектом католической фронемы является ее легалистическое, законническое мышление. Это попытка создания определенных юридических норм и правил, регламентация греха и наказания за него, это восприятие греха как долга, который должен быть уплачен и юридически урегулирован, понимание Церкви как юридического института, посредством которого осуществляется искупление и оправдание, учение о чистилище и таинствах как инструментах, способствующих «уплатить наш греховный долг», и тому подобное.

Для православной фронемы не столь значимо понятие авторитета, как у католиков (авторитет Папы) или протестантов (авторитет Писания). То, что объединяет православных, — это приверженность общей апостольской вере и древним церковным практикам, которые формируют православное мышление. Не существует централизованной власти, которая раздает официальные заявления и точные определения и объяснения богословский тайн. Вероопределения Вселенских Соборов имеют название «орос», то есть «граница», поскольку они не пытаются дать точные определения и объяснения, сколько стремятся установить границы, которые подчеркивают ограничения человеческого языка и разума. Православие предстоит перед богословской тайной и утверждает, что наука и разум не могут объяснить всю полноту реальности. Для многих восточных отцов было характерно «апофатическое богословие» и осознание того факта, что знание о Боге открыто для всех, но это знание приходит из *отношений* с Богом, а не обязательно из *интеллектуального поиска* Бога. Бога нельзя понять или проанализировать, как если бы Он был частью сотворенного порядка, потому что Он не сотворен и находится за пределами человеческого понимания. И если западная традиция собирает информацию о «что», то Православие ищет встречи и познания Того, о Ком эта информация.

Для православной фронемы характерно очищение ума для достижения истинного знания о Боге. Это очищение происходит в таинствах Церкви, чтении Писания и творений святых отцов, участии в богослужебной жизни Церкви. Богословие в восточной традиции понималось не просто как *учение о Боге*, но как *мистическое знание Бога*, где Он рассматривается не как «объект», который необходимо «объективно изучить», а как Тот, с Кем происходит встреча и диалог.

Совершенно неслучайно, что в древней Церкви желающим креститься не вручали Библию или корпус «Сумм теологии», которые необходимо прочитать и выучить, а знакомили с образом жизни. В творениях мужей апостольских, самых ранних произведениях христианской письменности конца I — начала II вв. («Дидахе» и «Пастырь» Ерма), мы встречаем учение о двух путях: есть два пути — путь жизни и путь смерти (то же самое учение можно встретить в Ветхом Завете («Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство

твое», Втор 30:19), и даже в Коране («Веди нас прямым путем, путём тех, кого Ты облагодетельствовал, не тех, на кого пал гнев, и не заблудших», Сура 1:6–7)).

Православие понимает традицию как тот самый образ жизни, который проповедовали и о котором писали апостолы, который позволяет нам не просто знать факты об Иисусе Христе, но и фактически переживать настоящую жизнь во Христе. Когда мы принимаем участие в молитвах, практиках и богослужении Православной Церкви, мы принимаем участие в тех самых вещах, в которых участвовали первые христиане, поскольку они переживали настоящую жизнь во Христе, наполненную Духом. Человек в Православии не столько *получает Традицию*, сколько *вступает, принимается* в нее. И акцент делается не на соблюдении правил, а на сосредоточенности на внутреннем преображении.

Церковь не является авторитетом, как и Бог не является авторитетом, поскольку авторитет есть нечто внешнее по отношению к нам. Поскольку Христос живет в нас, Он не может быть внешним авторитетом, который нам навязывается. Ранняя Церковь не знала, и Православие не знает сегодня никакого автоматического, формального или авторитарного способа различения истины от лжи. Различение истины от лжи возможно только при наличии православной фронемы.

В богословском дискурсе XX в. часто говорится о «соборности» [Шилов, 2024] как о том аспекте Церкви, в котором христиане как народ Божий, «едиными устами и единым сердцем» исповедуют и выражают истинную веру, транслируя ту самую фронему, тот образ мыслей и то самосознание, которые являются разумом Церкви. В этом плане довольно интересна статья Джона Генри Ньюмана, значительного богослова XIX в., недавно канонизированного в лике святых Католической Церковью, написанная в 1859 г. под названием «О консультировании с верующими в вопросах вероучения» [Newman, 1961]. В ней он рассуждает по поводу случая, когда папа римский Пий IX перед тем как официально провозгласить новый догмат о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы, обращается к верующим с вопросом о том, как они смотрят на этот новый догмат и на необходимость его провозглашения [Католицизм, 2020: Апостольская конституция папы Пия IX, 156–174]. Ньюман задает вопрос: насколько необходимо руководству Церкви консультироваться в таких случаях с мирянами, членами Церкви, которые не получили соответствующего богословского образования. И он приходит к выводу, что в данном случае не спрашивается их мнение или их суждение по данному вопросу, но скорее происходит проверка на истинность официальных решений с «голосом Церкви». То есть папа проверяет свои суждения с церковной фронемой, с церковным самосознанием, или с тем, что сам Ньюман называет «чувством верующих» (fidelium sensus). Любой христианин, член Церкви — будь он епископ, монах, клирик или мирянин, — является свидетелем богооткровенного учения, членом мистического Тела Христова, и потому их консенсус в христианском мире является голосом непогрешимой Церкви.

По мнению Ньюмана, предание апостолов, переданное всей Церкви, в разное время проявлялось по-разному: иногда устами епископа, иногда через богословов, через Литургию и обряды, через различные события и споры — через все то, что мы объединяем под названием история. Каждый из этих каналов традиции значим, и немаловажную роль в истории Церкви сыграл именно народ — обычные христиане, прошедшие гонения, пережившие различные богословские споры и разделения, и сохранившие фронему, дух Церкви. Народ можно уподобить лакмусовой бумажке, показывающей верное направление и разделяющей истину от лжи. Как пишет сам кардинал: вбейте кол в русло реки, и вы сразу узнаете, в какую сторону она течет и с какой скоростью; подбросьте соломинку в воздух, и вы увидите, в какую сторону дует ветер; выразите свой еретический или православный принцип перед толпой, и вы сразу сможете понять, является ли она православной или пропитана еретической ложью. В качестве примера он приводит IV в. Несмотря на то, что это время великих богословов, не они, а именно народ, по мнению автора, сохранили, провозгласили и поддержали божественное предание, переданное Церкви.

Конечно, автор совершенно не отрицает ни того факта, что большая часть епископов были по своей внутренней вере ортодоксальными; ни того, что было много духовенства, которое стояло рядом с мирянами и действовало как их центры и проводники; ни того, что миряне действительно получили свою веру, в первую очередь, от епископов и духовенства; ни того, что некоторые из мирян были невежественны, а другие в конечном итоге были развращены арианскими учителями, которые завладели кафедрами и рукополагали еретических священников. Но все же, во время этой огромной неразберихи, догмат о божественности Сына Божия провозглашался, насаждался и поддерживался гораздо больше *Ecclesia docta*, чем *Ecclesia docens*, и если епископат оказался в большинстве своем неверен своему поручению, то миряне остались верны своему крещению. Именно народ, сохранявший христианскую фронему и «разум Церкви», стал той движущей силой известных нам святых отцов этого периода, без которых они потерпели бы неудачу.

Характеризуя IV в. в истории Церкви, а особенно эпоху арианских споров, длившихся на протяжении шестидесяти лет, Ньюман показывает, что в то время, когда епископы собирали бесчисленные соборы и спорили по поводу догматических формулировок и символов веры, народ в это время претерпевал гонения, мучения, мужественно отстаивал приходы и свое духовенство, борясь на местах с возникшей и широко распространившейся ересью. И это единодушие в деле веры и было той фронемой, самосознанием, которое было общим для всех них, позволяющим отличать истину от лжи и православие от ереси.

Подобную же ситуацию можно проследить и в России XX в., когда народ отстаивал свои храмы, отдаваемые обновленцам, или оставался верным духу Церкви несмотря на все препятствия к этому со стороны государственной власти. И в этом случае снова это истинное христианское сознание, фронема, позволили отстоять веру в тяжелую эпоху гонений.

Фронема состоит из тех вещей, которые неизменные и должны быть переданы. Ап. Павел писал коринфянам, что он им передал то, что сам получил от Бога. И именно эту фронему они должны сохранить. И современная Церковь также хранит это самосознание, эту фронему как апостольскую, святоотеческую традицию, которую член Церкви впитывает с момента крещения. Есть определенные опасности. Во-первых, фронема, христианское сознание, может быть сведено к частному сознанию, которое отделено от общей церковной традиции. Это та подмена, о которой пишет ап. Павел, говоря о разделениях в Коринфской церкви. Легко подменить «ум Христов» на что-то более осязаемое, принадлежать к какой-то группе лиц, отстаивать определенные нормы. Но в этом случае человек лишается той широты, которую он получает в крещении и замыкается на интересах узких «сект». Другой опасностью для фронемы, христианского сознания, является превращение ее в идеологию, когда внутренние ориентиры и ценности становятся внешними и четко регламентированными повелениями.

Фронема есть не просто устойчивая ориентация на определенные непреходящие моральные ценности, которые люди сознательно исповедуют и борются за них на протяжении всей жизни. Скорее, это самоотверженное доверие и вера в религиозные и этические истины, которые вытекают не из человеческого опыта и мудрости, а из голоса Бога через Откровение. Это непоколебимая уверенность в истинности веры. Даже когда вера не может быть выражена в словесных и иных рациональных формулировках, эта уверенность остается неизменной и живой на протяжении всей жизни, постоянно проверяемая ежедневным опытом. Фронема в восточном православном богословии используется для обозначения образа мыслей или мировоззрения, которое достигается через правильное исповедание веры (ортодоксия) и правильное поведение (ортопраксия).

Согласно библейской и святоотеческой традиции, если ум человека затемнен, то он есть «ум плотской» и помышления его — плотские. Если же ум просветлен, то в нем обитает Святой Дух, — и он становится «умом духовным», «разумом Церкви».

Фронему можно постулировать как «самосознание», которое является центральной составляющей новоевропейского понимания личности. Самосознание прот. В. Зеньковский считал основным признаком личности в человеке, это сознание своего единства, своего «я», своего своеобразия, отдельности и уникальности. Через осознание себя человек призывается к определенной деятельности. Опираясь на свои внутренние установки и ценности, человек совершает определенные действия и поступки.

Подводя итог, можно сказать, что термин, встречающийся у ап. Павла в Послании к Римлянам, относится к внутреннему устроению человека, его фундаментальным ментальным, психологическим и нравственным установкам, которые выражаются во всем устроении человека: его мыслях, поступках и образе жизни. Во Христе человек обретает новую фронему, которая должна его полностью изменить, трансформировать, преобразить и привести в результате к той конечной цели, обожению и спасению, где внутреннее устроение станет предпосылкой для окончательной встречи с Богом.

Источники и литература

1. Constantinou, 2020 — *Constantinou E. S.* Thinking Orthodox: Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind. Ancient Faith Publishing, 2020.

2. Newman, 1961 — *Newman J. H.* On consulting the faithful in matters of doctrine. Kansas City: Sheed and Ward, 1961.

3. Католицизм, 2020 — Апостольская конституция папы Пия IX “Ineffabilis Deus” (8 декабря 1854 г.) / пер. с лат. иер. Е. Шилов // Католицизм. Хрестоматия по предмету «Сравнительное богословие» / сост. иер. Е. Шилов. СПб.: Алетейя, 2020. С. 156–174.

4. Шилов, 2024 — *Шилов, Евгений, иер.* Понятие «соборность»: от неологизма к многогранной богословской концепции // Духовный арсенал. Научно-богословское и церковно-общественное издание. 2024. № 1 (11). С. 73–81.

***Priest Evgeny Shilov*. Phronema: From the Biblical Concept of “Spiritual Mind” to the Theological Teaching on Christian Self-Awareness**

Abstract: Phronema is a concept found in the Epistle to the Romans by Apostle Paul, and denotes “thinking, thought, intention”, but has a deeper understanding as a certain internal mental (psychological and spiritual) attitude, which is the basis for thinking, acting and lifestyle. This concept is normative in the theological discourse of the West and denotes Christian (Orthodox) self-awareness. Cardinal J. G. Newman used this term to denote the “feeling of believers”, the “mind of the Church”, close to the Orthodox understanding of “sobornost”.

Keywords: Phronema, Mind, Self-awareness, Apostle Paul, Sobornost, J. G. Newman, Tradition, Christian anthropology.

Priest Evgeny Vadimovich Shilov — PhD in Philosophy, Master of Theology, Associate Professor of the Department of Axiological Problems and Religious Thought at the Russian State Social University, Moscow (evgeny_shilov@mail.ru).

Е. В. Москаленко

СИМВОЛИЗМ РАСТЕНИЙ НА ПРАВОСЛАВНЫХ ИКОНАХ

В статье представлены материалы по использованию символизма растений на иконах. Рассмотрена взаимосвязь выбора определенных видов и их цветового решения с изображением ликов святых на православных иконах.

Ключевые слова: храмы, иконы, символика, растения, цветы.

Благоукрашение внутрихрамового пространства различными цветами популярно в православии [Москаленко, 2022]. «У верующих людей цветы, которые принесены в храм — приношение для Бога и Божией Матери, а также всем Святым и благодарность им» [Кондратьева, 2013]. Еще с древних времен старались украсить не только живыми цветами храмы, но и изобразить различные виды растений на православных иконах.

В иконографии существуют четыре крупных группы икон: с изображением Господа; изображением Богоматери; праздничные иконы с изображениями событий по литургическому кругу, которые отмечают в Церкви и с изображением святых. Богородичные иконы составляют самую многочисленную группу, только названий более 700 [Москаленко, 2023].

Первые изображения растений на православных иконах появились в древние века. Впервые в настенных изображениях III–VI вв. римских катакомб «появились рисунки женщины с ребенком, которые предположительно являются прообразами Девы Марии. Точно неизвестно, когда возникли первые иконы Богородицы, но наиболее ранние из сохранившихся восходят к VI в.» [Витхамар, 2012].

Цель представленной работы: характеристика цветочного оформления изображений на православных иконах во имя Господа, Богородицы и Святителя Николая Чудотворца, выполненных иконописцами в конце XIX — начале XX в.

Методика исследований: для проведения исследований были подобраны иконы с изображением растений вокруг лика святых (на окладах по периметру иконы) и проведен сравнительный анализ изображенных растений по следующим признакам: вид растений, насыщенность цветочными композициями, цветовая палитра цветочных бутонов, особенности цветочного орнамента на окладах икон и расстановка флористических элементов (одиночная, групповая), семантическое наполнение при использовании различных растений. Объектами исследований являются 6 различных икон, размещенных в музее Фаберже (г. Санкт-Петербург) (Рис. 1, 2, 3, 4, 5, 6).

Особенностью выбранных икон является наличие окладов, выполненных из золота или серебра, украшенных драгоценными камнями и эмалевыми вставками. С помощью окладов формируется особый облик икон, который не меркнет, не темнеет со временем. Установлено, что основным фоном на всех исследуемых иконах является золотой или серебристый, что высветляет композиции оклада.

Видовой состав растений состоит из цветов нежных, пастельных оттенков: розовых тюльпанов и лилий (Рис. 3, 6), золотистых лилий, символизирующих чистоту, невинность, благородство (Рис. 3, 5, 6).

Цветочными композициями занято более 30% от общей площади всех икон, что свидетельствует о высоком стремлении иконописцев благоукрасить православные

Елена Витальевна Москаленко — старший преподаватель кафедры Ландшафтного строительства Уральского государственного лесотехнического университета (moskalenkoev@m.usfeu.ru).

Рис. 1. Икона «Господь Вседержитель» и оклад 1908–1917 гг. (г. Москва, фирма К. Фаберже, оклад мастер Ф. Рюкерт). Фото из архива автора

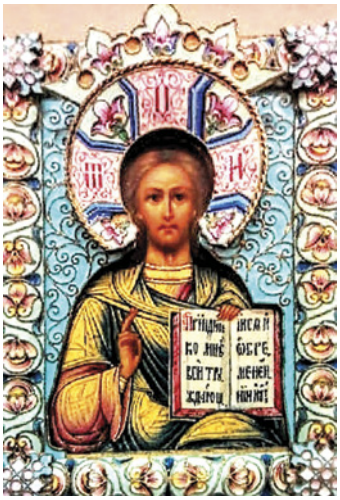


Рис. 2. Икона «Господь Вседержитель» и оклад 1899–1908 гг. (г. Москва, фирма К. Фаберже, мастер оклада Ф. Рюкерт). Фото из архива автора

иконы при помощи изображения растений. Преобладают растения белых, розовых и голубых (богородичных) тонов (Рис. 2, 3, 4, 5, 6).

На некоторых иконах отдельные цветы размещены по углам (Рис. 4, 5), а растительные орнаменты (гирлянды из лилий, тюльпанов) по периметру. Отмечено, что на всех иконах отсутствуют растения с шипами на листьях и стебле, так как шипы ассоциируются с шипами в терновом венке на голове распятого Господа.

Характерно, что на изученных иконах цветы собраны в гирлянды, которые расположены ближе к краю иконы или над ликом (Рис. 2, 5, 6). Цветы в гирляндах крупные,

Рис. 3. Икона «Богоматерь Казанская» и оклад 1891 г. (г. Москва). Фото из архива автора

Рис. 4. Икона «Богоматерь Владимирская» и оклад 1898 г. (г. Москва, мастер оклада В. Гурьянов). Фото из архива автора

Рис. 5. Икона «Богоматерь Иверская» и оклад 1899–1908 гг. (г. Москва мастер оклада В. Гурьянов). Фото из архива автора

Рис. 6. Икона «Святитель Николай Чудотворец» и оклад 1899–1908 гг. (г. Москва, Фирма К. Фаберже, мастер оклада Ф. Рюкерт). Фото из архива мастера

прописаны четко, а в углах по своим размерам превышают цветы основного изображения (Рис. 2, 3, 6). Нимбы над ликом Господа украшены одиночными цветами (Рис. 1, 2), а нимбы на богородичных иконах украшают плетеные гирлянды, преимущественно в голубых тонах (Рис. 3, 4, 5), а также с включением жемчуга (Рис. 3). Это являлось характерной чертой стиля барокко.

Установлено, что изученные иконы представляют особый интерес для изучения семантического смысла декоративных растений, видов растений, их расположение на иконах разных иконописцев различных эпох. Исходя из крупных размеров цветов, многочисленных лепестков можно сделать выводы, что растения изображались культурных сортовых видов, а не дикорастущих полевых цветов. Полевые цветы полностью отсутствуют. По ассортименту, характеристике и видам растений возможно определить приблизительный период написания икон. Выразительность и семантический смысл олицетворяют оклады икон, именно на них изображены множество цветов, характерных для икон конца XIX — начала XX в.

Источники и литература

1. Витхамар (2012) — *Витхамар А.* Энциклопедия русской иконы. М.: ЗАО «БММ», 2012.
2. Кондратьева (2013) — *Кондратьева Г. П.* Храмовая флористика. М.: Китас, 2013.
3. Москаленко (2022) — *Москаленко Е. В.* Основные приемы цветочного оформления храмов // Ландшафтная архитектура: традиции и перспективы Екатеринбург, 2022. С. 121–126.
4. Москаленко (2023) — *Москаленко Е. В.* Изображение растений на иконе «Неувядаемый цвет» // Агротехнологии XXI века: стратегия развития, технологии и инновации. Пермь, 2023. С. 483–486.

E. V. Moskalenko. **The Symbolism of Plants on Orthodox Icons**

Abstract: The article presents materials on the use of plant symbolism on icons. The interrelation of the choice of certain types and their color scheme with the image of the faces of saints on Orthodox icons is considered.

Keywords: temples, icons, symbols, plants, flowers.

Elena Vitalievna Moskalenko — Senior Lecturer at the Department of Landscape Construction of the Ural State Forestry University (moskalenkoev@m.usfeu.ru).

А. А. Клецов

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЙ ‘RUACH BASAR’ ЕССЕЕВ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ И ‘ΠΝΕΥΜΑ ΣΑΡΚΙΚΌΝ’ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО: К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ ЭТИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В настоящей работе выдвигается гипотеза, согласно которой ессео-кумранская этико-антропологическая концепция *«духа плоти»* (*«ruakh basar»*) и *«грешной плоти»* повлияла на понятие *«духа плоти»* (*«τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν»*) Климента Александрийского. Тем самым, показывается возможность опосредованного влияния ессео-кумранской этики и антропологии на *раннехристианское этико-антропологическое учение.*

Ключевые слова: Климент Александрийский, ruakh basar, «дух плоти», «плотской дух», «τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν», πνεῦμα σαρκικόν, ессеи-кумраниты, «Трактат о двух духах», зороастрийский дуализм, иранизированный иудаизм.

Сравнительный анализ соответствующих учений показывает, что влияние зороастрийского дуализма «двух Духов» проникает в раннехристианское этико-антропологическое учение через посредство двух различных (но связанных друг с другом) этико-антропологических «парадигм»:

1) *платоно-филоновскую психологию* — противопоставление «божественной, разумной души» и «смертной, неразумной (ἄλογος) души»;
2) *«иудео-зороастрийскую» ессео-кумранскую психологию* (иранизированный иудаизм) — противостояние «Духа Правды» и «Духа Кривды», поддерживаемого «плотью».

В статье мы рассмотрим второй канал влияния (первый был рассмотрен в [Клецов, 2023]). В связи с этим дадим краткую характеристику ессео-кумранской общине и ее учению. Начало существования кумранской общины[1] (кумранского движения, принадлежащего более общему — ессейскому) датируется началом — серединой II в. до н. э. Судя по кумранским свиткам 1QS («Правило общины»), 1QH («Благодарственные гимны») и 1QM («Свиток войны»), у кумранитов было *единое унифицированное дуалистическое учение.* Этико-антропологический дуализм кумранской общины служил цели объяснить *диссонанс* между их религиозно-социальным образом жизни и образом жизни иудеев, *не входивших в общину.*

Откуда у кумранитов учение о «духе плоти», «грешной плоти», и, вообще, *этико-антропологический дуализм* (см., например, *«Трактат о двух духах»*)? Согласно некоторым исследователям, данное учение является модификацией и развитием *зурванистского / зороастрийского дуализма* — противостояния доброго бога Ахура-Мазды против злого духа Ангра-Манью (см., например, [Kuhn, 1957, 97–98; Michaud, 1955]).

Алексей Александрович Клецов — кандидат физико-математических наук, магистр богословия, Ph.D., доцент, НИУ СГУ, институт физики (kletsov@gmail.com).

[1] Секта монашествующих евреев-хасидеев, оставивших после себя Свитки мёртвого моря (Кумранские рукописи). Собирали (и составляли) ветхозаветные апокрифы, включая иудейскую апокалиптику (например, Книгу Еноха). Отличались крайним аскетизмом. верили в предопределенность судьбы, как праведников, так и грешников

«Визитная карточка» кумранской этики и антропологии — *дуализм путей* и *дуализм Духов* — «Духа Правды/Истины» и «Духа Кривды/Лжи»:

> «И Он [Бог] сотворил человека для владычества над миром и положил ему два Духа, чтобы руководствоваться ими до срока Его посещения. Это Духи Правды/Истины и Кривды/Лжи/Обмана. <…> Эти два Духа обуславливают природу всех сынов человеческих, и в их [т. е. Духов Правды и Кривды] подразделениях получают свою долю все люди…»
>
> *«Трактат о двух духах»*

Мир, согласно представлениям кумранитов, есть *«земля Велиала»*, т. е. арена борьбы между силами Добра и Зла (эта метафора является одним из основных аргументов в пользу заимствований кумранитами из зурванистского / зороастрийского дуализма). Характерно, что борьба Добра и Зла («злого намерения») в сердце кумранита *неотделима от космической битвы* между Духом Правды и Духом Кривды. Таким образом, кумранит — «солдат» войны на стороне Бога Яхве и Духа Правды. Однако *его плоть* (др.-евр. *basar*) — *на стороне Духа Кривды* [Davies, 1957, 171–174].

Отметим *негативную* этическую окраску понятия *'basar'* «плоть» у кумранитов. *Basar* «плоть», или как ее часто называли кумраниты, *«грешная плоть»* (1QS 11:9–10), есть *место укоренения* и *действия* в человеке *Духа Кривды*. В кумранских текстах с термином *basar* «плоть» коррелирует термин *yetser*, «намерение», обычно используемое кумранитами в *отрицательном этическом* смысле, как *«злое намерение»* (ср. с удобопреклонностью ко греху в христианстве).

В кумранских рукописях отмечается, что «первоначальный грех» (1QHa 21:14–17) *«грешной плоти»* (1QS 11:9–10) *предопределяет* изначальную склонность всех людей к пороку[2]. В связи с этим кумраниты делили людей на «духовных, чей образ подобен устроению святых», и тех, кто не способен познать различие между добром и злом. Текст 4QInstruction[3] (фрагмент 4Q415) гласит: «…дух плоти (*ruakh basar*) не знал различия между добром и злом…». Здесь *«дух плоти»* (*«ruakh basar»,* «a spirit of flesh») обозначает людей, *противостоящих Богу Яхве*. Отметим прямую параллель (и семантическую кальку) понятия *«ruakh basar»* с понятием *«τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν»*[4] Климента Александрийского. Действительно, из его этического учения известно, что в конце II в. этот христианский писатель, следуя учению ап. Павла о *противостоянии плоти и Духа Божия*, а также, весьма вероятно, зная кумранское учение о *«духе плоти»* и *«Духе Кривды»*, полагает «вместилищем» страстей и похотений в человеке *«дух плоти»*[5] (τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν) [Stromata, VI, 6.52; 16.136].

Таким образом, высока вероятность влияния ессео-кумранской этико-антропологической концепции *«духа плоти»* (*ruakh basar*) и *«грешной плоти»* (как *места укоренения* и *действия* в человеке *Духа Кривды*) на понятие *«духа плоти»* (τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν) Климента Александрийского (как «вместилища» «страстей и похотей» в человеке). Тем самым, обнаруживается возможность опосредованного влияния ессео-кумранской этики и антропологии на *раннехристианское этико-антропологическое учение.*

---

[2] В *«Благодарственных гимнах»* постулируется причинно-следственная связь (свободного) *выбора* людей и их *предопределение* к награде или к погибели. Следует отметить, что у кумранитов *yetser принадлежит природе человека.* Поэтому в их учении присутствует предопределение к погибели *каждого* человека, если только он не отринет свое «злое намерение» (что равносильно вступлению в кумранскую общину). В манускрипте 4QInstruction говорится, что Бог дал членам общины чистое сердце и уничтожил их злую *yetser* («злое намерение»).

[3] Имеющий наименование «Секрет того, как обстоят дела на самом деле».

[4] Прилагательное от σάρξ, означающего «плоть».

[5] «А то, что является плотным, уплотнившись из-за греха, — оно отвергается вместе с плотским духом, вожделеющим противного душе». Stromata VI, 6.52.

Источники и литература

1. Клецов (2023) — *Клецов А. А.* От ψυχὴ ἀλογική Платона к σωματικὸς ψυχή Климента Александрийского и ἑτέρα ψυχή Макария Великого: анализ развития концепции «неразумной» души в раннехристианской антропологии // Актуальные вопросы церковной науки. 2023. № 2. С. 58–60.

2. Davies (1957) — *Davies W. D.* Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit // The Scrolls and the New Testament / Ed. Stendahl, K. New York: Harper, 1957. P. 157–182.

3. Kuhn (1957) — *Kuhn K. G.* New Light on Temptation, Sin, and Flesh in New Testament // The Scrolls and the New Testament / Ed. Stendahl, K. New York: Harper, 1957. P. 94–113.

4. Michaud (1955) — *Michaud H.* Un mythe zervanite dans un des manuscrits de Qumrân // Vetus Testamentum. Vol. 5, Issue 2, 1955. P. 137–147.

A. A. Kletsov. **A Comparative Analysis of the Concepts of 'Ruach Basar' by the Essenes of the Qumran Community and 'πνεῦμα σαρκικόν' by Clement of Alexandria: on the Origins of Ethical Dualism in Early Christian Anthropology**

Abstract: In this paper, a hypothesis is put forward according to which the Essene-Qumran ethical and anthropological concept of the «spirit of flesh» («ruakh basar») and "sinful flesh» has influenced the concept of the «spirit of flesh» («τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν») by Clement of Alexandria. Thus, the possibility of indirect influence of Essene-Qumran ethics and anthropology on Early Christian ethical and anthropological teaching is shown.

Keywords: Clement of Alexandria, basar ruakh, "spirit of flesh", "τὸ πνεῦμα τὸ σαρκικόν", πνεῦμα σαρκικόν, the Essenes, Qumran, "Treatise of the two spirits", the Zoroastrian dualism, iranizied Judaism.

Alexey Alexandrovich Kletsov — Ph.D. in Physical and Mathematical Sciences, Master of Theology, Ph.D. in Electrical Engineering, Saratov (kletsov@gmail.com).

Протоиерей Константин Костромин

ОТЧЕТ О НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЗА 2022/2023 УЧЕБНЫЙ ГОД САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Отчет о научной деятельности включает в себя сведения об активности сотрудников академии в научной сфере, проведении научных мероприятий как самой академией, так и в качестве соорганизатора, участии в научных мероприятиях преподавателей академии, публикациях, наукометрических показателях научно-педагогических работников, защитах диссертаций, научных проектах академии, издании и развитии научных журналов и планах на будущий год.

Научный отдел Санкт-Петербургской Духовной Академии занимается организацией и проведением научных мероприятий академии, организацией сотрудничества с высшими учебными и научными учреждениями в России и за рубежом (в том числе подготовкой договоров о сотрудничестве), проведением научного рецензирования диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук, развитием научных журналов СПбДА, подготовкой отчетности в уполномоченные церковные учреждения, на Ученые советы академии, перед Минобрнауки по научной деятельности академии, участии в организации заседаний диссертационных советов — кандидатского диссертационного совета СПбДА, Объединенного совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА, докторского диссовета МДА-СПбДА-МинДА-СретДА, работой с наукометрическими базами данных по сотрудникам академии (добавлением данных о научных публикациях, повышением их показателей в научной деятельности), а также выполнением поручений священноначалия (подготовкой документов Межсоборного присутствия, рецензированием документов Межсоборного присутствия, подготовкой Курсов повышения квалификации преподавателей духовных учебных заведений, поручений ректора, участием в работе Издательского совета Русской Православной Церкви, участием в мероприятиях Учебного Комитета Русской Православной Церкви, в том числе в Номинационной комиссии).

Научная работа Академии координируется Научным советом Академии. В течение учебного года было проведено 11 заседаний, из них четыре — в очном или очно-дистанционном формате (остальные — в заочном).

Общецерковные послушания, связанные с научной деятельностью

Духовная Академия активно представлена на общецерковном уровне, в работе Межсоборного Присутствия, Синодальных отделов и других общецерковных мероприятий и институций.

В работе комиссий Межсоборного присутствия принимали участие: в Комиссии **по богословию и богословскому образованию** — ректор академии епископ Силуан и протоиереи Владимир Хулап, Дмитрий Юревич, Кирилл Копейкин; в Комиссиях **по церковному управлению, пастырству и организации церковной жизни** — протоиерей Александр Сорокин; в Комиссии **по церковному праву** — протоиерей Георгий Митрофанов; в Комиссии **по организации жизни монастырей**

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

и монашества — игумения София (Силина) (секретарь Комиссии); в Комиссии **по богослужению и церковному искусству** — протоиерей Александр Сорокин и протодиакон Константин Маркович; в Комиссии **по церковному просвещению и диаконии** — протоиерей Владимир Хулап.

В составе синодальных учреждений состоят следующие сотрудники академии. **Синодальную комиссию по биоэтике** возглавляет ректор академии епископ Силуан, также в ней состоят протоиереи Константин Константинов и Кирилл Копейкин. В состав **Издательского совета Русской Православной Церкви** входит директор Издательства СПбДА Д. В. Волужков. В **Синодальной библейско-богословской комиссии** состоят протоиереи Владимир Хулап и Дмитрий Юревич, в **Синодальной богослужебной комиссии** до недавнего времени состоял протоиерей Феодор Гуряк (состав Комиссии обновляется). В состав **Синодальной комиссии по канонизации святых** входит ректор академии по должности (решение Священного Синода от 13 апреля 2021 г. (журнал № 19)). В составе **Синодального отдела по монастырям и монашеству** стоит игумения София (Силина).

В Коллегии по научно-богословскому рецензированию и экспертной оценке трудятся прот. Константин Костромин, прот. Димитрий Юревич и свящ. Димитрий Лушников. В состав коллегии Координационного центра по развитию богословской науки в Русской Православной Церкви входили свящ. Димитрий Лушников и Д. В. Шмонин, но 29 декабря 2022 г. он был упразднен решением Священного Синода (журнал № 140). Имеются представители нашей духовной школы в Номинационной комиссии при Учебном Комитете Русской Православной Церкви, Федеральном учебно-методическом отделе по теологии, Межведомственной координационной группе по преподаванию теологии в вузах, Научно-методическом совете ассоциации содействия духовно-нравственному просвещению «Покров», Экспертном совете ВАК по теологии, Научно-образовательной теологической ассоциации, церковном докторском и теологическом (ВАК) диссертационных советах Общецерковной аспирантуры и докторантуры и других учреждениях. Ряд преподавателей, как и в прежние годы, принял участие в Международных образовательных чтениях в Москве.

Научные мероприятия и события академии

Наиболее значимыми научными мероприятиями были:

13 сентября 2022 года — IV научно-богословская конференция «Русско-Византийский Логос», организованная И. Б. Гавриловым и свящ. Игорем Ивановым.

28–29 сентября 2022 года — XIV научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», в рамках которой нужно отметить секции, посвященные 100-летию «изъятия церковных ценностей», а прежде всего — подвига священномученика Вениамина, митрополита Петроградского, и новомучеников, пострадавших в связи с первыми организованными масштабными репрессиями безбожной власти против Церкви Христовой, а также биоэтике, и круглый стол по литургике, организованный протодиаконом Константином Марковичем.

15–16 ноября 2022 года — Межрегиональная научно-богословская конференция «Божественные атрибуты в рациональной теологии: история и современность», организованная священником Димитрием Лушниковым.

14–15 декабря 2022 года VI Барсовские чтения» провело Барсовское общество, также оно провело еще несколько локальных мероприятий в первом семестре.

21–22 февраля 2023 года — Всероссийская научно-богословская конференция «Богословие истории и экклезиологические концепции современности: догматические аспекты» (28 докладчиков), организованная свящ. Михаилом Легеевым;

27–28 апреля 2023 года — IV Всероссийская конференция с международным участием «Империя и Церковь. Церковь, государство и общество в Российской империи в XVIII — начале XX вв.» (83 участника);

15–16 мая 2023 года — XV Всероссийская студенческая научно-богословская конференция (64 участника, 3 круглых стола);

5–6 июня 2023 года — Всероссийская конференция с международным участием «Древнерусское монашество в источниках и историографии (история, агиография, археология, философия, право, быт и нравы)» (66 докладчиков).

Было проведено шесть совместных конференций:

17–18 ноября 2022 года — VII научная конференция «Православие на Дальнем Востоке» совместно с Санкт-Петербургским университетом, организованная Историческим обществом, также оно провело еще несколько локальных мероприятий в первом семестре.

7–8 декабря 2022 года — III общественно-научный форум «Государство и религия: пути диалога» совместно с Северо-Западным институтом управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации.

7 февраля 2023 года — Научно-богословская региональная конференция «Новые религии и новая религиозность» совместно с РГПУ им. А. И. Герцена, организована кафедрой богословия (6 докладчиков);

13 марта 2023 года — Международная конференция «Религиозная идентичность: особенности формирования и презентации», совместно с РГПУ им. А. И. Герцена, Иркутским, Омским государственными университетами, Николо-Угрешской духовной семинарией и Отделом по взаимоотношениям Церкви и общества Санкт-Петербургской епархии, организована кафедрой богословия;

14 марта 2023 года — Конференция «Выборгская епархия: вера, время, личность», совместно с Выборгской епархией;

15–16 июня 2023 года — Научно-богословская конференция «Священномученик Иларион (Троицкий): богословие, подвиг, почитание», совместно с Новодевичьим и Константино-Еленинским монастырями Санкт-Петербургской епархии (22 участника).

Совместно с ЦГИА СПб в Кронштадтском Морском соборе открыта выставка «Всероссийский Батюшка. Протоиерей Иоанн Кронштадтский: жизнь и служение», пребывание которой в соборе продлено до 15 января 2023 года.

Помимо этих крупных конференций нужно отметить научные мероприятия второго семестра

Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии, возглавляемого Д. А. Карпуком:

- Пальмовские чтения, посвященные профессору Санкт-Петербургской духовной академии И. С. Пальмову (10 февраля 2023 г.) (6 докладчиков);
- Научно-богословская монашеская конференция (4 апреля 20223 г.) (6 докладчиков);
- студенческая научно-богословская конференция Исторического общества (2 июня 2023 г.). (6 докладчиков).

Византийского кабинета, возглавляемого священником Игорем Ивановым и И. Б. Гавриловым (шесть онлайн круглых столов).

Барсовского общества, возглавляемого Д. В. Волужковым:

- **15 марта 2023 года** — круглый стол «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение»;
- **23 июня 2023 года** — круглый стол «Принципы состязательности и обвинительности в церковном судопроизводстве: сочетание элементов, тенденции, перспективы».

Можно также упомянуть два семинара кафедры библеистики.

Хотел бы поблагодарить организаторов научных мероприятий академии за то, что их проведение согласовывается с проректором по научно-богословской работе, что позволяет избежать накладок, оповещать заинтересованных лиц, а также включать мероприятия в отчетность.

В течение учебного года академия выступила с отзывами ведущей организации на диссертации:

- иеромонаха Платона (Кудласевича) «Развитие католической доктрины почитания Богородицы в период 1854–1965 годов в свете критики русской богословской мысли», представленную на соискание ученой степени кандидата богословия в кандидатском диссертационном совете Московской Духовной Академии;
- Ирины Владимировны Воронцовой «Вопрос о месте Церкви в современной жизни в религиозном движении за церковную реформу в России начала XX века», представленную на соискание ученой степени доктора теологии в Объединенный диссертационный совет 99.2.096.03 ОЦАД, МГУ, МДА.

Заключены договоры о сотрудничестве с Екатеринодарской, Коломенской, Тамбовской, Пензенской, Томской духовными семинариями, соглашение с Православной энциклопедией. Подготовлены договоры с Вологодской духовной семинарией, Минской духовной академией и Санкт-Петербургским государственным педиатрическим медицинским университетом.

Диссертационные советы

В данный момент с участием нашей академии действует три диссертационных совета: кандидатский, Объединенный докторский диссовет четырех духовных академий и Объединенный совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА. О деятельности кандидатского совета расскажет Д. А. Карпук.

21 декабря 2022 года прошли две первые докторские защиты в **Объединенном докторском диссертационном совете** Московской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии, Минской духовной академии и Сретенской духовной академии, прошедшем в аспирантуре Московской духовной академии в Андреевском монастыре г. Москвы. От Санкт-Петербургской духовной академии в заседаниях Совета в очно-дистанционном формате участвовали: кандидат богословия, кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе протоиерей Константин Костромин, доктор исторических наук, профессор А. В. Петров, доктор исторических наук, профессор Л. А. Герд, доктор исторических наук Е. К. Пиотровская, профессор, доктор психологических наук Л. Ф. Шеховцова. В результате А. В. Слесарев и А. В. Данилов, преподаватели Минской духовной академии, защитили диссертации на соискание ученых степеней доктора церковной истории и доктора богословия соответственно.

12 июня 2023 года состоялось заседание этого диссертационного совета в Минской духовной академии. На заседании дипломы доктора богословия были вручены А. В. Слесареву и А. В. Данилову.

В этом диссертационном совете числится пять человек, которые прикреплены к нашей академии для написания докторских диссертаций (в скобках даны даты закрепления тем диссертаций): свящ. Владислав Малышев (25.09.2019), Н. В. Пивоварова (04.06.2019), прот. Димитрий Юревич (04.06.2019), свящ. Димитрий Пономарев (04.06.2019), свящ. Илия Макаров (15.09.2021).

Объединенный совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА был официально

создан приказом Министерства науки и высшего образования № 1580/нк от 28 ноября 2022 года п специальностям:

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (отрасль науки — теология),

5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие) (отрасль науки — теология).

От Санкт-Петербургской духовной академии в него вошли:

1. Петров Алексей Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории СПбДА – заместитель председателя диссовета,
2. Митрофанов Андрей Юрьевич, доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории СПбДА,
3. Фирсов Сергей Львович, доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории СПбДА,
4. Шкаровский Михаил Витальевич, доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории СПбДА, ведущий научный сотрудник и главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга.

28 декабря 2022 года прошло первое заседание этого диссовета. Весной были утверждены «Положение об Объединённом диссертационном совете 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук», «Регламент процедуры рассмотрения диссертаций в Объединённом диссертационном совете 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук» и «Положение о проведении заседаний диссертационного Объединённого совета 99.2.097.02 в удалённом интерактивном режиме».

24 апреля 2023 года прошла первая защита: диссертации Андрея Владимировича Дружинина на тему «Подготовка пастыря в российской духовной школе: осмысление, дискуссия и практика (1808–1869 гг.)», представленной на соискание учёной степени кандидат теологии по специальности 5.11.2. Историческая теология.

26 июня 2023 года прошла вторая защита: диссертации Артема Владиславовича Малышева на тему «Русская кенотическая христология конца XIX — начала XX века: генезис и проблематика», представленной на соискание учёной степени кандидат теологии по специальности 5.11.1. Теоретическая теология.

В данный момент вывешены четыре диссертации для защиты в данном диссертационном совете — две докторские и две кандидатские, даты проведения защит пока не назначены. Призываю тех, кто хотел бы защитить диссертации по теологии, воспользоваться возможностью и подать документы в этот диссертационный совет, где мы являемся соорганизаторами.

Также за прошедший отчетный период **в иных диссертационных советах** защитили: *архимандрит Александр (Федоров)* — диссертацию на соискание учёной степени доктора искусствоведения, *Андрей Павлович Жаров* — диссертацию на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, *священник Александр Зиновкин* — диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук, *священник Димитрий Лушников* — диссертацию на соискание ученой степени кандидата теологии.

Научная активность преподавателей и студентов

Исходя из годовых отчетов кафедр, за год 95 преподавателей академии приняли участие почти в 300 научных мероприятиях различного уровня (в том числе конференциях, чтениях, круглых столах и научных семинарах). За учебный год преподавателями академии было выпущено 29 монографий, почти 200 научных статей и 17 учебных пособий — всего более 250 публикаций.

Студенты академии также занимались научной работой как в научных обществах академии, так и на нашей студенческой и внешних конференциях. Всего в нашей ежегодной студенческой научно-богословской конференции приняло участие

26 студентов и аспирантов СПбДА. Эти доклады изданы в очередном номере журнала «Актуальные вопросы церковной науки». Кроме нее, 17 студентов (не считая аспирантов) поучаствовали в 27 конференциях с 47 докладами и опубликовали 15 статей и одну монографию (эти показатели в два раза выше, чем в прошлом году). Особо хотел бы выделить студентов Ивана Иванова (10 конференций, 4 статьи), Максима Архипова (10 конференций, 2 статьи, соавтор в монографии), Павла Лихолая (8 конференций, 2 статьи, соавтор в монографии). За учебный год аспиранты и соискатели академии опубликовали в общей сложности 94 статьи и выступили с 84 докладами на конференциях.

Хотел бы поблагодарить всех преподавателей и подразделения академии — почти все преподаватели богословско-пастырского факультета (кто в срок, кто позднее) сдали индивидуальные отчеты.

Лидеры по числу публикаций за истекший учебный год

По данным отчетов		**По данным РИНЦ**	
Шкаровский М. В.	32	Кривовичев С., свящ.	17[1]
Афонин П. Н.	24	Светлов Р. В.	15
Костромин К., прот.	20	Прилуцкий А. М.	11
Фирсов С. Л.	17	Костромин К., прот.	10
Митрофанов А. Ю.	13	Никулин М., свящ.	10
Прилуцкий А. М.	10	Фирсов С. Л.	6
Пивоварова Н. В.	8	Головушкин Д. А.	6

В пояснение к данной таблице нужно отметить, что данные отчетов и РИНЦ всегда разнятся, причем не только количественно, но и содержательно. Количественные показатели РИНЦ носят приблизительный характер.

Статистика публикационной активности академии

Вот общая картина публикационной активности и цитируемости академии по данным РИНЦ.

Общее количество публикаций РИНЦ	**Общее количество цитирований на elibrary.ru**
5326 (рост 10,7%) было 4807 (в прошлом году рост был 16,6%)	23532 (рост 25,2%) было 18790 (в прошлом году рост был 29,1%)

Окончание пандемии (когда из-за адаптации к дистанционной форе деятельности возникло дополнительное время для научной работы) и начавшиеся трудности сказались на общей публикационной статистике.

организация / **показатели**	**Московский государственный университет (первое место)**	**Санкт-Петербургский государственный университет (первое место по Санкт-Петербургу)**	**Санкт-Петербургская Духовная Академия**
Количество публикаций за 5 лет	было 119 861 стало 118 848 (–0,1%)	было 93 623 стало 85 439 (–8,7%)	было 1991 стало 1851 (–7%)

[1] На богословскую тематику в 2022-м написана одна статья.

Количество цитирований в РИНЦ	было 315 750 стало 292 893 (–7,2%)	было 208 568 стало 197 857 (–5,1%)	было 2270 стало 2378 (+4,8%)
Индекс Хирша	было 373 стало 387 (+3,7%)	было 322 стало 333 (+3,4%)	было 45 стало 47 (+4,4%)

Ранее в отчете по научной деятельности фигурировали данные по Web of science, обслуживавшиеся компанией Publons. Министерство науки и высшего образования РФ, несмотря на то что работа с большинством иностранных индексов цитирования и баз данных оказалась в той или иной степени ограничена, не вывела из отчетности сведения о публикациях в Scopus и Web of science, однако из-за ограничений эта статистика доступна теперь только на платформе РИНЦ и из-за этого теряет свою значимость. Scopus только ограничил корпоративный доступ к своим продуктам из России (мы и ранее не имели к ним доступа, так как у нас не было аккаунта организации в Scopus), но продолжает принимать в список Scopus российские журналы, размещать на своей платформе их метаданные и формировать их рейтинги. Web of science, теперь обслуживающийся компанией Clarivate, не только прекратил работу с российскими журналами, но и упразднил перечни организаций, не имеющих подписки, поэтому мы лишены возможности увидеть, как раньше, количество исследователей, рецензий и публикаций.

локализация / **показатели**	**По России**	**По Санкт-Петербургу**
Количество публикаций за 5 лет	Место 695 (было 673)	55 место (было 52)
Количество цитирований	Место 770 (было 777)	Место 75 (было 73)
Индекс Хирша	Место 734 (было 727)	78 место (было 78)
Всего организаций	2517	227

Сравнение наших показателей с показателями других учебных заведений Русской Православной Церкви показано на таблице ниже. В РИНЦ числится 30 «организаций духовного образования».

показатели / **вуз**	**Количество публикаций за 5 лет**	**Количество цитирований**	**Индекс Хирша**
Русская христианская гуманитарная академия	1973 (+2,9%)	3772 (+28%)	48 (+12%)
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет	2730 (–0,9%)	3044 (+12%)	47 (+6%)
Санкт-Петербургская Духовная Академия	1851 (–7%)	2378 (+4,8%)	47 (+4,4%)
Московская Духовная Академия	1565 (+6,3%)	671 (+24%)	28 (+3,7%)

Свято-Филаретовский институт	564 (–8,4%)	248 (–29%)	21 (0%)
Нижегородская духовная семинария	481	696	23

В РИНЦ с количеством не более 500 и менее 50 публикаций за 5 лет представлены также Минская и Сретенская духовные академии, Воронежская, Пензенская, Омская, Тамбовская, Екатеринбургская, Саратовская, Оренбургская, Костромская, Калужская, Барнаульская, Новосибирская, Казанская, Курская, Екатеринодарская, Коломенская Владимирская и Перервинская семинарии, Поволжский академия образования и искусств им. святителя Алексия и Российский православный университет (на 2 учебных заведений больше, чем в прошлом году).

Нижегородская семинария показана в рейтинге потому, что количество цитирований публикаций организации выше, чем у МДА и СФИ, а индекс Хирша выше, чем у СФИ.

Христианское чтение

Журнал Христианское чтение выходит по графику — 4 выпуска в год. Тематическими рубриками в 2022 году были: в третьем номере — «К 280-летию Санкт-Петербургской епархии»; в четвертом номере — «К 350-летию Петра Великого», а также к 100-летию Петроградского процесса были изданы материалы круглого стола «Изъятие церковных ценностей в Советской России — шок или ожидание?». Также в этом номере была помещена рубрика «Богословие истории» в рамках гранта РФФИ, а также впервые была издана статья по биоэтике. В первом номере за 2023 год издана подборка статей по проблемам церковного языкознания, а также отменена градация статей по рубрикам ВАК. Во втором номере изданы материалы круглого стола «Духовенство XI–XXI вв. в обществе и государстве: каноническое и правовое положение», а также тематическая подборка статей на тему «Православие в странах Балтии».

1 февраля 2022 года был обнародован обновленный Перечень ВАК, согласно которому в журнале «Христианское чтение» обновились шифры по специальностям: 5.6.1. — Отечественная история (исторические науки), 5.7.2. — История философии (философские науки). В середине июня 2022 года в ВАК был подан комплект документов на утверждение специальностей журнала по теологическим научным специальностям. По шифру «26.00.01 Теология» журнал индексировался до 16.10.2022 года.

20 декабря 2022 года вышел (29 декабря был обнародован) обновленный Перечень ВАК, по которому журнал индексируется по трем теологическим специальностям:

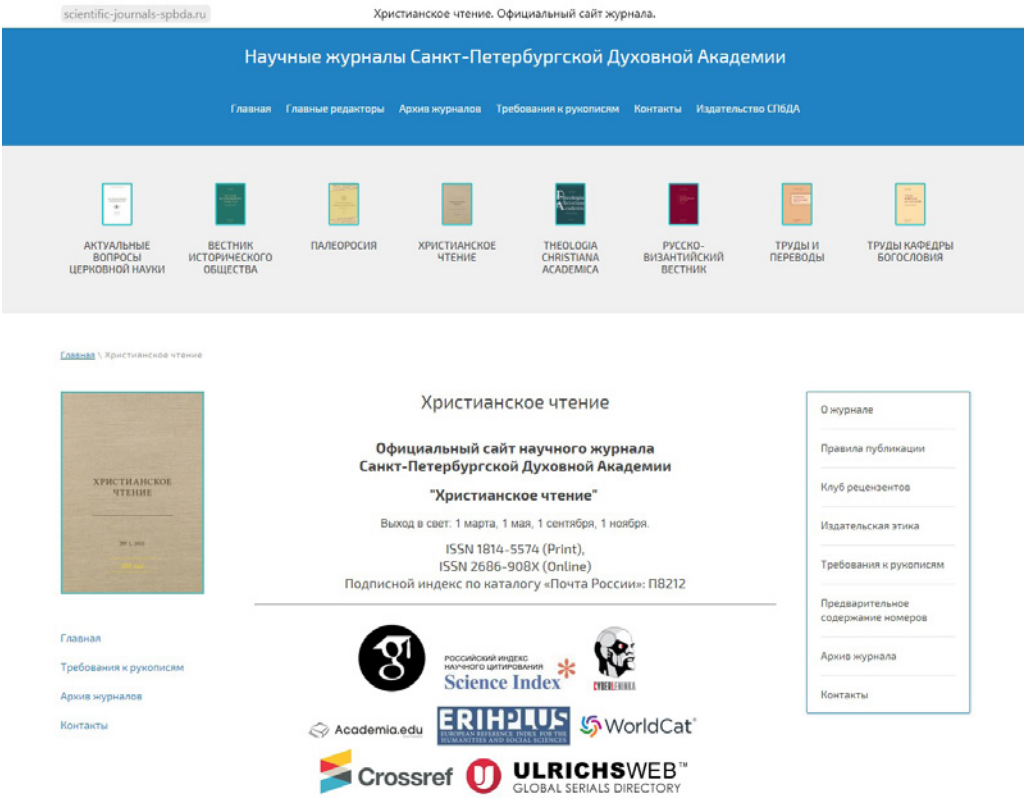
5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм)

5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм)

5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм)

На заседании Научного совета академии 22 декабря разработаны меры по защите публикаций авторов в случае, если их ВАКовский статус может испытывать затруднения в период между 16 октября и 20 декабря 2022 года. Также обсуждались вопросы развития других научных журналов и их показателей.

Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии «Христианское чтение» решением Ученого совета Московского государственного университета (МГУ) включен в дополнительный список рецензируемых научных изданий из перечня, рекомендованного Минобрнауки России, в котором могут быть опубликованы научные результаты диссертаций. Журнал включен в раздел перечня «Исторические науки и искусствоведение». Остальные индексы и базы данных, в которые входит журнал, можно видеть на скриншоте ниже.



На сайте издания помещен «Клуб рецензентов» — перечень наиболее востребованных рецензентов статей в журнале для привлечения внимания к серьезности работы над журналом. В этом году наиболее активно рецензировали журнал Д. В. Волужков, И. Б. Гаврилов, М. В. Шкаровский и прот. Димитрий Юревич.

Пока трудно однозначно сказать, что придет на смену Web of science и Scopus. В течение последнего учебного года появилось несколько индексаций статей. «Топовыми» остаются «Ядро РИНЦ» (около 900 журналов с высокими формальными показателями), «Russian Science Citation Index» (около 1300 журналов с высокими формальными показателями) (оба рейтинга принадлежат РИНЦ), «Белый список» Российского центра научной информации[2] (в него входят журналы, индексируемые Web of science и Scopus без каких-либо дополнительных требований), Перечень ВАК, Science Index РИНЦ. Был также создан государственный аналог РИНЦ — портал «Российские научные журналы» и «Международный индекс научного цитирования» (МИНЦ), которые ведут Российский научно-исследовательский институт экономики, политики и права в научно-технической сфере (РИЭПП) и Межпарламентская Ассамблея государств — участников Содружества Независимых Государств (МИНЦ). В последние месяцы пришлось загружать туда метаданные статей, изданных в журналах ВАК, за 2022 год в полном объеме — таково требование Минобрнауки России. Кроме того, с сентября вступит в силу решение о категорировании журналов из Перечня ВАК. 6 декабря ВАК обнародовал Информационное письмо Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России от 6 декабря 2022 № 02–1198 «О категорировании

[2] «Белый список» утверждается Межведомственной рабочей группой по формированию и актуализации «Белого списка» научных журналов, созданной Министерством науки и высшего образования Российской Федерации в соответствии с поручением Заместителя Председателя Правительства Российской Федерации (№ ДЧ-П8–60 пр от 27.06.2022).

Перечня рецензируемых научных изданий» с разбиением Перечня ВАК по состоянию на 31 декабря 2021 года на три т. н. «категории». В академии только журналу «Христианское чтение» присвоена категория — К2.

13 марта 2023 года Научная электронная библиотека (НЭБ), ведущая Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) опубликовала новые правила составления рейтинга научных журналов Science Index. Требования качества к журналам были существенно ужесточены, как с точки зрения цитирования статей журналов, так и по различным показателям качества статей, опубликованных в журналах. Одновременно были обновлены сами рейтинги научных журналов. Журнал «Христианское чтение» вошел в ТОП-1500 журналов РИНЦ и занимает сейчас 1322 место в рейтинге за 2021 год, а также 9 место по тематике «Религия» (в данный момент в РИНЦ числится 62 журнала по религии, из которых 28 входит в Science Index). Это дало возможность подать инициативную заявку на включение журнала в базу данных **Russian Science Citation Index** (RSCI). **Заявка была подана после соответствующей подготовки 21 июня 2023 года.**

Прочие научные журналы академии

В академии выпускается еще 6 научно-богословских журналов:

Труды кафедры богословия — главный редактор свящ. Димитрий Лушников

Входит в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» (Перечень ВАК) по научным специальностям (без присвоения категории):

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм);

5.7.9. Философия религии и религиоведение;

5.10.1. Теория и история культуры, искусства.

Издается 4 раза в год.

Вестник Исторического общества — главный редактор Д. А. Карпук

Издается 2 раза в год.

Труды и переводы — главный редактор свящ. Игорь Иванов

Издается 1 раз в год.

Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях — главный редактор прот. Константин Костромин

Издается 4 раза в год.

Актуальные вопросы церковной науки — главный редактор прот. Константин Костромин

Издается 2 раза в год.

Русско-Византийский вестник — главный редактор И. Б. Гаврилов

Редакция журнала подала документы для включения в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук» (Перечень ВАК) по научным специальностям:

5.7.2. «История философии» (философские науки)

5.6.1. «Отечественная история» (исторические науки)

Издается 4 раза в год.

Theologia Christiana Academica в отчетный период не выпускался.

Согласно «Общецерковному перечню рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия» (в редакции от 28 апреля 2023 г.) в него включены все без исключения журналы академии («Актуальные вопросы церковной науки» и «Труды и переводы» — впервые). Все журналы, кроме журналов «Актуальные вопросы церковной науки» и «Труды и переводы», 27 января 2022 года были зарегистрированы в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) в качестве СМИ.

Все семь научных журналов Санкт-Петербургской Духовной Академии — «Христианское чтение», «Труды кафедры богословия», «Вестник Исторического общества», «Палеоросия», «Труды и переводы», «Русско-Византийский вестник», «Актуальные вопросы церковной науки» — включены в базу данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory.

В связи с публикацией Научной электронной библиотекой (НЭБ РИНЦ) 13 марта 2023 года обновленного рейтинга, все научные журналы академии, за исключением журнала «Труды и переводы», вошли в рейтинг Science Index (напомню, в него входит меньше половины всех журналов по религиозной проблематике).

Журнал «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях» занял 1555 место в общем рейтинге, 97 по тематике «История» и 10 место по тематике «Религия».

Журнал «Русско-византийский вестник» занял 1574 место в общем рейтинге, 101 по тематике «История», 12 место по тематике «Религия» и 22 место по тематике «Культура».

Журнал «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии» занял 1857 место в общем рейтинге, 13 место по тематике «Религия» и 45 место по тематике «Философия».

Журнал «Вестник исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии» занял 2674 место в общем рейтинге и 21 место по тематике «Религия».

Журнал «Актуальные вопросы церковной науки» занял 3746 место в общем рейтинге и 28 место по тематике «Религия».

Всего в тематической рубрике «Религия. Атеизм» представлено 28 журналов, из которых 6 (то есть примерно 1/5) — журналы Санкт-Петербургской Духовной Академии. Кроме журналов СПбДА в рейтинг вошли журналы таких духовных учебных заведений, как Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Екатеринбургская, Нижегородская, Якутская и Омская духовные семинарии.

Протоиерей Константин Костромин

ОТЧЕТ О НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЗА 2023/2024 УЧЕБНЫЙ ГОД САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Отчет о научной деятельности включает в себя сведения об активности сотрудников академии в научной сфере, проведении научных мероприятий как самой академией, так и в качестве соорганизатора, участии в научных мероприятиях преподавателей академии, публикациях, наукометрических показателях научно-педагогических работников, деятельности диссертационных советов и написании отзывов ведущей организации, научных проектах академии, издании и развитии научных журналов и планах на будущий год.

Научный отдел Санкт-Петербургской Духовной Академии занимается организацией и проведением научных мероприятий академии, организацией сотрудничества с высшими учебными и научными учреждениями в России и за рубежом (в том числе подготовкой договоров о сотрудничестве), проведением научного рецензирования диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук, развитием научных журналов СПбДА, подготовкой отчетности в уполномоченные церковные учреждения, на Ученые советы академии, перед Минобрнауки по научной деятельности академии, участии в организации заседаний диссертационных советов — кандидатского диссертационного совета СПбДА, Объединенного совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА, докторского диссовета МДА-СПбДА-МинДА-СретДА, работой с наукометрическими базами данных по сотрудникам академии (добавлением данных о научных публикациях, повышением их показателей в научной деятельности), а также выполнением поручений священноначалия (подготовкой и рецензированием документов Межсоборного присутствия, подготовкой Курсов повышения квалификации преподавателей духовных учебных заведений, поручений ректора, участием в работе Издательского совета Русской Православной Церкви, участием в мероприятиях Учебного Комитета Русской Православной Церкви, в том числе в Номинационной комиссии). Научный отдел проводит заседания Научного совета, который координирует развитие научных журналов и проведение научных мероприятий, утверждает к печати учебно-методические пособия и научные публикации. В течение учебного года было проведено 2 заседания.

Общецерковные послушания, связанные с научной деятельностью

Духовная Академия активно представлена на общецерковном уровне, в работе Межсоборного Присутствия, Синодальных отделов и других общецерковных мероприятий и институций.

В работе комиссий Межсоборного присутствия (составы обновлены 12 марта 2024 года) принимали участие: в Комиссии **по богословию и богословскому образованию** — ректор академии епископ Силуан и протоиереи Владимир Хулап, Дмитрий Юревич, Кирилл Копейкин; в Комиссиях **по церковному управлению, пастырству и организации церковной жизни** — епископ Силуан, протоиереи Владимир Хулап

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

и Александр Сорокин; в Комиссии **по организации жизни монастырей и монашества** — игумения София (Силина) (секретарь Комиссии); в Комиссии **по богослужению и церковному искусству** — протоиерей Александр Сорокин и протодиакон Константин Маркович.

В составе синодальных учреждений состоят следующие сотрудники академии. **Синодальную комиссию по биоэтике** возглавляет ректор академии епископ Силуан, также в ней состоят протоиереи Константин Константинов и Кирилл Копейкин, священник Сергий Кривовичев. В состав **Издательского совета Русской Православной Церкви** входит директор Издательства СПбДА Д. В. Волужков. В **Синодальной библейско-богословской комиссии** состоят ректор академии епископ Силуан, протоиереи Владимир Хулап и Дмитрий Юревич, в **Синодальной богослужебной комиссии** состоит протоиерей Феодор Гуряк. В состав **Синодальной комиссии по канонизации святых** входит ректор академии по должности (решение Священного Синода от 13 апреля 2021 г. (журнал № 19)). В Коллегии **Синодального отдела по монастырям и монашеству** стоит игумения София (Силина). В состав учрежденной **Синодальной комиссии по иконописи** входят заведующий иконописным отделением А. В. Стальнов и доцент Д. Г. Мироненко.

В Коллегии по научно-богословскому рецензированию и экспертной оценке трудятся прот. Константин Костромин, прот. Димитрий Юревич и свящ. Димитрий Лушников. Имеются представители нашей духовной школы в Номинационной комиссии при Учебном Комитете Русской Православной Церкви, Федеральном учебно-методическом отделе по теологии, Межведомственной координационной группе по преподаванию теологии в вузах, Научно-методическом совете ассоциации содействия духовно-нравственному просвещению «Покров», Экспертном совете ВАК по теологии, Научно-образовательной теологической ассоциации, церковном докторском и теологическом (ВАК) диссертационных советах Общецерковной аспирантуры и докторантуры, диссертационном совете по теологии при Российском государственном педагогическом университете и других учреждениях. Ряд преподавателей, как и в прежние годы, принял участие в Международных образовательных чтениях в Москве.

Научные мероприятия и события академии

Наиболее значимыми научными мероприятиями академии были:

13–14 сентября 2023 года — V научно-богословская конференция «Русско-Византийский Логос» в рамках проекта «Византийский кабинет». Соорганизаторами мероприятия, прошедшего в очно-дистанционном формате, выступили кафедра богословия и кафедра иностранных языков Академии;

28–29 сентября 2023 года — XV международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», собравшая более 170 участников из 37 городов России, Белоруссии, Казахстана и Франции, представлявших 54 высших учебных заведений, 20 научных институтов, центров, музеев и общественных организаций. В конференции приняли участие ректоры пяти духовных учебных заведений. В рамках конференции прошли пленарное заседание, 19 секций, три круглых стола, посещение Александро-Невской Лавры;

8 декабря 2023 года — VII Барсовские чтения — ежегодная научно- богословская конференция по церковному праву, организатором которой является Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество);

21–22 февраля 2024 года — III Всероссийская научно-богословская конференция по экклезиологии и богословию истории «Современные экклезиологические концепции: проблема унификации научного поля» (29 докладчиков, 3 круглых стола), организованная свящ. Михаилом Легеевым;

11–12 апреля 2024 года — V Всероссийская конференция с международным участием «Империя и Церковь. Церковь, государство и общество в Российской империи в XVIII — начале XX вв.» (62 докладчика), организованная Историческим обществом Санкт-Петербургской Духовной Академии;

16–17 мая 2024 года — XVI Всероссийская студенческая научно-богословская конференция (75 докладчиков, 2 круглых стола);

3–4 июня 2024 года — Всероссийская конференция с международным участием «Князья, иерархи и люди Древней Руси между властью, повседневностью и храмом» (65 докладчиков).

В течение второго семестра было проведено три совместных конференции на базе Научно-образовательной теологической ассоциации* (НОТА)*:

21–22 февраля 2024 года на площадках Московского и Санкт-Петербургского университетов при участии Московской и Санкт-Петербургской духовных академий прошла научно-образовательная конференция «Традиционные ценности и образы будущего». Конференция состоялась в рамках Международного межрелигиозного молодежного форума (февраль — ноябрь 2024 года).

29 февраля 2024 года в Историческом парке «Россия — моя история» прошла международная научно-практическая конференция «Дискурсы и практики традиции». Ее организаторами были Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Московский государственный педагогический университет, Санкт-Петербургская Академия Следственного Комитета РФ, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Санкт-Петербургская митрополия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Кыргызско-Российский Славянский университет имени первого Президента Российской Федерации Б. Н. Ельцина, Центр этнорелигиозных исследований.

13 марта 2024 года в Санкт-Петербургском государственном университете состоялся научно-образовательный семинар «Теология в цифровую эпоху». Мероприятие было организовано институтом теологии СПбГУ при поддержке Московской и Санкт-Петербургской духовных академий.

Другие совместные научные мероприятия:

С 4 по 8 октября 2023 года в рамках III Всероссийской научной конференции прошёл Всероссийский исторический форум «Ветер Перестройки». На форуме было представлено множество докладов, посвящённых историческим персоналиям, экономическим, культурным и социальным вызовам и их решениям в последние десятилетия XX века на всём пространстве СССР. Конференция проходила в разных университетах и музеях России, в том числе и в стенах Санкт-Петербургской Духовной Академии.

20 октября 2023 года в академии прошёл заключительный этап двухдневной II научно-практической конференции «Церковное право и культура: грани взаимодействия». Модератором конференции выступил секретарь Барсовского общества и директор Издательства Санкт-Петербургской Духовной Академии Д. В. Волужков. В организации мероприятия также приняли участие Московская Духовная Академия, Государственный академический университет гуманитарных наук, Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

7 ноября 2023 года в Сретенской духовной академии прошла международная научная конференция «Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль (к 270-летию савойского религиозного мыслителя)», в организации которой приняли участие Византийский кабинет академии и Московский государственный лингвистический университет.

13 ноября 2023 года в Синем зале епархиального управления, бывшей Крестовой митрополичьей церкви, прошла конференция «Пастырское служение и духовный подвиг священномученика Вениамина, митрополита Петроградского». Организаторами мероприятия стали академия и сообщество ревнителей памяти святого священномученика.

14–15 ноября 2023 года в академии прошла ежегодная конференция по рациональной теологии «Божественные атрибуты в рациональной теологии: история и современность», организованная кафедрой богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии совместно с Институтом философии Российской академии наук.

23 ноября 2023 года в академии в рамках VII Международной студенческой конференции «Ex Oriente Lux 2023» состоялся круглый стол «Россия и Восток: пути религиозного взаимодействия». Организаторами мероприятия выступили Санкт-Петербургский государственный университет и Санкт-Петербургская Духовная Академия.

30 ноября — 2 декабря 2023 года в Псково-Печерской духовной семинарии прошла совместная с Санкт-Петербургской Духовной Академией научно-богословская межрегиональная конференция «Богословие и культура». Поддержку в организации конференции оказала кафедра богословия.

5–6 декабря 2023 года на базе Санкт-Петербургской Духовной Академии и Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте России состоялся форум «Государство и религия: пути диалога». 5 декабря в научной библиотеке РАНХиГС открылось пленарное заседание форума, которое возглавили научный руководитель СЗИУ РАНХиГС Владимир Александрович Шамахов и ректор СПбДА епископ Петергофский Силуан. Половина секций работала в стенах Санкт-Петербургской Духовной Академии.

15–17 мая 2024 года прошла научно-богословская межрегиональная конференция «Священномученик Иларион (Троицкий) и перспективы современной экклезиологической мысли», соорганизаторами которой выступили Санкт-Петербургская Духовная Академия и Общество современных экклезиологических исследований. Модерировал конференцию заведующий кафедрой богословия Духовной Академии священник Дмитрий Лушников. Конференция прошла в Псково-Печерской семинарии.

Помимо этих крупных конференций нужно отметить научные мероприятия академии:

9–10 февраля 2024 года состоялась VIII конференция «Феофановские Чтения. Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии». Главным организатором выступила профессор кафедры церковно-практических дисциплин Л. Ф. Шеховцова.

28 марта 2024 года состоялась научно-богословская конференция: «Богословие и культура». Организатором конференции был заведующий кафедрой богословия Духовной Академии священник Дмитрий Лушников.

24 мая 2024 года в Санкт-Петербургской Духовной Академии прошла научно-богословская конференция «Единоверческие приходы в Русской Православной Церкви: история и современность».

Также нужно выделить мероприятия

Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии, возглавляемого Д. А. Карпуком:

- 22 сентября 2023 года — круглый стол, посвящённый 130-летию со дня кончины выпускника Санкт-Петербургских духовных школ епископа Гермогена (Добронравина). Почётным гостем мероприятия был иеромонах Антоний (Козин), который несёт своё служение на родине владыки Гермогена в Николо-Пятницком храме деревни Ильеши Ленинградской области.

- 20 октября 2023 года — круглый стол, посвящённый 180-летию со дня поступления в Санкт-Петербургскую Духовную Академию и 130-летию со дня кончины ректора Санкт-Петербургской духовной семинарии митрополита Московского и Коломенского Леонтия (Лебединского).
- 10 ноября 2023 года — круглый стол, посвящённый административной деятельности и литературному наследию профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии И. А. Чистовича. На конференции присутствовал праправнук сестры И. А. Чистовича — Марии Алексеевны Младенцевой — Александр Валерьевич Корнев, а также потомки Якова Алексеевича Чистовича, старшего брата И. А. Чистовича: Наталия Никитична Папаян, Ольга Ивановна Кузнецова, Екатерина Владимировна Таликова. Ведущим круглого стола выступил магистр богословия, клирик храма Рождества Христова на улице Коллонтай в Санкт-Петербурге иерей Павел Кадосов, который и выступил с инициативой проведения данного научного мероприятия.
- 29 января 2024 года — Круглый стол «Религиозная жизнь Ленинграда в дни блокады 1941–1944. К 80-летию полного освобождения Ленинграда от фашистской блокады»;
- 31 марта 2024 года — Литературно-музыкальный вечер памяти «Христос идёт, Бог идёт. Иду ко Христу…» Вечер памяти, посвященный 300-летию основания Российской академии наук и 170-летию со дня рождения В. В. Болотова;
- 7 апреля 2024 года — Литературно-музыкальный вечер памяти «Археолог всея Руси. Профессор Николай Васильевич Покровский и предметы церковного искусства». К 145-летию основания церковно-археологического музея СПбДА;
- 14 апреля 2024 года — Литературно-музыкальный вечер памяти «Я есмь лоза, а вы ветви…»: новомученики — духовные чада святого праведного Иоанна Кронштадтского.

Византийского кабинета, возглавляемого священником Игорем Ивановым и И. Б. Гавриловым (шесть онлайн круглых столов):

- 3 октября 2023 года — «Только бы душа России сохранилась». К 150-летию со дня рождения классика русской литературы XX века, выдающегося православного мыслителя Ивана Сергеевича Шмелева (1873–1950).
- 16 ноября 2023 года — «Протоиерей Думитру Станилое и православная мысль в Румынии. 120 лет со дня рождения и 30 лет со дня кончины протоиерея Думитру Станилое (16.11.1903–5.10.1993)».
- 14 декабря 2023 года — «Алексей Федорович Лосев (монах Андроник) и традиция православного византизма. К 130-летию со дня рождения великого русского философа». Встреча была организована «Византийским кабинетом» СПбДА и «Домом А. Ф. Лосева — научной библиотекой и мемориальным музеем» (г. Москва).
- 22 февраля 2024 года — «Орест Федорович Миллер (1833–1889) и петербургское славянофильство».
- 19 марта 2024 года — «К 190-летию со дня рождения профессора Санкт-Петербургского университета, выдающегося ученого, деятеля славянофильства, первого биографа Ф. М. Достоевского».
- 23 апреля 2024 года — «Н. А. Бердяев (1874–1948), русская идея и традиция православного византизма. К 150-летию со дня рождения выдающегося отечественного философа».

Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовского общества»), возглавляемого Д. В. Волужковым:

- 30 января 2024 года — конференция «Проблемы преподавания церковного права в церковных и светских вузах», посвященная 5-летию Барсовского общества.

- 17 февраля 2024 года — заседание, посвященное запуску научно-издательского проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви».
- 15 марта 2024 года — круглый стол «Канонические ответы митрополита Иоанна II (†1089) в правовой культуре Древней Руси».
- 26 апреля 2024 года — заседание Редакционной коллегии научно-издательского проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви».
- 24 июня 2024 года — заседание Редакционной коллегии научно-издательского проекта «Источники канонического и церковного права Русской Церкви».

Кафедра библеистики организовала одну очную и две онлайн конференции:
- 21 апреля 2024 года — Павские чтения (Совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом и Андреевским собором г. Санкт-Петербурга);
- 6 июня 2024 года — Экзегетика посланий апостола Павла латинскими отцами и учителями IV–V вв.;
- 11 июня 2024 года — Эсхатология посланий апостола Павла.

В первом семестре в академии учреждено **Общество современных экклезиологических исследований**, которое занимается организацией конференции по экклезиологии, а также круглых столов в течение года. В рамках общества предполагается написание ряда коллективных монографий. Председателем общества является доцент кафедры богословия священник Михаил Легеев. Ученым советом 29 декабря 2023 года был принят его Устав, рассмотренный и одобренный Административным советом. 21 декабря состоялось первое собрание Общества, в котором приняли участие представители Санкт-Петербургской Духовной Академии, Общецерковной аспирантуры и докторантуры, Коломенской, Нижегородской, Николо-Угрешской, Саратовской, Тульской духовных семинарий, Самарского юридического института ФСИН России.

В рамках сотрудничества Санкт-Петербургской Духовной Академии Православного Свято-Тихоновского университета проведено два научных семинара по экклезиологии. От академии в них принимали участие представители Общества современных экклезиологических исследований.

Также в академии учрежден Центр христианской практической психологии, возглавляемый доцентом кафедры церковно-практических дисциплин протоиереем Петром Чубаровым. Ученым советом 29 декабря 2023 года был принят его Устав, рассмотренный и одобренный Административным советом. В течение второго семестра Центр провел четыре семинара.

Ряд мероприятий просветительского характера провели Студенческое литургическое общество и Студенческий литературный клуб.

Хотел бы поблагодарить организаторов научных мероприятий академии за то, что их проведение согласовывается с проректором по научно-богословской работе, что позволяет избежать накладок, оповещать заинтересованных лиц, а также включать мероприятия в отчетность. Увеличение количества мероприятий усложняет работу служб — трапезной, IT отдела, пресс-службы, комендантской службы, гостиницы «Свеча», поэтому просьба согласовывать мероприятия заранее. На работу на должность специалиста научного отдела взят наш выпускник Павел Лихолай, он отвечает за организацию научных мероприятий.

В течение учебного года академия выступила с отзывами ведущей организации на диссертации:

- священника Дионисия Викторовича Красноперова «Святитель Дионисий, архиепископ Суздальский и Нижегородский, как исторический деятель: жизненный путь и церковно-политическая деятельность», представленную на соискание ученой степени кандидата богословия в кандидатском диссертационном

совете Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия;

- Алексея Вячеславовича Камалдинова «Критика идей “Нового атеизма” в современном апологетическом дискурсе», представленную на соискание ученой степени кандидата теологии в диссертационный совет 33.2.018.13 при ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена».

Заключены договоры о сотрудничестве с Вологодской и Ярославской духовными семинариями, обновлен договор с Донской духовной семинарией. Подготовлен договор с Минской духовной академией.

По благословению ректора епископа Силуана начата работа по созданию сетевого взаимодействия высших духовных учебных заведений Северо-Запада России с целью мотивирования выпускников бакалавриата продолжать обучение в Академии. В рамках этой инициативы 21 декабря была проведена встреча проректоров по учебной работе Санкт-Петербургской Духовной Академии, Вологодской и Псково-Печерской духовных семинарий при участии проректора по научно-богословской работе, на которой были намечены пути взаимодействия образовательных организаций. В перспективе — создание соглашения о сетевом взаимодействии, а также налаживание контактов с правящими архиереями епархий, входящих в Северо-Западный федеральный округ для стимулирования поступления абитуриентов из этих епархий на бакалавриат нашей академии.

Научным отделом разработано утверждаемое настоящим Ученым советом Положение о Студенческом научном обществе Санкт-Петербургской Духовной Академии. В его основу положен Устав Студенческого научного общества, разработанный более 10 лет назад протоиереем Димитрием Юревичем, Положение о СНО Санкт-Петербургского государственного университета, а также современные реалии академии, учитывая деятельность обществ академии.

Диссертационные советы

В данный момент с участием нашей академии действует три диссертационных совета: кандидатский, Объединенный докторский диссовет четырех духовных академий и Объединенный совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА.

В **кандидатском диссертационном совете** прошли три защиты кандидатских диссертаций:

21 декабря 2023 г. прошла защита диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия **Алексея Владимировича Сартакова** на тему «Церковно-общественная и научно-исследовательская деятельность Н. Ф. Красносельцева (1845–1898)» (специальность — Церковно-практические дисциплины). Научные руководители: кандидат богословия, Dr. Theol., доцент протоиерей Владимир Федорович Хулап, профессор и заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин, проректор по учебной работе Санкт-Петербургской Духовной Академии, и кандидат богословия, доцент, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии Дмитрий Андреевич Карпук.

Официальные оппоненты:

Наталия Юрьевна Сухова, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права, заведующая научным центром истории богословия и богословского образования ПСТГУ;

Надежда Валерьевна Пивоварова, кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник Отдела древнерусского искусства Государственного Русского музея.

Ведущая организация: Екатеринбургская духовная семинария.

17 июня 2024 года в 11:00 в Санкт-Петербургской Духовной Академии состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия **иеромонаха Феодосия (Аксенова Андрея Васильевича)** на тему «*Богословие схиархимандрита Софрония (Сахарова) в контексте неопатристического синтеза*». Научный руководитель: кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии священник Михаил Викторович Легеев.

Официальные оппоненты:
игумен Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской духовной семинарии;
протоиерей Вадим Алексеевич Леонов, кандидат богословия, доцент, профессор и заведующий кафедрой богословия Сретенской духовной академии.

Ведущая организация: Вологодская духовная семинария.

17 июня 2024 года в 13:00 в Санкт-Петербургской Духовной Академии состоялась защита диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия **священника Константина Вячеславовича Белого** на тему «*Пастырская проблематика в периодических изданиях для духовенства Русской Православной Церкви второй половины XIX — начала XX века (на примере журнала «Руководство для сельских пастырей»)*». Научный руководитель: кандидат богословия, доцент, доцент кафедры церковной истории, заведующий аспирантурой Дмитрий Андреевич Карпук.

Официальные оппоненты:
Константин Евгеньевич Нетужилов, доцент, доктор филологических наук, профессор кафедры медиакоммуникаций и рекламы Санкт-Петербургского университета технологий управления и экономики.
Павел Евгеньевич Липовецкий, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии.

Ведущая организация: Российская национальная библиотека.

В **Объединенном докторском диссертационном совете** Московской духовной академии, Санкт-Петербургской духовной академии, Минской духовной академии и Сретенской духовной академии в данный момент к защите приняты две диссертации — доцента кафедры богословия **священника Михаила Легеева** на тему «Богословие истории в Православной Церкви как научное направление: предпосылки и перспективы развития» и нашего выпускника заведующего кафедрой исторических и церковно-практических дисциплин Рязанской духовной семинарии **священника Вячеслава Савинцева** на тему «Рязанская духовная консистория в середине XVIII — начале XX в.: деятельность и развитие». Защиты состоятся 2 октября 2024 г. в нашей академии.

В этом диссертационном совете числится пять человек, которые прикреплены к нашей академии для написания докторских диссертаций (в скобках даны даты закрепления тем диссертаций): свящ. Владислав Малышев (25.09.2019), Н. В. Пивоварова (04.06.2019), прот. Димитрий Юревич (04.06.2019), свящ. Димитрий Пономарев (04.06.2019), свящ. Илия Макаров (15.09.2021).

Диссертационный совет разработал и принял Критерии экспертной оценки докторской диссертации по специальностям «богословие», «церковная история», «церковное право», «церковное искусство». Документ передан в Учебный комитет для дальнейшего утверждения его на Высшем Церковном Совете. Был отчислен из состава соискателей прикрепленный к нашей академии иеромонах Никодим (Хмыров) и был предоставлен академический отпуск сроком на один год священнику Владиславу Малышеву.

Объединенный совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА был официально

создан приказом Министерства науки и высшего образования № 1580/нк от 28 ноября 2022 года по специальностям 5.11.1. Теоретическая теология и 5.11.2. Историческая теология. Напомню, что от нашей академии в состав диссертационного совета входят Алексей Владимирович Петров (заместитель председателя), Андрей Юрьевич Митрофанов, Сергей Львович Фирсов и Михаил Витальевич Шкаровский.

В 2023–2024 учебном году в совете были защищены три докторские и четыре кандидатские защиты:

Диссертация **Николая Константиновича Антонова** на тему «Богословское осмысление свт. Григорием Назианзиным темы священства в социокультурном контексте Поздней Античности (на материале Слова 3)», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие). 18 сентября 2023 г.

Диссертация **священника Александра Владимировича Мазырина** на тему «Обновленческий раскол в Русской Церкви и Православный Восток: специфика взаимоотношений неканонической организации с Константинопольской Патриархией и другими Поместными Церквами», представленной на соискание учёной степени **доктора теологии** по специальности 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие). 25 декабря 2023 г.

Диссертация **Вячеслава Александровича Ячменика** на тему «Представления о феномене харизматической власти в Церкви в русском богословии начала XX в. (историко-понятийный аспект)», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие). 25 декабря 2023 г.

Диссертация **Николая Николаевича Павлюченкова** на тему «Богословское осмысление метафизики всеединства в наследии священника Павла Флоренского», представленной на соискание учёной степени **доктора теологии** по специальности 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 29 января 2024 г.

Диссертация **Петра Алексеевича Пашкова** на тему «Полемика о Символе веры на Ферраро-Флорентийском соборе: источники и принципы их использования», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 1 апреля 2024 г.

Диссертация священника **Андрея Владимировича Постернака** на тему «Служение женщин в Древней Церкви», представленная на соискание учёной степени **доктора теологии** по специальности 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 13 мая 2024 г.

Диссертация **Юсуфа Ибрагимовича Бежанидзе** на тему «Рецепция концепта «благой симфонии» (συμφωνία ἀγαθή) в русской богословско-политической мысли XI–XVII веков», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 24 июня 2024 г.

В данный момент вывешено объявление о защите 30 сентября 2024 г. докторской диссертации Петра Борисовича Михайлова «Историческая теология как направление научных исследований: история, теория, метод».

Призываю тех, кто хотел бы защитить диссертации по теологии, воспользоваться возможностью и подать документы в этот диссертационный совет, где мы являемся соорганизаторами.

Кроме того, по благословению Святейшего Патриарха Кирилла под нашим наблюдением действует диссертационный совет 33.2.018.13 при ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена», в состав которого входят наши преподаватели: председатель совета доктор философских наук Александр Михайлович Прилуцкий, ученый секретарь доктор философских наук Дмитрий Александрович Головушкин, доктор исторических наук Алексей Владимирович Петров, доктор

философских наук Роман Викторович Светлов, доктор исторических наук Сергей Львович Фирсов, доктор исторических наук Михаил Витальевич Шкаровский, доктор философских наук Дмитрий Викторович Шмонин. К сожалению, к диссертационному совету в РГПУ имени А. И. Герцена академия прямого отношения не имеет.

Научная активность преподавателей и студентов

Исходя из годовых отчетов кафедр, за год 100 преподавателей академии приняли участие почти в 300 научных мероприятиях различного уровня (в том числе конференциях, чтениях, круглых столах и научных семинарах). За учебный год преподавателями академии было выпущено 36 монографий, почти 250 научных статей и несколько десятков учебных пособий — всего более 300 публикаций.

Студенты академии также занимались научной работой как в научных обществах академии, так и на нашей студенческой и внешних конференциях. Всего в нашей ежегодной студенческой научно-богословской конференции приняло участие 24 студента и аспиранта СПбДА. Эти доклады изданы в очередном номере журнала «Актуальные вопросы церковной науки». Кроме нее, 8 студентов (не считая аспирантов) поучаствовали в 12 конференциях с 27 докладами и опубликовали 13 статей (Особо хотел бы выделить студентов Павла Лихолая (9 конференций, 2 статьи), Максима Архипова (6 конференций, 7 статей), Ивана Иванова (5 конференций, 5 статей) и Илью Брусиловского (8 конференций, 1 статья). За учебный год аспиранты и соискатели академии опубликовали в общей сложности 48 статей и выступили с 83 докладами на конференциях.

Хотел бы поблагодарить всех преподавателей и подразделения академии — почти все преподаватели богословско-пастырского факультета (кто в срок, кто позднее) сдали индивидуальные отчеты.

Лидеры по числу публикаций за истекший учебный год

По данным отчетов		По данным РИНЦ	
Шкаровский М. В.	28	Кривовичев С., свящ.	23[1]
Костромин К., прот.	17	Светлов Р. В.	13
Прилуцкий А. М.	15	Прилуцкий А. М.	12
Гаврилов И. Б.	14	Костромин К., прот.	9
Фирсов С. Л.	13	Гаврилов И. Б.	7
Иванов И., свящ.	12	Митрофанов А. Ю.	7
Карпук Д. А.	12	Головушкин Д. А.	6

В пояснение к данной таблице нужно отметить, что данные отчетов и РИНЦ всегда разнятся, причем не только количественно, но и содержательно. Количественные показатели РИНЦ носят приблизительный характер.

Статистика публикационной активности академии

Вот общая картина публикационной активности и цитируемости академии по данным РИНЦ.

Общее количество публикаций РИНЦ	**Общее количество цитирований на elibrary.ru**
5801 (рост 8,2%) было 5326 (в прошлом году рост был 10,7%)	28701 (рост 18%) было 23532 (в прошлом году рост был 25,2%)

[1] На богословскую тематику в течение учебного года им написаны три статьи.

организация / показатели	Московский государственный университет (первое место)	Санкт-Петербургский государственный университет (первое место по Санкт-Петербургу)	Санкт-Петербургская Духовная Академия
Количество публикаций за 5 лет	было 118 848 стало 126 231 (+5,8%)	было 85 439 стало 99 132 (+14%)	было 1851 стало 1774 (–4,3%)
Количество цитирований в РИНЦ	было 292 893 стало 349 534 (+16%)	было 197 857 стало 220 430 (+10%)	было 2378 стало 2507 (+5,1%)
Индекс Хирша	было 387 стало 428 (+9,6%)	было 333 стало 356 (+6,4%)	было 47 стало 51 (+8%)

локализация / показатели	По России	По Санкт-Петербургу
Количество публикаций за 5 лет	Место 716 (было 695)	61 место (было 55)
Количество цитирований	Место 783 (было 770)	Место 77 (было 75)
Индекс Хирша	Место 715 (было 727)	78 место (было 78)
Всего организаций	2554	233

Сравнение наших показателей с показателями других учебных заведений Русской Православной Церкви показано на таблице ниже. В РИНЦ числится 30 «организаций духовного образования».

показатели / вуз	Количество публикаций за 5 лет	Количество цитирований	Индекс Хирша
Русская христианская гуманитарная академия	2279 (+13%)	4825 (+22%)	52 (+8%)
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет	2805 (+2,7%)	3384 (+10%)	50 (+6%)
Санкт-Петербургская Духовная Академия	1774 (–4,3%)	2507 (+5,1%)	51 (+8%)
Московская Духовная Академия	1661 (+5,8%)	713 (+5,9%)	31 (+10%)
Свято-Филаретовский институт	511 (–10,4%)	265 (+6,4%)	22 (+4,5%)
Нижегородская духовная семинария	517 (+7%)	668 (–4,2%)	23 (+0,8%)
В РИНЦ с количеством не более 500 и менее 50 публикаций за 5 лет представлены также Минская и Сретенская духовные академии, Воронежская, Пензенская, Омская, Тамбовская, Екатеринбургская, Саратовская, Оренбургская, Костромская, Калужская, Барнаульская, Новосибирская, Казанская, Курская, Екатеринодарская, Коломенская Владимирская, Перервинская, Донская и Николо-Угрешская семинарии, Поволжский академия образования и искусств им. святителя Алексия и Российский православный университет (на 2 учебных заведений больше, чем в прошлом году). Нижегородская семинария показана в рейтинге потому, что количество цитирований публикаций организации выше, чем у МДА и СФИ, а индекс Хирша выше, чем у СФИ.			

Хотел бы обратить внимание на то, что количество публикаций организации сокращается второй год подряд. Это означает прежде всего снижение нашей публикационной активности. Остальные показатели начнут падать вслед за первым в течение ближайших пяти лет. Призываю всех преподавателей, не публиковавших научные статьи в течение учебного года, более активно заниматься научной работой.

Научные журналы

Все научные журналы академии включены в РИНЦ.

В середине декабря Президиум ВАК утвердил итоговое распределение журналов Перечня ВАК по категориям К1, К2, К3 в 2023 году. Журнал «Христианское чтение» вошел в 1 категорию (был во 2-й), журналы «Труды кафедры богословия СПбДА» и «Русско-Византийский вестник» вошли во 2 категорию. Напоминаю, что для защиты диссертации на соискание кандидата наук требуется три статьи в журналах из Перечня ВАК, при этом не менее одной, входящих в К1 или К2, и для защиты диссертации на соискание доктора наук требуется 15 статей в журналах из Перечня ВАК, при этом не менее пяти, входящих в К1 или К2.

1. Христианское чтение

Журнал Христианское чтение выходит по графику — 4 выпуска в год.

Журнал входит в Перечень ВАК (1 категория).

В журнале публикуются статьи по научным специальностям:
5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
5.7.2. История философии (философские науки);
5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Научный журнал «Христианское чтение» решением Ученого совета Московского государственного университета (МГУ) включен в дополнительный список рецензируемых научных изданий из перечня, рекомендованного Минобрнауки России, в котором могут быть опубликованы научные результаты диссертаций. Журнал включен в раздел перечня «Исторические науки и искусствоведение». Журнал индексируется в международной базе данных ERIH PLUS.

На сайте издания помещен «Клуб рецензентов» — перечень наиболее востребованных рецензентов статей в журнале для привлечения внимания к серьезности работы над журналом. В этом году наиболее активно рецензировали журнал Д. В. Волужков, И. Б. Гаврилов, А. В. Петров и священник Максим Никулин.

2. Труды кафедры богословия

Главный редактор — свящ. Димитрий Лушников.

Входит в Перечень ВАК (2 категория) по научным специальностям:
5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм);
5.7.9. Философия религии и религиоведение;
5.10.1. Теория и история культуры, искусства.

Издается 4 раза в год.

3. Русско-Византийский вестник

Главный редактор — И. Б. Гаврилов.

Входит в Перечень ВАК (2 категория) по научным специальностям:
5.7.2. История философии;
5.6.1. Отечественная история

Издается 4 раза в год.

4. Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях

Главный редактор — прот. Константин Костромин.

Входит в Перечень ВАК по научным специальностям:
5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки);
5.9.1. Русская литература и литература народов Российской Федерации (филологические науки);
5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

Издается 4 раза в год.

5. Вестник Исторического общества

Главный редактор — Д. А. Карпук.

Издается 4 раза в год.

Готовится подача документов в ВАК.

6. Актуальные вопросы церковной науки

Главный редактор — прот. Константин Костромин.

Издается 2 раза в год.

7. Труды и переводы

Главный редактор свящ. Игорь Иванов.

В отчетный период не выпускался.

8. Theologia Christiana Academica

Главный редактор — свящ. Александр Зиновкин.

Журнал будет ориентирован на оригинальные статьи по филологии и смежным дисциплинам, содержащие историко-критические исследования и переводы христианских источников. Сформированы его редколлегия и редакционный совет, первый номер готовится к изданию.

Согласно «Общецерковному перечню рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия» (в редакции от 28 апреля 2023 г.) в него включены все без исключения научные журналы академии («Актуальные вопросы церковной науки» и «Труды и переводы» — впервые). Все журналы, кроме журналов «Актуальные вопросы церковной науки» и «Труды

и переводы», 27 января 2022 года были зарегистрированы в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) в качестве СМИ.

Все семь научных журналов Санкт-Петербургской Духовной Академии — «Христианское чтение», «Труды кафедры богословия», «Вестник Исторического общества», «Палеоросия», «Труды и переводы», «Русско-Византийский вестник», «Актуальные вопросы церковной науки» — включены в базу данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory.

Все журналы, входящие в Перечень ВАК, представлены на портале «Российские научные журналы» РИЭПП.

Поскольку журналы «Христианское чтение», «Труды кафедры богословия СПбДА» и «Палеоросия» входят в Топ-1500 журналов РИНЦ, поданы заявки на включение журналов в Russian Science Citation Index (RSCI).

На данный момент все научные журналы академии, за исключением журналов «Труды и переводы» и «Актуальные вопросы церковной науки», вошли в рейтинг Science Index.

Журнал «Христианское чтение» занял 1311 место в общем рейтинге и 9 место по тематике «Религия».

Журнал «Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии» занял 1447 место в общем рейтинге, 11 место по тематике «Религия» и 29 место по тематике «Философия».

Журнал «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях» занял 1496 место в общем рейтинге, 103 по тематике «История» и 12 место по тематике «Религия».

Журнал «Русско-Византийский вестник» занял 1590 место в общем рейтинге, 114 по тематике «История», 14 место по тематике «Религия» и 26 место по тематике «Культура».

Журнал «Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии» занял 2824 место в общем рейтинге и 28 место по тематике «Религия».

Протоиерей Константин Костромин

ОТЧЕТ О НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЗА 2024/2025 УЧЕБНЫЙ ГОД САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Отчет о научной деятельности включает в себя сведения об активности сотрудников академии в научной сфере, проведении научных мероприятий как самой академией, так и в качестве соорганизатора, участии в научных мероприятиях преподавателей, аспирантов и студентов академии, публикациях, наукометрических показателях научно-педагогических работников, деятельности диссертационных советов и написании отзывов ведущей организации, научных проектах академии, издании и развитии научных журналов и планах на будущий год.

Научный отдел Санкт-Петербургской Духовной Академии занимается организацией и проведением научных мероприятий академии, организацией сотрудничества с высшими учебными и научными учреждениями в России и за рубежом (в том числе подготовкой договоров о сотрудничестве), проведением научного рецензирования монографий и диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук, развитием научных журналов СПбДА, подготовкой отчетности в уполномоченные церковные учреждения, на Ученые советы академии, перед Министерством высшего образования и науки по научной деятельности академии, участии в организации заседаний диссертационных советов — кандидатского диссертационного совета СПбДА, Объединенного совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА, докторского диссовета Московской, Санкт-Петербургской, Минской и Сретенской Духовных Академий, работой с наукометрическими базами данных по сотрудникам академии (добавлением данных о научных публикациях, работой с их цитированием, коррекцией показателей научной деятельности), а также выполнением поручений священноначалия (подготовкой и рецензированием документов Межсоборного присутствия, подготовкой Курсов повышения квалификации преподавателей духовных учебных заведений, поручений ректора, участием в работе Издательского совета Русской Православной Церкви, мероприятиях Учебного Комитета Русской Православной Церкви, в том числе в Номинационной комиссии), презентацией научной работы академии в прессе и в Интернете (включая редактирование и создание страниц в Википедии). Научный отдел проводит заседания Научного совета, который координирует развитие научных журналов и проведение научных мероприятий, утверждает к печати учебно-методические пособия и научные публикации. В течение учебного года было проведено 3 заседания.

Общецерковные послушания, связанные с научной деятельностью

Духовная Академия активно представлена на общецерковном уровне, в работе Межсоборного Присутствия, Синодальных отделов и других общецерковных мероприятий и институций.

В работе комиссий Межсоборного присутствия принимали участие: в Комиссии **по богословию и богословскому образованию** — ректор академии епископ Силуан

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

и протоиереи Владимир Хулап, Дмитрий Юревич, Кирилл Копейкин (до кончины 09.04.2025); в Комиссиях **по церковному управлению, пастырству и организации церковной жизни** — епископ Силуан, протоиереи Владимир Хулап и Александр Сорокин; в Комиссии **по организации жизни монастырей и монашества** — игумения София (Силина) (секретарь Комиссии); в Комиссии **по богослужению и церковному искусству** — протоиерей Александр Сорокин и протодиакон Константин Маркович.

В составе синодальных учреждений состоят следующие сотрудники академии. **Синодальную комиссию по биоэтике** возглавляет ректор академии епископ Силуан, также в ней состоят протоиерей Константин Константинов и священник Сергий Кривовичев, состоял протоиерей Кирилл Копейкин. В состав **Издательского совета Русской Православной Церкви** входит директор Издательства СПбДА Д. В. Волужков. В **Синодальной библейско-богословской комиссии** состоят ректор академии епископ Силуан, протоиереи Владимир Хулап и Дмитрий Юревич, в **Синодальной богослужебной комиссии** состоит протоиерей Феодор Гуряк. В состав **Синодальной комиссии по канонизации святых** входит ректор академии по должности (решение Священного Синода от 13 апреля 2021 г. (журнал № 19)). В Коллегии **Синодального отдела по монастырям и монашеству** стоит игумения София (Силина). В состав учрежденной **Синодальной комиссии по иконописи** входят заведующий иконописным отделением А. В. Стальнов и доцент Д. Г. Мироненко.

В Коллегии по научно-богословскому рецензированию и экспертной оценке трудятся прот. Константин Костромин, прот. Димитрий Юревич и свящ. Димитрий Лушников. Имеются представители нашей духовной школы в Номинационной комиссии при Учебном Комитете Русской Православной Церкви, Федеральном учебно-методическом отделе по теологии, Межведомственной координационной группе по преподаванию теологии в вузах, Научно-методическом совете ассоциации содействия духовно-нравственному просвещению «Покров», Экспертном совете ВАК по теологии, Научно-образовательной теологической ассоциации, церковном докторском и теологическом (ВАК) диссертационных советах Общецерковной аспирантуры и докторантуры, диссертационном совете по теологии при Российском государственном педагогическом университете и других учреждениях. Ряд преподавателей, как и в прежние годы, принял участие в Международных образовательных чтениях в Москве.

Научные мероприятия и события академии

Наиболее значимыми научными мероприятиями академии были:

18–19 сентября 2024 года — VI научно-богословская конференция «Русско-Византийский Логос» в рамках проекта «Византийский кабинет». Соорганизаторами мероприятия, прошедшего в очно-дистанционном формате, выступили И. Б. Гаврилов и свящ. Игорь Иванов;

24–25 сентября 2024 года — XVI международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки»;

6 декабря 2024 года — VIII Барсовские чтения — ежегодная научно- богословская конференция по церковному праву, организатором которой является Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви (Барсовское общество);

7–8 февраля 2025 года — IX конференция «Феофановские Чтения. Святитель Феофан Затворник — основатель христианской психологии» (11 докладчиков, 1 круглый стол), организованная Л. Ф. Шеховцовой;

19–21 февраля 2025 года — IV Всероссийская с международным участием научно-богословская конференция по экклезиологии и богословию истории «Экклезиология как область синтеза догматической мысли» (39 докладчиков, 2 круглых стола,

участники из Болгарии, Сербии, Греции, Южной Кореи), организованная свящ. Михаилом Легеевым;

13–14 марта 2025 года — VI Всероссийская конференция «Империя и Церковь. Церковь, государство и общество в Российской империи в XVIII — начале XX вв.» (77 докладчиков), организованная Д. А. Карпуком;

12–13 мая 2025 года — XVII Всероссийская студенческая научно-богословская конференция (70 докладчиков, 2 круглых стола);

26–27 мая 2025 года — Всероссийская конференция с международным участием «Древнерусские книжники и книжность: личности, тексты, сюжеты, смыслы» (62 докладчиков), организованная прот. Константином Костроминым.

Совместные научные мероприятия:

15–17 октября 2024 года — в Санкт-Петербургской Духовной Академии прошла конференция «Личность в истории Церкви: к 95-летию со дня рождения митрополита Никодима (Ротова)», организованная совместно с Российской академией образования, Институтом российской истории РАН, научным советом РАН «Роль религий в истории».

10–11 октября 2024 года — в Санкт-Петербургской Духовной Академии прошли секционные заседания Третьего международного Петербургского исторического форума, организованного Санкт-Петербургским государственным университетом. В рамках направления «Святые и их образы в истории» работало четыре секции: «Агиография и гимнография древнерусской святости»; «Святые в истории Древней Руси»; «Восприятие святости в эпоху Нового времени» и «Святые конца XIX — первой половины XX века».

24 октября 2024 года — XII научно-практическая конференция «Духовно-нравственная культура в высшей школе. Великая победа: вклад педагога и священника». Она была организована в Санкт-Петербургском государственном университете промышленных технологий и дизайна под руководством Российского университета дружбы народов при участии Санкт-Петербургской Духовной Академии.

28 ноября 2024 года — в Петергофском благочинии при поддержке Санкт-Петербургской Духовной Академии прошел региональный этап Рождественских чтений.

19–20 ноября 2024 года — Санкт-Петербургская Духовная Академия выступила соорганизатором IV семинара сообщества преподавателей и исследователей истории Русской Церкви (курсов повышения квалификации), организованных Учебным комитетом Русской Православной Церкви в Саратовской духовной семинарии.

12–13 декабря 2024 года — VIII научная конференция «Православие на Дальнем Востоке», совместно с Санкт-Петербургским государственным университетом. Конференция была приурочена к 210-летию святителя Гурия (Карпова) и организована Историческим обществом Санкт-Петербургской Духовной Академии;

16 декабря 2024 года — в Институте философии РАН в Москве прошла конференция «Древнерусская книжность: опыты прочтения и источниковедческого осмысления. Памяти Владимира Владимировича Милькова (1951–2021) и Рэма Александровича Симонова (1929–2023)». Соорганизатором конференции выступила редакция научного журнала Санкт-Петербургской Духовной Академии «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях».

14 февраля 2025 года — Круглый стол, посвященный 155-летию со дня рождения и 70-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова), совместно с Александро-Невской Лаврой.

1–2 апреля 2025 года — конференция «Патриарх Тихон — символ эпохи: к 100-летию со дня кончины», организованная академией совместно с государственным музеем «Исаакиевский собор» и Санкт-Петербургским университетом.

В рамках подготовки юбилея совместно с государственным музеем «Исаакиевский собор» была издана монография М. В. Шкаровского «Духовные связи Святейшего

Патриарха Тихона с Санкт-Петербургской епархией». Также была подготовлена и открыта выставка «"...И мир Божий людям испроси": выставка, посвященная 160-летию со дня рождения и 100-летию со дня преставления святителя Тихона, патриарха Московского и всея России (1865–1925 гг.)», подготовленная Н. И. Петровым. Выставка подготовлена совместно с Центральным государственным историческим архивом Санкт-Петербурга, Российским государственным архивом социально-политической истории, Государственным архивом Псковской области, Синодальной библиотекой, Российской национальной библиотекой.

23 июня 2025 года — Круглый стол «Общая память. Увековечивание памяти жертв политических репрессий в совместной работе государства и религиозных организаций», совместно с Мемориальным центром «Бутово».

Деятельность обществ и центров академии

Историческое общество Санкт-Петербургской Духовной Академии, возглавляемое Д. А. Карпуком, провело следующие мероприятия:

- 6 декабря 2024 года — круглый стол «Уния в истории Русской Православной Церкви: уроки истории и современность», организованный Историческим обществом Санкт-Петербургской Духовной Академии и кафедрой церковной истории Московской духовной академии.
- 13 декабря 2024 года — в храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на проспекте Обуховской обороны провело круглый стол «Служение российского посольского духовенства», приуроченный к 170-летию со дня рождения протоиерея Алексия Мальцева.
- 20 декабря 2024 года — студенческая конференция Исторического общества СПбДА.
- 23 марта 2025 года — великопостный вечер памяти, приуроченный к памятным датам: 155-летию со дня рождения и 70-летию преставления митрополита Григория (Чукова), 25-летию со дня преставления архиепископа Михаила (Мудьюгина) и 125-летию со дня рождения Николая Дмитриевича Успенского;
- 30 марта 2025 года — великопостный вечер памяти, посвящённый 100-летию со дня кончины святителя Тихона (Беллавина);
- 25 мая 2025 года — круглый стол «Русская Церковь во время Великой Отечественной войны», прошедший в храме Преображения Господня в Лигово;
- 30 мая 2025 года — XIV научно-богословская конференция исторического общества.

Византийский кабинет, возглавляемый священником Игорем Ивановым и И. Б. Гавриловым, принял участие в организации мероприятий:

- 12 декабря 2024 года — онлайн-конференция II Ильинские чтения;
- 5 ноября 2024 года — II Международная научная конференция «Жозеф де Местр (1753–1821) и русская мысль», проведенная совместно со Сретенской духовной академией и Московским государственным лингвистическим университетом.
- 20 марта 2025 года — онлайн круглый стол «Мир Кондакова». К 100-летию со дня кончины академика Никодима Павловича Кондакова (13.11.1844–17.02.1925);
- 15 мая 2025 года — онлайн круглый стол «Академик Игорь Павлович Медведев (1.11.1935–31.08.2024) и петербургское византиноведение. К 90-летию со дня рождения».

Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовское общество»), возглавляемое Д. В. Волужковым, организовало в рамках XVI Международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» круглый стол «Церковное правосознание: состояние, проблемы и подходы» и диспут «Церковный суд или Духовническая практика?» и провело заседание 23 января 2025 г.

Общество современных экклезиологических исследований, возглавляемое священником Михаилом Легеевым, помимо конференции по экклезиологии, упомянутой выше, провело онлайн-конференции:

- 29 октября 2024 года — «Антропологический аспект в экклезиологии»;
- 23 декабря 2024 года — «Применение понятий кенозис (κένωσις), кинония (κοινονία) и перихоресис (περιχώρησις) в экклезиологии».
- 30 апреля 2025 года — «Ипостась и образ бытия Церкви».

Также общество представило результаты своей деятельности на конференции в Белграде (Сербия), провело два собрания общества, а также принимает участие в подготовке к IV Всероссийской экклезиологической конференции (февраль 2025 г.) и в конференции, посвящённой 1700-летию I Вселенского Собора, проводимой совместно СПбДА и ПСТГУ.

Центр христианской практической психологии, возглавляемый протоиереем Петром Чубаровым, провел:

- 17 сентября 2024 года — семинар «Основы христианской антропологии и психологии для психологов»
- 22 октября 2024 года — семинар «Проблемы семьи на стыке психологии и христианского учения»
- 19 ноября 2024 года — презентацию программы «Деятельность учителя-дефектолога на приходе: возможные варианты взаимодействия с семьями и детьми с ОВЗ»
- 21 января 2025 года — семинар «Библейское учение о семье» (докладчики: Ю. М. Зенько, протоиерей Петр Чубаров);
- 25 февраля 2025 года — круглый стол «Методы православной психологии в опыте работы с семьей» (докладчики: протоиерей Петр Чубаров, А. В. Острогляд);
- 18 марта 2025 года — семинар «Театрализация для приобщения детей к основам православной веры» (докладчики: О. Н. Гультяева, О. Д. Корзова, Е. В. Гайдо);
- 08 апреля 2025 года — круглый стол «Организация и работа консультативных психологических центров при приходах Русской Православной Церкви» (докладчики: Л. Р. Алексанян, И. А. Михаленкова);
- 29 апреля 2025 года — круглый стол «Психологическая помощь и сопровождение реабилитации православных ветеранов боевых действий» (докладчики: Инок Киприан (Бурков), В. В. Семенцов, Д. О. Шакуло);
- 13 мая 2025 года — семинар «Служение священника в клиниках для душевнобольных» (докладчик: протоиерей Георгий Иоффе);
- 27 мая 2025 года — круглый стол «Опыт работы по духовно-нравственному воспитанию детей с ОВЗ» (докладчики: протоиерей Александр Михеев, А. А. Васильева, А. А. Ворона, О. М. Мухина);
- 10 июня 2025 года — семинар «Психологическая школа В. А. Снегирёва» (докладчица: И. В. Грачева).

Также центр принял участие в подготовке и в проведении двух секций и круглого стола XVI научно-богословской конференции.

В стадии создания находится **Центр христианской биоэтики**. Создан и одобрен Административным советом устав Центра.

В декабре 2024 года возникло **Студенческое библейское общество**, взятое под начальственное наблюдение кафедрой библеистики, куратором назначен священник Алексий Сергеев. Оно провело в течение семестра 14 семинаров.

Кафедра богословия провела на своих заседаниях 9 семинаров в течение учебного года, 7 мастер-классов для студентов с привлечением внешних специалистов.

Также 27 ноября при участии прот. Кирилла Копейкина кафедра провела презентацию сборника (в формате конференции) «Consciousness and Matter. Mind, Brain,

and Cosmos in the Dialogue between Science and Theology« («Сознание и материя. Разум, мозг и космос в диалоге между наукой и теологией»), вышедшего в свет в марте этого года в издательстве Pickwick Publications.

Кафедра библеистики провела в первом семестре два онлайн семинара, а также 30 и 31 октября провела научно-богословские собеседования представителей СПбДА и преподавателей ПСТГУ на тему «Сотериологический подход в библейских исследованиях».

Кафедра древних языков организовала годовые курсы древних языков в Языковой школе СПбДА, факультативы по древнегреческому и латинскому языкам, Летнюю школу древних языков в Языковой школе СПбДА.

2 декабря 2024 года кафедра провела конференцию «Переводы и исследования христианских источников», приуроченная памяти святителя Филарета Московского (Дроздова), ректора СПбДА (1812–1819).

Кафедра церковно-практических дисциплин организовала и провела интеллектуальную викторину по литургике для студентов бакалавриата очной и заочной форм обучения по теме «Постная Триодь» (февраль 2025 г.).

В рамках сотрудничества Санкт-Петербургской Духовной Академии Православного Свято-Тихоновского университета проведено два научных семинара по библеистике. От академии в них принимали участие представители кафедры библеистики.

Ряд мероприятий просветительского характера провели Студенческое литургическое общество и Студенческий литературный клуб.

Хотел бы поблагодарить организаторов научных мероприятий академии за то, что их проведение согласовывается с проректором по научно-богословской работе, что позволяет избежать накладок, оповещать заинтересованных лиц, а также включать мероприятия в отчетность. Увеличение количества мероприятий усложняет работу служб — трапезной, IT отдела, пресс-службы, комендантской службы, гостиницы «Свеча», поэтому просьба согласовывать мероприятия заранее. Сотрудник научного отдела Павел Викторович Лихолай отвечает за организацию научных мероприятий.

В течение учебного года академия выступила с отзывами ведущей организации на диссертации:

- священника Владимира Леонидовича Дудкина «Корпоративная социальная ответственность с позиции христианских социально-экономических учений», представленную на соискание ученой степени кандидата богословия в кандидатском диссертационном совете Минской Духовной Академии;
- Петра Дмитриевича Садыкова «Богословские идеи в древнерусских сказаниях о богородичных иконах (особенности художественного выражения)», представленную на соискание ученой степени кандидата теологии в объединенный диссертационный совет 99.2.096.03 на базе Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Московской Духовной Академии.
- Розалии Моисеевны Руповой «Богословское осмысление современной естественно-научной парадигмы», представленную на соискание ученой степени доктора богословия в объединенный диссертационный совет Московской, Санкт-Петербургской, Минской и Сретенской Духовных Академий.

Заключены договоры о сотрудничестве с Минской духовной академией свт. Кирилла Туровского, Общецерковной аспирантурой и докторантурой имени св. Кирилла и Мефодия, Воронежской и Казанской духовными семинариями, Мелитопольским государственным университетом, обновлен договор с Государственным музеем истории религии.

Диссертационные советы

В данный момент с участием нашей академии действует три диссертационных совета: кандидатский, Объединенный докторский диссовет четырех духовных академий и Объединенный совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА.

В **кандидатском диссертационном совете** прошли пять защит диссертаций на соискание ученой степени кандидата богословия:

23 декабря 2024 года в 14:00 состоялась защита диссертации **иеромонаха Никона (Касярума)** на тему «*Богословие протоиерея Сергия Булгакова: методологический аспект*». Научный руководитель: кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии Александр Васильевич Маркидонов.

Официальные оппоненты:

Олег Дмитриевич Агапов, доктор философских наук, профессор, директор Научно-исследовательского института социальной философии Казанского инновационного университета им. В. Г. Тимирясова;

Петр Борисович Михайлов, кандидат философских наук, профессор, профессор кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Ведущая организация: Тульская духовная семинария.

23 декабря 2024 года в 16:00 состоялась защита диссертации **иеромонаха Серафима (Тищенко)** на тему «*А. В. Карташёв в церковно-государственной жизни и общественно-политической борьбы начала XX в. в период пребывания в России*». Научный руководитель: доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, протоиерей Георгий Николаевич Митрофанов, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Официальные оппоненты:

Александр Сергеевич Пученков, доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры «Новейшая история России» Института истории Санкт-Петербургского государственного университета;

Иван Васильевич Петров, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского им. В. Б. Бобкова филиал Российской таможенной академии.

Ведущая организация: ФГБУК «Государственный Эрмитаж».

17 марта 2025 года в 16:00 состоялась защита диссертации **священника Давида Владимировича Шуплецова** на тему «*Взаимоотношения Русской и Александрийской Православных Церквей с 1943 по 1970 гг.*». Научный руководитель: кандидат богословия, кандидат исторических наук, ректор, доцент кафедры церковной истории епископ Петергофский Силуан (Никитин).

Официальные оппоненты:

Ольга Юрьевна Васильева, доктор исторических наук, профессор, академик Российской академии образования, президент Российской академии образования;

Афанасий Георгиевич Зоитакис, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Церкви Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Ведущая организация: Московская духовная академия.

20 июня 2025 года в 13:30 состоялась защита диссертации **диакона Сергея Андреевича Исайчева** на тему «*Неоязычество в Среднем и Нижнем Поволжье: исторические истоки и современное состояние*». Научный руководитель: кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия архимандрит Августин (Никитин).

Официальные оппоненты:

Роман Анатольевич Силантьев, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры теологии, заведующий лабораторией деструктологии Московского государственного лингвистического университета;

Алексей Викторович Гайдуков, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Ведущая организация: Минская духовная академия.

20 июня 2025 года в 15:30 состоялась защита диссертации **протоиерея Владимира Николаевича Чернецкого** на тему «*Церковно-приходские школы и преподавание Закона Божия в светских учебных заведениях Таврической губернии во второй половине XIX — начале XX вв.*». Научный руководитель: кандидат богословия, доцент, профессор кафедры церковной истории, заведующий аспирантурой Дмитрий Андреевич Карпук.

Официальные оппоненты:

Иван Альбертович Чуканов, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры истории Ульяновского государственного педагогического университета имени И. Н. Ульянова;

Тимофей Евгеньевич Житенев, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии, философии, истории Поволжской академии образования и искусств им. Святителя Алексия, митрополита Московского (г. Тольятти).

Ведущая организация: Казанская духовная семинария.

В **Объединенном докторском диссертационном совете** Московской, Санкт-Петербургской, Минской и Сретенской духовных академий прошли три защиты.

2 октября 2024 года в Санкт-Петербургской Духовной Академии прошли две успешные докторские защиты:

- диссертации священника Вячеслава Савинцева (выпускника СПбДА) «Рязанская духовная консистория в середине XVIII — начале XX в.: деятельность и развитие» на соискание ученой степени доктора церковной истории;
- диссертации священника Михаила Легеева «Богословие истории в Православной Церкви как научное направление: предпосылки и перспективы развития» на соискание ученой степени доктора богословия.

Докторанты были прикреплены к Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Также прошло заседание по рассмотрению отчетов соискателей.

12 мая 2025 года в Московской духовной академии прошла успешная докторская защита Р. М. Руповой, доктора философских наук, доцента кафедры богословия и кафедры библеистики МДА. СПбДА выступила в качестве ведущей организации.

В этом диссертационном совете числится четыре человека, которые прикреплены к нашей академии для написания докторских диссертаций (в скобках даны даты закрепления тем диссертаций): Н. В. Пивоварова (04.06.2019), прот. Димитрий Юревич (04.06.2019), свящ. Димитрий Пономарев (04.06.2019), свящ. Илия Макаров (15.09.2021).

Объединенный совета Д 99.2.097.02 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора теологии ПСТГУ и СПбДА был официально создан приказом Министерства науки и высшего образования № 1580/нк от 28 ноября 2022 года по специальностям 5.11.1. Теоретическая теология и 5.11.2. Историческая

теология. Напомню, что от нашей академии в состав диссертационного совета входят Алексей Владимирович Петров (заместитель председателя), Андрей Юрьевич Митрофанов, Сергей Львович Фирсов и Михаил Витальевич Шкаровский.

В 2024–2025 учебном году в совете прошли одна докторская и три кандидатские защиты:

Диссертация **Петра Борисовича Михайлова** на тему «Историческая теология как направление научных исследований: история, теория, метод», представленной на соискание учёной степени **доктора теологии** по специальности 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 21 октября 2024 г.

Диссертация **священника Александра Владимировича Фадеева** на тему «Богословское осмысление откровения помыслов в традиции египетского и палестинского монашества IV–VII вв.», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 23 декабря 2024 г.

Диссертация **священника Николая Александровича Тарнакина** на тему «Состояние образовательной и научно-исследовательской работы в Ленинградской духовной академии и семинарии (1946 — сер. 1960-х гг.)», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 24 февраля 2025 г.

Это первая защита в этом диссертационном совете выпускника нашей академии, а также первая защита в диссертационном совете, признанном ВАК РФ, прошедшая в стенах нашей академии.

Диссертация **Анны Владимировны Макаровой** на тему «Осмысление проблемы внутрицерковных «сословий» в богословских дискуссиях рубежа XIX — начала XX веков», представленной на соискание учёной степени **кандидата теологии** по специальности 5.11.2. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие). Защита 28 апреля 2025 г.

В данный момент вывешено объявление о защите 29 сентября 2025 г. докторской диссертации священника Павла Валерьевича Ермилова «Современная позиция Константинопольского патриархата по вопросу о первенстве в Церкви в свете предшествующей традиции греческого богословия XV–XX вв.».

Призываю тех, кто хотел бы защитить диссертации по теологии, воспользоваться возможностью и подать документы в этот диссертационный совет, где мы являемся соорганизаторами.

Кроме того, по благословению Святейшего Патриарха Кирилла под нашим наблюдением действует диссертационный совет 33.2.018.13 при ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена», в состав которого входят наши преподаватели: председатель совета доктор философских наук Александр Михайлович Прилуцкий, ученый секретарь доктор философских наук Дмитрий Александрович Головушкин, доктор исторических наук Алексей Владимирович Петров, доктор философских наук Роман Викторович Светлов, доктор исторических наук Сергей Львович Фирсов, доктор исторических наук Михаил Витальевич Шкаровский, доктор философских наук Дмитрий Викторович Шмонин.

В диссертационном совете Московского государственного университета МГУ.056.1 18 ноября успешно прошла защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук ректора академии епископа Силуана на тему «Взаимоотношения Русской и Финляндской Православных Церквей в 1957–1988 годах».

Научная активность преподавателей и студентов

Исходя из годовых отчетов кафедр, за год 105 преподавателей академии приняли участие более чем в 350 научных мероприятиях различного уровня (в том числе конференциях, чтениях, круглых столах и научных семинарах). За учебный

год преподавателями академии было выпущено 21 монография, 224 научных статьи и около двух десятков учебных пособий — всего почти 300 публикаций.

Студенты академии также занимались научной работой как в научных обществах академии, так и на нашей студенческой и внешних конференциях. Всего в нашей ежегодной студенческой научно-богословской конференции приняло участие 24 студента и аспиранта СПбДА. Эти доклады изданы в очередном номере журнала «Актуальные вопросы церковной науки». Кроме нее, 3 студента (не считая аспирантов) поучаствовали в 5 конференциях и опубликовали 2 статьи. Студенческая научная активность в этом году сильно упала. За учебный год аспиранты и соискатели академии опубликовали в общей сложности 82 статьи и выступили с 110 докладами на конференциях.

Хотел бы поблагодарить всех преподавателей и подразделения академии — почти все преподаватели богословско-пастырского факультета (кто в срок, кто позднее) сдали индивидуальные отчеты.

Лидеры по числу публикаций за истекший учебный год

По данным отчетов		**По данным РИНЦ**	
Шкаровский М. В.	32	Кривовичев С., свящ.	33[1]
Прилуцкий А. М.	17	Прилуцкий А. М.	11
Костромин К., прот.	14	Митрофанов А. Ю.	11
Пивоварова Н. В.	13	Гаврилов И. Б.	11
Лушников Д., свящ.	10	Костромин К., прот.	11
Гаврилов И. Б.	9	Шкаровский М. В.	8
Иванов И., свящ.	8	Иванов И., свящ.	8
Фирсов С. Л.	8	Фирсов С. Л.	7
Митрофанов А. Ю.	8		

В пояснение к данной таблице нужно отметить, что данные отчетов и РИНЦ всегда разнятся, причем не только количественно, но и содержательно. Количественные показатели как отчетов, так и РИНЦ носят приблизительный характер.

Статистика публикационной активности академии

Вот общая картина публикационной активности и цитируемости академии по данным РИНЦ.

Общее количество публикаций РИНЦ	**Общее количество цитирований на elibrary.ru**
6618 (рост 14%) было 5801 (в прошлом году рост был 8,2%) На elibrary публикаций 8348	35237 (рост 22%) было 28701 (в прошлом году рост был 18%) В РИНЦ цитирований 27594

организация / **показатели**	**Московский государственный университет (первое место)**	**Санкт-Петербургский государственный университет (первое место по Санкт-Петербургу)**	**Санкт-Петербургская Духовная Академия**
Количество публикаций за 5 лет в РИНЦ	было 126 231 стало 127 440 (+0,9%)	было 99 132 стало 88 334 (–10,9%)	было 1774 стало 1939 (+9%)

[1] На богословскую тематику в течение учебного года написанных им статей нет.

Количество цитирований в РИНЦ	было 349 534 стало 362 628 (+3,7%)	было 220 430 стало 209843 (–4,8%)	было 2507 стало 3274 (+31%)
Индекс Хирша	было 428 стало 450 (+5,1%)	было 356 стало 377 (+5,9%)	было 51 стало 57 (+12%)

локализация / **показатели**	**По России**	**По Санкт-Петербургу**
Количество публикаций за 5 лет	Место 698 (было 716)	Место 56 (было 61)
Количество цитирований	Место 703 (было 783)	Место 70 (было 77)
Индекс Хирша	Место 671 (было 715)	Место 71 (было 78)
Всего организаций	2596	241

Сравнение наших показателей с показателями других учебных заведений Русской Православной Церкви показано на таблице ниже. В РИНЦ числится 34 «организации духовного образования».

показатели / **вуз**	**Количество публикаций за 5 лет**	**Количество цитирований**	**Индекс Хирша**
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет	**2840** (+1,2%)	3436 (+1,5%)	56 (+12%)
Русская христианская гуманитарная академия	2516 (+10%)	**4976** (+3,1%)	55 (+5,7%)
Санкт-Петербургская Духовная Академия	1939 (+9%)	3274 (+31%)	**57** (+12%)
Московская Духовная Академия	1627 (–2%)	683 (–4,2%)	33 (+6,4%)
Нижегородская духовная семинария	516 (–0,2%)	566 (–16,8%)	26 (+13%)
Свято-Филаретовский институт	475 (–7%)	242 (–8,6%)	22 (=)
В РИНЦ с количеством менее 500 публикаций за 5 лет, количеством цитирований 200 и ниже и индексом Хирша ниже 20 представлены также Минская и Сретенская духовные академии и другие учебные заведения (на 4 учебных заведений больше, чем в прошлом году).			

Научные журналы

Все научные журналы академии включены в РИНЦ.

1. Христианское чтение

Журнал Христианское чтение выходит по графику — 4 выпуска в год.

Журнал входит в Перечень ВАК (1 категория).

В журнале публикуются статьи по научным специальностям:

5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
5.7.2. История философии (философские науки);
5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология);
5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Научный журнал «Христианское чтение» решением Ученого совета Московского государственного университета (МГУ) включен в дополнительный список рецензируемых научных изданий из перечня, рекомендованного Минобрнауки России, в котором могут быть опубликованы научные результаты диссертаций. Журнал включен в раздел перечня «Исторические науки и искусствоведение». Журнал индексируется в международной базе данных ERIH PLUS.

На сайте издания помещен «Клуб рецензентов» — перечень наиболее востребованных рецензентов статей в журнале для привлечения внимания к серьезности работы над журналом. В этом году наиболее активно рецензировали журнал Д. В. Волужков, И. Б. Гаврилов, М. В. Шкаровский, свящ. Михаил Легеев и прот. Петр Чубаров, за что им искренняя благодарность.

2. Труды кафедры богословия

Главный редактор — свящ. Димитрий Лушников.

Входит в Перечень ВАК (2 категория) по научным специальностям:

5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие);
5.7.9. Философия религии и религиоведение;
5.10.1. Теория и история культуры, искусства.

Издается 4 раза в год.

3. Русско-Византийский вестник

Главный редактор — И. Б. Гаврилов.

Входит в Перечень ВАК (2 категория) по научным специальностям:

5.7.2. История философии;
5.6.1. Отечественная история

Издается 4 раза в год.

4. Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях

Главный редактор — прот. Константин Костромин.

Входит в Перечень ВАК по научным специальностям:

5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки);

5.9.1. Русская литература и литература народов Российской Федерации (филологические науки);
5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

Издается 4 раза в год.

5. Вестник Исторического общества

Главный редактор — Д. А. Карпук.

Входит в Перечень ВАК (вошел 30 октября 2024 года) по научным специальностям:
5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
5.6.2. Всеобщая история (исторические науки);
5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология);
5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология).

Издается 4 раза в год.

6. Актуальные вопросы церковной науки

Главный редактор — прот. Константин Костромин.
Издается 2 раза в год.
Не издан номер 2 за 2024 год.

7. Труды и переводы

Главный редактор свящ. Игорь Иванов.
В отчетный период не выпускался.
Издан номер за 2024 год.

8. Theologia Christiana Academica

Главный редактор — свящ. Александр Зиновкин.
Издан первый номер.

Согласно «Общецерковному перечню рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия» (в редакции от 28 апреля 2023 г.) в него включены все научные журналы академии («Актуальные вопросы церковной науки» и «Труды и переводы» — впервые), кроме Theologia Christiana Academica. Все журналы, кроме журналов «Актуальные вопросы церковной науки», «Труды и переводы» и Theologia Christiana Academica, 27 января 2022 года были зарегистрированы в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) в качестве СМИ.

Все журналы, входящие в Перечень ВАК, представлены на портале «Российские научные журналы» РИЭПП.

Поскольку журналы «Христианское чтение», «Труды кафедры богословия СПбДА» и «Палеоросия» в 2024 году входили в Топ-1500 журналов РИНЦ, поданы заявки на включение журналов в Russian Science Citation Index (RSCI). На данный момент в Топ-1500 входит только «Христианское чтение». Заявки гуманитарных журналов не рассматривались уже два года.

На данный момент все научные журналы академии, за исключением журналов «Труды и переводы» и Theologia Christiana Academica, вошли в рейтинг Science Index.

Журнал	Место в рейтинге Science Index	Место в рейтинге по тематике
Христианское чтение	1249 (было 1311)	8 место по тематике «Религия» (было 9)
Русско-Византийский вестник	1548 (было 1590)	102 по тематике «История» (было 114), 12 место по тематике «Религия» (было 14) 23 место по тематике «Культура» (было 26)
Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях	1583 (было 1496)	106 по тематике «История» (было 103), 13 место по тематике «Религия» (было 12)
Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии	1665 (было 1447)	15 место по тематике «Религия» (было 11), 33 место по тематике «Философия» (было 29)
Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии	3045 (было 2824)	34 место по тематике «Религия» (было 28)
Актуальные вопросы церковной науки	4506	50 место по тематике «Религия»

25 декабря 2024 года прошел Научный совет с участием главных редакторов научных журналов академии. Помимо рабочих вопросов, связанных с подготовкой и изданием научных периодических изданий академии, на нем обсуждалась ситуация, касающаяся Перечня ВАК, «Белого списка», судьбы заявок в RSCI, перспективы формирования «Единого перечня научных изданий», а также с нововведениями РИНЦ, которые призваны облегчить работу над списками литературы в публикуемых статьях.

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, 2025

Научный журнал

Материалы XVI международной научно-богословской
конференции «Актуальные вопросы
современного богословия и церковной науки»
24–25 сентября 2024 года

Материалы конференции
«Патриарх Тихон — символ эпохи: к 100-летию со дня кончины»
1–2 апреля 2025 года

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

Главный редактор журнала
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science

Электронная почта журнала:
E-mail: ref.science.spbda@mail.ru

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 29.04.2026 г. Дата выхода в свет: 15.05.2026 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 15,5 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Санкт-Петербург, Красное Село, ул. Юных Пионеров, д. 38, литера А.
Заказ № 56. Тираж 200 экз.