

«Из чего видно, что всех знаний самый лучший плод и нужный конец есть нравов честность и добродетель. Без сего все науки суетны и труды бесполезны. Ежели кто к учению прилежит, а нерадит о добродетели, тот нечувствительно сам старается, как бы снисканное учение потерять. И потому дважды беден он: первое, что добродетели лишен, второе, что трудится все».

Митрополит Платон (Левшин)



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

1



Москва
2010

ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

1

Выходит два раза в год

Основан в 2010 г.



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Москва
2010

Редакционная коллегия:

Главный редактор
протоиерей Владимир Чувикин,
ректор Перервинской православной
духовной семинарии

Ответственный редактор
Николай Анатольевич Хандога,
кандидат богословия, помощник проректора
по учебной работе Перервинской православной
духовной семинарии

Редакторы отделов:

Богословия:
иерей Владимир Стасюк,
кандидат богословия, проректор по учебной работе,
заведующий кафедрой богословия
Перервинской православной духовной семинарии;

Библеистики:
иерей Максим Михайлов,
кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики
Перервинской православной духовной семинарии;

Патрологии:
Николай Анатольевич Хандога,
кандидат богословия, помощник проректора
по учебной работе Перервинской православной
духовной семинарии

Церковной истории:
Герман Васильевич Демидов,
кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории
Перервинской православной духовной семинарии

СОДЕРЖАНИЕ

Латинская патрология

Н. А. Хандога. Святитель Викторин Петавийский:
жизнь, труды, учение 6

Греческая патрология

В. И. Савельев. Преподобный Роман Сладкопевец и его кондак
«На жертвоприношение Авраама» 27

Преподобный Роман Сладкопевец. На жертвоприношение
Авраама 31

Нравственное богословие

Священник Владимир Стасюк. Библейские заповеди
как фундаментальные нравственные законы бытия 38

Сравнительное богословие

Д. А. Николаев. Православное и либерально-протестантское
видение перспектив женского церковного служения 52

История Русской Православной Церкви

Диакон Сергей Зверев. К вопросу историографии личности
и деятельности Святейшего Патриарха Филарета (Романова) . . . 63

Н. В. Стратулат. Восточная политика Румынской
Православной Церкви на территории Молдавии в XX веке:
историография вопроса 80

Литургика

Н. Е. Гайдуков. Пещерные храмы юго-западной Таврики:
опыт новой хронологии 96

Патрология

Архимандрит Киприан (Керн). Русские переводы патристи-
ческих текстов: библиографический справочник 119

Миссиология

Священник Даниил Сысоев. Православная миссия
в современном мире 133

Annotations 140

Contents 143

От редакции

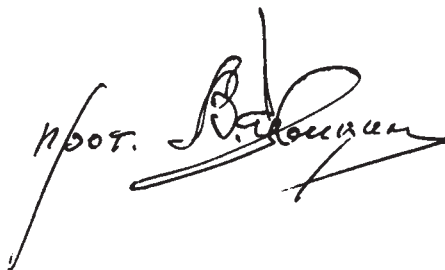
Уважаемые читатели, вашему вниманию предлагается первый номер научно-богословского журнала «Труды Перервинской православной духовной семинарии».

В наступающем 2011 году семинария отмечает пятидесятилетие возрождения. За прошедший период духовная школа заметно выросла и окрепла, накоплен определенный опыт преподавательской и исследовательской работы.

Издание трудов духовной школы, как и любого другого учебного заведения Русской Православной Церкви, надеемся, будет способствовать возрождению в России богословия как науки, потому что только православное богословие во всей полноте может раскрыть смысл жизни человека на земле.

Публикации в журнале рассчитаны на широкий круг читателей: преподавателей и студентов богословских и гуманитарных вузов, духовных академий и семинарий и всех лиц, интересующихся актуальными и сложными вопросами православного вероучения.

Выражаем благодарность авторам публикаций, а также всем тем, кто потрудился над изданием первого выпуска «Трудов Перервинской православной духовной семинарии».

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Прот. В. Чувикин'. The signature is stylized and written over a horizontal line.

*Протоиерей Владимир Чувикин –
главный редактор журнала «Труды ППДС»,
ректор Перервинской православной
духовной семинарии*

Латинская патрология

Н. А. Хандога

СВЯТИТЕЛЬ ВИКТОРИН ПЕТАВИЙСКИЙ: ЖИЗНЬ, ТРУДЫ, УЧЕНИЕ

В данной статье собраны сведения о жизни и литературной деятельности одного из малоизвестных христианских писателей III века – свт. Викторина Петавийского. Несмотря на то, что епископ Петавийский владел архаичным богословием, пытаюсь раскрыть учение о единстве лиц Святой Троицы, он допустил ряд ошибок. В то же время свт. Викторин является первым латинским экзегетом, который сумел сочетать в своих сочинениях символично-аллегорический, типологический и исторический методы, что было редкостью в его время.

Ключевые слова: свт. Викторин Петавийский, блаж. Иероним Стридонский, «О знаменитых мужах», М. Дюлае, А. Р. Фокин, «О сотворении мира», «Толкование на Апокалипсис», бинитаризм, экзегеза, Ориген.

Петавий (современный город Птуй в Словении) был основан кельтами в эпоху позднего железного века. В I в. до Р.Х. это поселение захватили римляне, и оно стало стоянкой XIII легиона Gemina¹. Именно здесь в 69 г. по Р.Х. Веспасиан был провозглашен императором. Свое название Петавий получил во времена имп. Траяна (98–117 гг.), который в 103 году даровал этому поселению статус города и наименовал его *colonia Ulpia Traiana Poetovio*².

Население римской колонии было разнообразно по своему составу: от императорских служащих родом из Италии до купцов различного происхождения. Это связано с тем, что город являлся наиболее важной таможенной станцией провинции. Идеологию населения можно характеризовать как космополитизм. Среди жителей города находилось немало выходцев с Востока, отчего там и были особенно популярны восточные культы: Митры, Кибелы и т. д.³

Николай Анатольевич Хандога – кандидат богословия, преподаватель кафедры богословия и помощник проректора по учебной работе Перервинской православной духовной семинарии.

¹ В переводе с латинского буквально означает «близнецов».

² См.: *Ферјанчић С.* Населвање легијских ветерана у Балканским провинцијама. I–III век н. е. / Ур. Л. Раденковић // Српска Академија Наук и Уметности. 2002. Изд., 79. С. 29–36.

³ См.: *Will E.* Les fideles de Mithra a Poetovio / *Melanges G. Novak // Adriatica preistorica e antica.* Paris, 1970. P. 633–638.

Во времена правления имп. Адриана (117–138 гг.) Петавий стал административным центром провинции Паннонии⁴. Город процветал и насчитывал не менее 40000 жителей. Петавий контролировал богатые земли округа и, судя по археологическим раскопкам, обладал развитым ремеслом. Главным образом это было связано с существованием крупного речного порта и важного дорожного узла, благодаря чему «Петавий имел тесные коммерческие отношения с Галлией и центром Европы, а также Италией и Востоком»⁵.

Во второй половине XX в. на этой территории неоднократно проводились раскопки. В результате чего было выявлено большое количество раннехристианских памятников IV–V вв. – остатки базилики, надписи и т. д. Некоторые из христианских надписей-эпитафий могут быть датированы III в. Исходя из новых археологических находок, можно судить о наличии большой христианской общины в Петавии, а также о ее связях с Западом и Востоком⁶.

Вопрос о времени прихода христианства в Петавию дискусионен⁷. Одни исследователи относят время появления христианской общины к эпохе имп. Галлиена (253–268 гг.), другие считают возможным отнести евангелизацию Паннонии и Петавия, в частности, ко времени имп. Александра Севера (222–235 гг.), если не ранее⁸.

Внушительный корпус сочинений свт. Викторина (к сожалению, почти не дошедший до нас) склоняет больше ко второму предположению. Исходя из значительного списка трудов свт. Викторина и в то же время недостаточной отшлифованности его стиля, можно предположить, что свои экзегетические труды он писал не столько удовлетворяя личные писательские пристрастия и вкусы, сколько ради паствы, исполняя церковное послушание. Не исключено, что в его толкованиях отразились проповеди на ту или другую тему, произнесенные перед прихожанами. Трудно себе представить, что столь разнообразные произведения писались для только что основанной общины⁹.

⁴ См.: *Mocsy A. Pannonia // PWS. 1962. Bd. 9. Col. 516–776; Saria B. Poetovio // PW. 1951. Bd. 21. Col. 1167–1184.*

⁵ *Saria B. Ibidem. Col. 1182–1183.*

⁶ См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio, premier exegete latin. Paris, 1993. T. 1. P. 370–371.*

⁷ См.: *Bratoz R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio // ZM. 2002. T. 11. S. 7–20.*

⁸ См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio... P. 14–15; Zeiller J. Les Origines chretiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Paris, 1918. S. 66.*

⁹ См.: *Bratoz R. Der Bischof Victorinus... S. 9–11; Dulaey M. Victorin de Poetovio... P. 221–222; Mocsy A. Pannonia... Col. 750–751.*

1. Свидетельства о личности свт. Викторина и времени его жизни

Официальная дата кончины свт. Викторина Петавийского (Victorinus Petabionensis) – 2 ноября 303/304 г. Дедуктивным методом установлена дата рождения – около 230 г. Как мы увидим ниже, они достаточно дискуссионны.

К сожалению, о свт. Викторине Петавийском сохранились фрагментарные и неполные сведения. Во-первых, это сообщение блаж. Иеронима Стридонского († 420). В 74 главе сочинения «О знаменитых мужах» он пишет следующее: «Епископ Викторин Петавийский знал латынь не так, как греческий (non aequè Latine ut Graece noverat). Поэтому его сочинения весьма величественны по содержанию (*букв.* – в смысле), но кажутся малозначащими из-за стиля (*букв.* – сложения слов). Они суть следующие: Комментарий на Бытие, на Исход, на Левит, на Исаию, на Иезекииля, на Аввакума, на Екклесиаста, на Песнь Песней, на Откровение Иоанна, Против всех ересей и многие другие. Затем в конце он венчался мученическим венцом»¹⁰.

Из этого фрагмента, учитывая современные археологические данные¹¹, можно сделать некоторые предположения относительно происхождения свт. Викторина.

Во второй половине III века провинция Паннония представляла собой полиэтническую зону. В ней жили как романизированные фракийцы и иллирийцы, так и выходцы из Италии, Галлии и с Востока – греки и сирийцы. В этих условиях не было ничего удивительного в том, что житель Петавия мог знать греческий лучше, чем латынь¹², если он или его родители были переселенцами с греческой части Балкан или с Востока¹³.

Латинское имя Викторин также мало, о чем говорит: в III в. латинскими именами называли детей иногда даже в Египте¹⁴. Соответственно, можно с определенной осторожностью считать, что свт. Викторин

¹⁰ *Hieronymus. De viris illustribus* 74 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. Т. 23. Col. 722.

¹¹ См.: *Bratoz R. Der Bischof Victorinus...* S. 7–20.

¹² «Дошедшие до нас тексты свт. Викторина показывают его знакомство с восточно-христианской традицией в оригинале и знание текстов Климента Александрийского и Оригена». *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 67.

¹³ Подобного мнения придерживался и Ф. Ф. Брюс: «Он кажется, прибыл сюда из греко-говорящей части империи». *Bruce F. F. The Earliest Latin Commentary on the Apocalypse // The Evangelical Quarterly.* 1938. Т. 10. P. 353.

¹⁴ Так в III в. в Египте пострадал св. муч. Виктор, известный как папа Виктор. См.: *Войтенко А. А. Виктор [папа Виктор] // Православная энциклопедия.* 2004. Т. VIII. С. 424–425.

Петавийский был по происхождению греком, достаточно рано оказавшимся в Верхней Паннонии¹⁵.

Неясна и хронология жизни свт. Викторина. Блаж. Иероним Стридонский в своем сочинении «О знаменитых мужах»¹⁶ помещает его после еп. Анатолия Лаодикийского († после 282) и до еп. Памфила Кесарийского († 309/10), однако возникает вопрос: можно ли считать порядок перечисления знаменитых мужей действительно хронологическим? Противоречит этому следующее обстоятельство: в некоторых письмах блаж. Иероним определяет время жизни свт. Викторина после сщмч. Киприана Карфагенского († 258) и до Лактанция († между 320 и 330). Вот пример из 48 письма: «Блаженный Киприан, подобно источнику чистой воды, течет мягко и сладостно, но, поскольку он был занят ободрением к добродетелям и тревогами, возникшими из-за преследований, то он никак не рассуждал о Священном Писании. Викторин, увенчанный славным мученичеством, не мог изречь того, что он понимал. Лактанций, хотя и подобен был потоку туллиева красноречия, однако скорее легче разрушал чужое, чем утверждал наше»¹⁷.

Еще больше путаницы добавляет Амброзиастер († кон. IV в. – нач. V в.), который считает свт. Викторина древним писателем и ставит его после Тертуллиана (после † 220) и до сщмч. Киприана Карфагенского († 258): «Я полагаю это истинным, когда соблюдаются и здравый смысл, и история, и авторитет, ведь и сегодня они опровергаются латинскими кодексами и обличаются тем, что установлено древними: Тертуллианом, Викторином и Киприаном»¹⁸. С другой стороны, мы не знаем даже, кем был Амброзиастер и насколько надежны его свидетельства.

Если по трудам блаж. Иеронима видно, что он пытается выстроить хронологическую последовательность, то это трудно сказать про Амброзиастера.

Впрочем, временами и блаж. Иероним явно выбивается из хронологической последовательности. Характерен следующий пассаж: «Не скажу ничего о латинских авторах: Тертуллиане, Киприане, Минуции, Викторине, Лактанции, Иларии»¹⁹. В 60 письме он опять-таки

¹⁵ Известно, что этот регион принадлежал не ко грекоязычной, а к романоязычной зоне, поэтому свт. Викторин писал свои труды на латинском языке. См.: *Поповић Р.* Рано Хришћанство на Балкану пре досељења Словена. Београд, 1995. С. 35–36; *Zeiller J.* L'Empire Romain et l'Eglise. Paris, 1928. P. 214; *Petit P.* Histoire de L'Empire Romain. Paris, 1974. P. 407.

¹⁶ См.: *Hieronymus.* De viris illustribus 74 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 23. Col. 722.

¹⁷ *Hieronymus.* Epistula 58, 10 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 585.

¹⁸ *Ambroziasterus.* Commentaria in epistolam ad Romanos 5, 14 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 17. Col. 96.

¹⁹ *Hieronymus.* Epistula 48, 13 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 502.

упоминает свт. Викторина после Минуция Феликса: «Такова подлинная скромность, которая украсила его юность, так что он честно признается, из каких источников он почерпает свои аргументы. Так он скажет, что это – мнение Тертуллиана, это – Киприана, это – Лактанция, это – Илария. Так об этом говорит Минуций Феликс, а так – Викторин, а таким образом – Арнобий»²⁰. Но опять же в 48 письме он дает вполне «традиционный» хронологический порядок: «Должен я упомянуть церковных писателей, которые обращались к этому вопросу: среди греков это – Климент, Ипполит, Ориген, Дионисий, Евсевий, Дидим, среди наших – Тертуллиан, Киприан, Викторин, Лактанций, Иларий»²¹.

Свт. Викторин умер мученической смертью²². Но остается вопрос: во время какого гонения? Блаж. Иероним довольствуется тем, что пишет: «В конце он получил венец мученика» (*ad extremum martyrio coronatus est*)²³. Не добавляют ясности и мартирологи. Мартиролог, составленный Узуардом († 875), по-видимому, основывается только на заметке блаж. Иеронима. Соответственно, пытаясь его анализировать, Узуард не имел, кроме нее, под руками никаких других документов, и без достаточных оснований он утверждает, что «свт. Викторин пострадал во время гонения императора Диоклетиана»²⁴. Его догадка привела к официальной дате кончины святого – 304 год. Известно, что в этом году при императоре Диоклетиане уже происходили гонения на христиан. С другой стороны, есть мнение некоторых исследователей, таких как профессор М. Дюлае²⁵, относительно того, что свт. Викторин Петавийский мог пострадать за веру в предшествующее гонение при императоре Нумериане (283–284 гг.). Однако существуют обоснованные сомнения в том, что преследования христиан могли быть в этих регионах в 283–284 гг.²⁶

При определении даты смерти свт. Викторина сложность состоит еще и в том, что древние авторы зачастую дают не годы рождения и смерти, а годы акмэ – время творчества, но это необязательно: иногда речь идет о дате смерти. Соответственно, при нынешнем состоянии источников (а оно вряд ли улучшится в ближайшее время) приходится согласиться с А. Р. Фокиным в том, что «точное время епископства

²⁰ *Hieronymus*. Epistula 60, 10 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 595.

²¹ *Hieronymus*. Epistula 48, 19 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 509.

²² По словам блаж. Иеронима, он «увенчался славным мученичеством» (*in clyto martyrio coronatus*). *Hieronymus*. Epistula 58, 10 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 585.

²³ *Hieronymus*. De viris illustribus 74 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 23. Col. 722.

²⁴ *Le Martyrologe d'Usuard* / Ed. J. Dubois // Societe des Bollandistes. Bruxelles, 1965. P. 334; *Quentin H. Les Martyrologes historiques du Moyen-Age*. Paris, 1908. P. 310.

²⁵ См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 12.

²⁶ См.: *Bratoz R. Victorin Ptyjski i njegova doba* // AES. 1986. T. 8. P. 361–363.

свт. Викторина Петавского неизвестно»²⁷, и надо признать общую датировку: середина – вторая половина III в.

Возможно, мученическая кончина святого произошла в достаточно преклонном возрасте. На это может указывать как обилие трудов, о которых говорит блаж. Иероним, так и его слова «εἰτὰ τελευταῖον» – «в конце»²⁸. Однако время мученической кончины в точности неизвестно, в лучшем случае мы можем дать размытую датировку его смерти – 284–304 гг.

Тем не менее свт. Викторин Петавийский всегда фигурирует в римском мартирологе 2 ноября²⁹. «Эта дата, встречающаяся в мартирологе Узуарда, была не днем мученической кончины нашего святого, а датой перенесения его мощей в город Лорх»³⁰. Вероятно, именно в этом городе после разрушения Аттилой, вождем гуннов, в 452 г. их отечества граждане Петавия искали пристанище, унося мощи своего святого покровителя.

2. Сочинения свт. Викторина Петавийского

Блаж. Иероним упоминает двадцать два раза свт. Викторина и говорит, что о нем знали в Риме, на севере Италии, в Африке и Испании.

Он считает, что епископ Петавийский был столпом Церкви. Святой Иероним Стридонский оценивает его работы не очень высоко, досаждает на стиль в его трудах, но советует при случае их читать³¹.

Грубость стиля может быть связана как с провинциальностью, так и с греческим происхождением свт. Викторина. Так или иначе, по мнению блаж. Иеронима, он не получил достаточного обучения в латинской словесности, хотя имел глубокие познания и стремление к образованию³².

С другой стороны, Кассиодор († ок. 578) считает, что до рукоположения во епископы свт. Викторин был ритором³³. Конечно, это очевидная ошибка, произошедшая из-за отождествления свт. Викторина

²⁷ Фокин А. Р. Викторин Петавский // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 458.

²⁸ Семантика «τελευταῖον» указывает на совершенство и полноту жизни.

²⁹ См.: *Martyrologium Romanum* / Ed. H. Delehaye // *Acta Sanctorum*. 1940. Т. 68. Novembris. P. 491.

³⁰ *De sancto Victorino episcopo Petavionensi in Pannonia* / Ed. C. Smedt, G. Hooff, J. Backer // *Acta Sanctorum*. 1887. Т. 1. Novembris. P. 442–443.

³¹ См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 16.

³² См.: *Hieronymus. Epistula 58, 10* / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. Т. 22. Col. 585; *Epistula 70, 5* / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. Т. 22. Col. 668.

³³ См.: *Cassiodorius. De institutione divinarum litterarum 7* / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. Т. 70. Col. 1119.

Петавийского с известным римским ритором, философом и богословом Марием Викторином († после 362)³⁴, однако она достаточно значима, если такой стилист, как Кассиодор, полагает возможным приписать свт. Викторину риторическое образование.

По-видимому, свт. Викторин все-таки приобщился к начаткам латинской образованности, хотя меру этого приобщения оценить трудно.

Ближайшее знакомство с его текстами заставляет несколько скорректировать чрезмерно суровую оценку блаж. Иеронима: при наличии ряда грамматических неправильностей и темных мест³⁵, не в последнюю очередь связанных с плохой рукописной традицией, его стиль временами прост и достаточно ясен.

Благодаря блаж. Иерониму³⁶ и Кассиодору³⁷ мы можем отчасти восстановить список творений свт. Викторина Петавийского. Он включал в себя толкования на законодательные книги: Бытие, Исход, Левит; пророческие книги: Исаии, Иезекииля, Аввакума; учительные книги: Екклезиаст, Песнь Песней; а также новозаветные книги: Евангелие от Матфея, Откровение и выходящее за пределы Священного Писания сочинение «Против всех ересей».

Как считает профессор Мартин Дюлае, «мы можем полностью доверять этой заметке: блаж. Иероним лично прочитал большую часть произведений, которые были упомянуты. Этим он показывает, что свт. Викторин рассматривал почти все аспекты Библии: Закон, Пророки, Учительные книги и Новый Завет. Только историческими книгами он, возможно, пренебрег. Но список блаж. Иеронима, на что он сам указывает, неисчерпывающий: свт. Викторин имеет и «много других произведений». Среди них Комментарий на Евангелие от Матфея, упомянутый в другом месте Кассиодором»³⁸.

Мы уже говорили об общественном и пастырском значении сочинений свт. Викторина. Добавим к этому, что из того сравнительно немногого, что мы знаем о раннехристианском лекционарии, можно

³⁴ О нем см.: Фокин А. Р. Марий Викторин // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 448–458.

³⁵ «Он часто использует инфинитив в независимом положении, причем иногда в именительном падеже, а иногда в винительном. Он меняет порядок нормального употребления винительного падежа на аблатив. Указатель слов и выражений можно будет найти в издании Хаусляйтера (Hausleiter) в его сохранившихся трудах в Венском корпусе (Vienna Corpus), с. 167–194». Bruce F. F. The Earliest Latin Commentary... P. 353–354.

³⁶ См.: *Hieronymus. De viris illustribus* 74 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. Т. 23. Col. 722.

³⁷ См.: *Cassiodorius. De institutione divinarum litterarum* 7 / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. 70. Col. 1119.

³⁸ *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 65.

утверждать, что, как минимум, Бытие, Исход, Песнь Песней, Пророки (в особенности Исаия, Иезекииль, Аввакум) активно использовались в богослужении, не говоря уж о Евангелии от Матфея. Что же касается Откровения, то в западной традиции, в отличие от восточной, Апокалипсис укоренился как литургическая книга, и, возможно, его литургическое использование относится к доникейским временам³⁹.

Показательно и следующее: свт. Викторин пишет трактат «Против всех ересей». Само название говорит о традициях свт. Ириней Лионского, развитых свт. Ипполитом Римским. Так как текст до нас не дошел, невозможно понять, носило ли это сочинение общецерковно-теоретический характер или локально-практический.

К несчастью, из этого обширного списка творений свт. Викторина Петавийского сохранились только трактат «О сотворении мира» («*De fabrica mundi*») и «Толкование на Откровение» («*Commentarius in Apocalypsim*»).

Трактат «О сотворении мира» был написан свт. Викторином Петавийским около 250 г.⁴⁰ Подобная дата (достаточно условная) связана с тем, что в экзегезе трактата «О сотворении мира» находят точки соприкосновения с «Комментарием на Апокалипсис». Например, по поводу двадцати четырех старцев в «Трактате о сотворении мира» (Fabr 10) раскрывается еще традиционная экзегеза, а в «Комментарии на Апокалипсис» (Apos 4, 4) дается собственное толкование. Из этого делают вывод: «*De fabrica mundi*», вероятно, предшествует «Комментарию на Апокалипсис».

Долгое время считалось, что этот трактат всего лишь фрагмент какого-то из многочисленных комментариев свт. Викторина Петавийского, возможно, на книгу Бытия⁴¹. Однако в последнее время большинство ученых пришли к убеждению, что это самостоятельное произведение: «Однако подробный анализ структуры текста показал, что он является самостоятельным законченным трактатом, в котором отчетливо выделяются следующие части: 1) вступление (о цели написания трактата); 2) рассуждение о первых 7 днях творения; 3) число 7 как Божественный символ земных и небесных вещей; 4) параллель между

³⁹ См.: *Danielou J. Bible et la Liturgie*. Paris, 1951. P. 219–227.

⁴⁰ С этой датой соглашаются: *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Период первый: Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. Т. I. С. 263; *Dulaey M.* Victorin de Poetovio, premier exegete latin. Paris, 1993. Т. 1. P. 24–26; *Хеммел П.* Руководство по патрологии. Нью-Йорк, 1968 (Машинопись. СПбПДА). С. 134.

⁴¹ См.: *Wilson H. A.* Victorinus / Ed. S. Willam, W. Henry // *A Dictionary of Christian Biography, literature, sects and doctrines*. 1887. Т. IV. P. 1129.

7 днями творения и домостроительством спасения согласно различным значениям числа 7; 5) заключение (12 свидетелей дел Божиих)⁴².

Не ставя под сомнение высокий уровень ученых и их заслуги, все же следует заметить, что конец трактата плохо сочетается с традиционным заключением и слова о 12 свидетелях дел Божиих находятся явно не на месте. Далее, наводит на размышление отсутствие второго и третьего дня, и это связано вовсе не с отсутствием представлений свт. Викторина о том, как протекало в них творение. Наконец, начало трактата в равной степени может относиться и к полноценному комментарию на Бытие и к «Шестодневу».

Тем не менее два решающих соображения, высказанные профессором М. Дюлае⁴³, не дают возможности считать это произведение фрагментом толкования на Бытие: малое количество цитат из Бытия, а также сконцентрированность автора на двух темах – четверица и седмица. В результате чего, учитывая описанные нами несовершенства, можно предположить, что этот трактат является черновиком, который свт. Викторин намеревался дополнить и исправить и на его основе создать более развернутый и последовательный текст. Однако в силу ряда неизвестных нам обстоятельств он не исполнил свой замысел.

В трактате «О сотворении мира» свт. Викторин соединяет экзегетические принципы Александрийской школы, прежде всего Оригена и его учеников⁴⁴, с хилиастическими представлениями. И поэтому библейский рассказ о сотворении мира, лежащий в его основе, он анализирует с помощью символическо-арифмологической экзегезы.

Из этого можно сделать предположение, что именно хилиазм свт. Викторина повлиял на то, что в V в. список его трудов дважды упоминался среди апокрифов: первый раз – в послании папы Геласия I, второй – в «Декрете» Псевдо-Геласия⁴⁵. Не в последнюю очередь с этим запретом связана и плохая рукописная традиция текста. Он сохранился в единственной рукописи IX в. (Codex Lambeth. 414)⁴⁶.

Впервые трактат был издан в 1688 г. Ж. Кавом (J. Cave)⁴⁷, а затем воспроизведен в *Patrologia Latina*⁴⁸. Эта же рукопись послужила осно-

⁴² Фокин А. Р. Викторин Петавский... С. 459; Dulaey M. Victorin de Poetovio... P. 26–29.

⁴³ См.: Dulaey M. Victorin de Petovio. Introduction // SC. 1997. Т. 423. P. 24–25.

⁴⁴ См.: Савре́й В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 444–447; 551–563.

⁴⁵ См.: Decretum Gelasii / Ed. J. P. Migne // PL. 1862. Т. 59. Col. 163.

⁴⁶ Каролингский минускул. В новое время рукопись хранилась в библиотеке Ламбетского дворца в Лондоне.

⁴⁷ *Victorinus Petaviensis. Tractatus de fabrica mundi* / Ed. J. Cave // SEHL. 1741. Т. 1. P. 148–149.

⁴⁸ *De sancto Victorino episcopo Petavionensi et martyre. Tractatus de Fabrica mundi* / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. Т. 5. Col. 301–314.

вой для научных изданий текста в *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*⁴⁹, а также – в *Sources Chretiennes*⁵⁰.

«Толкование на Апокалипсис» – «самый ранний полный комментарий на Апокалипсис, который дошел до нас, должно быть, полатыни»...⁵¹ Это сочинение было написано свт. Викторином Петавийским после 260 г.⁵² Подобная дата (достаточно условная) связана с теми поражениями и бедствиями, которые претерпела империя после разгрома и пленения императора Валериана и которые могли отразиться в «Толковании на Апокалипсис».

Текст дошел до нас в нескольких редакциях. Наиболее известная средневековому читателю редакция создана блаж. Иеронимом по просьбе некоего монаха Анатолия. Он подчистил или даже убрал ряд архаичных и не очень ортодоксальных мест хилиастического характера, серьезно улучшил стиль свт. Викторина, во многих местах заменил библейские цитаты с Италы на Вульгату, а также существенно дополнил первоначальный текст различными вставками, преимущественно из толкований Тихония⁵³.

«Это иеронимово исправленное издание дошло до нас в семи списках: десятого, одиннадцатого, двенадцатого и пятнадцатого столетий...»⁵⁴. Текст этой редакции «Толкования на Откровение» свт. Викторина Петавийского впервые был опубликован в 1542 г. в Париже. В дальнейшем она неоднократно переиздавалась.

Только в 1916 г. немецкий исследователь И. Хаусляйтер (J. Haussleiter) обнаружил в Ватиканской библиотеке латинскую рукопись XV века (*Codex Ottob. lat. 3288A*)⁵⁵. Она содержала первоначальную редакцию «Толкования на Апокалипсис». В рукописи наличествовали лакуны. Кроме того, он определил копии, сделанные с нее в XV–XVI вв.

Эта редакция содержит следующие отличия от Иеронимовой:

1. Она носит ярко выраженный хилиастический характер;

⁴⁹ *Victorinus Petaviensis. De fabrica mundi* / Ed. J. Haussleiter // CSEL. 1916. Т. 49. С. 3–9.

⁵⁰ *Victorin de Petovio. De la Construction du Monde* / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. С. 137–149.

⁵¹ *Bruce F. F. The Earliest Latin Commentary...* P. 352.

⁵² С этой датой соглашаются: *Фокин А. Р. Латинская патрология...* С. 262; *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 11–12; 219–221; *Zeiller J. Les Origines chretiennes...* P. 66; *Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius. Leipzig, 1904. Т. 2. P. 427.*

⁵³ Об этом см.: *Dulaey M. Jerome, Victorin et le millenarisme* / Ed M. Duval // *Jerome entre l'Occident et l'Orient. Paris, 1988. P. 83–98.*

⁵⁴ *Bruce F. F. The Earliest Latin Commentary...* P. 354.

⁵⁵ *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsim* / Ed. J. Haussleiter // CSEL. 1916. Т. 49. P. 11–154.

2. В ней использовано иудео-христианское предание о воскресшем Нероне (*Nero redivivus*), присутствующее также в поэме Коммодиана «Наставления» («*Instructiones*») и связанное с появлением Лже-Нерона при императоре Тите;

3. В ней впервые излагается так называемая «теория повторений», согласно которой «Апокалипсис не представляет собой строгую последовательность эпизодов, следующих хронологически друг за другом, но при каждой последующей серии из семи печатей, семи труб, семи чаш рассматриваются те же самые события»⁵⁶.

Используя именно эту рукопись, в 1997 г. французский исследователь М. Дюлае (*M. Dulaey*) опубликовал новейшее критическое издание с подробным комментарием⁵⁷.

3-я редакция принадлежит неизвестному автору и является переработкой редакции блаж. Иеронима Стридонского. Ее характерное отличие – несколько иной текст Откровения, промежуточный между Вульгатой и Италой.

Текст этой редакции «Толкования на Откровение» свт. Викторина Петавийского впервые был опубликован в 1558 г. в Риме. В дальнейшем он переиздавался в серии «*Bibliotheca veterum patrum*» издания А. Галланди (*A. Gallandi*)⁵⁸, а также в *Patrologia Latina* издания Ж. П. Миня (*J. P. Migne*)⁵⁹.

Было бы весьма интересно на основании имеющихся редакций попытаться реконструировать подлинный текст свт. Викторина и заполнить те лакуны, которые существуют в единственной рукописи первой редакции, однако это весьма затруднительно при нынешнем состоянии источников.

Кроме того, свт. Викторину приписывается два дополнительных фрагмента⁶⁰: «Хронологический фрагмент»⁶¹ и гомилия «О десяти девах»⁶², а также ряд других сочинений, подлинное авторство которых ученым установить до сих пор не удалось⁶³: каталог 32 ересей, присое-

⁵⁶ *Charles R. H. Studies in the Apocalypse*. Edinburgh, 1913. P. 10.

⁵⁷ *Victorin de Petovio*. Sur l'Apocalypse / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P. 45–135.

⁵⁸ *Victorinus Petaviensis*. Scholia in Apocalypsin Joannis / Ed. A. Galandi // BVP. 1781. T. 14. К сожалению, данный источник нам был не доступен.

⁵⁹ *De sancto Victorino episcopo Petavionensi et martyre*. Scholia in Apocalypsin Joannis / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 5. Col. 317–344.

⁶⁰ *Handbook of Patristic Exegesis: the Bible in Ancient Christianity* / By C. Kannengiesser. Boston, 2004. T. 1. P. 637–639.

⁶¹ См.: *Victorin de Petovio*. Fragment chronologique / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P. 134.

⁶² См.: *Victorin de Petovio*. De decem virginibus / Ed. A. Wilmart // BALAC. 1911. T. 1. P. 35–38.

⁶³ См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 37–39; *Bardy G. Victorin de Poetovio* // DTC. 1950. T. 14. Col. 2884–2886.

диненный к трактату Тертуллиана «О прескрипции»⁶⁴, три сочинения, приписываемые раннее Марию Викторину, – «К Иустину-манихею»⁶⁵, на слова книги Бытия: «И был вечер, и было утро, день один»⁶⁶, «О природе»⁶⁷ и некоторые другие.

3. Особенности богословского учения свт. Викторина

Богословие свт. Викторина Петавийского архаично. Как отмечает А. Р. Фокин, «его терминология и формулировки не отвечают отточенности Никео-Константинопольского исповедания»⁶⁸. Однако при всем почтении к выдающемуся патрологу нашего времени отметим, что странно было бы требовать Никео-Цареградской отточенности от святого, который скончался самое раннее за 20 лет до Никейского собора и почти за 80 лет до собора Константинопольского⁶⁹.

В 11-й главе «Толкования на Откровение» свт. Викторин излагает свою веру: «Мерило нашей веры (*mensura fidei*) есть заповедь Господа нашего: исповедовать Отца Вседержителя и Сына Его, Господа нашего Иисуса Христа, духовно рожденного у Отца прежде происхождения века, ставшего человеком и после победы над Смертью воспринятого Отцом на небесах вместе с телом, Святого Господа, и это есть Залог бессмертия, проповеданного Пророками, описанного Законом. Он есть Рука Божия и Слово Отчее от Бога, во всем Господь и Создатель мира.

Это есть вес и мера веры, чтобы никто не подходил поклоняться к святому алтарю, кто не почитает Господа и Христа Его»⁷⁰.

Анализируя данный фрагмент, А. Р. Фокин пишет: «Подобно Тертуллиану (*Adv. Prax.* 7, 26; *De orat.* 1; *Apol. adv. gent.* 23) и Лактанцию

⁶⁴ См.: *Tertullianus. De praescriptione* / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. Т. 2. Col. 61–74.

⁶⁵ См.: *Marus Victorinus. Ad Justinum Manichaeum* / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. Т. 8. Col. 999–1010.

⁶⁶ См.: *Marus Victorinus. Factum est vespere et mane, dies unus* / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. Т. 8. Col. 1009–1014.

⁶⁷ См.: *Marus Victorinus. De physicis* / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. Т. 8. Col. 1295–1310.

⁶⁸ Фокин А. Р. Викторин Петавский... С. 460.

⁶⁹ Конечно, встречаются такие примеры даже из ранней эпохи, например, христологические формулировки свт. Игнатия Антиохийского, но для доникейского времени они достаточно редки. См.: *Игнатий Антиохийский, св. Послания* // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 331–374.

⁷⁰ *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin 11, 1* / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 92–94.

(Div. inst. II, 9; IV, 6, 8), свт. Викторин Петавийский склонен к бинитаризму – смешению Второго и Третьего Лица Святой Троицы»⁷¹.

В трактате «О сотворении мира» характерно вполне бинитаристское учение о Воплощении, где Дух Святой явно смешивается с Сыном Божиим: «Дух Святой (Spiritum Sanctum) исполнил Деву Марию в тот день, когда Бог сотворил свет, Он обратился в плоть в день, когда Бог образовал сушу и море; Он превратился в молоко в день, когда Бог сотворил звезды; Он родился в крови, когда суша и море принесли свои плоды; Он родился во плоти, когда Бог воздвиг человека из земли; Христос родился, когда Он образовал человека; Он пострадал в день, когда пал Адам, Он воскрес из мертвых в день образования света»⁷².

Подобные места встречаются и в «Толковании на Откровение». Например, вход иудейского первосвященника только один раз в год во Святая святых «символизировал то, что это намеревался сделать Святой Дух, то есть то, что Он единожды пострадал»⁷³; в образе венца из 12 звезд свт. Викторин видит «венец отцов, от которых Святой Дух должен был воспринять плоть»⁷⁴.

Но, в отличие от Тертуллиана и Лактанция, свт. Викторин достаточно часто проводит четкую грань между Духом Святым и Сыном Божиим: «После того, как Господь наш восшел на небеса и открыл все тайны, Он послал Святого Духа (Spiritum Sanctum), слова Которого проповедники, подобно стрелам, послали в сердца людей для того, чтобы поразить их неверие»⁷⁵. Из этого отрывка видно, что Святой Дух находится в подчинении у Сына Божьего, то есть свт. Викторин рассматривает Святого Духа в субординационистском ключе.

⁷¹ Фокин А. Р. Викторин Петавский... С. 460. Подобного мнения придерживались Ф. Люф и В. Махольз: *Loofs F. Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die theologischen Quellen bei Irenaus. Leipzig, 1930. S. 126–131; Macholz W. Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902.*

⁷² *Victorinus Petaviensis. De fabrica mundi 9 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 146–148.*

⁷³ *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin 6, 4 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 82.*

⁷⁴ В первой редакции мы читаем: «corona patrum, ex quibus erat Spiritus sanctum carnem sumpturus». *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin / Ed. J. Haussleiter // CSEL. 1916. Т. 49. P. 106.* А вот в последующих редакциях Святой Дух уже заменен на Христа: «Stellarum duodecim coronam <chorum> patrum significat secundum carnis natiuitatem, ex quibus erat Christus carnem sumpturus». *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin 12, 1 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 100.*

⁷⁵ *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin 6, 1 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 78.*

Однако профессор М. Дюлае склонен отрицать как бинитаризм свт. Викторина, так и его субординационизм⁷⁶: «Не только пророческий Дух (*Spiritus propheticus*), но и Слово Бога Отца Вседержителя, Которое есть Его Сын, Господь наш Иисус Христос, несет на Себе те же самые образы во время Своего пришествия к нам»⁷⁷.

Свт. Викторин ясно и четко различает Божество и человечество Иисуса Христа и в то же время объединяет их в рамках единого субъекта. С одной стороны, Христос для него – совершенный человек: «Он показывает Свое человечество (*humanitatem suam*) иудеям следующими способами: когда Он алчет, жаждет, когда Он принимает пищу (и питье), когда Он идет и удаляется, когда Он спит на изголовье (корабля)»⁷⁸.

К сходной аргументации прибегал и свт. Ипполит Римский, и не исключено, что его текст повлиял на свт. Викторина Петавийского: «Он, придя в мир, явился воплотившимся (*букв. – вотелеснившимся*) Богом, произойдя как совершенный Человек. Ведь Он воистину стал человеком не по воображению или изменению. Он не отрицает человеческое, являясь как Бог, так что Он и алчет, и устает, и жаждет, трудясь, и бежит, устрашаясь, и скорбит, молясь, и спит на изголовье, как Бог имея неусыпаемую природу»⁷⁹.

С другой стороны, Христос полностью являет Свои Божественные свойства: «Смотри же, как Он возвещает о Себе им как о Господе (*eum Dominum*), когда во время сильной бури на море стопами ходит по воде, ветрам повелевает, болящих исцеляет, хромого ставит на ноги, слепых просвещает зрением, глухого учит слушанию, а немого – красноречию»⁸⁰.

Позднее подобные доказательства использовались против монофизитов: пожалуй, не будет преувеличением сказать, что текст свт. Викторина Петавийского лежит у истоков той традиции, которая привела к появлению послания свт. Льва I Великого (†461), в котором «с осо-

⁷⁶ См.: *Dulaey M. Victorin de Poetovio...* P. 243–245.

⁷⁷ *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin 4, 4 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P. 68.*

⁷⁸ *Victorinus Petaviensis. De fabrica mundi 9 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P. 148.*

⁷⁹ *Hippolytus of Rome. Contra Noetum 18, 1 / Ed. R. Butterworth. London: Heythrop College, 1977. P. 92–93.*

⁸⁰ *Victorinus Petaviensis. De fabrica mundi 9 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P. 148. См.: Мф 11:5; 15, 30–31. К этим чудесам в качестве аргумента о Божественности Христа прибегали и другие отцы и учителя Церкви. См.: *Hippolytus of Rome. Contra Noetum 18, 1 / Ed. R. Butterworth. London: Heythrop College, 1977. P. 93; Tertullianus. Apologeticum adversus gentes 21, 17 / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 1. Col. 400.**

бенной выразительностью оттенялось учение о полноте двух естеств во Христе»⁸¹.

В завершение отметим, что для свт. Викторина характерно высокое почитание Девы Марии: «Итак, тот, кто научен в законе Божиим и исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем то, что Архангел Гавриил благовестил Деве Марии (*Mariae virgini*) в тот же день, когда змей обманул Еву; Дух Святой осенил (*inundasse*) Деву Марию в тот же день, когда Бог создал свет»⁸². Первая часть отрывка типологически соответствует дню страдания Господа, вторая – Воскресению Христову.

С другой стороны, это высокое почитание во многом является общим для доникейской традиции. Достаточно упомянуть «Послание к Диогнету»⁸³: «Да будет знание тебе сердцем, а жизнью – принимаемое тобою истинное Слово, чье древо плодоносит; и ты, вкушая плод, всегда будешь наслаждаться тем, чего мы жаждем от Бога, к чему и змей не подберется, и ложь не подкрадется. И здесь уже не Ева растлеваются, но Дева верою облачается; и спасение указывается, и апостолы разумения исполняются, и Пасха Господня совершается, и сроки сходятся...»⁸⁴. А также «Пять книг против ересей» свт. Иринея Лионского, где делается сравнение между непослушною Евою и святою Девею Мариею⁸⁵.

4. Свт. Викторин Петавийский как экзегет

Судя по преобладанию библейских комментариев в наследии свт. Викторина, он является первым латинским экзегетом. Какова методология свт. Викторина Петавийского? Об этом мы можем судить по его сохранившимся текстам и по замечаниям блаж. Иеронима Стридонского.

В интерпретации Священного Писания свт. Викторин пользовался преимущественно символично-аллегорическим методом, одним из учителей которого для него был Ориген⁸⁶. Например, в словах прор. Исаии:

⁸¹ Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V веков: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 232.

⁸² *Victorinus Petaviensis. De fabrica mundi* 9 / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 146.

⁸³ «Послание к Диогену» датируется 2-й пол. II в. – 1-й пол. III в.

⁸⁴ Послание к Диогнету // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 129.

⁸⁵ См.: *Иринея Лионский, свт. Пять книг против ересей* / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 486–487.

⁸⁶ Это связано с тем, что «многие выдающиеся западные экзегеты кон. III – нач. V в., в частности Викторин из Петтау, Иллариус Пиктавийский, Амвросий Медиоланский и Иероним Стридонский, в достаточной степени владели греческим языком, чтобы иметь возможность читать доступные им комментарии и гомилии Оригена в подлиннике». *Несторова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 6.*

«Вокруг него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал» (Ис 6:2) – указание на 12 апостолов, так как два серафима имеют по шесть крыл⁸⁷; другой пример аллегорического истолкования – драгоценные камни на вратах Нового Иерусалима: «Ведь то, что говорит о имеющих явиться камнях, различных по роду и цвету, он говорит здесь о людях, но они обозначают также и драгоценнейшее разнообразие веры в каждом по отдельности человеке. Ведь под «жемчужными вратами» он подразумевает апостолов. «И словами не закроются» он говорит, что благодать, данная через них, никогда не закроется для нас. <...> А имена патриархов и апостолов – и «в основаниях», и на вратах»⁸⁸.

Кроме символично-аллегорического метода, свт. Викторин использует и исторический метод. Из сочинения блаж. Иеронима против Гельвидия известно, что свт. Викторин Петавийский рассматривал вопрос о братьях Иисуса, утверждая, что они не были детьми Марии: «Гельвидий ссылается на Тертуллиана и епископа Викторина Петавийского, который излагает эти слова. Но о Тертуллиане не скажу ничего другого, кроме того, что он не был человеком Церкви, а о Викторине я положительно утверждаю, что в своем сочинении «О евангелистах» («De evangelistis») он говорит о братьях Иисуса (*букв.* – Господа), а не сыновьях Марии»⁸⁹.

Это сообщение интересно и тем, что блаж. Иероним считает, что существует сочинение «О евангелистах», которое ряд патрологов, в том числе и А. Р. Фокин, связывают с толкованием Евангелия от Матфея⁹⁰, однако, на наш взгляд, это могло быть отдельное сочинение из тех, о которых бегло упомянуто: «и многие другие».

Помимо символично-аллегорического и исторического методов, свт. Викторин Петавийский также пользовался и методом типологическим: это становится ясным из исследования трактата «О сотворении мира». Так, шесть дней творения становятся прообразом воплощения Христова⁹¹.

⁸⁷ «Шесть крыл у единого и шесть крыльев у другого. Наш Викторин (noster Victorinus) их истолковывает как двенадцать апостолов». *Hieronymus. Epistula 18, 6* / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. Т. 22. Col. 365.

⁸⁸ *Victorinus Petaviensis. Commentarium in Apocalypsin 21, 6* / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 432. P. 122.

⁸⁹ *Hieronymus. Adversus Helvidium 1, 17* / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. Т. 23. Col. 211.

⁹⁰ Фокин А. Р. Викторин Петавский... С. 459.

⁹¹ См.: *Victorinus Petaviensis. De fabrica mundi 7* / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 144–146.

Вслед за свт. Иринеем Лионским и Оригеном свт. Викторин делает особый акцент на единстве Священного Писания, основанием которого является Сам Христос. «Духовный смысл, закрытый или запечатанный в Писаниях до смерти и Воскресения Христа, открывается Духом Святым в Церкви, благодаря духовной жизни истолкователя, размышляющего о Писании. Толкование Писаний – харизма: пророк-экзегет слово Бога должен донести до людей»⁹². В некотором смысле свт. Викторин продолжает линию свт. Мелитона Сардийского, которого называли «пророком Азии»⁹³.

Представление о харизматическом характере толкования серьезно влияет на герменевтический метод автора. Из-за ограниченности человеческого языка толкователь не может раскрыть бесконечное богатство Святого Духа. Он то символически раскрывает единственное событие в серии прообразов, то сосредотачивается на рассказах о точных происшествиях, реальность которых распространяется на весь период человеческой истории.

«Текст, созданный пером экзегета, – гармоничный, библейский, насыщенный цитатами из Писания. В известном смысле его можно назвать христианским мидрашем. Задача экзегета – объяснить символы и придать выразительность тем значимым образам или лицам библейского текста, которые соединяют два Завета»⁹⁴. Поэтому, делая анализ его творений, надо иметь в виду двойной план – как символический, так и исторический. Было бы ошибкой считать, что свт. Викторин задавался целью выдать точный и детальный прогноз тех событий, которые неожиданно произойдут в конце времен. Подобное гармоническое сочетание двух планов – символического и исторического является, несомненно, существенным вкладом свт. Викторина в экзегезу.

В результате исследования мы пришли к следующим выводам:

1. Даты рождения и смерти свт. Викторина Петавийского в точности неизвестны. Наиболее предпочтительной (и тем не менее условной) датой рождения является примерно 230 г., и датой кончины святителя – 303/304 г. Следовательно, установить точное время епископского служения свт. Викторина невозможно, поэтому мы придерживаемся общей датировки: середина – вторая половина III века.

2. Петавий времен свт. Викторина являлся культурным и экономическим центром Паннонии. В нем были сильны космополитические

⁹² *Dulaey M. Victorin de Poetovio... P. 105.*

⁹³ См. его трактат «О Пасхе». *Meliton de Sardes. Sur la Paque et Fragments / Ed. O. Perler // SC. 1966. T. 123. P. 60–126.*

⁹⁴ *Dulaey M. Victorin de Poetovio... P. 128.*

начала, существенна роль выходцев с Востока и сильно влияние восточных культов. Судя по ряду прямых и косвенных данных, к моменту восшествия свт. Викторина на епископский престол христианство в Петавиуме насчитывало как минимум несколько десятилетий. Тот обширный экзегетический корпус, который создал свт. Викторин, был предназначен для общины с многообразными и серьезными запросами.

3. Из наследия свт. Викторина до нас дошло лишь два трактата: «О сотворении мира» и «Толкование на Апокалипсис». Плохое состояние их рукописной традиции (оба текста уцелели лишь в одной рукописи каждый) не в последнюю очередь связано с внесением произведений свт. Викторина Петавийского в список запрещенных книг. Другие сочинения находятся либо в списке неподлинных, либо спорных. Например: «Хронологический фрагмент» и фрагмент гомилии «О десяти девах».

4. Богословие свт. Викторина разнообразно: с одной стороны, для него характерен некоторый бинитаризм, в особенности в его «Правиле веры»; с другой стороны, его нельзя преувеличивать. Вопреки расхожему мнению, он не отрицал бытия Святого Духа. У свт. Викторина присутствует ряд равновесных христологических формулировок, отражающих как Божество, так и человечество Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому для него характерно глубокое почитание Девы Марии.

5. В своем экзегетическом методе свт. Викторин следует свт. Иринею Лионскому, свт. Ипполиту Римскому, Клименту Александрийскому и Оригену, то есть как западным христианским писателям, так и восточным. Благодаря этому, он органично сочетает в своих трудах символично-аллегорический, типологический и исторический методы. Текст свт. Викторина в некотором смысле можно назвать «христианским мидрашем».

Список сокращений

- AES Acta Ecclesiastica Sloveniae
- BALAC Bulletin d'ancienne Litterature et d'Archeologie chretienne
- BVP Bibliotheca Veterum Patrum
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
- DTC Dictionnaire de la Theologie Catholique
- PL Patrologia Latina
- PW Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
- PWS Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: Supplementum
- SC Sources Chretiennes
- SEHL Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria
- ZM Zalai Museum

ИСТОЧНИКИ

1. *Cassiodorius*. De institutione divinarum litterarum / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 70. Col. 1105–1150.
2. *Decretum Gelasii* / Ed. J. P. Migne // PL. 1862. T. 59. Col. 163–166.
3. De sancto Victorino episcopo Petavionensi in Pannonia / Ed. C. Smedt, G. Hooff, J. Backer // Acta Sanctorum. 1887. Novembris. T 1. P. 432–443.
4. De sancto Victorino episcopo Petavionensi et martyre. Scholia in Apocalypsin Joannis / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 5. Col. 317–344.
5. De sancto Victorino episcopo Petavionensi et martyre. Tractatus de Fabrica mundi / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 5. Col. 301–314.
6. *Hieronymus*. Adversus Helvidium / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 23. Col. 193–222.
7. *Hieronymus*. Epistula 18 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 361–376.
8. *Hieronymus*. Epistula 36 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 452–461.
9. *Hieronymus*. Epistula 48 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 492–511.
10. *Hieronymus*. Epistula 58 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 579–586.
11. *Hieronymus*. Epistula 60 / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 22. Col. 589–602.
12. *Hieronymus*. De viris illustribus / Ed. J. P. Migne // PL. 1845. T. 23. Col. 631–769.
13. *Hippolytus of Rome*. Contra Noetum / Ed. R. Butterworth. London: Heythrop College, 1977. P. 42–93.
14. Le Martyrologe d'Usuard / Ed. J. Dubois // Societe des Bollandistes. Bruxelles, 1965. VIII+444 p.
15. Martyrologium Romanum / Ed. H. Delehaye // Acta Sanctorum. 1940. Novembris. T.68. XXIII+659 p.
16. *Marus Victorinus*. Ad Justinum Manichaeum / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 8. Col. 999–1010.
17. *Marus Victorinus*. De physicis / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 8. Col. 1295–1310.
18. *Marus Victorinus*. Factum est vespere et mane, dies unus / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 8. Col. 1009–1014.
19. *Meliton de Sardes*. Sur la Paque / Ed. O. Perler // SC. 1966. T. 123. P. 60–127.
20. *Tertullianus*. Apologeticum adversus gentes / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 1. Col. 257–536.
21. *Tertullianus*. De praescriptione haereticorum / Ed. J. P. Migne // PL. 1844. T. 2. Col. 61–74.
22. *Victorin de Petovio*. De la Construction du Monde / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P. 137–149.
23. *Victorin de Petovio*. De decem virginibus / Ed. A. Wilmart // BALAC. 1911. T. 1. P. 35–38.
24. *Victorin de Poetovio*. Fragment chronogique / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. T. 423. P.134.

25. *Victorin de Petovio*. Sur l'Apocalypse / Ed. M. Dulaey // SC. 1997. Т. 423. P. 45–135.

26. *Victorinus Petaviensis*. Commentarium in Apocalypsim / Ed. J. Haussleiter // CSEL. 1916. Т. 49. P. 11–154.

27. *Victorinus Petaviensis*. De fabrica mundi / Ed. J. Haussleiter // CSEL. 1916. Т. 49. P. 3–9.

28. *Victorinus Petaviensis*. Scholia in Apocalypsin Joannis / Ed. A. Galandi // BVP. 1781. Т. 14.

29. *Victorinus Petaviensis*. Tractatus de fabrica mundi / Ed. J. Cave // SEHL. 1741. Т. 1. P. 148–149.

30. *Игнатий Антиохийский, св.* Послания // Писания мужей апостольских. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 331–374.

31. *Иринеи Лионский, свт.* Пять книг против ересей / Пер. прот. П. Преображенского. СПб., 1900. 560 с.

32. Послание к Диогнету // Раннехристианские апологеты II–IV веков. Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 122–132.

Литература

1. *Allard P.* Les Dernieres persecutions du III siecle. Paris, 1907. 395 p.

2. *Bardy G.* Victorin de Poetovio // DTC. 1950. Т. 15. Col. 2882–2887.

3. *Bratoz R.* Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio // ZM. 2002. Т. 11. S. 7–20.

4. *Bratoz R.* Victorin Ptyjski i njegova doba // AES. 1986. Т. 8. С. 276–335.

5. *Bruce F. F.* The Earliest Latin Commentary on the Apocalypse // The Evangelical Quarterly. 1938. Т. 10. P. 352–366.

6. *Charles R. H.* Studies in the Apocalypse. Edinburgh, 1913. 210 p.

7. *Danielou J.* Bible et la Liturgie. Paris, 1951. 396 p.

8. *Dulaey M.* Victorin de Petovio. Introduction // SC. 1997. Т. 423. P. 15–42.

9. *Dulaey M.* Jerome, Victorin et le millenarisme / Ed M. Duval // Jerome entre l'Occident et l'Orient. Paris, 1988. P. 83–98.

10. *Dulaey M.* Victorin de Poetovio, premier exegete latin. Paris, 1993. Т. 1. 373 p.

11. Handbook of Patristic Exegesis: the Bible in Ancient Christianity / By C. Kannengiesser. Brill, 2004. Т. 1. 646 P.

12. *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis auf Eusebius. Leipzig, 1904. Т. 2. 564 p.

13. *Loofs F.* Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die theologischen Quellen bei Irenaus. Leipzig, 1930. 316 p.

14. *Macholz W.* Spuren binitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian. Halle, 1902. 289 p.

15. *Petit P.* Histoire de L'Empire Romain. Paris, 1974. 587 p.

16. *Quentin H.* Les Martyrologes historiques du Moyen-Age. Paris, 1908. XIV+745 p.
17. *Saria B.* Poetovio // PW. 1951. Bd. 21. Col. 1167–1184.
18. *Wilson H. A.* Victorinus / Ed. S. Willam, W. Henry // A Dictionary of Christian Biography, literature, sects and doctrines. 1887. Т. IV. P. 1128–1129.
19. *Will E.* Les fideles de Mithra a Poetovio / Melanges G. Novak // *Adriatica preistorica e antica*. Paris, 1970. P. 633–638.
20. *Zeiller J.* L'Empire Romaine et l'Eglise. Paris, 1928. 434 p.
21. *Zeiller J.* Les Origines chretiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Paris, 1918. 589 p.
22. *Войтенко А. А.* Виктор [папа Виктор] // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 424–425.
23. *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V веков: Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 320 с.
24. *Несторова О. Е.* Allegoria pro tyrologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М.: ИМЛИ РАН, 2006. 298 с.
25. *Поповић Р.* Рано Хришћанство на Балкану пре досељења Словена. Београд, 1995. 272 с.
26. *Савреј В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. 1008 с.
27. *Ферјанчић С.* Насељвање легијских ветерана у Балканским провинцијама. I–III век н. е. / ур. Л. Раденковић // Српска Академија Наук и Уметности. 2002. Изд., 79. 380 с.
28. *Фокин А. Р.* Викторин Петавский // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 458–461.
29. *Фокин А. Р.* Марий Викторин // Православная энциклопедия. 2004. Т. VIII. С. 448–458.
30. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Период первый: Доникийская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. Т. I. 362 с.
31. *Хеммел П.* Руководство по патрологии. Нью-Йорк, 1968. (Машинопись. СПбПДА). 280 с.

В. И. Савельев

ПРЕПОДОБНЫЙ РОМАН СЛАДКОПЕВЕЦ И ЕГО КОНДАК «НА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ АВРААМА»

В статье содержатся сведения о кондаке преп. Романа Сладкопевца «На жертвоприношение Авраама», а также приводятся наиболее известные строфы его произведений. Статья предваряет издание впервые выполненного перевода данного кондака с древнегреческого на церковно-славянский язык.

Ключевые слова: Роман Сладкопевец, преподобный, кондак, жертвоприношение, богослужебные тексты, иер. Даниил Сысоев, архим. Филарет (Гумилевский), митр. Софроний (Евстратиус).

Преп. Роман Сладкопевец составил великое множество песен на Господские праздники, праздники Божией Матери и святых, а также на церковные чтения из Священного Писания¹. Архиеп. Филарет (Гумилевский) пишет: «В Менологии Василия и у монаха Агапия число всех кондаков Романа простирается до 1000»², то же число указано в Иерусалимской редакции его жития, изданной греческим исследователем Попадопуло-Керамевсом³.

Большинство исследователей считает, что кондаками стали называться сами песни преп. Романа, поэтому 1000 кондаков означает 1000 песней, что является, на их взгляд, или преувеличением, или синонимом просто большого числа произведений. Однако архиеп. Филарет (Гумилевский) приводит греческий кондакарий XII века, в котором кондаками назывались строфы из песней преп. Романа, при этом общее число

Владимир Иванович Савельев – заведующий кафедрой филологии Перервинской православной духовной семинарии.

¹ О нем и его сочинениях см.: *Василик В. В.* Жизнь и творчество св. Романа Сладкопевца // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2000 года. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. С. 128–145.

² *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение о отцах Церкви. В 3-х т. СПб., 1882. Т. 3. С. 118.

³ См.: *Николай (Летуновский), иеродиак.* Преподобный Роман Сладкопевец и его творчество // Московские епархиальные ведомости. 2006. № 3–4. С. 111.

кондаков в этом памятнике простирается до 500⁴, так же понимает термин «кондак» и митр. Софроний (Евстраитидис)⁵.

Целиком песни преп. Романа перестали использоваться в православном богослужении, их место заступили каноны и акафисты. Но мало кто знает, сколько прекрасных церковных песнопений принадлежат преп. Роману и представляют собой отдельные строфы его песней.

Митр. Софроний (Евстратиадис) полагает⁶, что ряд кондаков или отдельных строф из великих кондаков преп. Романа сохранились в наших печатных богослужебных книгах под видом седальнов⁷, светильнов⁸ и тропарей⁹.

В современном богослужении в качестве кондаков двенадцатых праздников¹⁰ используются вступления к песням преп. Романа, которые у него назывались «проимион» или «кукулион»¹¹. Также ему принадлежит известный кондак Божией Матери¹² и великопостный кондак¹³.

⁴ См.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение о отцах Церкви... С. 119.

⁵ См.: *Николай (Летуновский), иеродиак.* Преподобный Роман Сладкопевец и его творчество... С. 111.

⁶ Там же.

⁷ «Гроб Твой, Спасе, воины стрегущии мертви от облистания явльшагося Ангела быша, проповедающа женам Воскресение. Тебе славим, тли потребителя! Тебе припадаем, Воскресшему из гроба и Единому Богу нашему!» Седален, глас 1-й, после 3-й песни канона в Великую субботу.

⁸ «Плотию уснув, яко мертв. Царю и Господи, тридневен воскресл еси, Адама воздвиг от тли и упразднил смерть: Пасха нетления, мира спасение». Светилен, самогласен, по 9-й песне Пасхального канона.

⁹ «Благообразный Иосиф с древа снем Пречистое Тело Твое, плащаницею чистою обвив и благоуханьями, во гробе нове покрыв положи». Тропарь, глас 2-й, по Трисвятом в Великую Пятницу вечером.

«Во гробе плотски, во аде же с душею яко Бог, в раи же с разбойником, и на Престоле был еси Христе, со Отцем и Духом, вся исполняяй Неописанный». Часы Пасхи, глас 8-й.

«Яко живоносец, яко рая краснейший, воистину и чертога всякаго царскаго показая светлейший, Христе, гроб Твой, источник нашего воскресения». Часы Пасхи, глас 8-й.

¹⁰ См., напр., кондаки Рождества Христова, недели Ваий, Вознесения и Пятидесятницы, а также Пасхи.

¹¹ См.: *Успенский Н. Д.* Кондаки св. Романа Сладкопевца // Богословские труды. 1969. № 4. С. 191–195.

¹² «Взбранной Воеводе победительная, яко избавльшися от злых, благодарственная восписуем Ти раби Твои, Богородице: но яко имущая державу непобедимую, от всяких нас бед свободи, да зовем Ти: Радуйся Невесто Неневестная». Кондак Акафиста Божией Матери, глас 8-й.

¹³ «Душе моя, душе моя, востани, что спиши? Конец приближается, и имаша смутиться; воспрями убо, да пощадит тя Христос Бог, везде сый и вся исполняяй». Кондак Великого канона, глас 6-й.

Список можно продолжать и далее, но достаточно и этих примеров, чтобы ощутить, какой большой вклад в наше богослужение внес преп. Роман, получивший от Святой Церкви имя Сладкопеев за удивительную красоту и приятность своих песен.

Свт. Иоанн Златоуст говорит, что в кратких словах Священного Писания заключено неизреченное сокровище¹⁴. Преп. Роман Сладкопеев, подобно другим святым отцам, в кондаке «На жертвоприношение Авраама» делится с нами им, рассказывая о святом праотце Аврааме, его жене Сарре и их отроке Исааке, который и должен был быть принесен в жертву. При этом он подробно останавливается на их мыслях и разговорах, какие могли у них произойти после обращения Вседержителя к главе семейства¹⁵.

Перевод кондака «На жертвоприношение Авраама» преп. Романа Сладкопеевца с древнегреческого на церковно-славянский язык был сделан по просьбе иерея Даниила Сысоева, который хотел возобновить чтение кондаков преп. Романа в храме св. ап. Фомы на Кантемировской, где он был настоятелем. Может быть, промыслительно первым для перевода отец Даниил выбрал кондак, посвященный жертвоприношению Авраама, ибо спустя некоторое время он сам стал жертвой: был убит за православную веру и верность Господу.

Перевод производился в несколько этапов. Сначала перевод с древнегреческого языка на «приблизительно» церковно-славянский был сделан Савельевым В. И., затем окончательное подчинение перевода нормам церковно-славянского языка помогли осуществить Бондарь М. А. и Матвеев А. А.

Песнь (гимн) преп. Романа «На жертвоприношение Авраама» имеет вступление (проимион) и 24 строфы, написана для воскресения 4 недели Великого Поста, глас 1 плагальный. Акростих: «Аврааму песнь Романа».

Перевод кондака выполнен с указанного издания.

¹⁴ См.: *Иоанн Златоуст, свт.* Избранные творения: Беседы на книгу Бытия. Т. 4. СПб, 1898. Репринт: М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 1. С. 187.

¹⁵ См.: *Romanes le Melode. Hymnes* / Ed. G. Matons // Sources Chretiennes. 1964. Т. 99. Р. 138–165. Русский перевод: Преподобный Роман Сладкопеев. Кондак на жертвоприношение Авраама / Перев. с древнегр. М. В. Асмуса // Богословский сборник. 2001. Вып. 8. С. 261–268.

Источники и литература

1. *Romanes le Melode*. Hymnes / Ed. G. Matons // Sources Chretiennes. 1964. Т. 99. Р. 138–165.

2. *Василик В. В.* Жизнь и творчество св. Романа Сладкопевца // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Материалы 2000 года. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. С. 128–145.

3. *Иоанн Златоуст, свят.* Избранные творения: Беседы на книгу Бытия. Т. 4. СПб., 1898. Репринт: М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. Т. 4. 455 с.

4. *Николай (Летуновский), иеродиак.* Преподобный Роман Сладкопевец и его творчество // Московские епархиальные ведомости. 2006. № 3–4. С. 110–121.

5. Преподобный Роман Сладкопевец. Кондак на жертвоприношение Авраама / Перев. с древнегр. М. В. Асмуса // Богословский сборник. 2001. Вып. 8. С. 261–268.

6. *Успенский Н. Д.* Кондаки св. Романа Сладкопевца // Богословские труды. 1969. № 4. С. 191–201.

7. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение о отцах Церкви. В 3-х т. СПб., 1882. Т. 3. 336 с.

Преподобный Роман Сладкопевец

НА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ АВРААМА

Преп. Роман Сладкопевец, получивший от Пресвятой Богородицы дар разумения Писания, приоткрывает в строфах кондака «На жертвоприношение Авраама» для нас то, что скрыто в кратких словах Библии. Впервые публикуется перевод данного кондака, выполненный В. И. Савельевым, М. А. Бондаревым и А. А. Матвеевым, с древнегреческого на церковнославянский язык.

Ключевые слова: Авраам, Сарра, Исаак, Бог, Сын Божий, жертва, старость, юность.

Вступление

Яко жертву чисту и приношение беспорочно
Бескровно принял еси непорочнаго Исаака,
От отца приносимаго за всех сынов, любящих Тя,
Любве бо показавый торжество,
Безчадия старца избавил еси, человеколюбче,
Податель благих и Спас душ наших.

1

Тебе, старче, на гору восходящему,
Аз, юный, хотел бых подражати,
Но цепенеют нозе мои,
Аще бо дух бодр, то плоть немощна.
О душе моя, дерзай, взирая на Авраама,
Ныне старость отложшаго и ставшаго юным.
Егоже нозе утомлены, но разум мужественен есть;
Не ведаше он места, но иде путем ведущаго его, Иже и призвал его,
Яко Един Благ Спас душ наших.

Преподобный Роман Сладкопевец — церковный поэт-гимнотворец, создатель богослужебного жанра «кондаков».

Перевод с древнегреческого – М. А. Бондарева, А. А. Матвеева и В. И. Савельева, преподавателей кафедры филологии Перервинской православной духовной семинарии.

2

Сильна бе вера твоя, откуда же и стремление велие бе твое
Еже исполнить волю призывающего тя.
Да услышим, что повеле ти призываяй:
Возьми чадо возлюбленное твое,
Еже обрел еси в старости твоя утешение, и заколи Ми.
О, велия скорбь ему бысть словеса сия.
Не рекл бо есть «чадо» и доволен бы был сим,
Но терза утробу старца.
Яко Един Благ Спас душ наших.

3

Сурово убо есть повеление, а ты, старче, быстр еси в исполнении,
Отрочати бо тебе желаннее есть Бог,
Сего ради на словеса не стал еси колебаться.
Како не рекл еси: Почто отцом,
А не убийцей сына, нарече мя, Владыко?
Глаголи же, кто аз есмь, но не зови, кто аз бех.
Малое бо время звался есмь родитель,
Вовеки погубитель сына нарекуся.
Яко Един Благ Спас душ наших.

4

Что помыслят ныне видящие мя, закалающего чадо?
Беснуется, мню, или омрачися умом.
Яко старость ополоумела есть, решат слышащие.
Како руками своима убью того,
Кто перстами, яко надеялся есмь, закроет очи мои,
Того, чии пелены развязывал есмь, како связав убью;
Его же видя резвящаяся, благословлях Тя подарившаго,
Его же бых питатель, не буду заклатель.
Яко Един Благ Спас душ наших.

5

Егда вижду красоту твою, чадо, радости исполняюся,
Егда же паки услышу словеса Владыки,
Смех мой во скорбь прелгается и слезы.
Увы мне, чадо, лепечущий язык твой
Безгласным делает рука родившаго тя закалающая;
Веки твои не закроет Сарра,
Уста розовеющая бездвижна ныне сотворю,
Яко повеление Давшаго исполню.
Яко Един Благ Спас душ наших.

6

Цепенеющую руку мою и убоявшуюся мечь держати,
Кто укрепит и научит убивати
Не тельцов Твоих по обычаю совершаемому, но чадо мое?
Кто сделает благоутробие принимающее всех
Жестоким и безжалостным?
Прежде странников неизвестных принявый и напитавый,
Отец твой ты, наследника, како убьет?
Кто услышит и не побежит от мене?
Яко Един Благ Спас душ наших.

7

Услышит словеса твоя вся Сарра, Владыко мой,
И решение сие Твое узнав, речет ми:
Аще бы Сам Давший забирал, почто давал есть?
Ты, старче, изволи чаду моему при мне быти.
И како захотел бы его Призвавший ты, поясни ми.
Прежде чрез ангела рождество его возвестивый,
Убийства абие како восхотел бы, поясни ми.
Не доверяю тебе чадо, не дам тебе его.
Яко Един Благ Спас душ наших.

8

Малое время остается мне жити, да проживу с ним.
По смерти же моя, аще желаеши, сотвори с ним сие.
Молю ты, да не оставит мене он, и да не убьет мя печаль.
О супруже мой, противу надежд наших
Сына из чрева моего получили быхом,
Обретше же прежде, разстанемся ли в сей час?
И должна ли имети во чреве и кормити сосцами
И расцветший плод отдати Давшему?
Яко Един Благ Спас душ наших.

9

Избави мене от опасности; да приму его во объятия моя,
Болезнь чрева моего: насытитися сим ищю я.
Аще же нуждается в жертвах Призвавый ты, да возьмет овча.
Увы, чадо Исааче, увижу ли
На земли кровь твою изливаемую... да не будет.
Да убьет мя первую, после же убьет ты:
Прежде ты родшую, после же ты, чадо.
Да не увижу я заклание твое и умру.
Яко Един Благ Спас душ наших.

10

Ангелу возвестившу чадо в старости, есмь рассмеялася,
И ныне, увидев исполнение словесе, есмь возрадовалася.
Но скоро радость в слезы прелагается.
Ты еси свет мой, ты заря очес моих.
Тя яко звезду видящи, сияю, о чадо мое.
Ты еси чрева моего плод цветущий,
Ты еси гроздь созревающего винограда,
Да не погасит тебя отец, не ссечет тя.
Яко Един Благ Спас душ наших.

11

Расцветый, будеши опора старости моя, о утроба моя,
А чада твои посох старицы.
Да увижу чресл твоих порождение и тако умру,
Ты же закрыеши очи мои.
Ты со чадами предаши мя лону отец моих,
Ты первый приидеши оплакати ложе мое.
Аз же никогда не воспую песнь плачевную по кончине твоей,
Услышав, яко отец твой убийца.
Яко Един Благ Спас душ наших.

12

Жено, не гневи Бога словесы таковыми.
Не иное что требует Он у нас,
Како то, что ранее Сам дарова, сие заберает.
Не оскверняй всеожжение рыдании,
И не плачи, пятно бо положиши на жертву мою.
Бог его желает, и кто Его удержит?
И силен есть предати смерти суцгаго от утробы твоея.
Покажи убо согласие твое, послав его.
Яко Един Благ Спас душ наших.

13

Да окроплю слезами всю землю, и ты со мною,
Но не будет пользы от сего,
Аще же решил есть Бог, кто противостанет?
Или воображаеши ты, яко твой сын единственный?
Чадо мое, его же родила, есмь несть его ныне?
Ты, посеявший его, и будеши заклатель ему.
Повелевый же сие, жено, господствует над всеми,
Дар благовременный наш Потребовавый от мене.
Яко Един Благ Спас душ наших.

14

Услышав словеса супруга своего, Сарра речет:
Аще хочет живота твоего, повелит жити:
Бессмертный Господь ты не убьет.
Ныне же буду хвалиться тобою, принесши ты в дар
Из чрева моего Даровавшему, ублажаю ты.
Отправляйся же, чадо, и буди Богу жертва,
Со родителем твоим, а первее со убийцею.
Но верую, да не станет рождей ты заклателем.
Яко Един Благ Спас душ наших.

15

Оставляя мать твою, найди Отца, всех Бога.
Он Сам закланного явит ми ти живаго,
Аще и не в сей час, то грядущая времена.
Поцелуй мя, Исааче, рождшую
И не насладившуюся рождеством твоим, и ступайте.
Таковая рече Сарра,
А старец рече и боле того,
Но не возлюбиша они сына больше Господа.
Яко Един Благ Спас душ наших.

16

Сам бо рождей поления возложи на чадо,
Ихже несет юноша на раме.
Зде всяк верный да разумеет таинство.
Приидоша же они на место, в кое призваны быша.
И яко провидя, рече о грядущем вернейший:
Сидите, глаголя спутникам, здесь,
Аз же со чадом отиду и возвращуся.
И словеса бысть исполнена.
Яко Един Благ Спас душ наших.

17

Верую укрепив цепенеюции ноги и десницу,
Вооруживыйся ножом, иде за Исааком,
Но обрел есть искушение, словеса сына, глаголавшаго:
Рцы, отче, кто заклан будет?
Аз несу дрова, ты же огонь и нож. Идеже есть овча?
О утроба родителя, от словес юноши
Кто же пребысть столь жесток, да не смягчится?
Но не уступил есть, но возревнова.
Яко Един Благ Спас душ наших.

18

Призвавый мя усмотрит, чадо, жертву, аще желает.
А мы Ему да послужим, рече.
О отче, противу мя нож заострил еси?
Вижду жертвенник могила деется, о, родителю.
Яко в зеркале вижду тебя, связующаго и убиющаго.
То, что вижду, истинно ли есть, рцы?
Не закалай нежелающаго, да обретеша благоприятну
Жертву твою, мя, чадо твое.
Яко Един Благ Спас душ наших.

19

Словесы сына пренебрегл есть тогда верный Авраам
И строгий бе исполнитель жертвоприношения,
И связа нози и руцы тому, кого роди,
Глаголя: Прежде свяжу, затем убью,
Да не помешают намерению моему движения его.
Но, взявши меч жертвенный, рука его удержана бысть,
Не чадом трепещущим, но Богом,
Позвавшим и показавшим грядущая.
Яко Един Благ Спас душ наших.

20

С высоты призрел есть прозираяй бездны Бог,
И к праведнику глас возвыси:
Аврааме, Аврааме вернейший, удержи руку твою.
Желаяй бо познати тя, иже не непозна
Тя прежде создания, верность твою ныне обрел есть,
Юже узрят любящие тепле истину Мою в последние веки,
Ибо предстоит Сыну Моему
Прославится во имя Мое.
Податель благих и Спас душ наших.

21

Не убивай дитя твое; ныне бо познах, яко боишися Мене.
Сына твоего ты не пощадил есть Мене ради.
Егоже прияв, возвращайся, како и предвидел еси.
Услышав таковое, рече Авраам:
Не обрел ли еси Ты некоего порока в жертве моей, что удержиши мя?
Или нерадив бых в слове или деле?
Или же леть бе во устнех моих? Яко сердца испытай,
Ты сам очисти и повели заклати,
Яко Един Благ Спас душ наших.

22

Ныне удержи руку твою, обретох, яко желал, веру твою непорочну,
Сего ради и в тебе, яко в тени, являю Моя;
Мой бо еси ясный образ, ей, праведниче.
Хочеши знати от твоих дел то, яже после тебе?
Сего ради возведох тя, да покажу,
Яко не пощадил еси Мене ради сына своего,
Такожде и Аз всех ради не пощажу Сына Моего
И за мир отдам Его на заклание.
Податель благих и Спас душ наших.

23

Яко же Исаак твой несяше дрова на плещех своих,
На раменех несет Сын Мой Крест.
Любовь же многая показа ти грядущая.
Взгляни же абие и на агнца в древесех,
И видя его, уразумей таинство.
За рога его узы держат,
Рога руки Сына Моего образуют.
Возьми и заколи мне, и сына твоего сохраню ти.
Податель благих и Спас душ наших.

24

Жертву непринятую видящи с Авраамом
Ликует Сарра, паки приявши Исаака.
Чадое мое, Возвративый тя мне, да примет дух мой.
Таковую нам радость Ты подаждь,
Пригвожденный руками ко древу нас ради,
Молений наших тщетных не отвержи,
Ихже ради распят был еси, во гневе Твоем не казни нас.
И ты, отче, моли сподобитися нам.
Податель благих и Спас душ наших.

Нравственное богословие

Священник Владимир Стасюк

БИБЛЕЙСКИЕ ЗАПОВЕДИ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ НРАВСТВЕННЫЕ ЗАКОНЫ БЫТИЯ

В статье рассматривается вопрос о связи между соблюдением заповедей и жизнеспособностью человека во всех его жизненных проявлениях: личном, семейном, общественном и государственном. На конкретных примерах и статистических данных показываются последствия нарушения Закона Божьего в современном мире. Утверждается связь между нарушением заповедей и вырождением человека и общества. Предлагается положительный пример исполнения заповедей и преобразующего христианского воздействия на окружающий мир.

Ключевые слова: Библия, заповедь, нравственность, гордость, блуд, семья, общество, государство.

*Вот книга заповедей Божиих и закон,
пребывающий вовек. Все, держащиеся ее,
будут жить, а оставляющие ее умрут*

Иез 20:11

Нравственный закон Библии – это, можно сказать, духовный стержень всей нашей земной жизни. Его исполнение является не только условием вхождения в вечное блаженное бытие с Богом, но и основанием полноценной, качественной, долголетней жизни человека и всех его земных отношений во временном бытии.

Сегодня эта тема весьма актуальна, так как окружающая нас действительность наглядно показывает, что отступление от нравственных законов приводит к ослаблению и даже вырождению личности, семьи, общества и государства.

Священное Писание Ветхого и Нового Завета предлагает человеку нравственный закон, состоящий из двух частей. Первая – это знаменитое Десятисловие, или ветхозаветные заповеди пророка Моисея, которые являются нижней гранью нравственного закона. Они говорят о необходимости почитания Единого Бога и его установлений, предполагают отказ от ложных божков, кумиров (и в прямом, и переносном

Священник Владимир Стасюк – кандидат богословия, проректор по учебной работе и заведующий кафедрой богословия Перервинской православной духовной семинарии.

смысле слова), утверждают важность почитания родителей и старших, запрещают убивать себе подобных, допускать супружескую измену, воровать, давать ложное свидетельство и завидовать.

В ветхозаветные времена эти заповеди помогали выжить богоизбранному народу в окружающем его языческом мире, сохранить его личностную, семейную, общественную и даже государственную чистоту и были основой жизнеспособности. Господь обещал евреям жизнь и благословение, если они станут исполнять заповеди Его: «Вот, я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло, я, который заповедую тебе сегодня – любить Господа, Бога твоего, ходить по путям Его, и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его: и будешь ты жить и размножишься, и благословит тебя Господь, Бог твой, на земле, в которую ты идешь, чтобы овладеть ею» (Втор 30:15–16).

В то же время Господь грозно предупреждает иудеев о недопустимости нарушения нравственного императива: «Если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать и заблудишь, и станешь поклоняться иным богам и будешь служить им: То Я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете, и не пробудете долго на земле... жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих...» (Втор 30:17–20).

Вся ветхозаветная история еврейского народа свидетельствует о его взлетах и падениях, которые напрямую зависели от исполнения или нарушения нравственного закона.

Не потеряли своей значимости заповеди Моисея и теперь, в век всеобщего отступления от веры христианской – и даже более того – в век отступления людей от элементарного благоразумия.

В новозаветные времена нравственный закон во всей его полноте и совершенстве принес людям Сам воплотившийся на земле Бог, Господь наш Иисус Христос. Это так называемые заповеди блаженства (см.: Мф 5:1–12; Лк 6:20–23), исполнение которых возводит человека на высоту морального совершенства. Этот нравственный закон предлагает человеку приобретение определенных качеств характера, за которые ему обещается некое воздаяние от Бога. За усвоение добродетелей смирения, покаяния, кротости, ревностного стремления к правде, милосердия, миротворчества, чистоты сердца, терпеливого перенесения скорбей, за твердое стояние в исповедании Христа и Его учения Господь обещает вхождение в вечную блаженную жизнь с Богом, прощение грехов, духовное утешение, усыновление Богу Отцу и даже видение Бога,

а в узком смысле – наследование земли, то есть ту самую жизнеспособность человека во всех проявлениях его земной жизни: личной, семейной, общественной и государственной.

К сожалению, формат статьи не позволяет нам подробно разобрать каждую заповедь и показать ее необходимость для полноценной жизни человека. Тем не менее остановимся на главных, ибо Сам Господь Иисус Христос засвидетельствовал, что все заповеди заключаются в двух основных: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» и «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22:37–38). Их значимость наиболее ярко выявляется путем критики двух наиболее распространенных в мире грехов: гордости и блуда, или, как они еще называются в святоотеческой традиции, – славолубия и сластолюбия. Гордость является прямым нарушением Закона Божьего, ибо является его полной противоположностью: любовью к себе. Блуд также порожден самолюбием и обычно является неизменным спутником гордости.

Безусловно, эти два греха характерны для всего человечества во все времена его существования, во всех его цивилизациях. Но наше общество в настоящее время испытывает довольно агрессивное навязывание ценностей, которыми живет западный мир с его особой секулярной гуманистической (либеральной) идеологией, мир, который, по-видимому, в настоящее время вошел в стадию полного отторжения библейских нравственных ценностей и, следовательно, в состояние духовно-нравственного разложения. Явление это в западном мире не новое, и нужно сказать, что многие умные люди на Руси видели и говорили об этом.

У нашего великого национального поэта А. С. Пушкина, которого император Николай I назвал «умнейшим человеком», есть загадочное и таинственное стихотворение, смысл которого долгое время оставался неясным. Оно называется «В начале жизни школу помню я» (1830):

В начале жизни школу помню я;
Там нас, детей беспечных, было много;
Неровная и резвая семья;

Смирная, одетая убого,
Но видом величавая жена
Над школою надзор хранила строго.

Толпою нашею окружена,
Приятным, сладким голосом, бывало,
С младенцами беседует она.

Ее чела я помню покрывало
 И очи светлые, как небеса,
 Но я вникал в ее беседы мало.

Меня смущала строгая краса
 Ее чела, спокойных уст и взоров,
 И полные святыни словеса.

Дичась ее советов и укоров,
 Я про себя превратно толковал
 Понятный смысл правдивых разговоров.

И часто я украдкой убегал
 В великолепный мрак чужого сада,
 Под свод искусственный порфирных скал.

Там нежила меня теней прохлада;
 Я предавал мечтам свой юный ум,
 И праздно мыслить было мне отрада. <...>

Другие два чудесные творенья
 Влекли меня волшебною красой:
 То были двух бесов изображенья.

Один (Дельфийский идол) лик молодой –
 Был гневен, полон гордости ужасной,
 И весь дышал он силой взвешенной.

Другой женообразный, сладострастный,
 Сомнительный и лживый идеал –
 Волшебный демон – лживый, но прекрасный.

Пред ними сам себя я забывал;
 В груди младое сердце билось – холод
 Бежал по мне и кудри подымал.

Безвестных наслаждений темный голод
 Меня терзал. Уныние и лень
 Меня сковали – тщетно был я молод.

Средь отроков я молча целый день
 Бродил угрюмый – всё кумиры сада
 На душу мне свою бросали тень¹.

Долгое время оставалось загадкой, о чем хотел сказать Пушкин в этом стихотворении? И только в конце XIX века выдающийся иерарх Русской Православной Церкви митрополит Антоний (Храповицкий) смог растолковать внутренний, глубинный смысл произведения².

¹ Пушкин А. С. Сочинения. В 3 т. М.: Художественная литература, 1985. Т. 1. С. 488–489.

² См.: Антоний (Храповицкий), митр. О Пушкине. М.: Студия «ТРИТЭ» – «Российский Архив», 1991. С. 6–8.

Согласно его толкованию, школой, в которой учились дети, была Россия – наша родина и отчизна. Смиренной и величавой женой являлась святая Мать-Церковь, которая со светлым взором и словесами святыни наставляла и воспитывала учеников. Дети, то есть те, кто младенчают и разумом, и волей, и чувствами, символизируют духовно-незрелую русскую интеллигенцию и аристократию – ведущую часть общества, которая по своей неразумности и страстности отвергла мудрые наставления Церкви и пустилась в «тенистый сад» западных безбожных идеологий и философий (вольтеризма, масонства, коммунизма, либерализма и проч.). И вот, обретя многих ложных кумиров, поклоняясь им со всем безрассудством и безумием, эти дети особенно обратили внимание на два самых ярких и обворожительных беса: гордости и блуда.

Митрополит Антоний (Храповицкий) говорит, что эти два греха являются двумя основными характеристиками духа западных наций: с одной стороны – гордость, а с другой – блуд. Так было при Пушкине, и эти грехи продолжают быть такими же притягательными для людей и в наше время. Отечественное телевидение последние двадцать лет ярко отражает новые либеральные ценности, направленные на разрушение национальной, культурной и религиозной идентичности русского народа.

Современные западные (да и отечественные) фильмы и программы все чаще транслируют грех и, прежде всего, гордыню и ее высшее выражение – убийства, причем каждый раз все более изощренные, а также секс, порнографию, или, как сейчас говорят, эротику³ – своеобразное художественное изображение блуда. На самом деле дух один и грех один, и этот грех ведет к разложению личности, он уже привел к разложению нравственности западных народов. Впечатляет бесстрастная статистика вырождения Запада. По прогнозам ООН, в ближайшие 50 лет ведущие западные нации – английская, немецкая, французская, американская – уменьшатся на десятки и даже сотни миллионов людей, потому что люди не хотят рожать детей, но ищут везде легкой жизни. Причина очевидна: гордость, возведенная в высшую ценность, эгоизм как принцип жизни. Это выражается в культе комфорта и удовольствий, который поразил все западное общество и который изливается с экранов на нас. И действительно, эти две страсти – гордость и блуд – очень характеризуют духовное состояние западной постхристианской цивилизации.

Какие же последствия претерпевает человек, свободно выбравший грех гордости, в его личной, семейной жизни, общественной и государственной сферах?

³ Например, на телеканале РЕН-TV передача «Голые и смешные».

В личностном плане гордый чаще всего отталкивает всех от себя: он напыщен, самовлюблен, презирает всех вокруг себя, исполнен гнева и едких слов, из его сердца исходят злые помыслы, убийства, супружеские измены, блуд, кражи, лжесвидетельства и поругания (см.: Мф 15,19). Такие люди власто- и честолюбивы, наглы и дерзки, с ними неприятно общаться, от них хочется бежать. Плодом гордости часто является отторжение их обществом. Неудовлетворенные амбиции эгоиста часто приводят к разного вида неврозам и психопатиям. А в «трудных» случаях – к шизофрении и паранойе⁴. Именно этим объясняется такая увлеченность западного мира, особенно элитарных его слоев, антидепрессантами и другими медикаментозными успокоительными средствами, а в низших слоях общества – алкоголем, употреблением токсических веществ и наркотиков. Опять же неудовлетворенные амбиции таких людей часто толкают их и на преступления, что чаще всего обозначает катастрофу всей жизни. Неразрывным спутником гордости является блуд, разврат, который также приводит к постепенному разложению личности. Гордый становится нежизнеспособен, истощая свою нервную систему, расточая и свою жизнь, и жизнь окружающих.

В семейной жизни такой человек часто является разрушителем. Имея высшей ценностью удовольствия и собственный комфорт, он безответственно вступает в брак и так же безответственно его расторгает. Гордец оставляет свою супружескую половину и несчастных детей, причиняя им бесконечные страдания и обрекая на полуголодное существование. А в рассказе А. П. Чехова «Черный монах» автор показывает, что нераскаянная гордость приводит даже к гибели любимого человека. Поистине, гордый – это самый несчастный, ибо и в семье он может оставаться глубоко одиноким. Дети, рожденные и воспитанные гордыми родителями, обычно идут дальше своих предков и, следовательно, еще менее жизнеспособны.

В общественной жизни гордый человек также проявляет себя как разрушитель. Славолубие и комфорт становятся главной целью его жизни, ведь принцип неверия в Бога, в вечную жизнь говорит: живем один раз, бери от жизни все (реклама «Пепси-колы»). Некоторые идут, так сказать, «по трупам». Именно грехи гордости и блуда приводят к таким общественным язвам, как преступность, алкоголизм, наркомания, проституция, административные нарушения⁵.

⁴ В 2006 году в Москве появилась целая сеть магазинов мужской одежды и обуви «Эгоист». Налицо секулярная реабилитация этого понятия. Слово, всегда носившее отрицательный смысл, начинает восприниматься в смысле положительном.

⁵ Например, Правил дорожного движения.

Общество, не ограниченное никакими нравственными принципами, начинает «пожирать» само себя. Из среды малообразованных слоев общества часто выступают самые амбициозные и наглые люди, которые начинают паразитировать на всем остальном народе. История России прекрасно демонстрирует это. До революции таким слоем была земельная аристократия, разложившаяся морально к 1917 году и уже неспособная управлять страной. После революции – партийная коммунистическая аристократия, которая, отвергнув христианские нравственные заповеди, морально разложилась за какие-то 70 лет. Наконец сейчас мы видим новую финансово-промышленную аристократию, которая семимильными шагами идет по пути духовного разложения и не радеет о возрождении страны.

Государственная жизнь народов, избравших славолюбие и сластолюбие как принцип жизни, также близка к упадку. Мировая история полна примеров того, как нации, утратив веру в Бога и богооткровенные нормы нравственности, теряли свою государственность навсегда⁶. Неслучайно святитель Московский Филарет (Дроздов) писал в свое время: «Участь государств определяется вечным законом истины, который положен в основание их бытия и который, по мере их утверждения на нем или уклонения от него, изрекает на них суд, приводимый потом в исполнение под всеобъемлющим судоблюстительством Провидения»⁷.

Именно в исполнении или нарушении народами нравственного библейского закона святой митрополит видел причины восстания и падения целых обществ и государств: «Что есть государство? Союз свободных нравственных существ, соединяющихся между собою, с пожертвованием частью своей свободы, для охранения и утверждения общими силами закона нравственности, который составляет необходимость их бытия. Законы гражданские суть не что иное, как примененные к особым случаям истолкования сего закона и ограды, поставленные против его нарушения. Итак, где священный закон нравственности непоколебимо утвержден в сердцах воспитанием, верою, здравым, неискаженным учением и уважаемыми примерами предков, там сохраняют верность к Отечеству и тогда, когда никто не стережет ее, жертвуют ему собственность и собой без побуждений воздаяния или славы, там умирают за законы тогда, как не опасаются умереть от законов, и когда

⁶ Ср.: Древнегреческий философ Антисфен (444–366 г. до Р.Х.): «Государства погибают тогда, когда не могут более отличать хороших людей от дурных». Цит. по: Энциклопедия мудрости. Тверь: Изд-во «РООССА», б. г. С. 57.

⁷ *Филарет Московский, свт.* Рассуждение о нравственных причинах невероятных успехов наших в войне 1812–1813 гг. // Слова и речи. 1877. Т. III. С. 464 // URL: http://www.pagez.ru/philaret/nasl_005.pht (дата обращения: 17.11.2010).

могли бы сохранить жизнь их нарушением. Если же закон, живущий в сердцах, изгоняется ложным просвещением и необузданной чувственностью, нет жизни в законах писанных, повеления не имеют уважения, исполнение – доверия; своеволие идет рядом с угнетением, и оба приближают общество к падению»⁸.

Современная статистика прекрасно демонстрирует наш изначальный тезис о безусловной необходимости для человека соблюдения библейских заповедей. В этой статистике отразились результаты отказа западного мира от христианской морали. Они довольно ошеломляющи. Американец Патрик Бьюкенен, советник президентов США Никсона и Рейгана, сам искренний христианин, в своей знаменитой книге «Смерть Запада» приводит интересные статистические данные, демонстрирующие плоды шестивия Америки последних сорока лет по антихристианскому пути: «Давайте посмотрим, что произошло с нашим обществом после свержения прежнего, этического порядка? Из каждых четырех новорожденных белых один рожден вне брака. В 1960 году таких младенцев было 2%. Трое из четырех незамужних белых женщин к 19 годам теряют свою девственность. В 1900 году эта цифра составляла 6%. Уровень самоубийств среди подростков утроился по сравнению с началом 1960-х годов. Тесты среди школьников старших классов показывают, что сегодня у нас самый низкий уровень образованности среди всех промышленно развитых стран. В год в США сегодня совершается 1,2–1,4 миллиона аборт. Это наивысший уровень на Западе, притом что с 1970-х годов общее количество аборт составило 40 миллионов, количество детей, рожденных в браке, сократилось в США с 4 миллионов в 1970 году до 2,7 миллиона в 1996 году. Уровень разводов вырос на 350% по сравнению с 1962 годом. Как минимум треть американских детей живут с одним из родителей. Почти 2 миллиона американцев находятся в тюрьмах. 4,5 миллиона отпущены на поруки или под залог. В 1980 году количество узников в США равнялось 500 тысячам человек. В Соединенных Штатах сегодня 6 миллионов наркоманов. В афроамериканском сообществе 69% младенцев рождаются вне брака. Две трети детей живут с одним родителем. 28,5% мальчиков, как ожидается, попадут в тюрьму. В крупных городах четверо из каждых десяти чернокожих мужчин в возрасте от 16 до 65 лет находятся в тюрьмах, либо отпущены на поруки или под залог. Наркотики распространяются пандемически. Дети не желают учиться, сознательных детей унижают и бьют. Девочек насилуют члены молодежных банд, подсевшие на наркотики и рэп»⁹.

⁸ Там же.

⁹ Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / Пер. с англ. А. Башкирова. М.: Изд-во «АСТ», 2004. С. 272–273.

Вот красноречивые результаты пронесшихся по США во второй половине XX века трех революций: культурной, психоделической (цель ее – изменение сознания человека посредством употребления наркотиков) и сексуальной. Бьюкенен весьма удручающе подытоживает свое наблюдение: «Такова статистика декадентского общества и умирающей цивилизации, таковы первые плоды культурной революции, дехристианизирующей Америку. Изучая эти данные, поневоле вспоминаешь слова Чамберса в его книге «Свидетель»: «История засыпана обломками народов, которые утратили Бога и умерли»¹⁰.

Еще один американский исследователь Джим Нельсон Блек также устанавливает связь между жизнеспособностью общества и сохранением традиционной религии: «Сколь далеко вы ни заглянули бы, основой любого великого государства, любого общества всегда служила религия, будь то Индия, Китай, Палестина, Греция, Карфаген, Африка или цивилизация Южной и Центральной Америки. Везде происходило одно и то же: цивилизации возникали из религии, а когда традиционные верования по тем или иным причинам переставали оказывать влияние на общество, нации погибали»¹¹.

Последняя фраза имеет отношение уже к вопросу жизнеспособности государства и общества. Государственная жизнь народов умирает там, где люди выбирают вместо принципа боголюбия – самолюбие и сластолюбие (см.: 2 Тим 3:1–5). И это является непреложным историческим фактом.

Таковы американские данные, свидетельствующие о вырождении общества, построенного на антихристианских принципах. Любопытны и наши российские статистические данные по тому же вопросу. Они датируются началом 2004 года¹². Для сравнения представлены показатели 1986 года (завершающий период существования советской власти). «Первый показатель: смертность (на 1000 человек жителей) возросла за эти 18 лет на 158%, или 7,7 миллионов избыточных умерших в год. Общая рождаемость на 1000 жителей: уменьшилась на 61%, или 14 миллионов потерянных потенциальных граждан. Самоубийства увеличились на 161%, или 280 тысяч дополнительных самоубийств. Убийства: повышение на 395%, разбой, грабежи – 629%, разводы – 207%. Если в 1986 году из 1000 заключенных браков разваливалось 410, то в 2002 году – 815»¹³.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² С тех пор мало что изменилось, если только в худшую сторону.

¹³ «Достижения» России накануне выборов // Наше Отечество. 2004. № 218.

Последние цифры говорят о полном падении в нашем обществе института семьи. Об этом же сообщают и интернет-источники: в 2006 году в Москве зафиксировано рекордное количество разводов. Более 45 тыс. супружеских пар официально расторгли свои отношения. Эксперты говорят уже о буме разводов, охватившем столицу. Между тем аналогичная ситуация с институтом семьи наблюдается и в Европе – по статистике, в странах Евросоюза каждые полчаса распадается один брак.

Москва установила рекорд по количеству разводов. В минувшем году (2006) в столице подали на развод более 45 тыс. супружеских пар, по сравнению с 2005 годом этот показатель вырос почти на 4%, сообщили в столичном управлении ЗАГС. (По данным, обнародованным Евросоюзом, на каждые 2,2 брака в странах альянса приходится один развод.)

«Это совершенно потрясающая цифра. Такого количества разводов не было зарегистрировано уже около пяти лет. Обычно было меньше, – сказала РИА «Новости» заведующая управлением Татьяна Ушакова. – В целом количество разводов по сравнению с 2005 годом увеличилось на 1647 случаев»¹⁴.

Прописной истиной является то, что семья – это ячейка общества. Если семья как институт будет сильной, то и общество в целом также будет сильным, и наоборот. Мы, если только любим свою родину, должны заботиться о том, чтобы она была жизнеспособной. А жизнеспособной она будет тогда, когда у нас будет сильная семья. Поэтому нам, видимо, нужно возрождать те ценности, о которых говорит христианство, ибо в христианстве ценность семьи всегда была безусловной: единство семьи, супружеская верность, любовь, деторождение. В христианских семьях всегда и везде было много детей.

Каковы же причины падения этого важнейшего общественного института? Главной, по мнению бельгийского социолога Рона Лестхаге, является именно эгоизм: «Коллапс (разрушение) института брака и чадородия обусловлен смещением западного образа мышления от христианских ценностей жертвенности, альтруизма, верности – к воинствующему мирскому индивидуализму, сфокусированному исключительно на себе»¹⁵.

Каковы же последствия того, что западные люди в настоящее время главной целью жизни поставили комфорт и удовольствия? Результатом является не что иное, как вырождение, смерть западных наций. Тот же П. Дж. Бьюкенен приводит данные из отчета ООН за 2001 год,

¹⁴ Никифорова А. А. Москвичи разводятся // Взгляд. 2007. 14 января // URL: <http://vz.ru/society/2007/1/14/64205.html> (дата обращения: 17.01.2007).

¹⁵ Цит. по: Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада... С. 70.

согласно которым, население европейских стран, а также США через 50 лет будет меньше на 10–20 миллионов практически в каждой крупной западной стране: Англии, Германии, Италии, США и т. д. Испания ныне также вымирающая страна. Он пишет, что еще в 1960-е годы в испанских семьях часто было по 12 человек детей. Это были традиционно христианские семьи. В католических семьях Италии также было много детей. А сейчас, в поколении 1980–1990-х годов – уже один-два, как и у остальных европейских народов. В это же время в Марокко, которое отделяется от Испании небольшим Гибралтарским проливом, идет процесс усиленного размножения. И через 50 лет, по прогнозам ООН, население Испании и население Марокко сравняются.

В России – самое большое падение рождаемости из всех европейских стран. П. Дж. Бьюкенен сообщает о вымирании населения Сибири. Ожидается, что через 50 лет россиян будет 110 миллионов. А иранцев, которых сейчас насчитывается примерно 70 миллионов, также будет 110 миллионов. Все арабские страны активно размножаются. Важно подчеркнуть, что, согласно статистике, высокий уровень жизни является как раз препятствием деторождению. Это происходит потому, что люди, улучшая свои жизненные условия, повышая комфорт, одновременно ослабляются духовно и не готовы нести труды по рождению и воспитанию детей.

П.-П. Донати, профессор социологии Болонского университета, делает важное заключение о причинах вырождения западного общества: «Нас задушило процветание. Комфорт – вот единственная вера нынешних поколений. Понятие жертвы ради семьи – основы человеческого общества – превратилось в исторический казус. Это не может не изумлять»¹⁶. Несомненна также связь между богатством страны и ее вымиранием: «Чем богаче становится страна, тем меньше в ней детей. И тем скорей ее народ начинает вымирать. Общество, создаваемое с целью обеспечить своим членам максимум удовольствия, свободы и счастья, в то же время готовит этим людям похороны»¹⁷.

Святитель Московский Филарет (Дроздов) в своих трудах подчеркивал связь между грехами гордости и блуда, с одной стороны, и ослаблением семьи и государства, с другой: «Если склонность к роскоши, праздности, забавам расстраивает порядок в семействах, истощает богатства их, делает то, что дети, забытые родителями во время воспитания, взаимно забывают их после воспитания – не прострется ли сие расстройство и на семейство семейств? Где будет богатство государства, которое из богатств поданных слагается? Где будут сыны отечества,

¹⁶ Там же. С. 33.

¹⁷ Там же.

когда детей семейств не будет?»¹⁸. Благочестие и добрый нрав, по его мнению, укрепляют народ, общественную жизнь и государство, а грех и безнравственность, несомненно, приводят к их разрушению и гибели: «Благочестие, хотя иногда не довольно просвещенное, но искреннее, правота и доброта нравов возвышают и облачают победоносной силой дух народа; что, напротив того, уменьшение в народе благочестия, повреждение нравов, преобладание пороков разрушают единодушие, ослабляют верность и мужество, похищают у законов силу и почитаемые средствами общественного благоустройства образованность и просвещение обращают в орудия дерзости, беспорядка и разрушения...»¹⁹.

Говоря о непосредственной связи между соблюдением библейского нравственного закона и жизнеспособностью человека, в то же время необходимо помнить, что ветхозаветный принцип «благоденствие в награду за добродетель» был подвергнут критике еще в Ветхом Завете (см. Книгу Иова) и решительно отвергнут в Новом Завете: «Все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы» (2 Тим 3:12).

Безусловно, что настойчивое повторение этого принципа может приблизить христианство к иудаизму, согласно которому до сих пор иудеи ожидают своего земного Мессию-царя и земного Божьего Царства. Тем не менее вышеуказанные слова апостола Павла, на наш взгляд, говорят о внешнем воздействии на человека. Сама жизнь, сама история подтверждает эту истину: личность, семья, общество и даже целое государство, стремящиеся жить по закону Божию, бывают гонимы, притесняемы внешними силами и воздействиями. В то же время внутренне они пребывают непоколебимыми, так что выдерживают великие испытания и соблазны²⁰. Как организм с сильным иммунитетом способен выдержать многие опасные инфекции и влияния, так и в духовном плане глубоко верующий, воцерковленный человек (личность, семья, общество, государство) способен отразить внешние искушения и нападения. А построение своей жизни на камне евангельских заповедей помогает человеку встать на твердое основание, которое не могут поколебать никакие материальные и духовные стихии: «Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне. И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал; потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет

¹⁸ Государственное учение Филарета митрополита Московского. СПб., 1993. С. 15.

¹⁹ Там же. С. 14.

²⁰ В 1812 году наш народ, по-видимому, еще являл собой духовное единство, что позволило одолеть смертельного врага. А в 1917 году этого единства уже не было, и общество было уничтожено внешними и внутренними нападениями.

их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке. И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф 7:21–27).

Без веры невозможно угодить Богу, без добродетели невозможно построить что-либо основательное на земле. Глубоко верующий, благоговейный христианин становится самым духовно сильным человеком в мире. Он кроткий и смиренный, терпеливый и великодушный, внимательный и милосердный, честный и заботливый. Ибо любовь Бога, живущего в его сердце, не позволяет ему быть другим. О плодах любви прекрасно сказал апостол Павел: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает... А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор 13: 4–13). Именно любовь к Богу и ближнему вдохновляют человека самоотверженно служить Господу и обществу, доносить до людей подлинный смысл жизни и отвращать их от пагубного греха²¹.

Отказ от гордости приводит к усилению ответственности, верности, психической устойчивости верующего человека. Зная подлинный смысл временной земной жизни, христианин не разменивается на пустое и глупое. Он становится самым «сильным звеном» в обществе и государстве. Неслучайно, по-видимому, римский император Константин Великий, отказавшись от разлагающейся языческой религии, предпочел христианство, ибо на конкретных примерах окружавших его людей понял, что христиане – лучшие люди его империи, что только на христианстве можно построить что-то основательное и долговечное. История подтвердила истинность его предположения.

В заключение хочется особо отметить, что нашей задачей не являлось показать, что Бог – это некое средство для достижения личного,

²¹ «Ближний наш есть общество, в котором мы родились, воспитались и правительству которого мы препоручаем свое благополучие и покой свой. Ежели бо всякого человека почитать должны за ближнего своего, кольми паче сим именем требует быть от нас общество, которое к нам так близко, как мы сами себе... Общество есть подобие тела, которое, как некоторые члены, составляем мы. Но члены друг о друге пекутся, да так, что когда страждет один член, с ним страждут и все, и когда радуется один член, радуются и <...> прочие; а то потому, что не может одно тело называться здоровым, ежели некоторые члены немоществуют, и члены не могут быть здоровыми, ежели не будет здрав весь телесный состав: так и благополучие общества есть благополучие всякого особо, и всякий особенно не может называться благополучным, ежели его благополучие не будет соединено с благополучием общества. Почему, ежели бы кто о целостности общества не имел попечения, такой не только был вреден обществу, но и самому себе». Полное собрание сочинений Платона (Левшина), митрополита Московского. СПб., 1913. Т. 1. С. 55.

семейного, общественного и государственного благоденствия. Православное христианство – это не идеология, но религия (в переводе с лат. religio – связь, единство с Богом). Поэтому, безусловно, Бог – наша главная цель. Итак, возвращение человека к Господу влечет за собой, как следствие, его восстановление во всех проявлениях земной жизни и является основанием жизнеспособности личности, семьи, общества и государства. Именно это имел в виду святитель Московский Филарет (Дроздов), когда писал: «Ничто столько не нужно человеку, как вера. От нее зависит не только блаженство будущей жизни, но и благополучие настоящей жизни, и не только благополучие каждого из нас, но и благосостояние целых обществ»²².

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* О Пушкине. М.: Студия «ТРИТЭ» – «Российский Архив», 1991. 32 с.
2. «Достижения» России накануне выборов // Наше Отечество. 2004. № 218.
3. *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада / Пер. с англ. А. Башкирова. М.: Изд-во «АСТ», 2004. 444 с.
4. *Владимир (Иким), митр.* Слово в день памяти святых мучеников и исповедников Михаила, князя Черниговского, и боярина его Феодора (20 сентября / 3 октября) // URL: <http://www.pravoslavie.uz/Vladika/Books/Slovo3/17Mihail.htm> (дата обращения: 02.12.2010).
5. Государственное учение Филарета митрополита Московского. СПб., 1993. 49 с.
6. *Никифорова А. А.* Москвичи разводятся // Взгляд. 2007. 14 января // URL: <http://vz.ru/society/2007/1/14/64205.html> (дата обращения: 17.01.2007).
7. Полное собрание сочинений Платона (Левшина), митрополита Московского. СПб., 1913. Т. I. 640 с.
8. *Пушкин А. С.* Сочинения. В 3 т. М.: Художественная литература, 1985. Т. I. 735 с.
9. *Филарет Московский, свт.* Рассуждение о нравственных причинах неизмеримых успехов наших в войне 1812–1813 гг. / Слова и речи. 1877. Т. III // URL: http://www.pagez.ru/philaret/nasl_005.pht (дата обращения: 17.11.2010).
10. Энциклопедия мудрости. Тверь: Изд-во «РООССА», б. г. 815 с.

²² Цит. по: *Владимир (Иким), митр.* Слово в день памяти святых мучеников и исповедников Михаила, князя Черниговского, и боярина его Федора (20 сентября / 3 октября) // URL: <http://www.pravoslavie.uz/Vladika/Books/Slovo3/17Mihail.htm> (дата обращения: 02.12.2010).

Сравнительное богословие

Д. А. Николаев

ПРАВОСЛАВНОЕ И ЛИБЕРАЛЬНО-ПРОТЕСТАНТСКОЕ ВИДЕНИЕ ПЕРСПЕКТИВ ЖЕНСКОГО ЦЕРКОВНОГО СЛУЖЕНИЯ

В статье анализируются перспективы развития женского церковного служения, устанавливаются критерии, определяющие правомочность того или иного вида женского служения в Православной Церкви, приводятся доказательства против активно вводимого в протестантских церквях женского священства. В то же время автором рассматривается вопрос о целесообразности возрождения института диаконов.

Ключевые слова: Православная Церковь, институт диаконов, протестантизм, женское священство, женский диаконат, женское церковное служение.

Виды женского церковного служения и критерии их правомочности

Деятельность любого человека в Церкви должна иметь конечной целью служение ее главе – Христу. Никто из нас не может в точности определить, насколько плодотворно такое служение, ибо критерии оценки у людей совсем другие, чем у Господа, который две лепты вдовицы оценил выше щедрых вкладов богачей (см.: Мк 12:41–43; Лк 21:1–4). Однако установить, какая деятельность точно не основана на любви к Богу и ближнему мы, по-видимому, можем. Такую возможность дают нам слова Самого Спасителя, обращенные к тем, кто собирается Ему служить:

1. Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди (Ин 14:15).
2. По плодам их узнаете их (Мф 7:16).

Это два очень важных критерия, необходимые хотя бы для того, чтобы отличить истинное служение (в том числе и женское церковное служение) от всего того, что под него маскируется.

Двухтысячелетняя история христианства знает разные виды женской церковной деятельности. Некоторые из них, как институт диако-

Дмитрий Александрович Николаев – преподаватель кафедры филологии Перервинской православной духовной семинарии, студент V курса Богословско-пастырского факультета Перервинской православной духовной семинарии.

нисс¹, казалось бы уже давно отмерший, сегодня возрождаются². Другие остаются неизменными, такие, как женское монашество. Третьи приобретают новые формы (общины сестер милосердия). И, наконец, возникают такие, которые никогда не существовали в Церковной ограде и о которых каких-нибудь сто лет назад почти никто не мог и подумать (женское священство и епископство в западных протестантских конфессиях).

Учитывая вышеприведенные критерии, мы можем утверждать, что только такая деятельность, которая, во-первых, имеет целью исполнение Христовых заповедей и, во-вторых, являет миру добрые дела, может быть названа церковным служением, то есть диаконией³.

Новый Завет представляет нам большое разнообразие видов женского служения: Евангелие повествует о женщинах, которые следовали за Христом, служили Ему имуществом своим (Лк 8:1–3); жена самарянка послужила делу проповеди среди своих соотечественников (Ин 9:42); св. Тавифа творила дела милосердия (Деян 9:36–40); Деяния повествуют о Лидии, которая принимала и кормила апостолов (Деян 16:14); св. Фива исполняла служение диакониссы. Дальнейшая история христианства дает нам и другие примеры подобного рода.

Среди прославленных святых христианского Востока есть несколько диаконисс, например: сестра свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского блаж. Феозевия; мать свт. Григория Богослова св. Нонна; сподвижница свт. Иоанна Златоуста св. Олимпиада; преп. Ксения, уроженка Рима; преп. Ирина, игуменья монастыря Хрисовалантон⁴; св. муч. Татиана; святые Дионисия, Платонида, Публия, Романа; преп. Феодула, игуменья Тавенисского монастыря; преп. жены Мавра и Доминика⁵.

Сегодня также очевидна необходимость активного участия женщин в церковной жизни. Об этом неоднократно говорил Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, и об этом же свидетельствуют решения

¹ Вариант написания слова «диакоонисса» с двумя буквами «с» закреплен в Православной энциклопедии, изданной по благословению Патриарха Алексия II. См.: Желтов М., *диак.* Диакоонисса // Православная энциклопедия. 2007. Т. 14. С. 580–587.

² «Священный Синод Элладской Православной Церкви проголосовал в Афинах 8 октября 2004 г. за возрождение женского диаконата». *Zagano P., prof.* Grant Her Your Spirit // America, 2005. 7 february.

³ Диакония – от греч. *διακονία* – общественное служение, благотворительность.

⁴ См.: Желтов М., *диак.* Диакоонисса... С. 580–587

⁵ См.: Святая Олимпиада и другие диакоониссы древней Церкви. М., 2010. С. 142–143.

Священного Синода Русской Православной Церкви⁶. Вопрос в том, в каких формах оно должно и может осуществляться. При решении этого момента наиболее целесообразным представляется следующий критерий полезности для Православной Церкви того или иного вида женского служения (при условии, что оно не противоречит Священному Писанию и Святому Преданию). Это евангельский принцип «По плодам их узнаете их» (Мф 7:16)⁷.

Для людей же, руководствующихся либерально-правовыми ценностями, главное в этом вопросе – имеет ли женщина право заниматься той или иной церковной деятельностью. Причем имеется в виду не каноническое право, что было бы логично ожидать при обсуждении вопросов, касающихся религии. Понятие христианского церковного права подменяется светским понятием общественных прав и свобод, характерных для западной демократии.

Некоторые аргументы против женского священства

Одно из основных возражений Православной Церкви против женского священства (прежде оно использовалось в борьбе Церкви Христовой с иконоборцами): *Христос явился во плоти* (ср.: 1 Тим 3:16). Для православных христиан воплощение является не идеей или символом, а историческим фактом. Все в обиходе и богослужении Православной Церкви задумано так, чтобы подчеркнуть историчность воплощения. Вот почему в православных храмах есть иконы с Его изображением и с изображениями святых, мучеников и апостолов, а также Богоматери.

Здесь есть также «живые иконы» – священники и епископы, которые во время Литургии представляют собою Христа. Допуская женское священство, протестанты как бы говорят: «Христос не приходил во плоти, Его мужественность ничего не значит, Он всего лишь символ чего-то большего».

Но православные христиане утверждают, что мужественность Христа имеет значение в такой же степени, как женственность Марии.

Мы не верим в то, что Христос появился магическим образом. Мы верим, что Он рос, как плод, как человеческое существо в утробе земной женщины, что Бог пришел во плоти, в определенном месте, в опреде-

⁶ См.: Журнал № 113 заседания Священного Синода от 25 декабря 2009 г.; Журнал № 86 заседания Священного Синода от 27 июля 2010 г.

⁷ См. выше.

ленное время и что все, что Бог делает, включая и пол, который Он принял, не ошибочно, не напрасно и не бессмысленно.

Помимо указанных выше аргументов против женского священства, скажем, что и приведенных в начале данной работы двух евангельских критериев оценки церковного служения достаточно для выявления несостоятельности современных «церковных феминистов». Во-первых, ни Господь наш Иисус Христос, ни руководимые Духом Святым апостолы и Вселенские Соборы не заповедывали женщинам служить в священническом сане у алтаря. А это значит, что если женщина решает принять на себя такое служение, то оно не будет являться следованием за Христом. Во-вторых, если мы посмотрим на плоды, которые принесло массовое рукоположение женщин в священнический и епископский сан в христианских общинах на Западе, то мы увидим, что они весьма далеки от Евангельских идеалов. Плоды эти таковы:

1. Углубление разделения между теми общинами западных христиан, которые встали на путь либерализации вероучения, церковного устройства и нравственных норм в угоду современным секулярным стандартам⁸, и Православной Церковью (и вообще традиционными христианскими церквами).

2. Разделение по поводу нововведений как среди рядовых верующих, так и в среде пастырей. И как следствие – уход верующих из общин⁹.

3. Искажение текста Священного Писания, выражающееся в использовании так называемого «инклюзивного языка»¹⁰, приводит

⁸ См.: *Илларион (Алфеев), архиеп.* Письмо председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, руководству Евангелической церкви в Германии от 10.12.2009 // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/961860.html> (дата обращения: 10.01.2010).

⁹ «Уничтожение икон, фальсификация священства, сведение таинств к простым символам уничтожает христианское свидетельство вплоть до отрицания факта воплощения. По-видимому, люди имеют непостижимое и инстинктивное знание, что есть правда, вдумывались ли они в эти проблемы или нет. Как еще объяснить ту усталость, которая выразилась в уменьшении членства в тех деноминациях, где есть женское священство? Люди понимают, что святыня оскверняется, когда гендерная политика вторгается в область религии. И люди знают, что модернизированная «религия», которая стремится «соответствовать требованиям времени», во многом теряет нравственные основания. Они голосуют ногами». *Schaeffer F. Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion. Brookline, 1994. P. 159.*

¹⁰ «Так называемые богословы-феминисты <...> заменяют слова мужского рода, обозначающие Лиц Святой Троицы, на слова женского или среднего рода». *Voulgaris C., prof. The sacrament of priesthood // Holy Scripture. Athens, 1996. P. 21–37.*

к уничтожению остатков православной догматики¹¹ и моральной деградации тех общин, которые принимают женское священство¹².

Институт диаконисс в Православной Церкви

Однако, в отличие от абсолютно неканоничных институтов женского священства и женского епископата, институт диаконисс соборно Православной Церковью не упраздняялся, и поэтому в принципе нельзя исключать возможности его возрождения. Однако у многих верующих при обсуждении этой проблемы может возникнуть закономерный вопрос: «А зачем возрождать?». То есть надо понять: послужит ли появление диаконисс более полному исполнению заповедей Христа в Православной Церкви и принесет ли оно добрые плоды?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, примем за аксиому, что мужчину Бог наделил одними дарованиями, женщину – другими¹³.

Исходя из этого, логично предположить, что есть такие заповеди, к исполнению которых женское естество от природы расположено особенно сильно. Прежде всего – это заповеди о любви и милосердии¹⁴.

Так, известный русский проповедник XIX века протоиерей Дмитрий Соколов говорил: «Сердцу женщины прирождена сила любви. При естественном ее положении, т. е. когда она выходит замуж, сила эта направляется на семейство – на мужа, на детей.

¹¹ «Шотландская Епископальная церковь составила новый чин богослужения, в котором нет упоминаний о Боге в мужском роде. <...>

В новый чин не включены такие относящиеся к Богу слова, как «Господь» и «Он». Тем самым Епископальная церковь хотела показать, что «Бог превыше человеческого понятия пола». Во время благословения в конце службы вместо «Отец, Сын и Святой Дух» духовенство теперь может говорить «Творец, Искупитель и Освятитель». Слово «человечество» (по-английски – «mankind») было заменено на «мир», так как в английской форме слова «человечество» присутствует корень «мужчина».

Новый чин был разработан Литургической комиссией Епископальной церкви Шотландии с одобрения Генерального Синода и коллегии епископов. Как отмечает издание, на недавнем заседании Синода женщины-священники недоумевали, почему до сих пор Бога упоминают на богослужениях в мужском роде». Газета «Дейли телеграф» от 06. 09. 2010 // URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=37225> (дата обращения: 06.10.2010).

¹² См.: *Morris J. Thoughts on women's ordination* // Word. 2004. Vol. 48. № 1. P. 4.

¹³ См.: *Павсий Святогорец, старец*. Слова. Семейная жизнь. М., 2005. Т. IV. С. 44.

¹⁴ «... женское сердце приходит в негодность, если та любовь, которую она имеет в своем естестве, не находит себе выхода». Там же. С. 90.

При одиночестве она обнаруживается другим путем и принимает одно из двух направлений. Первое, когда эта сила, замкнутая внутри, направляется на самого человека и сосредоточивается на его личности.

Отсюда безмерный эгоизм, отсюда часто встречаемое между женщинами, оставшимися в девах, крайне развитые самолюбие, любопытство, праздность, скупость, светская суета. Отсюда и эта пустота их жизни, расточаемой среди пустых удовольствий. А второе, когда сила любви выходит наружу, высказывается в любви к Господу и ближнему и заставляет женщину жертвовать собою для блага человечества, подобно тому как супруга или мать делает это для блага собственной семьи. <...>

Так образовались святые и человеколюбивые девы, а точнее, девы святости и милосердия, у которых и следует искать совершеннейших образцов христианской благотворительности. Труженицы земные, стремившиеся к жизни небесной, они, кажется, постоянно и были только заняты тем, как бы удовлетворить требованиям своего сердца, дышавшего любовью к человечеству, удовлетворить искренней своей ревности к добру – своим бескорыстным самоотречением и добрыми делами. Ряды их открыты для всякой девственницы, жаль только, что таких у нас очень и очень мало. Жатва обширна и не находит жателю, а жатели блуждают в одиночестве, не находя дела. Люди стонут, не находя подле себя человека сочувствующего, а люди, полные сочувствия, страдают, пожираемые силою любви, которая не находит исхода. Странное противоречие!»¹⁵.

Первой диакониссой, которую мы встречаем на страницах Нового Завета, была св. Фива¹⁶, диаконисса Кенхрейская, оказавшая гостеприимство многим и своим примером показавшая путь множеству диаконисс последующих веков (см.: Рим 16:1–2). Говоря о св. Фиве, апостол Павел называет ее *διάκονον* (с греч. – «служитель»), т. е. употребляет форму мужского рода как официальный термин, неоднократно использующийся в Новом Завете для обозначения конкретной иерархической позиции в Церкви Христовой (см.: 1 Тим 3:8,12; Фил 1:1). Через несколько столетий свт. Иоанн Златоуст в толковании послания к римлянам будет хвалить служение св. Фивы, называя ее образцом для подражания – как для мужчин, так и для женщин¹⁷. Он называет ее святым

¹⁵ Соколов Д., *прот.* Назначение женщины по учению Слова Божия. СПб., 1898. С. 18–19.

¹⁶ Память ее в Православной Церкви отмечается 3 сентября.

¹⁷ См.: *Fitz G., Kyriaki K. The Nature and Characteristics of the Order of the Deaconess // Women and the priesthood. 1999. Vol. 3. №. 2. P. 96–97.*

человеком и женщиной, которая послужила Церкви Христовой в диаконском чине¹⁸.

Тем не менее мы видим, что институт диаконисс стал постепенно отмирать. Последние упоминания о диакониссах на Востоке относятся к XII – XIII вв.¹⁹

Попытки возрождения института диаконисс в Православной Церкви начались в первой половине XIX в. Первым, кто стал ходатайствовать о восстановлении этого чина, был преп. Макарий (Глухарев), алтайский миссионер. Проект воссоздания чина диаконисс архим. Макарий отправил еп. Агапиту Томскому с просьбой препроводить в Святейший Синод.

Определение Синода гласило: «Прошение архимандрита Макария оставить без действия, и рукопись возвратить при указе томскому преосвященному»²⁰. По-видимому, проект был показан и свт. Филарету (Дроздову), Московскому митрополиту, который в одном из своих писем архим. Макарию писал: «Я не почитаю восстановление сего чина ни бесполезным, ни невозможным, но вы видите, что мысли ваши дошли до начальства и не встретили сочувствия»²¹.

Интересно, что переписка с архим. Макарием относительно диаконисс повлияла и на самого митр. Филарета (Дроздова); он пошел даже далее, чем алтайский архимандрит. В том же 1840 г. митрополит посвятил настоятельницу Спасо-Бородинского монастыря Марию (Маргариту Михайловну Тучкову) в сан игуменьи по чину диаконисс с троекратным возглашением слов: «повели», «повелите» и «аксиос»²².

Поместный Собор, открывшийся в августе 1917 г., должен был рассмотреть и вопрос о диакониссах, т.к. он стоял в повестке дня Отдела «О церковной дисциплине», председателем которого был будущий митр. Владимир (Богоявленский). Владыка подготовил для Отдела доклад о восстановлении чина диаконисс, но мученическая кончина в январе 1918 г. прервала его деятельность. Члены Отдела рассматривали текст этого доклада как завет убитого²³. В докладе митр. Владимир давал и свою оценку Марфо-Мариинской обители: «...О, даруй, Господи, чтобы такие учреждения умножались и развивались в других местах на-

¹⁸ См.: *Khoury M. Phoebe, the First Female Deacon // St. Nina Quarterly. Vol. 3. № 2. P. 15.*

¹⁹ См.: *Желтов М., диак. Диаконисса... С. 580–587.*

²⁰ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 59 об.

²¹ Там же.

²² *Троицкий С. В. Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912. С. 294.*

²³ В это же время, на третий день Пасхи 1918 г., была арестована основательница обители диаконисс великая княгиня Елизавета.

шей страждущей России. Они могли бы послужить прекрасными подготовительными учреждениями, откуда могут выходить по достижению сорокалетнего возраста опытные и благонадежные диакониссы на служение в наших православных приходах, на служение не в качестве только помощниц пастырям Церкви в миссионерско-просветительном, воспитательном и благотворительном деле»²⁴.

Именно устав этой обители, написанный ее духовником, свящ. Митрофаном Серебрянским, был положен в основу подготовленного Отделом доклада о восстановлении чина диаконисс²⁵.

И хотя Поместный Собор не успел принять постановление по этому докладу, так как вынужден был прекратить свою работу, однако можно утверждать, что на нем фактически был дан «зеленый свет» возрождению женского диаконата в Русской Православной Церкви.

Рассмотрим теперь виды служения диаконисс, которые могут быть актуальными сегодня или в ближайшем будущем. Думается, что в наши дни могут быть востребованы такие функции, как помощь при крещении взрослых крещаемых женского пола, поддержание порядка в «женской части храма» во время богослужений²⁶, посещение и христианское наставление женщин в их домах²⁷. К ним можно добавить также: катехизацию женщин, готовящихся к принятию Таинства Крещения, наставление новокрещенных женщин, распространение благотворительных пожертвований женщинам в общине, посещение и уход за больными, что является составной частью женского церковного служения в широком смысле.

Возрождение женского диаконата в Православной Церкви

По словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, принципиально все, что было в Древней Церкви, возродить можно и сегодня, но важно, чтобы такие решения принимались «соборным разумом»²⁸.

Надо понять, что попытки немедленного возрождения института диаконисс могут привести к нежелательным последствиям. Это связано с тем, что женское диаконское служение будет психологически восприниматься как параллельное мужскому. Ведь в современной практике,

²⁴ Троицкий С. В. Диакониссы в Православной Церкви... С. 294.

²⁵ Там же.

²⁶ *Kallistos of Diokleia, bishop*. Man, Woman and the Priesthood of Christ / Ed. Т. Нопко // Women and The Priesthood. New York, 1999. P. 16–17.

²⁷ Ibid.

²⁸ См.: Кирилл (Гундяев), митр. Ответ на вопрос о возможности возрождения института диаконисс // Слово пастыря от 04.12.2008 // URL: <http://www.tv-soyuz.ru/programms/tv/religious/at1340> (дата обращения: 10.01.2009).

в отличие от первых веков христианства, деятельность мужского диакона чаще всего сводится к священнослужению, а его нелитургические функции, параллелью которым и могло бы стать служение женского диакона, сведены к минимуму.

Таким образом, возрождение института диаконов как дополняющего институт диаконов возможно лишь в том случае, если служение мужского диакона вновь наполнится разнообразным нелитургическим содержанием, как это имело место в древней Церкви²⁹. Помимо привлечения к Церкви невоцерковленных людей, такой акцент на социальном служении диаконов может помочь безболезненному возрождению активного женского служения. К подобному осмыслению диаконского служения призывает Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: «Носители диаконского чина пусть, в соответствии с традицией Древней Церкви, станут совершителями служения милосердия и устроителями приходской помощи всем обездоленным и страждущим»³⁰. В докладе на епархиальном собрании г. Москвы, состоявшемся 23 декабря 2009 г., он также сказал: «К социальному служению необходимо активнее привлекать наше дьяконство. Напомню, что «диакон» с греческого переводится как «служитель»³¹.

²⁹ «Диаконат был в первую очередь учреждением благотворительным и занимался распределением провизии и милостыни. На Православном Востоке эта простая работа продолжалась долгое время. В Антиохии и Александрии, в Иерусалиме и Константинополе не менее, чем в Риме, атриум базилик был местом для милостыни и пожертвований. Св. Иоанн Златоуст призывает своих слушателей творить милостыню нищим, собирающимся у дверей храма. Закон 313 года, легализовавший Церковь, привел к умножению количества пожертвований и наследств, предназначенных для благотворительности. Церковь Антиохии оказывала поддержку 3000 бедняков с доходов только от одной завещанной недвижимости, не говоря уже о том, сколько ежедневно выделялось на нужды заключенных, больных и иностранцев. Св. Иоанн Милостивый, патриарх Александрийский, чья Церковь владела небольшим торговым флотом, ежедневно кормил 7500 человек. Константинополь изобилует больницами и приютами всех типов. За все это отвечали диаконы, и вскоре стало необходимо иметь при церквях «социальные центры» (как мы их теперь называем). Диакон, таким образом, стал не раздатчиком милостыни, а *oecomenus, oikonomos*. Именно в связи с этим возникли диаконии, или «учреждения благотворительности»; их наличие было характерно для Палестины, Египта и Византийской Италии, а римский кардинальский сан, собственно, обязан им своим происхождением». *Лев (Жилле), архиеп. Диакон Православного Востока* // URL: <http://www.deacon.ru/books/gillet.htm> (дата обращения: 04.01.2009).

³⁰ *Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси*. Послание в неделю Крестопоклонную 06.03.2010 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1107151.html> (дата обращения: 06.04.2010).

³¹ *Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси*. Доклад на епархиальном собрании г. Москвы 23.12.2009 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/969773.html> (дата обращения: 23.01.2010).

Конечно, можно задать вопрос: «А зачем вообще женщинам давать право получать диаконский сан? Кто им сейчас мешает делать дела милосердия?». На это можно ответить следующее: во-первых, Божественная благодать, дающая человеку силы духовного оживления и нравственного совершенствования, если будет воспринята законно (т. е. после положительного соборного решения данного вопроса), не может не оказать нашим сестрам во Христе обильную дополнительную помощь в «проповеди делом» – служении ближним. Во-вторых, запрет на возрождение чина диаконисс вряд ли может быть сколь-либо основательно аргументирован как с точки зрения догматики, так и с точки зрения церковного права. В будущем подобная безосновательность может обесценить все наши аргументы против женского священства и дать козыри в руки тех феминистски настроенных общественных деятелей и журналистов, которые обвиняют Православную Церковь в дискриминации женщин. В-третьих, нелишне напомнить, что диакониссой может стать не любая женщина, а только незамужняя и только после 40 лет (15-е правило Четвертого Вселенского Собора)³². В-четвертых, речь может идти только о небогослужебных функциях женского диаконата.

Хотя сегодня в России еще слабо слышны голоса феминистов, направленные на «утверждение равноправия женщин в Церкви», но можно полагать, что при современном уровне открытости мирового информационного и идеологического пространства такая кампания вполне может через некоторое время начаться. Причем, скорее всего, она придет извне Церкви, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф 24:24). Поэтому в период относительного идеологического спокойствия, который, по милости Божией, мы сейчас имеем, было бы просто преступно не использовать все канонически законные возможности для расширения церковной миссии в нашем народе, чтобы во всеоружии встретить возможные грядущие бури.

³² См.: Цыпин В., *прот.* Церковное право. М., 1996. С. 156.

Источники и литература

1. Газета «Дейли телеграф» от 06.09.2010 // URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=37225> (дата обращения: 06.10.2010).
2. ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 326. Л. 59 об.
3. *Желтов М., диак.* Диаконисса // Православная энциклопедия. 2007. Т. 14.
4. Журнал № 86 заседания Священного Синода от 27 июля 2010 г.
5. Журнал № 113 заседания Священного Синода от 25 декабря 2009 г.
6. *Илларион (Алфеев), архиеп.* Письмо председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата руководству Евангелической церкви в Германии от 10.12.2009 // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/961860.html> (дата обращения: 10.01.2010).
7. *Кирилл (Гундяев), митр.* Ответ на вопрос о возможности возрождения института диаконисс // Слово пастыря от 04.12.2008 // URL: <http://www.tv-soyuz.ru/programms/tv/religious/at1340> (дата обращения: 10.01.2009).
8. *Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Послание в неделю Крестопоклонную 06.03.2010 // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1107151.html> (дата обращения: 06.04.2010).
9. *Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад на епархиальном собрании г. Москвы 23.12.2009 // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/969773.html> (дата обращения: 23.01.2010).
10. *Лев (Жилле), архим.* Диаконеры Православного Востока // URL: <http://www.deacon.ru/books/gillet.htm> (дата обращения: 04.01.2009).
11. *Паисий Святогорец, старец.* Слова. Семейная жизнь. М., 2005. Т. IV.
12. Святая Олимпиада и другие диакониссы древней Церкви. М., 2010.
13. *Соколов Д., прот.* Назначение женщины по учению Слова Божия. СПб., 1898.
14. *Троицкий С. В.* Диакониссы в Православной Церкви. СПб., 1912.
15. *Цыпин В., прот.* Церковное право. М., 1996.
16. *Fitz G., Kyriaki K.* The Nature and Characteristics of the Order of the Deaconess // Women and the priesthood. 1999. Vol. 3. № 2.
17. *Kallistos of Diokleia, bishop.* Man, Woman and the Priesthood of Christ / Ed. T. Hopko // Women and The Priesthood. New York, 1999.
18. *Khoury M.* Phoebe, the First Female Deacon // St. Nina Quarterly. 1999. Vol. 3. № 2.
19. *Morris J.* Thoughts on women's ordination // Word. 2004. Vol. 48. № 1.
20. *Schaeffer F.* Dancing Alone: The Quest for Orthodox Faith in the Age of False Religion. Brookline, 1994.
21. *Voulgaris C., prof.* The sacrament of priesthood // Holy Scripture. Athens, 1996.
22. *Zagano P., prof.* Grant Her Your Spirit // America, 2005. 7 february.

История Русской Православной Церкви

Диакон Сергей Зверев

К ВОПРОСУ ИСТОРИОГРАФИИ ЛИЧНОСТИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ФИЛАРЕТА (РОМАНОВА)

В статье предлагается обзор историографии личности и деятельности Святейшего Патриарха Филарета (Романова). Рассматриваются различные концепции и интерпретации ряда моментов его биографии и деятельности.

Ключевые слова: Божественное провидение, Боярская дума, аристократия, Смутное время, самозванцы, Великий Государь, периодизация историографии, габсбургско-католический лагерь, христианское понимание истории, синтезирующее исследование.

В ряду эпох, пережитых нашим Отечеством, Смутное время, его деятели привлекают серьезное внимание историков, ищущих причины данного явления. Специального рассмотрения, в частности, заслуживает такой видный государственный деятель России конца XVI – начала XVII века, как Филарет Никитич Романов. Его фигура выделяется на фоне большинства других представителей московской элиты первых десятилетий XVII столетия, а его поступки оказали значительное влияние на экономическое, политическое и социальное развитие страны в целом. В народном понимании он был, вероятно, наследником московского престола и в то же время при Борисе Годунове опальным монахом-изменником под именем Филарет в далеком архангельском Сийском монастыре; митрополит Ростова Великого при первом самозванце и первоприсутствующий при открытии мощей царевича Димитрия в царствование Василия Шуйского; нареченный Патриарх Московский при дворе Лжедмитрия II одновременно с Патриархом Гермогеном; участник московского посольства, предложившего царский престол католику-поляку Владиславу; смоленский посланник и, наконец, Великий Государь Патриарх при сыне-царе Михаиле Федоровиче. Все это весьма редкое сочетание почета и унижения, знатности и бесславия.

Диакон Сергей Зверев – кандидат исторических наук, и. о. руководителя Секретариата научно-богословского рецензирования и экспертной оценки Издательского Совета Русской Православной Церкви, преподаватель кафедры церковной истории Перевинской православной духовной семинарии.

Роль Патриарха Филарета явилась прямым отражением роли Русской Православной Церкви (далее – РПЦ) в истории России; его деятельность в эпоху Смуты всегда привлекала историков и приводила их подчас к прямо противоположным выводам. Настоящей теме посвящена достаточно обширная историография, которую следует разделить на несколько периодов: дореволюционный (Е. А. Белов, П. Г. Васенко, И. И. Голиков, И. Е. Забелин, Д. И. Иловайский, Н. М. Карамзин, В. О. Ключевский, М. В. Ломоносов, митр. Макарий (Булгаков), А. П. Смирнов, С. М. Соловьев, Е. Д. Сташевский, М. В. Толстой, С. Ф. Платонов, А. В. Карташев); советский период (Н. Ф. Демидова, Б. Ф. Поршнев, Р. Г. Скрынников, П. П. Смирнов, М. Н. Тихомиров, Л. В. Черепнин) и современный (А. П. Богданов, В. Г. Вовина, Н. А. Лобанов, Л. Е. Морозова, В. Н. Козляков). В основе предложенной периодизации лежат политико-методологические различия. Дело в том, что здесь следует учитывать социально-политические особенности указанных периодов. Для первого из обозначенных – характерно монархическое или же постмонархическое, буржуазно-демократическое сознание (как в случае с А. В. Карташевым, относящимся, скорее, к эмигрантской демократической линии). Второй период находится во власти классовых установок марксистско-ленинского учения. Представителям третьего периода удалось вырваться из рамок советской идеологии и приступить к формированию своего собственного взгляда на историю, определить который достаточно затруднительно ввиду его хронологической непродолжительности. Методологические и политические различия неминуемо повлекли за собой серьезные разногласия в трактовках основных биографических моментов жизни и деятельности Филарета Никитича, среди которых следует, в первую очередь, выделить присутствие нареченного Патриарха в лагерях двух Лжедмитриев и отношение к их политике; участие в смоленском посольстве; политическое могущество после плена; жесткую антикатолическую линию в патриаршем достоинстве.

Исследование первого периода отечественной историографии применительно к нашей теме следует начать с примечаний М. В. Ломоносова к «Истории Российской империи при Петре Великом», сформулированных в 1755 году. В этом труде затрагивалась проблема двоевластия при Михаиле Федоровиче; Ломоносов полагал, что Михаил Федорович был в «полном» возрасте и мог сам управлять государственными делами, т. е. был вполне самостоятельным политиком¹.

¹ См.: *Ломоносов М. В. Избранные произведения. М., 1986. Т. II. С. 24.*

Также и И. И. Голиков считал, что власть Михаила Романова не была ограничена, но в то же время Патриарх, будучи отцом, и царь, являясь сыном, соединили власть «воедино, царь повиновался советам Патриарха, которые подкреплял их верой и согласием церкви»².

Взгляд на Филарета как на соправителя своего сына был впервые сформулирован Н. Г. Устряловым. Автор основывается на том обстоятельстве, что иноземные послы после царской аудиенции в обязательном порядке представлялись Патриарху, более того – в своих землях Патриарх собственной властью назначал подати, определял наказания и без доклада государю вершил все дела, исключая уголовные³.

Обширный фактический материал об участии Филарета в политических событиях первой трети XVII в., его роли как полновластного государя в управлении державой приведен С. М. Соловьевым в «Обзоре царствования М. Ф. Романова», но при этом автор ограничивается лишь положительной оценкой Филарета как государственного деятеля, «выступившего против злоупотреблений и поддержавшего людей, потрудившихся во время смуты за государство»⁴.

Н. И. Хлебников оценивает период правления Михаила – Филарета как время политической и религиозной реакции⁵.

Без преувеличения этапной в изучении личности Филарета в XIX столетии стала монография А. П. Смирнова «Святейший патриарх Филарет Никитич Московский и всея России»⁶, отличающаяся от предыдущих исследований всесторонним анализом жизни и деятельности Первосвятителя. Автор, оценивая значение Патриарха Филарета как Великого Государя, подчеркивает, что этот титул был у Филарета Никитича не только почетным, как у Патриарха Никона, «но действительным обозначением и его государственной власти, и деятельности»⁷. Указанное обстоятельство стало причиной того, что у одних современников Филарет пользовался хорошей репутацией, у других – нет. Последнее появилось вследствие толков относительно его тушинского пленения, когда он, будто бы, забыл «долг чести». Однако А. П. Смирнов считает подобные толки, скорее всего, проявлением ложных слухов и пасквилей поляков.

² Голиков И. И. Дополнение к деяниям Петра Великого. М., 1790. Т. II. С. 447.

³ См.: Устрялов Н. Г. Русская история. СПб., 1838. С. 185.

⁴ Соловьев С. М. Обзор царствования М. Ф. Романова. СПб., 1859. С. 49.

⁵ См.: Хлебников Н. И. О влиянии общества на организацию государства в царский период русской истории. СПб., 1869. С. 345.

⁶ Смирнов А. П. Святейший Патриарх Филарет Никитич Московский и всея России. М., 1874. 330 с.

⁷ Там же. С. 184.

Митрополитом Макарием (Булгаковым) выделяется, кроме указанных предыдущим историком отзывов, то обстоятельство, что значение московского Патриарха в лице Филарета Никитича достигло «такой степени, какой оно не достигало никогда, ни прежде, ни после»⁸, и вообще, он «достойно исполнил свое призвание»⁹, «ревностью и заботливостью» охраняя русскую Церковь от католицизма и западной культуры.

Е. А. Белов в статье «Об историческом значении русского боярства до конца XVIII века», опубликованной в третьем номере Журнала министерства народного просвещения за 1886 год¹⁰, особо отмечает роль Патриарха Филарета в отечественной истории, характеризуя ее как важную и значительную. По мнению автора, Патриарх Филарет знал все тонкости борьбы Иоанна IV с притязаниями бояр и вообще понимал «современное ему положения вещей»¹¹. Мнение соборов в то время являлось авторитетным для русского общества, поэтому Филарет, согласно мнению автора, никак не мог обойтись без соборной поддержки.

К. Н. Бестужев-Рюмин видит в событиях Смуты происки интриг Федора Никитича, охотно признавая за ним главенствующую политическую роль; вместе с тем данный автор не считает такую политическую линию удачной, так как «подкапывать под Годунова и отступать от Расстриги не значит действовать для блага страны»¹².

В «Рассказах из истории Русской Церкви»¹³ М. В. Толстой дает высокую оценку Святейшему Филарету и ставит его на первое место среди исповедников веры, считая, что «нашлась твердая рука для управления кормилом государства»¹⁴. Д. И. Иловайский в «Истории России»¹⁵ подчеркивает, что в московских правительственных кругах в связи с появлением Патриарха произошли большие изменения: почувствовалась «опытная, твердая рука»¹⁶. Однако, в отличие от большинства других исследователей, Иловайский относит все экономические мероприятия того времени к инициативе Думы, а не Первосвященника.

⁸ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 10. С. 75.

⁹ Там же.

¹⁰ Белов Е. А. Об историческом значении русского боярства до конца 17 в. // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. № 3. С. 87–96.

¹¹ Там же. С. 94.

¹² Бестужев-Рюмин К. Н. Письма о Смутном времени. СПб., 1898. С. 50.

¹³ Толстой М. В. Рассказы из истории Русской Церкви. М., 1899. 473 с.

¹⁴ Там же. С. 444.

¹⁵ Иловайский Д. И. История России. М., 1899. Т. 4. 421 с.

¹⁶ Там же. С. 34.

В. О. Ключевский определяет двоевластие как сделку «семейных понятий и политических соображений»¹⁷.

С. Ф. Платоновым Филарет Никитич Романов упоминается на страницах монографии «Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI–XVII вв.»¹⁸ в связи со ссорой бояр из-за первенства придворных партий после Лжедмитрия II, одну из которых возглавил Филарет. По мнению С. Ф. Платонова, он был в Москве «самой большой властью» и являлся «умным врагом» Шуйских¹⁹. Противостояние указанных партий закончилось восстанием москвичей и свержением царя Василия. Автор замечает, что руководство этим восстанием принадлежало В. В. Голицыну и Филарету.

Н. И. Костомаров в монографии «Смутное время Московского государства в начале XVII столетия»²⁰ вспоминает твердость, проявленную Филаретом в смоленском посольстве. Эта твердость и последующий плен придали ему в народном воображении ореол «мученика за святую веру, за Русскую землю»²¹. М. М. Богословский, напротив, считал, что именно Филарет, «воспользовавшись благоприятными обстоятельствами, завладел опекой над сыном, сбыв с рук под разными предложениями республиканские умы и уничтожил ограничительные условия»²².

Властолюбие Федора Никитича выделяет и М. А. Дьяконов в «Очерках общественного и государственного строя Древней Руси»²³, отмечая фактическое руководство Филарета государственной политикой²⁴.

С этой мыслью согласен П. П. Тальберг, говорящий, что сама политическая практика при Михаиле Федоровиче состояла из Боярской думы, являвшейся лишь необходимым органом суда, и Патриарха, выступавшего в качестве судьи не только в государственных, но церковных делах²⁵.

¹⁷ Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1988. Т. III. С. 75.

¹⁸ Платонов С. Ф. Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. М., 1901. 512 с.

¹⁹ Там же. С. 342.

²⁰ Костомаров Н. И. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия. М., 1994. 799 с.

²¹ Там же. С. 760.

²² Там же.

²³ Дьяконов М. А. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. СПб., 1912. 331 с.

²⁴ См.: Там же. С. 402.

²⁵ См.: Тальберг П. П. Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII в. М., 1912. С. 17.

П. Г. Васенко, автор второй главы коллективной монографии «Начало династии Романовых. Исторические очерки»²⁶, затрагивает щекотливую тему: почему Романовы и, прежде всего, Филарет, не разоблачили Лжедмитрия. Причиной этому были, согласно убеждению автора, «страх и великая нужда»²⁷. По нашему же мнению, под словами «великая нужда» следует понимать осознание ими острой необходимости в тот момент для нашей страны иметь единовластного признанного правителя, чтобы смута и сердечные шатания не усугублялась.

Е. Д. Сташевский, выделяя наиболее властные черты характера Патриарха Филарета, говорит, что именно эти свойства натуры Святейшего определяли его решающую роль в политической жизни Московского государства, а его политическая программа «находилась в тесной зависимости от текущих условий момента»²⁸; автор именует упомянутую программу «диктатурой общего блага»²⁹.

Размышляя о том, насколько верным является утверждение, что в годы правления Филарета государство жило в «покое, тишине, оправлялось от разорений и пополнило свои недостатки, так что все «пришло в достоинство», Сташевский отмечает, что Святейший принимал деятельное участие и в высших общегосударственных, и текущих делах. Как бы в продолжение мысли о боярской политике Ивана Грозного, упомянутой в начале второй части обозначенной монографии, автор указывает, что Патриарх уменьшил значение Думы и увеличил значение приказов.

Резюмируя результаты своего исследования внутренней политики Филарета, Е. Д. Сташевский подчеркивает, что она действительно проводилась под девизом общего блага и принесла ощутимые положительные результаты³⁰. Ту же особенность отмечает и Е. Поселянин. По его мнению, восстановление всего разрушенного являлось главной задачей деятельности Филарета, которую он реализовывал непреклонно до самой кончины своей³¹.

²⁶ Платонов С. Ф., Васенко П. Г. Начало династии Романовых. СПб., 1912. 248 с.

²⁷ Там же. С. 77.

²⁸ Сташевский Е. Д. Очерки по истории царствования Михаила Федоровича. К., 1913. С. 201.

²⁹ Там же.

³⁰ См.: Там же. С. 387.

³¹ См.: Поселянин Е. Родоначальник дома Романовых патриарх Филарет Никитич. М., 1913. С. 48.

С. М. Некрасов и И. Мещанинов рассматривают деятельность Филарета в ключе его Патриаршества, замечая, что при нем были значительно расширены права Церкви³².

В монографии «Смутное время» С. Ф. Платонов продолжает начатый предыдущими историками анализ внутривластного и внутриэкономического состояния Московского государства в конце XVI – начале XVII вв.³³ В избрании Василия Шуйского на царский престол представители романовской группы семей (И. Н. Романов, Ф. И. Шереметев) действовали на стороне первого. В качестве «воздаяния» за это указанная группа стремилась привести Филарета Романова к Патриаршеству. Не соглашаясь с Костомаровым и Забелиным, которые полагали, что Смута ничего не изменила в ходе московской истории, автор говорит, что она «сделала московскую жизнь иной во многих отношениях»³⁴. Среди основных ее последствий он указывает следующие. Во-первых, в Смуте исчезла московская знать, а новая династия создала новую знать, «придворно-бюрократическую»³⁵. Во-вторых, изменилось положение служилых (помещиков) – произошла смена господствующего класса: центр тяжести в общественном строе переместился с боярства на дворянство («средний класс»). В-третьих, появился выборный «совет всея земли»³⁶ – полномочный совет земских выборных людей, который считал себя верховным распорядителем дел и хозяином страны.

Подытоживает рассуждения историков первого периода А. Е. Пресняков. В работе «Российские самодержцы» он дает не только характеристику Филарету, но и определяет социальную базу его политики, подчеркивая, что Федор Никитич остался и под монашеским клобуком главой тех общественных элементов, связь с которыми служила опорой для значения боярского дома Романовых, выдвинувших его на первое место, когда назрел вопрос восстановления государства³⁷, – таков общий лейтмотив работ дореволюционных историков.

Как отмечалось, особняком среди отечественных исследователей стоит А. В. Карташев, которого следовало бы отнести к дореволюционной школе, однако это сделать непозволительно ввиду его размежева-

³² См.: Некрасов С. М. Предки царя Михаила Федоровича Романова. Тверь, 1913. С. 195; Мещанинов И. Царские грамоты и келейный родословец Патриарха Филарета Никитича. СПб., 1914. С. 27, 31.

³³ Платонов С. Ф. Смутное время. Петроград, 1923. 166 с.

³⁴ Там же. С. 156.

³⁵ Там же. С. 156–157.

³⁶ Там же. С. 161.

³⁷ Пресняков А. Е. Российские самодержцы. М., 1990. С. 17.

ния с общей монархической традицией данного периода. Анализ Патриаршества Филарета данный автор на страницах монографии «Очерки по истории Русской Церкви», изданной в Париже в 1956, начинается с утверждения, что в процедуре и форме делопроизводства стало выявляться исключительное положение Патриарха Филарета³⁸, выражавшееся в употреблении титула «Великий Государь», что, в свою очередь, подчеркивает, что по своему исключительному положению родного отца царя он действительно был особой фигурой – «соцарствовал» последнему³⁹.

П. П. Смирнов в монографии «Посадские люди и их классовая борьба до середины 17 в.»⁴⁰ с присущим советской историографии социально-классовым подходом вскрывает монархические абсолютистские тенденции политики Филарета⁴¹. Им отмечается, с одной стороны, стремление Патриарха заменить укрепившееся народовластие формами патриархального абсолютизма, с другой – его желание перенести «на русскую почву западноевропейские идеи и образцы раннего абсолютизма». Более того, по мнению автора, Филарет начинал свою государственную деятельность с попытки провести ряд реформ вместе с земским собором и при его помощи, а затем его фактически упразднил.

Л. В. Черепнин – исследователь абсолютистских классово-сословных устремлений Патриарха Филарета. Данный автор полагает, что последний был «идеологом абсолютизма» и что в результате его активного вмешательства в государственные дела после возвращения в 1619 г. из польского плена намечается «поворот к абсолютизму»⁴².

Б. Ф. Поршнев в монографии «Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства»⁴³ выводит исследование политического курса правительства Филарета на новый уровень, рассматривая московскую внешнюю политику первой трети XVII столетия в контексте российской экономики. Автор отмечает, что важнейшей внешнеполитической задачей России, по представлениям Филарета, было сокрушение Польско-Литовского государства, что требовало сокрушения всего габсбургско-католического лагеря в Европе. Причиной

³⁸ См.: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. 95 с.

³⁹ См.: Там же. С. 109.

⁴⁰ *Смирнов П. П.* Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII в. М.-Л., 1947. Т. 1. С. 357.

⁴¹ См.: Там же. С. 357.

⁴² *Черепнин Л. В.* К вопросу о складывании абсолютной монархии в России (XVI–XVIII вв.). М., 1968. С. 37, 39.

⁴³ *Поршнев Б. Ф.* Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства. М., 1976. 434 с.

такой направленности была не «обида» Святейшего на поляков, а «приобретенная за границей <...> широкая международная перспектива»⁴⁴.

Несомненно, служение Филарета имело как религиозную сторону, так и светскую (государственную). И та, и другая сторона были направлена на укрепление единства и государственности России.

Н. Ф. Демидова в работе «Служилая бюрократия в России 17 в. и ее роль в формировании абсолютизма»⁴⁵ выделяет проблему формирования при первых Романовых приказной системы в России. По ее мнению, новым для приказной системы первой половины XVII в. явилось формирование учреждений Патриаршего управления, совпавшее с возрастающим значением в управлении государством Патриарха Филарета и образованием его двора. Именно с этого времени устанавливается тройное деление приказной системы государственных учреждений (приказы государственные, дворцовые, Патриаршие), сменившее двухчастную систему XVI в.⁴⁶

Р. Г. Скрынников идет по пути возведения гипотез в ранг достоверного факта. Видимо, известная фрагментарность дошедших до нас источников вынуждает этого историка выбрать путь реконструкции описываемых событий. Так, в монографии «Россия в начале XVII в. «Смута»⁴⁷ он пишет, не подкрепляя указанное заявление какими бы то ни было источниками, что тяжелая и продолжительная болезнь Бориса Годунова «подала Романовым надежду на то, что они вскоре смогут вновь вступить в борьбу за обладание короной»⁴⁸. По его мнению, слухи о якобы спасшемся царевиче Димитрии, в целом, порочили правителя Бориса Годунова и при этом были проникнуты «явным сочувствием» к Романовым. Никак не оговаривая гипотетичность рассуждений, автор заявляет: «Очевидно, их распускали люди, живо симпатизировавшие Романовым»⁴⁹. Подобный подход представляется вполне оправданным, поскольку историк идет путем «преодоления пробелов в источниках с помощью интуитивного постижения иррациональных сторон» бытия. Успешность подобного подхода иллюстрируется еще одним удачным примером из более поздней монографии того же автора «История российской, IX–XVII вв.». Пользуясь данными Л. П. Яковлева о находке реставраторами в селе Коломенском портрета Филарета в патриаршем

⁴⁴ Там же. С. 94.

⁴⁵ Демидова Н. Ф. Служилая бюрократия в России XVII в. и ее роль в становлении самодержавия. М., 1987. 301 с.

⁴⁶ См.: Там же. С. 21.

⁴⁷ Скрынников Р. Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988. 283 с.

⁴⁸ Там же. С. 34.

⁴⁹ Там же. С. 81.

облачении, написанном еще при жизни Первосвятителя, на котором первоначально он был изображен в царском кафтане со скипетром в руке⁵⁰, Р. Г. Скрынников приходит к заключению, что в конце концов Святейший «отказался от возвращения в мир»⁵¹.

Предметом исследования Е. Ю. Люткиной является состав штата Патриарших стольников при Патриархе Филарете. Автор полагает, что это был скорее церемониальный штат и они не входили в Патриарший двор и предназначались только для Филарета, что подтверждает их упразднение после его смерти⁵².

А. П. Богданов, отказываясь от классового подхода, расширяет методологические рамки отечественной исторической науки, рассматривая результаты деятельности Филарета в сфере идеологии с позиции необходимости, по А. С. Лаппо-Данилевскому, «духовного взаимодействия» историка с исследуемой личностью. Автор именуется попечение Патриарха о единомыслии «горячим», подчеркивая «свирепые меры вкоренения в людские души ненависти к иноверию и иномыслию»⁵³. Определение попечения о единомыслии «горячим», а меры вкоренения ненависти «свирепыми» придает исследованию А. П. Богданова эмоционально-личностную окраску, свидетельствующую об упомянутом духовном взаимодействии и стремлении автора вжиться в образ исследуемого индивида.

Без преувеличения этапной можно назвать статью В. Г. Вовиной «Патриарх Филарет (Федор Никитич Романов)»⁵⁴. Автор, в отличие от предшественников, проводит мысль о том, что Романовы именно знали, что Лжедмитрий – не истинный наследник, хотя это и не вяжется с памятью о «суровом и страстном человеке, которую он (Филарет) оставил по себе»⁵⁵. По мнению автора, Филарет уехал из Польши решительным противником всего западного, там он окончательно сформировался как гонитель западничества.

Особого внимания в нашем историографическом срезе заслуживает статья Н. А. Лобанова «Истоки династии Романовых»⁵⁶. Гипотезы,

⁵⁰ Там же. С. 82–83.

⁵¹ Скрынников Р. Г. История российская, IX–XVII вв. М., 1997. С. 427.

⁵² См.: Люткина Е. Ю. Стольники патриарха Филарета в составе двора Михаила Романова // Социальная структура и классовая борьба в России XVI–XVIII вв. М., 1988. С. 110–111.

⁵³ Богданов А. П. Перо и крест. М., 1990. С. 123.

⁵⁴ Вовина В. Г. Патриарх Филарет (Федор Никитич Романов) // Вопросы истории. 1991. № 7–8. С. 53–74.

⁵⁵ Там же. С. 59.

⁵⁶ Лобанов Н. А. Истоки династии Романовых // Наука в России. 1994. № 5. С. 65–70.

высказанные в указанной работе, носят предельно необоснованный характер. Так, указывается, что появление Лжедмитрия было санкционировано самим Филаретом для смещения ненавистного ему Бориса Годунова: Лжедмитрий был «задуман Филаретом как реванш» за свою неудачную попытку занять царский трон⁵⁷. Лобанов выдвигает гипотезу, что Филарет мог быть и организатором убийства царевича Дмитрия. Можно было бы согласиться с тем, что подобные предположения могут иметь право на существование, однако грубая фактическая ошибка, допущенная автором в конце статьи, свидетельствует о его некомпетентности. Он заявляет: «В Московском Кремле более полутора (!) десятилетий у кормила власти стоял патриарх Филарет»⁵⁸, в то время как Филарет был у власти не более 14 лет (1619–1633 гг.).

В диссертации В. В. Маландина на соискание ученой степени кандидата исторических наук на первый план выдвигается проблема «формирования Филарета как политического деятеля»⁵⁹. Рассматриваемая, главным образом, государственно-церковная деятельность Филарета Никитича выводится на первый план. В этой деятельности автор видит только стремление Патриарха укрепить самодержавие, а личностно-психологические аспекты не рассматриваются вовсе.

Исследование личности Филарета Никитича на рубеже XX–XXI столетий получило продолжение в работах Л. Е. Морозовой. Ее монография «История России в лицах. Первая половина XVII века»⁶⁰ посвящена определению взаимоотношений представителей высшей знати русского общества XVII столетия; здесь наиболее ценным для нас представляется определение братьев Романовых «дружными»⁶¹. В работе того же года «Смута XVII века глазами современников» Л. Е. Морозова проводит мысль о сопротивлении многих представителей тогдашней знати поставлению Филарета в Патриархи⁶², что существенно выделяет эту работу из общего числа, т. к. здесь впервые говорится о существовании политических сил, враждебных Романовым. Свое продолжение эта идея получила в следующей работе Л. Е. Морозовой «Два царя: Федор и Борис»⁶³. Со смертью старшего Романова, Никиты Романовича, соци-

⁵⁷ См.: Там же. С. 70.

⁵⁸ Там же. С. 70.

⁵⁹ Маландин В. В. Церковь и государство в патриаршество Филарета: дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1996. С. 38.

⁶⁰ Морозова Л. Е. История России в лицах. Первая половина XVII в. М., 2000. 293 с.

⁶¹ Там же. С. 19.

⁶² См.: Морозова Л. Е. Смута XVII века глазами современников. М., 2000. С. 428.

⁶³ Морозова Л. Е. Два царя: Федор и Борис. М., 2001. 288 с.

альное положение Никитичей потеряло присущую этому роду силу – «теперь <...> защищать Романовых было некому»⁶⁴.

Последней монографией, пополнившей данный период отечественной историографии, стало исследование В. Н. Козлякова «Михаил Федорович»⁶⁵. На страницах этой работы автор безапелляционно заявляет: «Сомнений в том, что он (Филарет) должен занять <...> Патриаршую кафедру не было»⁶⁶. В. Н. Козляков идет в своих заявлениях дальше самых смелых предположений. Так, говорится о наличии у мальборкского пленника Филарета большого количества времени, которое, «и вряд ли можно ошибиться», им было направлено на чтение книг «Священного писания», что, в свою очередь, позволило Патриарху «легко» вмешиваться в споры «современных ему московских богословов»⁶⁷. Однако подобное проникновение в прошлое вряд ли можно признать удачным: осведомленность в «современных» богословских проблемах не находится в прямой зависимости от чтения первоисточника – книг Священного Писания.

Проблематикой, сходной с выше означенной, занимались и зарубежные историки. Статья английского историка Дж. Кипа «Правление Филарета. 1619–1633»⁶⁸ несет в себе идею, согласно которой митрополита Филарета после поставления в Московские Патриархи следует именовать «хозяином страны». Однако, по мнению автора, нельзя говорить об узурпации власти, хотя и «Патриаршеством» такое положение дел в государственном управлении России нельзя назвать. Указанное явление стало возможным благодаря «трогательному и даже преувеличенному сыновьему почтению» Михаила Федоровича⁶⁹.

Обращаясь к общей оценке внутреннего и внешнего положения России во время правления Филарета, Кип констатирует, что «Москва восстановила часть стабильности после катаклизмов гражданской войны»⁷⁰. Однако в качестве политической цели патриаршей деятельности указывается стремление восстановить авторитет власти аристократии, поскольку «под его духовным облачением билось сердце власто-

⁶⁴ Там же. С. 280.

⁶⁵ Козляков В. Н. Михаил Федорович. М., 2004. 345 с.

⁶⁶ Там же. С. 122.

⁶⁷ Там же. С. 138.

⁶⁸ Keep J. L. H. The Regime of Filaret (1619–1633) // The Slavonic and East European Review. 1960. Vol. 38. P. 334–360.

⁶⁹ Ibid. P. 334.

⁷⁰ Ibid. P. 334–335.

любивого боярина»⁷¹, в чем повторяется абсолютистская концепция, высказанная Л. В. Черепниным.

Филарету, согласно Кипу, были присущи основные черты ментальности ортодокса этого периода: негатив по отношению к «западной культуре», полное принятие византийской, и опора на «традиции русской старины». И как следствие подобного сердечного расположения – стремление оградить Московию идеологическим занавесом – «он пытался решить текущие проблемы, применяя формулы давно ушедших дней»⁷².

Кип называет Филарета «умелым политиком», действующим административными методами⁷³. Кроме того, говоря о концепции абсолютистского правления Филарета Никитича, автор подмечает ее основную черту – отсутствие институциональных барьеров между верховной властью и индивидуальным субъектом или группой субъектов.

Кип не совсем уверен в успехе мер по укреплению государственной власти, предпринятых Филаретом, однако замечает, что успех был достигнут только благодаря его умению маневрировать между боярскими группировками.

В качестве итоговой оценки правления Патриарха Филарета можно, вероятно, считать слова, сказанные Кипом еще в начале работы. Исследователь полагает, что Филарет после Алексея Михайловича – самый значимый правитель России XVII века, и связывает деятельность Патриарха с продолжением традиций централизации Ивана IV и Бориса Годунова.

К характеристике личности Филарета Никитича необходимо добавить замечания и других зарубежных историков, достаточно точно уловивших ментальность русского средневекового человека. В статье «Светская причина или Божественное провидение в истории» Вольф Гюнтер Континус констатирует, что для России характерно «христианское понимание» истории, которое не претерпело изменений в свете событий Смуты⁷⁴; в нашем случае подобный тезис видится в известной неизменности традиционно-религиозного мировоззрения Филарета: до Смуты он был религиозным индивидом – им он и остался по возвращении из Польши.

⁷¹ Ibid. P. 335.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. P. 338.

⁷⁴ *Contius W.-G. Profane Kausalitat oder gottliches Handeln in der Geschichte // Zum Geschichtsbild in den erzählenden Quellen der Smuta. 1973. Bd. 18. S. 186.*

Следующий из интересующих нас авторов, Роберт Крамми, начинает статью «Реконструкция боярской аристократии. 1613–1645»⁷⁵ с утверждения о том, что в ряде работ по русской истории придается недостаточное внимание «российской властной элите». Основываясь на исследовании Ключевского «Боярская дума Древней Руси», Крамми говорит, что существовал некий «внутренний» кружок как бы внутри самой аристократии, «самые удачливые члены» которого обычно вознаграждались членством в Боярской думе, которая, в свою очередь, определяется как «совещательный орган, который служил нервным центром в административной и юридической системе Московии»⁷⁶.

Р. Крамми вторит Х.-И. Торке. Работа последнего «Олигархия в аристократии – кризис власти Боярской думы XVII столетия»⁷⁷ посвящена проблеме состава Боярской думы XVII столетия. В работе указывается, что в первой половине этого века думское «членство» не значило обладание политической властью. Автор утверждает, что «если правительственная власть в XVII веке фактически имела характер олигархии, то это ни в коем случае не означает ограничения автократии, а всего лишь, в зависимости от обстоятельств, меньшую власть царя»⁷⁸.

Статья «Московское право XVII столетия и нерусские подданные» Андреаса Кеппелера⁷⁹ интересна для нас мнением, что для Московского государства XVII столетия было характерным тождественное отношение и лояльность («Loyalitat und Identitat») между государем и православной верой, что мы видим в случае властных взаимоотношений Филарета и Михаила Федоровича, а точнее – в их мирном двоевластии.

Исходя из вышесказанного, следует констатировать расхождение историков в оценке деятельности Филарета Никитича после архиерейской хиротонии. Так, А. П. Смирнов полагает: Филарет был только формально главой партии приверженцев Владислава, его голос был рядовым. В свою очередь, С. Ф. Платонов и П. Г. Васенко видят в этом главенстве наличие у Первосвященителя политической воли. Данные качества в глазах народа сделали его мучеником за веру (Н. И. Костомаров), вследствие чего Патриарший престол был приготовлен для него

⁷⁵ *Cramme R. O. The Reconstitution of the Boiar Autocracy, 1613–1645 // Zum Geschichtsbild in den erzählenden Quellen der Smuta. 1973. Bd. 18. S. 187–220.*

⁷⁶ *Ibid. S. 187.*

⁷⁷ *Torke H.-J. Oligarchie in der Autokratie – Der Machtverfall der Boiaren дума im 17. Jahrhundert // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1978. Bd. 24. S. 179–202.*

⁷⁸ *Ibid. S. 179, 198.*

⁷⁹ *Kappeler A. Das Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts und seine nichtrussischen Untertanen // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1995. Bd. 50. S. 185–198.*

желанием народа (А. П. Смирнов). При этом Л. Е. Морозова говорит о том, что политика, проводимая Филаретом, была более крутой и жесткой, чем у царя Михаила, но вряд ли для страны она принесла большую пользу.

А. В. Карташев, как бы сомневаясь в народном уважении, отзывается об исповедничестве Филарета в следующем ключе: «ореол исповедника, чуть не мученика». Вместе с тем владыка Макарий (Булгаков) говорит, что Патриарх Филарет «достойно исполнил свое призвание».

Б. Ф. Поршнев, следуя за Н. И. Карташевым, говорит, что по представлениям Филарета, важнейшей внешнеполитической задачей России было сокрушение Польско-Литовского государства.

Особо интересно мнение Е. Ю. Люткиной, которая высказывается в пользу того, что перед исследователями «пока не стояла задача создания синтезирующего исследования», воспроизводящего личность Филарета и его роль в политической жизни страны⁸⁰. Поддержать данную точку зрения хотелось бы рядом соображений.

Во-первых, Смута была временем не только предателей, но и героев. Это было также время деятелей, занимавших место не худшее и не последнее, не лучшее и не первое. Во-вторых, сан сделал Патриарха Филарета, занявшего место мученически умершего Патриарха Ермогена, не худшим и не последним, однако имени Филарета нет среди имен Пожарского и Минина, отстаивавших народные интересы в исторический момент Смуты. В-третьих, Патриарх Филарет был «создан» для мирного времени, когда расцвели его таланты религиозного государственника, политика и дипломата: его восшествие на Патриарший престол стало возможным по окончании Смуты и положило начало восстановлению государственности в России, созидательной церковной политике, явившейся личной заслугой Филарета Никитича и перед Церковью, и перед страной в целом.

Источники и литература

1. Белов Е. Об историческом значении русского боярства до конца 17 в. // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. № 3. С. 87–96.
2. Бестужев-Рюмин К. Н. Письма о Смутном времени. СПб., 1898. С. 342.
3. Богданов А. П. Перо и крест. М., 1990. С. 123.
4. Вовина В. Г. Патриарх Филарет (Федор Никитич Романов) // Вопросы истории. 1991. № 7–8. С. 53–74.

⁸⁰ Люткина Е. Ю. Патриарх Филарет как личность и государственный деятель (историография, итоги, перспективы) // Человек и его время. М., 1991. С. 11.

5. Голиков И. И. Дополнение к деяниям Петра Великого. М., 1790. 109 с.
6. Демидова Н. Ф. Служилая бюрократия в России XVII в. и ее роль в становлении самодержавия. М., 1987. 301 с.
7. Дьяконов М. А. Очерки общественного и государственного строя Древней Руси. СПб., 1912. 331 с.
8. Иловайский Д. И. История России. М., 1899. Т. 4. 421 с.
9. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. 565 с.
10. Ключевский В. О. Курс русской истории. М., 1988. Т. 3. 371 с.
11. Козляков В. Н. Михаил Федорович. М., 2004. 345 с.
12. Костомаров Н. И. Смутное время Московского государства в начале XVII столетия. М., 1994. 799 с.
13. Лобанов Н. А. Истоки династии Романовых // Наука в России. 1994. № 5. С. 65–70.
14. Ломоносов М. В. Избранные произведения. М., 1986. Т. 2. 264 с.
15. Люткина Е. Ю. Патриарх Филарет как личность и государственный деятель (историография, итоги, перспективы) // Человек и его время. 1991. С. 8–12.
16. Люткина Е. Ю. Стольники патриарха Филарета в составе двора Михаила Романова // Социальная структура и классовая борьба в России XVI–XVIII вв. М., 1988. С. 110–111.
17. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 10. 798 с.
18. Маландин В. В. Церковь и государство в патриаршество Филарета: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1996. 221 с.
19. Морозова Л. Е. Два царя: Федор и Борис. М., 2001. 288 с.
20. Морозова Л. Е. История России в лицах. Первая половина XVII в. М., 2000. 293 с.
21. Морозова Л. Е. Смута начала XVII в. глазами современников. М., 2000. 358 с.
22. Некрасов С. М. Предки царя Михаила Федоровича Романова. Тверь, 1913. 101 с.
23. Платонов С. Ф. Очерки по истории смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. М., 1901. 512 с.
24. Платонов С. Ф. Смутное время. Петроград, 1923. 166 с.
25. Платонов С. Ф., Васенко П. Г. Начало династии Романовых. СПб., 1912. 248 с.
26. Поршнев Б. Ф. Тридцатилетняя война и вступление в нее Швеции и Московского государства. М., 1976. 434 с.
27. Поселянин Е. Родоначальник дома Романовых Патриарх Филарет Никитич. М., 1913. 48 с.
28. Пресняков А. Е. Российские самодержцы. М., 1990. 299 с.
29. Скрынников Р. Г. История российская, IX–XVII вв. М., 1997. 496 с.
30. Скрынников Р. Г. Россия в начале XVII в. «Смута». М., 1988. 283 с.
31. Смирнов А. П. Святейший Патриарх Филарет Никитич Московский и всея России. М., 1874. 330 с.

32. *Смирнов П. П.* Посадские люди и их классовая борьба до середины 17 в. М.-Л., 1947. Т. 1. 357 с.
33. *Соловьев С. М.* Обзор царствования М. Ф. Романова. СПб., 1859. 49 с.
34. *Сташевский Е. Д.* Очерки по истории царствования Михаила Федоровича. К., 1913. 387 с.
35. *Тальберг П. П.* Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII в. М., 1912. 251 с.
36. *Толстой М. В.* Рассказы из истории Русской Церкви. М., 1899. 473 с.
37. *Устрялов Н. Г.* Русская история. СПб., 1838. 661 с.
38. *Хлебников Н. И.* О влиянии общества на организацию государства в царский период русской истории. СПб., 1869. С. 345.
39. *Черепнин Л. В.* К вопросу о складывании абсолютной монархии в России XVI–XVIII вв. М., 1968. 73 с.
40. *Contius W. G.* Profane Kausalitat oder gottliches Handeln in der Geschichte // Zum Geschichtsbild in den erzählenden Quellen der Smuta. 1973. Bd. 18. S. 169–186.
41. *Crammey R. O.* The Reconstitution of the Boiar Autocracy, 1613–1645 // Zum Geschichtsbild in den erzählenden Quellen der Smuta. 1973. Bd. 18. S. 187–220.
42. *Kappeler A.* Das Moskauer Reich des 17. Jahrhunderts und seine nicht-russischen Untertanen // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1995. Bd. 50. S. 185–198.
43. *Keep J. L. H.* The Regime of Filaret (1619–1633) // The Slavonic and East European Review. 1960. Vol. 38. P. 334–360.
44. *Torke H.-J.* Oligarchie in der Autokratie – Der Machtverfall der Boiaren дума im 17. Jahrhundert // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. 1978. Bd. 24. S. 179–202.

История Русской Православной Церкви

Н. В. Стратулат

ВОСТОЧНАЯ ПОЛИТИКА РУМЫНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ НА ТЕРРИТОРИИ МОЛДАВИИ В XX ВЕКЕ: ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА

Статья посвящена теме восточной политики Румынской Православной Церкви на территории Молдавии в XX веке. Цель материала – рассмотрение и оценка существующих источников и литературы по данному вопросу. При написании статьи использовался историко-критический метод, применение которого позволило, на наш взгляд, объективно и качественно провести научный анализ исследуемой литературы.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Молдавия, XX век, восточная политика Румынского Патриархата, периодизация историографии, Румыния, Транснистрия, Православная Церковь в Молдавии, Бессарабия, Буго-Днестровское междуречье.

На протяжении XX столетия отношения двух крупнейших по численности окормляемой паствы Православных Церквей, Русской и Румынской, прежде связанных братским взаимодействием и сотрудничеством, оказывались достаточно сложными. В отличие от Русской Православной Церкви, в 1917 г. официально отделенной от государства и подвергнутой гонениям, невиданным в отношениях между государством и Церковью в новое время, Румынскую Церковь политически, экономически и организационно поддерживала государственная власть Румынии. Государственный статус Румынской Церкви, с одной стороны, обеспечивал достаточно прочные позиции в государстве, но, с другой, естественно, обязывал ее поддерживать государственную политику официального Бухареста. Наиболее сомнительна в политическом плане роль, сыгранная Румынской Церковью в осуществлении восточной политики Румынии, точнее, поддержка Румынской Патриархией государственной политики, направленной на закрепление в составе Румынского государства Бессарабии (вооруженным путем отторгнутой от исторической России в 1918 г.), Северной Буковины и Буго-Днестровского междуречья, оккупированных немецкими и румынскими войска-

Стратулат Никита Викторович – кандидат богословия, преподаватель церковно-практической кафедры Перервинской православной духовной семинарии.

ми в 1941 г. в ходе войны, развязанной против СССР. Задачей нашего исследования является рассмотрение и оценка существующей литературы о восточной политике Румынской Православной Церкви на территории Молдавии в XX в., точнее, взаимодействия Румынской Церкви и румынского государства при осуществлении восточной политики Румынии в Бессарабии (1918–1940 и 1941–1944 гг.), в Буго-Днестровском междуречье (1941–1944 гг.), а также в Молдавии и на Украине после распада СССР в 90-е гг. XX века и в начале XXI столетия.

* * *

В годы Второй мировой войны лозунг «защиты» христианских ценностей от безбожного большевизма, призванный «обосновать» перед населением Румынии и оккупированных ее войсками территорий Молдавии и Украины участие страны в агрессии против православной России, был стержнем пропаганды режима Иона Антонеску. Уже в книге «Вызволненная Бессарабия»¹, выпущенной румынской администрацией в 1942 г., приведенные факты оскорбления христианских святынь евреями в Кишиневе и других городах Бессарабии в предвоенный год, как выяснилось, были вымышленными². Однако табу на научную разработку церковной истории и в 60–80-е гг., по понятным причинам, оставалось в силе. Поэтому даже потребность в разоблачении идеологии агрессоров не побудила молдавских советских историков к специальной разработке истории Молдавской Церкви периода Великой Отечественной войны. Вопросы участия Румынской Церкви в проведении восточной политики Румынии получали в трудах историков только попутное освещение.

Наглядное свидетельство тому – сборник документов «Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза», изданный в Кишиневе к 25-й годовщине победы СССР над Германией и ее союзниками³, призванный, в принципе, охватить все значимые вопросы исследуемой темы. Молдавским советским историкам реализация такой концепции была облегчена действием ряда факторов научного и политического свойства. Во-первых, к началу 60-х гг. в Молдавии был собран внушительный фонд архивных документов, посвященных периоду

¹ A se vedea: Basarabia dezrobită. București, 1942. 284 p.

² Шорников П. М. Поля падения: историография молдавской этнополитики. Кишинев, 2009. С. 120–121.

³ См.: Афтенюк С., Елин Д., Корнев А., Левит И. Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза 1941–1945 гг. 1970. 424 с.

войны, в том числе документация румынских оккупационных учреждений губернаторств «Бессарабия» и «Буковина»; частично сохранилась и документация губернаторства «Транснистрия». Что еще важнее, к этому времени в Румынии пришел к власти национал-коммунист Н. Чаушеску, и в стране проявились тенденции к переоценке правомерности территориальных изменений, наступивших в итоге Второй мировой войны. Молдавские историки получили возможность опубликовать некоторые сведения о преступлениях румынских оккупантов в Молдавии. В этой книге приведены данные, характеризующие Румынскую Церковь как оккупационное учреждение, а ее служителей, направленных на территорию Бессарабии и Западнестровья, – как грабителей. Не только рядовые священники, посланные в Транснистрию⁴, ссылаясь на документ КББТ⁵ от 4 марта 1942 г., отмечают авторы названной работы, вымогали у населения деньги и ценности, но даже начальник «миссии» архимандрит Юлий (Скрибан) старался воспользоваться любой возможностью для обогащения. В Бессарабии, отмечено далее, священники участвовали в сборе «подарков» для солдат румынской армии. Перед бегством, говорится в книге, оккупанты в числе других домостроений Кишинева сожгли и старинное здание семинарии. Странным образом не были включены в списки ущерба, нанесенного Молдавии оккупантами, похищенные ими церковные ценности.

Однако без упоминания конфессиональных сюжетов история Молдавии представлялась неполной даже партийным историкам. Академик А. М. Лазарев, разоблачая политику Румынии в Бессарабии 1918–1940 гг., привел данные о репрессиях румынских властей против крестьян – сторонников традиционного богослужения по старому стилю⁶. Об отданном священникам в 1942 г. указании губернатора Бессарабии К. Войкулеску не крестить детей с русскими именами упоминает профессор И. Э. Левит⁷. Как войну против марксизма квалифицировал деятельность православных теологов в Бессарабии в 1918–1940 гг.

⁴ Термин «Транснистрия» («Западнестровье») изобретен в 30-е гг. в Румынии одним из молдаван-эмигрантов и применялся для обозначения территории Молдавии и Украины между Южным Бугом и Днестром.

⁵ КББТ – «Кабинет для управления Бессарабией, Буковиной и Транснистрией». Был учрежден при правительстве Румынии в сентябре 1941 года для управления территориями СССР, оккупированными румынскими войсками.

⁶ См.: Лазарев А. М. Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос. Кишинев, 1974. 910 с.

⁷ См.: Левит И. Э. Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация. (1.IX.1939 – 19.XI.1942). Кишинев, 1981. 392 с.

автор А. И. Бабий⁸. Характеризуя Церковь как инструмент румынизации, сотрудник Института истории партии при ЦК КП Молдавии С. А. Гратинич⁹ привел данные о количестве церквей и молитвенных домов, о численности священников в Заднестровье в 1942–1943 гг. Но эти упоминания не могли возместить отсутствия в советской историографии специальных работ, посвященных выяснению пропагандистских функций Румынской Церкви в Бессарабии и на Левобережье Днестра в годы двух оккупаций.

В 90-е гг. недостаточная разработанность этих эпизодов церковной истории позволила румынской и унионистской (прорумынской) молдавской историографии занять по названному вопросу сходные позиции. Увязывая Румынскую Православную Церковь с режимом Антонеску, проводившим в Молдавии и на Украине политику террора и грабежа, она, как и авторы «Вызволенной Бессарабии», пытается оправдать участие Румынии в войне против СССР / России интересами «защиты» христианских ценностей, компрометируя эти ценности. Авторы книги «Страдания Бессарабии и русские хищения»¹⁰, изданной в Кишиневе в 1996 г., воспроизводят характерные выражения из пропагандистской политики оккупационных властей: «Банды иудео-коммунистических террористов начали проникать в церкви, сжигать иконы, пачкать стены и осквернять утварь. Одежания священников были изъяты и использованы в качестве театральных костюмов»¹¹. Не обошел тему «защиты христианства» и живущий в Париже молдаванин-эмигрант писатель П. Гома. В книге-эссе «Красная неделя 28 июня – 3 июля 1940 г., или Бессарабия и евреи»¹², изданной в Кишиневе в 2003 г., он повторил давно опровергнутую исследователями версию о евреях, которые якобы отрезали язык священнику в селе Ниспорены, а затем заперли его в церкви и сожгли. Как признавали сами румыны: «Это неправда и фальсификация тех времен для нагнетания обстановки»¹³.

⁸ См.: Бабий А. И. Православие в Молдавии: история и современность. Кишинев, 1988. 86 с.

⁹ См.: Гратинич С. А. На левом берегу Днестра: страницы совместной борьбы смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. 1941–1944. Кишинев, 1985. 188 с.

¹⁰ A se vedea: Suferințele Basarabiei și răpirile rusești. Antologie. București, 1996. P. 1.

¹¹ Цит. по: Шорников П. М. Поля падения... С. 121.

¹² A se vedea: Goma P. Săptămîna Roșie 28 iunie – 3 iulie sau Basarabia și evreii. Chișinău, 2003. 92 p.

¹³ Цит. по: Шорников П. М. Поля падения... С. 119, 121, 123.

Публикация П. Гомы встретила жесткую критику не только в Молдавии, но и в Румынии, и даже на Западе¹⁴. Но при этом критики, разоблачая оккупационную политику режима Антонеску, также не затрагивали вопроса о соучастии Румынской Церкви в проведении этой политики. Ни слова не сказано на данную тему даже в весьма значительном по объему коллективном труде «История Бессарабии», вышедшем в Кишиневе вторым изданием в 2001 году¹⁵.

Такой подход нельзя объяснить отсутствием в научном обороте данных о церковной политике Румынии в Бессарабии. В 90-е гг. часть молдавских историков, знакомых с документами церковной истории Молдавии, перешла на прорумынские позиции и приступила к разработке истории Молдавии в контексте курса «История румын». Тематика истории Церкви используется ими в основном под предлогом обличения сталинского «тоталитаризма». С панегирическими статьями о священниках Александре Балтаге и Иеремие Чекане – общественных деятелях Бессарабии первой половины XX в., репрессированных накануне войны, а также об историке Н. Поповском, авторе фундаментальной «Истории Бессарабской Церкви»¹⁶, эмигрировавшем в 1940 г. в Румынию, выступил кишиневский историк-унионист Ю. Колесник¹⁷, который положил начало восхвалению ставленника румынских властей митрополита Гурия (Гроссу)¹⁸ – иерарха-политикана, ответственного за исключение русского языка из обихода Бессарабской Церкви, насильственный перевод богослужения на новый стиль (по григориан-

¹⁴ Там же. С. 115–131, 176–177. Эта критика не помешала П. Гоме переработать свою брошюру и издать под тем же названием том объемом 488 страниц. Правым радикалам Молдовы в настоящее время книга П. Гомы представляется наиболее достоверной версией восточной политики Румынии времен И. Антонеску (См.: *Солонарь В. А.* Память о холокосте в Молдове // Политическая фальсификация истории как барьер на пути демократического реформирования международных отношений на постсоветском пространстве. Тирасполь, 2009. С. 114–115).

¹⁵ См.: История Бессарабии (от истоков до 1998 года). Кишинев, 2001. 360 с.

¹⁶ *A se vedea: Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia in veacul al XIX + lea sub ruși. Chișinău, 2000. 504 p.

¹⁷ *A se vedea: Colesnic I.* Alexandru Baltaga / Basarabia necunoscută. 2000. Vol. 3. P. 100–111.

¹⁸ Архиепископ Гурий (Гроссу) родился в 1877 г. Образование получил в Кишиневской семинарии и Киевской духовной академии. В 1902 г. принял монашество и был назначен епархиальным миссионером в Кишиневе. В канун революции был настоятелем монастыря в Смоленске. Затем бежал в Румынию, в Яссы. В 1919 г. был хиротонисан во епископа Ботошанского, викария Ясской митрополии, а 1920 г. возведен на Кишиневскую кафедру (См.: *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. С. 208.).

скому календарю). За хищение денег митрополит Гурий был отстранен от церковного служения.

Открыто тенденциозен в своих попытках оправдать церковную политику Румынии на территории Молдавии и Украины и кишиневский историк-унионист А. Петренку. В книге, изданной в 1997 г.¹⁹, он опубликовал статистические данные о состоянии Православной Церкви в Бессарабии в 1941–1944 гг., но попытался снять с Румынского государства ответственность за репрессии, осуществленные оккупационными властями в Бессарабии в отношении сторонников богослужения по старому стилю, объявленных сектантами, целиком возложив ее на диктатора Антонеску. В книге сообщается об арестах этих «сектантов» и передаче их военно-полевому суду, а также о взаимодействии Румынской Православной Церкви и румынской администрации в Бессарабии и Буго-Днестровском междуречье.

Избегают анализа положения Церкви в годы оккупации и ее отношений с румынскими властями и церковные историки Молдовы. Иеромонах Иосиф (Павлинчук), автор книги «Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год»²⁰, приводя сведения об ущербе, нанесенном церковной собственности румынскими властями и войсками при отступлении из Бессарабии, не находит по этому поводу слов осуждения. Молдаван он в традициях румынской историографии именует бессарабскими румынами. Однако книга содержит и данные о позиции Румынской Патриархии по вопросу о принудительной эвакуации священников из Бессарабии в 1944 г. Другим священнослужителем – автором «Истории Свято-Вознесенского Ново-Нямецкого Кицканского монастыря» иеромонахом Иринеем (Тафуней)²¹ – приведены сведения о вывозе во время войны из монастыря в Румынию церковных ценностей, в том числе знаменитой Ново-Нямецкой иконы Божией Матери. Нет в его книге ответа на вопрос о том, почему ценности, изъятые и «спасенные» Румынской Церковью, несмотря на многократные обращения архиереев Молдавской Церкви, до настоящего времени не возвращены в Молдавию. Вообще нет речи о вывозе оккупантами церковных ценностей в Румынию в брошюре Г. Постики «Монастырь Киприана», хотя автор приводит внушительный список книг XVIII–XIX вв., имевшихся в монастырской библиотеке в 1934 г., а ныне отсутствующих, тем не ме-

¹⁹ A se vedea: *Petrencu A. Basarabia in al doilea razboi mondial. 1940–1944. Chişinău, 1997. 176 p.*

²⁰ См.: *Иосиф (Павлинчук), иером. Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 320 с.*

²¹ См.: *Иринея (Тафуня), иером. История Свято-Вознесенского Ново-Нямецкого Кицканского монастыря. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 172 с.*

нее оккупацию Бессарабии немецко-румынскими войсками в 1941 г. он именуется «освобождением»²².

Ценные сведения о состоянии монастырей Молдавии в 1944–1945 гг. опубликованы членом-корреспондентом Академии наук Молдавии В. И. Пасатом²³. Данных о каких-либо репрессиях, предпринятых советскими властями против священнослужителей накануне войны и после освобождения Молдавии от румыно-германской оккупации, в его обстоятельно документированной монографии нет. В работах приднестровских историков присутствует мотив «оголения» приходов Православной Церкви в молдавских районах на восточном берегу Днестра в начале 1944 г. вследствие бегства румынских священников.

Историк Т. И. Царан приводит факты беспрепятственной перерегистрации аппаратом Совета по делам Русской Православной Церкви по Молдавской ССР священников, служивших в период оккупации²⁴. Любопытное отношение советских властей к священнослужителям в 1944–1945 гг., как явствует из публикаций преподавателя Приднестровского университета В. А. Содоля, являлось следствием не только перемен в отношении государства к Церкви, происшедших в СССР в годы войны, но и патриотической деятельности местных священников в период боевых действий Красной Армии в регионе²⁵.

Актуальность научных исследований румынской церковной политики, проводимой в годы Второй мировой войны на оккупированных территориях, подтверждена ее изучением за пределами Молдавии.

Из всей зарубежной литературы по этому вопросу выделяются труды В. И. Алексеева и Ф. Г. Ставру. Авторы попытались дать целостную картину церковной жизни во всех оккупированных областях и республиках СССР. Раздел, посвященный религиозной жизни Транснистрии, представляет собой, в основном, беглый пересказ книг других авторов²⁶. В 1997 г. в Германии издан специальный труд автора К. Бек, красноречиво озаглавленный «Румынизация и репрессии. К церковной

²² A se vedea: *Postică G. Mănăstirea Căpriană (de la întemeiere pînă în zilele noastre)*. Chişinău, 2000. 76 p.

²³ См.: *Пасат В.* Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40-50 гг. Кишинев, 1998. 416 с.

²⁴ См.: *Царан Т. И.* Свято-Николаевский собор г. Тирасполя в послевоенные годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 9. Тирасполь, 2007. С. 67–72.

²⁵ См.: *Содоля В. А.* К вопросу о взаимоотношениях Советского государства и Русской Православной Церкви в Молдавской ССР в первые послевоенные годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 43–45.

²⁶ См.: *Алексеев В. И., Ставру Ф.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. 1982. № 17, 18. С. 104–110.

политике в пространстве Одессы / Транснистрии»²⁷, а в 2003 г. – монография немецкого историка Ф. Хейера «Церковная история Украины в XX столетии»²⁸. В этих работах в той или иной степени затрагивается проблематика восточной политики Румынского Патриархата в 1941–1944 гг. на территории Буго-Днестровского междуречья, именуемого зарубежными авторами Транснистрия.

Богатый документальный материал, раскрывающий суть восточной политики Румынского Патриархата и процессов, происходящих в среде клириков и верующих в отмеченный период, содержит первый том 4-томного собрания документов «Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие», еще не использованного учеными, за исключением его составителя В. И. Пасата²⁹, являющегося также автором обстоятельного предисловия. Методологически значимы поставленные им вопросы о связи между верой и национальностью и о необходимости изучения т. н. «народного православия». Документальную базу исследований по истории отношений Русской и Румынской Православных Церквей обогатило издание сборника документов «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси». Сборник содержит два важнейших документа 1918 г., раскрывающих отношение Русской Православной Церкви к захвату Кишиневской епархии Румынским Патриархатом³⁰.

А в сборнике церковных документов «Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война» содержится два обращения Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) к румынским пастырям и пастве со словом убеждения отречься от подневольного союза с Гитлером³¹. Затрагивает положение южных епархий Русской Православной Церкви на оккупированных территориях и протоиерей Владислав Цыпин в своем фундаментальном труде «История Русской Церкви. 1917–1997.»³², но новых источников он при этом

²⁷ Boeckh K. Rumanisierung und Repression. Zur Kirchenpolitik im Raum Odessa / Transnistrien 1941 – 1944 // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. 1997. Bd. 47. S. 64–84.

²⁸ Heyer F. Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Gottingen, 2003. 556 s.

²⁹ См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: Сб. док. в 4-х т. Т.1: 1940–1953. М., 2009. 824 с.

³⁰ См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943: Сб. в 2-х ч. М., 1994. С. 134–136, 153–155.

³¹ См.: Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сб. церковных док. М., 1943. С. 77–82.

³² См.: Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997 (История Русской Церкви: Кн. 9). 832 с.

практически не исследовал, ограничиваясь использованием уже опубликованных материалов.

Свидетельством понимания румынскими и, особенно, молдавскими историками-унионистами, сомнительной роли, сыгранной Румынской Церковью в проведении восточной политики Румынии в 1918–1940 и 1941–1944 годах, следует признать то обстоятельство, что церковная политика Румынии этого периода оставалась табуированной темой для изучения. Однако дисбаланс в исследованиях, посвященных истории Молдавской Церкви, все больше осознавался историками. В Молдавии начало исследованиям церковной политики Румынии в Бессарабии и в Левобережном Поднестровье положено доцентом Приднестровского университета П. М. Шорниковым. В 1998 г. им опубликована статья «Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918–1940 гг.»³³, в которой рассмотрены несколько направлений этой политики: установление контроля Румынской Патриархии над Бессарабской епархией Русской Православной Церкви после оккупации области румынскими войсками в начале 1918 г., движение верующих и клириков в защиту богослужения по юлианскому календарю, принятому в Русской Православной Церкви. Несмотря на трагическое состояние Русской Православной Церкви, Патриарх Московский и всея Руси Тихон протестовал против антиканонических действий Румынской Церкви.

Как попытку использовать Церковь в целях румынизации населения расценивает принятое в 1924 г. Синодом Румынской Церкви решение о переводе богослужения в Бессарабии на румынский язык и А. Ю. Скворцова. В книге «Русские Бессарабии»³⁴ историк дала краткий очерк сопротивления бессарабского клира и верующих насильственной языковой «реформации», а также попыток Румынской Патриархии перевести богослужение с принятого в Русской Православной Церкви юлианского календаря на григорианский. Существенным дополнением картины межцерковных отношений в Бессарабии этого периода и о положении в Бессарабской Церкви стал очерк, посвященный общественной деятельности священника Иереми Чекана³⁵, написанный П. М. Шорниковым по материалам Национального архива Молдовы.

³³ См.: Шорников П. М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918–1940 гг. // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158–167.

³⁴ См.: Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинев, 2002. 280 с.

³⁵ См.: Шорников П. М. Досье подвижника: общественная деятельность Иереми Чекана по материалам румынской тайной полиции // Русский альбом. 2002. Вып. 7. С. 117–131.

Выходящий за хронологические рамки нашей темы, но принципиально важный вопрос о роли Православия и Молдавской Церкви в формировании и сохранении молдавской этнокультурной идентичности, включая периоды двух румынских оккупаций в XX в., рассмотрен П. М. Шорниковым в монографии «Молдавская самобытность»³⁶.

В 1918–1940 гг. бессарабское региональное сознание, отметил он, проявило себя как могучее средство политической мобилизации в защите традиций Молдавской Церкви, особенно богослужения по старому стилю. Автор привел данные о репрессиях, осуществленных румынскими оккупационными властями в Бессарабии против сектантов, в число которых включали также молдаван – сторонников богослужения по старому стилю и русских старообрядцев. Однако другие сюжеты церковной истории Молдавии периода румынской оккупации 1941–1944 гг. в данной работе не получили освещения.

Весьма содержательными публикациями по церковной истории Молдавии периода Второй мировой войны являются статьи П. М. Шорникова «Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944)»³⁷ и «Православная Церковь Заднепровья в годы румынской оккупации. 1941–1944 годы»³⁸. Автору удалось раскрыть факторы и сущность религиозного «ренессанса» на оккупированной территории в 1941–1944 гг. Он действительно имел место, но был обусловлен не политикой румынской администрации, а народными бедствиями военного времени и отказом Советского правительства от конфронтации с Русской Церковью. Одновременно был опубликован программный документ русского духовного сопротивления в Бессарабии – письмо руководителя русской национально-культурной организации Г. Цамутали королю Румынии Фердинанду в 1930 г. с требованием разрешить в Бессарабии богослужение на русском языке³⁹.

При дальнейшей разработке истории церковной политики Румынии в Бессарабии, Северной Буковине и в Буго-Днестровском междуречье в 1941–1944 гг. представляется необходимым ее сопоставление с церковной политикой Германии, под властью которой находились

³⁶ См.: Шорников П. М. Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. 400 с.

³⁷ См.: Шорников П. М. Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944) // Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы», г. Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Кишинев, 2009. С. 276–286.

³⁸ См.: Шорников П. М. Православная Церковь Заднепровья в годы румынской оккупации. 1941–1944 годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 62–67.

³⁹ См.: Михайлов П. «На нашем национальном церковном языке...» // Нить времен. Материалы научно-практической конференции «Русское население Молдавии: история и современность». Кишинев, 2006. С. 97–101.

западные области Российской Федерации, Белоруссия, Прибалтика, большая часть Украины. Материалы этого плана имеются в монографиях М. В. Шкаровского⁴⁰, В. Н. Якунина⁴¹, а также в упомянутых трудах немецких исследователей: К. Бека и Ф. Хейера.

Однако курс на восхваление участия Румынской Церкви в агрессии против православной России и проводников этой политики нельзя признать вполне устоявшимся. Даже в унионистских изданиях Кишинева появляются публикации, авторы которых протестуют против очернения деятельности русских иерархов, служивших в Бессарабии. Один из таких протестов направлен против враждебных высказываний некоторых авторов сборника «Митрополит Гурий»⁴² о митрополите Серафиме (Чичагове), окормлявшем Бессарабскую епархию в 1908–1914 гг.

В годы гражданской войны митрополит стал жертвой большевиков, в 1997 г. он канонизирован Русской Православной Церковью как мученик. Ссылаясь на материалы дореволюционного церковного журнала «Бессарабские епархиальные ведомости», автор статьи О. Ожога, происходящая из семьи бессарабских священников, напоминает, что авторитет митрополита Серафима и у клириков, и у прихожан был исключительно высок, и они уже после отъезда митрополита из Бессарабии отзывались о нем исключительно уважительно и помнили о его заслугах⁴³. Пропагандистский тезис о притеснениях, которым богослужение на молдавском языке якобы подвергалось в Бессарабии до революции, оспорили участники симпозиума, проведенного в Кишиневе по случаю 100-летия выпуска церковного журнала «Луминаторул», выходявшего на молдавском языке⁴⁴.

Попытку представить деятельность румынской церковной миссии в Транснистрии как едва ли не героическую пастырско-миссионерскую работу по «евангелизации» населения этой области предпринял свя-

⁴⁰ См.: Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь (нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на территории СССР). М., 2002. 528 с.; *Ego же*. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 гг. (Сборник документов). М., 2003. 368 с.

⁴¹ См.: Якунин В. Н. Русская Православная Церковь на оккупированных территориях СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2001. 243 с.

⁴² A se vedea: Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură: Culegere de articole și studii despre Mitropolitul Gurie (Grosu) al Basarabiei (1877–1943). Chișinău, 2007. 294 p.

⁴³ Ojoga O. Cateva note despre «cazul Gurie» și «cazul Ciceagov» // Flux. 2008. 28 februarie.

⁴⁴ A se vedea: «Un secol cu revista *Luminătorul*» // Literatura și Arta. 2008. 27 martie.

ценнослужитель-историк из Ясс Ион Викован. В обстоятельной статье «Участие Митрополии Молдовы в «Миссии» в Транснистрии (1941–1944) в свете документов Архива Митрополии Молдовы»⁴⁵ им подтверждена зависимость Румынской Церкви от светской власти.

Именно генералу Антонеску принадлежала идея направить в завоеванную провинцию церковную миссию. Более того, волю диктатора, а не освященную вековой практикой традицию отношений Православных Церквей считало руководство Румынской Церкви правовой основой своей деятельности, и автор статьи с таким отношением согласен. 19 августа 1941 г. в состав «гражданской» администрации, направленной к востоку от Днестра, была включена «Румынская православная миссия в Транснистрии», созданная по инициативе Антонеску. По существу, церковные структуры и в Бессарабии, и в Заднестровье представляли собой звенья оккупационного аппарата. Автор Викован отмечает, что церковная миссия находилась в двойном подчинении: организационно она была прикреплена к Главному командованию румынской армии, а с церковной точки зрения находилась в послушании Св. Синода Румынской Православной Церкви. Того же мнения придерживаются румынские историки Д. Ставараке и Г. Василеску⁴⁶. Так считает и М. Михайлуца. Румынская церковная миссия, уточняет он в статье «Деукраинизация церковной жизни в Транснистрии», была прикомандирована к штабу румынской армии, а с точки зрения церковной юрисдикции находилась в послушании Св. Синода Румынской Православной Церкви⁴⁷.

Публикации румынских авторов, посвященные восточной политике Румынской Церкви, ее сотрудничеству с оккупационной администрацией диктатора Антонеску, представляют собой не только целенаправленное мифотворчество, враждебное России и Русской Православной Церкви, но и попытку оправдать преступные деяния прошлого и извлечь из событий и процессов тех лет опыт, пригодный для использования в будущем. Избрание в 2007 г. Патриархом Румынии митрополита Молдовы и Буковины Даниила, на протяжении ряда лет играющего ведущую роль в формировании восточной политики Румынской Церк-

⁴⁵ A se vedea: *Vicovan I., pr., prof. Contribuția Mitropoliei Moldovei la «Misiunea» din Transnistria (1941–1944) in lumina documentelor din Arhiva M.M.B. // Teologie și Viață. 2005. № 1–6. P. 295.*

⁴⁶ A se vedea: *Stavarache D., Vasilescu G. Misiunea bisericeasca Romana in Transnistria (1941–1944) // Document, buletinul Arhivelor Militare Romane. 1998. № 2–3. P. 48–53.*

⁴⁷ См.: *Михайлуца М. Деукраїнізація церковного життя в Трансїстрії (1941–1944 рр.) // URL: http://www.nbu.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Nikp/2008_14/index.html (дата обращения 23.01.2009).*

ви, свидетельствует об одобрении этой политики румынским священноначалием. Среди первых мер, принятых новым Патриархом, было учреждение трех новых епархий на территории Молдавии, Украины и Приднестровья⁴⁸, что явилось вопиющим антиканоническим актом и положило начало межцерковному конфликту, до настоящего времени не урегулированному.

Наименее исследованной остается современная восточная политика Румынского Патриархата и, соответственно, отношения между Русской и Румынской Православными Церквями, последовавшие после свержения режима Чаушеску в декабре 1989 г. Наиболее содержательными публикациями на эту тему являются статьи П. М. Шорникова «Евродиктат»⁴⁹ и «Крестовый поход против Молдавии»⁵⁰, написанные в связи с конфликтом с Русской Православной Церковью, спровоцированным политикой Румынского Патриархата. Имеющиеся в периодической печати Республики Молдова материалы о восточной политике Румынской Патриархии, проводимой в настоящее время, позволяют расширить исследования по этой проблематике, включив, наряду с Транснистрией и Бессарабией времен двух оккупаций (1918–1940 и 1941–1944 гг.), современный период, начавшийся после распада СССР и перехода Молдавии к независимости.

* * *

Приведенный обзор историографии вопроса позволяет заключить, что румынскими историками, а также молдавскими авторами-унионистами до настоящего времени не осознан неоднозначный характер действий правительства Румынии и Румынской Патриархии. Выступая в качестве государственной структуры Румынии, Румынская Церковь дважды, в 1918 и 1941 гг., освящала своим авторитетом вторжения румынских войск в пределы православной России / СССР и участвовала в проведении оккупационной политики Бухареста в Бессарабии (1918–1940 гг.), а в период Второй мировой войны – в Молдавии и юго-западных областях Украины. Судя по рассмотренным публикациям, деятельность Румынской Церкви в Бессарабии, Северной Буко-

⁴⁸ См.: Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 7 ноября 2007 г. в связи с решением Румынской Православной Церкви об учреждении ее епархий на территории Молдавии и Украины // Православное Приднестровье. 2007. № 13 (217).

⁴⁹ См.: Шорников П.М. Евродиктат // Коммунист. 2002. 15 мая.

⁵⁰ См.: Шорников П. М. Крестовый поход против Молдавии // Русское слово. 2007. № 21 (161). Ноябрь.

вине, Транснистрии в 1941–1944 гг. и с 1989 г. по настоящее время – в Молдавии и на Украине, с церковной точки зрения антиканонична. Восточная политика Румынской Православной Церкви, ее взаимодействие с государственной властью Румынии требуют дальнейшего научного изучения.

Источники и литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943: Сб. в 2-х ч. М., 1994. 1064 с.

2. *Алексеев В. И., Ставру Ф.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. 1982. № 17, 18. С. 104–110.

3. *Афтенюк С., Елин Д., Корнев А., Левит И.* Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза 1941-1945 гг. Кишинев, 1970. 424 с.

4. *Бабий А. И.* Православие в Молдавии: история и современность. Кишинёв, 1988. 86 с.

5. *Гратинич С. А.* На левом берегу Днестра: страницы совместной борьбы смежных районов Молдавии и Украины против немецко-румынских фашистских захватчиков. 1941–1944. Кишинев, 1985. 188 с.

6. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 7 ноября 2007 года в связи с решением Румынской Православной Церкви об учреждении ее епархий на территории Молдавии и Украины // Православное Приднестровье. 2007. № 13 (217).

7. *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 320 с.

8. *Иринеи (Тафуня), иером.* История Свято-Вознесенского Ново-Нямецкого Кицканского монастыря. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. 172 с.

9. История Бессарабии (от истоков до 1998 года). Кишинев, 2001. 360 с.

10. *Лазарев А. М.* Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос. Кишинев, 1974. 910 с.

11. *Левит И. Э.* Участие фашистской Румынии в агрессии против СССР. Истоки, планы, реализация. (1.IX.1939 – 19.XI.1942). Кишинев, 1981. 392 с.

12. *Михайлов П.* «На нашем национальном церковном языке...» // Нить времен. Материалы научно-практической конференции «Русское население Молдавии: история и современность». Кишинев, 2006. С. 97–101.

13. *Михайлуца М.* Деукраїнізація церковного життя в Трансністрії (1941–1944 рр.) // URL: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Nikp/2008_14/index.html (дата обращения 23.01.2009).

14. *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. 259 с.

15. *Пасат В.* Суровая правда истории. Депортации с территории Молдавской ССР. 40–50 гг. Кишинев, 1998. 416 с.

16. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: Сб. докум. в 4-х т. Т.1: 1940–1953. М., 2009. 824 с.
17. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война: Сб. церковных докум. М., 1943. С.77–82.
18. *Скворцова А. Ю.* Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре (1918–1940 гг.). Кишинев, 2002. 280 с.
19. *Содоль В. А.* К вопросу о взаимоотношениях Советского государства и Русской Православной Церкви в Молдавской ССР в первые послевоенные годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 43–45.
20. *Солонарь В.А.* Память о холокосте в Молдове // Политическая фальсификация истории как барьер на пути демократического реформирования международных отношений на постсоветском пространстве. Тирасполь, 2009. С. 114–115.
21. *Царан Т. И.* Свято-Николаевский собор г. Тирасполя в послевоенные годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 9. Тирасполь, 2007. С. 67–72.
22. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997 (История Русской Церкви: Кн. 9). 832 с.
23. *Шкарковский М. В.* Нацистская Германия и Православная Церковь (нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на территории СССР). М., 2002. 528 с.
24. *Шкарковский М. В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 гг. (Сборник документов). М., 2003. 368 с.
25. *Шорников П. М.* Досье подвижника: общественная деятельность Иереи Чекана по материалам румынской тайной полиции // Русский альбом. 2002. Вып. 7. С. 117–131.
26. *Шорников П. М.* Евродиктат // Коммунист. 2002. 15 мая.
27. *Шорников П. М.* Крестовый поход против Молдавии // Русское слово. 2007. № 21 (161). Ноябрь.
28. *Шорников П. М.* Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007. 400 с.
29. *Шорников П. М.* Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918–1940 гг. // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158–167.
30. *Шорников П. М.* Поля падения: историография молдавской этнополитики. Кишинев, 2009. 200 с.
31. *Шорников П. М.* Православная Церковь Заднепровья в годы румынской оккупации. 1941–1944 годы // Покровские чтения: Сб. науч. докл. Кн. 8. Тирасполь, 2006. С. 62–67.
32. *Шорников П. М.* Церковная политика Румынии в Бессарабии (1941–1944) // Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия в странах Европы», г. Кишинев, 25–26 сентября 2008 г. Кишинев, 2009. С.276–286.
33. *Якунин В. Н.* Русская Православная Церковь на оккупированных территориях СССР в годы Великой Отечественной Войны 1941–1945 гг. Самара, 2001. 243 с.
34. *Basarabia dezrobită. București, 1942. 284 p.*

35. *Boeckh K.* Rumanisierung und Repression. Zur Kirchenpolitik im Raum Odessa / Transnistrien 1941–1944 // *Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas*. 1997. Bd. 47, S. 64–84.
36. *Colesnic I.* Alexandru Baltaga / *Basarabia necunoscută*. 2000. Vol. 3. P. 100–111.
37. *Goma P.* Săptămîna Roșie 28 iunie – 3 iulie sau Basarabia și evreii. Chișinău, 2003. 92 p.
38. *Heyer F.* Kirchengeshichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Gottingen, 2003. 556 s.
39. Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură: Culegere de articole și studii despre Mitropolitul Gurie (Grosu) al Basarabiei (1877–1943). Chișinău, 2007. 294 p.
40. *Ojoga O.* Cateva note despre «cazul Gurie» și «cazul Ciceagov» // *Flux*. 2008. 28 februarie.
41. *Petrencu A.* Basarabia in al doilea razboi mondial. 1940–1944. Chișinău, 1997. 176 p.
42. *Popovschi N.* Istoria Bisericii din Basarabia in veacul al XIX + lea sub ruși. Chișinău, 2000. 504 p.
43. *Postică G.* Mănăstirea Căpriană (de la întemeiere pînă in zilele noastre). Chișinău, 2000. 76 p.
44. *Stavarache D., Vasilescu G.* Misiunea bisericeasca Romana in Transnistria (1941–1944) // *Document, buletinul Arhivelor Militare Romane*. 1998. № 2–3. P. 48–53.
45. Suferințele Basarabiei și răpirile rusești. Antologie. București, 1996. 548 p.
46. «Un secol cu revista *Luminătorul*» // *Literatura și Arta*. 2008. 27 martie.
47. *Vicovan I., pr., prof.* Contribuția Mitropoliei Moldovei la «Misiunea» din Transnistria (1941–1944) in lumina documentelor din Arhiva M.M.B. // *Teologie și Viață*. 2005. № 1–6. P. 293–306.

Н. Е. Гайдуков

ПЕЩЕРНЫЕ ХРАМЫ ЮГО-ЗАПАДНОЙ ТАВРИКИ: ОПЫТ НОВОЙ ХРОНОЛОГИИ

В статье¹ предложен новый метод датировки пещерных храмов юго-западного Крыма, или Таврики. Метод опирается на положение о том, что каждый период развития византийского богослужения характеризуется определенным набором литургических устройств. Это позволяет достаточно надежно датировать пещерные храмы, которые не освещены письменными источниками и не содержат культурного слоя.

Ключевые слова: Крым, Таврика, пещерные храмы, литургический анализ, литургические устройства.

Введение

Когда паломник осматривает пещерные церкви Таврики, они кажутся ему действительно раннехристианскими; читателю же обширной литературы, особенно последних лет, эти же храмы представляются позднесредневековыми. Однако серьезный исследователь подмечает, что пещерные церкви вовсе неоднородны: есть среди них раннехристианские, есть и позднесредневековые. Данные разночтения говорят о том, что проблема датировки пещерных храмов Таврики еще очень далека от разрешения. Действительно, взгляните на диаграмму, приведенную на рисунке 1. Комментарии излишни. Такой разброс, конечно, полная нелепость.

В чем же заключается проблема? Пещерные храмы практически не содержат археологического материала, а если такой материал есть, то, как правило, вторичный, поскольку при каждой перестройке такого

Никита Евгеньевич Гайдуков – старший преподаватель кафедры литургики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

¹ Статья написана на основе доклада, прочитанного автором 23 сентября 2010 г. в Перервинской православной духовной семинарии, на тему: «Византийские пещерные храмы юго-западной Таврики».

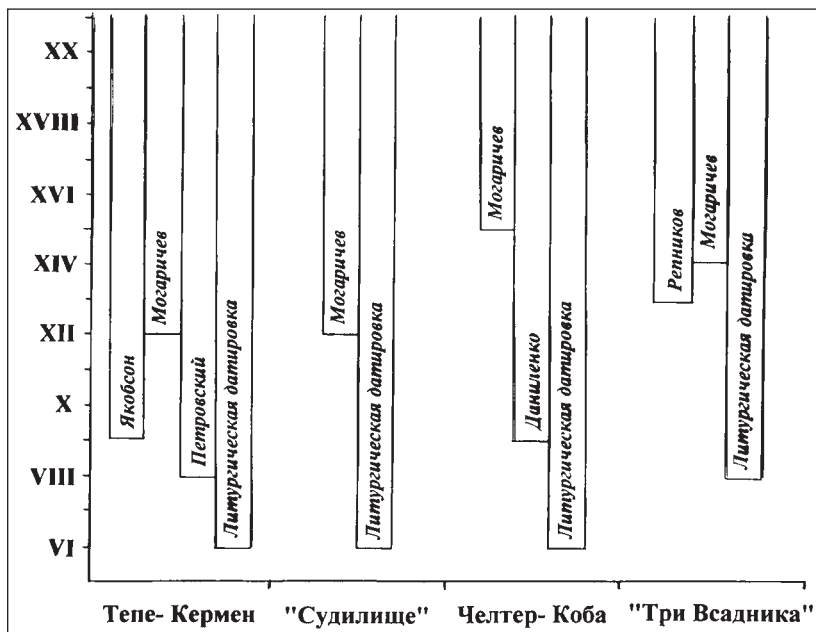


Рис. 1. Диаграмма, на которой приведены датировки некоторых пещерных храмов Таврики.

храма весь его культурный слой уничтожается², но, с другой стороны, пещерные храмы полностью сохранили первоначальные литургические устройства.

Казалось бы, эти устройства всегда должны быть одни и те же³. Однако это не так, они живут своей жизнью, у них есть своя эволюция. Эти литургические устройства достаточно точно фиксируют те изменения, которые происходят с самой Литургией, так что можно сказать о своеобразных литургических часах; правда, часах без минутной стрелки.

² См.: Мозаричев Ю. М. Пещерные сооружения средневековых городищ юго-западного Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992. С. 7.

³ Вероятно, именно поэтому в классических работах последних лет, посвященных исследованию наземных храмов Крыма, практически не уделяется внимание литургическим устройствам (напр., Лосицкий Ю. Г. Реконструкция храма в Сотере // Алушта и алуштинский регион. К., 2002. С. 132–138), будто бы их вовсе не существует, хотя на фотографиях они видны хорошо. Или они не интерпретируются как литургические устройства, называются нишами, полочками и пр. (Адаксина С. Б. Монастырский комплекс X–XV веков на горе Аю-Даг. СПб., 2002. С. 8. См.: рис. 9, 11, 13). Если же литургические устройства все-таки рассматриваются, им дается заведомо неверная интерпретация (Сазанов А. В. Базилика 1987 г. и некоторые проблемы интерпретации памятников христианского Херсонеса / Под ред. С. П. Карпова // Причерноморье в Средние века. 2000. Вып 4. С. 279.).

Такие часы, к сожалению, не могут показать нам век, но вот период, когда бытовала та или иная литургическая традиция⁴, они показывают довольно точно.

Теперь рассмотрим некоторые памятники⁵, прежде всего те, датировка которых представляется исследователям наиболее проблемной.

1. Памятники

1. «Храм с баптистерием». Расположен на северном склоне городища Тепе-Кермен. Храм прямоугольной формы, с пристенными скамьями по периметру, размерами (10,5×4,5×2,6 м) (рис. 2, 3). Прежде всего обращает на себя внимание странная ориентация пространства – с севера на юг, что вообще-то нехарактерно для византийского храма. Мы считаем, что поперечная ориентация храма имела не литургическое, а функциональное значение. Дело в том, что окно алтаря было точно сориентировано на пещерную церковь городища Бакла⁶. В соответствии с этим требованием был устроен и алтарь.

Скальный темплон⁷ храма, выполненный в виде прямоугольной П-образной выгородки, состоит из двух плит, или двух экранов, украшенных вытянутыми «византийскими» крестами, которые примыкают к царским вратам. Алтарная часть приподнята на 0,1 м. Престол нахо-

⁴ Мы будем условно считать, что в горах юго-западной Таврики служили литургию византийского обряда. На имеющемся в нашем распоряжении материале пока ни доказать, ни опровергнуть данное предположение не представляется возможным.

⁵ Нам представляется целесообразным рассматривать пещерные памятники в одном ряду с наземными; надо только учесть несколько важных особенностей пещерных храмов: все они имеют укороченный наос (от греч. ναός – храм, святилище, т.е. центральная часть христианского храма, где во время богослужения находятся пришедшие в храм молящиеся) при полной атрофии нартекса (от греч. νάρθηξ – ларчик, шкатулка, т.е. притвор или входное помещение, примыкавшее обычно к западной стороне христианских храмов) и хорошо выделенные литургические устройства (замечание А. Ю. Виноградова). Чем это можно объяснить? Вряд ли просто отсутствием прихожан; скорее, при копировании наземных сооружений, в подземных сокращались те части, которые были менее значимыми, а выделялись более значимые подобно тому, как поступает византийский иконописец или древнерусский, изображая на иконе храм (сообщение Е. И. Даниловой).

⁶ См.: Петровский В. А. Православные памятники Тепе-Кермена // Православные древности Таврики. К., 2002. С. 92.

⁷ Темплон (от лат. templum – храм) – алтарная преграда раннехристианских и византийских храмов, представляющая собою ряд колонн с архитравом, на котором обычно располагались иконы.



Рис. 2. Пещерный «Храм с баптистерием», городище Тепе-Кермен.
Внутренний вид. Фото А. Муравьевой.

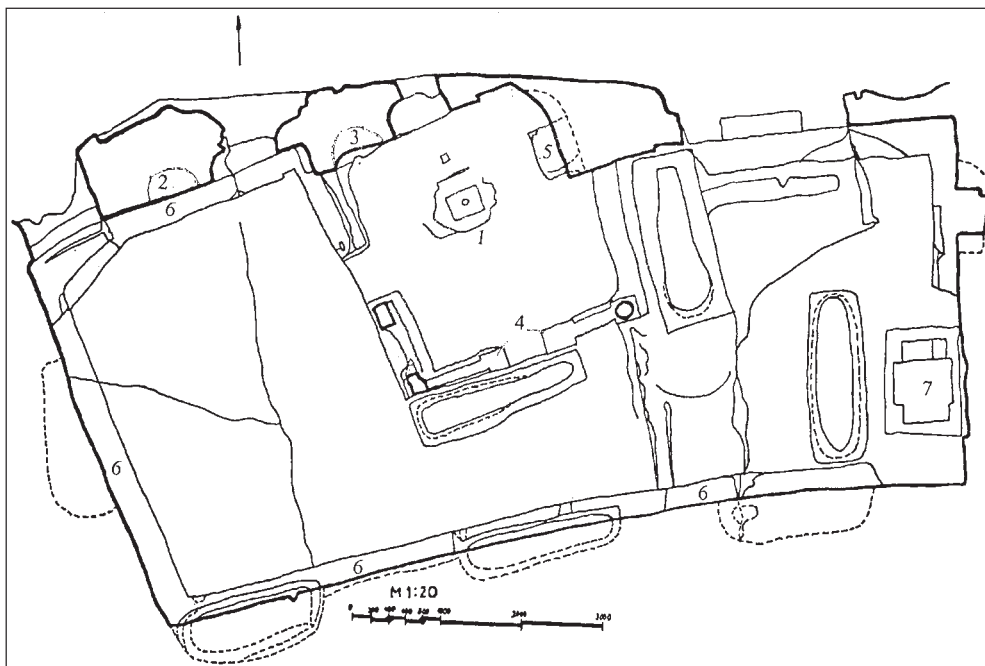


Рис. 3. Пещерный «Храм с баптистерием», городище Тепе-Кермен
(по Ю. Могаричеву). Условные обозначения: 1 – местоположение престола,
2 – ранний протезис, 3 – поздний протезис, 4 – алтарная преграда, 5 – скамья
для духовенства, 6 – пристенные скальные скамьи, 7 – скальный баптистерий.

дился в центре выгородки на границе вимы⁸ и алтарной арки; от него сохранилось квадратное углубление (0,1×0,1 м).

Вместе с тем в алтаре нет синтрона⁹; для него в данной конструкции просто не нашлось места. Зато в восточной части алтаря есть каменная скамья высотой 0,55 м. В. П. Бабенчиков считал эту скамью ранним престолом¹⁰. В настоящее время вопрос о том, почему в одних храмах устраивали синтроны, а в других каменные скамьи, является дискуссионным¹¹.

В западной части темплона прорублена дверь, прямой необходимости в существовании которой, на первый взгляд, нет. Однако такая дверь была бы совершенно необходима для совершения великого входа тогда, когда протезис¹² храма находился бы уже в алтаре (см. ниже).

Баптистерий в этом храме расположен строго на востоке. Скорее всего, и вся восточная часть служила отделяемым крестильным храмом. Крестильная купель представляет собой неглубокое крестовидное углубление с небольшой ступенькой-приступкой внутри¹³. В потолке над купелью имеется небольшое круглое отверстие, диаметром около 0,1 м, ведущее в одно из вспомогательных помещений. Назначение его нам не вполне ясно.

Важнейшей особенностью устройства этого храма является то, что в нем нет первоначального жертвенника (помещения для совершения проскомидии), зато есть два поздних, не первоначальных, оформленных каждый в виде полукруглой ниши. Первый находится к западу от алтаря в северной стене храма рядом с окном. Он представляет собой небольшую полукруглую нишу. Доказательством его вторичности служит то, что под ним находится обычная скамья для сидения. Если бы

⁸ Вимой (от греч. βῆμα – трибуна) здесь мы называем ту часть алтаря, которая находится вне алтарной апсиды. Для сравнения: вима – это 1) алтарная часть греческой церкви (См.: *Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965. P. 359.*), 2) открытое пространство между концом аркады нефа и апсидой (См.: *Англо-русский словарь в помощь христианскому переводчику / Под ред. М. Макарова. М., 1997. С. 65.*), 3) сирийский амвон особого устройства (См.: *Sodini J.-P. L'ambon dans l'Eglise primitive // La Maison-Dieu. 1993. Vol. 193. P. 39-51.*)

⁹ Синтрон (от греч. συνθρόνον – сопрестоліе) – скамья для духовенства, идущая вдоль стены главной апсиды храма.

¹⁰ См.: *Могаричев Ю. М. Пещерные церкви Таврики. Симферополь, 1997. С. 84–85.*

¹¹ См.: *Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники восточного Причерноморья. М., 2002. С. 306.*

¹² Протезис (от греч. πρόθεσις – предложение) – стол, на который члены общины складывали свои приношения для Евхаристии.

¹³ Хороший аналог нашему баптистерию – баптистерий церкви № 3 в крепости Цибилы (см.: *Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники... С. 308–313.*)

протезис¹⁴ здесь находился с самого начала, вряд ли под ним стали бы устраивать скамью. Второй протезис находится прямо в западной части северной стены алтаря. Его интерпретация как протезиса не вызывает сомнений¹⁵, однако здесь стоит обратить внимание на одну конструктивную особенность. Чтобы устроить этот протезис, вся западная часть алтарной арки была срублена и в образовавшемся пространстве устроена новая ниша для протезиса. Таким образом, в храме прослеживаются три периода: первый, когда протезиса не было, второй – протезис в виде ниши в северной стене и третий – протезис в алтаре. Это свидетельствует о достаточно длительном использовании храма.

Таким образом, к важнейшим литургическим устройствам храма относятся:

- нетрадиционная ориентация храма. Очевидно, при строительстве над литургическими особенностями превалировала иная функция;
- престол, находящийся на границе алтарной апсиды и вимы;
- отсутствие первоначального протезиса и целых два позднейших протезиса;
- выдвинутая вперед алтарная преграда;
- скамья для духовенства в восточной части алтаря;
- пристенные скальные скамьи¹⁶;
- крестообразный скальный баптистерий.

2. *Пещерный храм «Судилище»*. Расположен в восточной части городища Эски-Кермен. В настоящее время он представляет из себя достаточно сложный комплекс, состоящий из двух храмов, соединенных между собой галереей (рис. 4, 5). Нас будет интересовать, прежде всего, главный, большой храм¹⁷. Его темплон выполнен в виде выгородки, которая пристроена к восточной стене храма. Если присмотреться к основанию алтарной преграды, видно, что первоначально она продолжалась на юг до самой южной стены и выделяла некое особенное помещение (рис. 5), входившее в состав алтаря, но алтарем не являвшееся. Нам

¹⁴ Слова *жертвенник* и *протезис* мы употребляем как синонимы (подробнее об этом см.: Виноградов А. Ю., Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Пещерные храмы Таврики: к проблеме типологии и хронологии // Российская археология. 2005. № 1. С. 72–81).

¹⁵ См.: Могаричев Ю. М. Пещерные церкви... С. 85.

¹⁶ Литургическая мебель упомянута в тексте и внесена в списки литургических устройств, но и только. Изучению ее планируется посвятить отдельную работу. Подробнее о литургической мебели см.: Teteriatnikov N. B. The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia. Rome, 1996.

¹⁷ Строительная периодизация храма – очень интересная проблема, но подобное исследование выходит за рамки темы данной публикации.

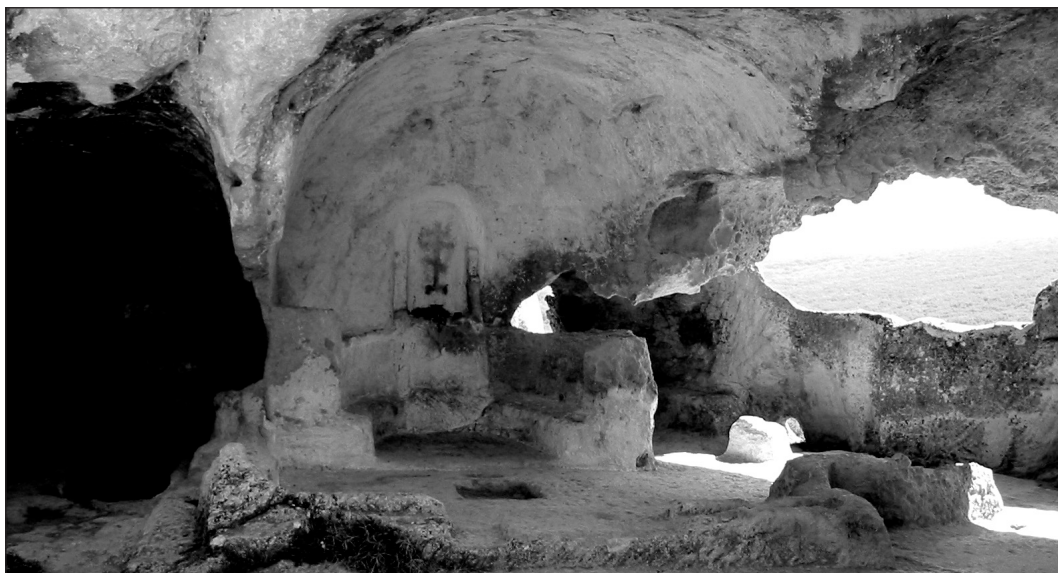


Рис. 4. Пещерный храм «Судилище» городища Эски-Кермен. Внутренний вид.
Здесь и далее фото Н. Гайдукова.

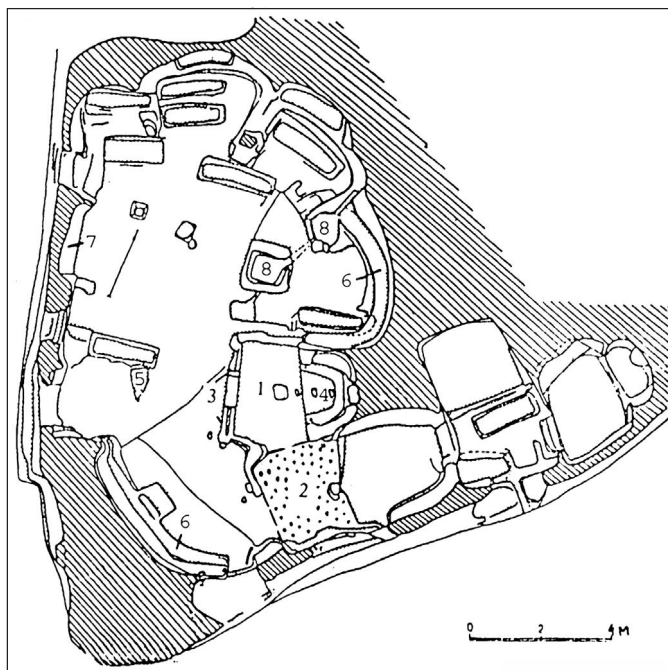


Рис. 5. Пещерный храм «Судилище» городища Эски-Кермен (по Ю. Могаричеву).
Условные обозначения: 1 – местоположение престола, 2 – пастофорий,
3 – алтарная преграда, 4 – синтрон с кафедрой на горнем месте, 5 – амвон,
6 – скальная эседра, 7 – пристенные скальные скамьи, 8 – скальный баптистерий.

кажется, было бы правильным назвать это помещение пастофорием¹⁸. Протезиса в храме, так же как и на Тепе-Кермене, нет. Престол здесь, также как и в «Храме с баптистерием», находился в виме; сохранилась неглубокая подрубка под него. Обращает на себя внимание приподнятый синтрон с каменным креслом-кафедрой на горнем месте.

К северу от алтаря находятся две высеченные из скалы прямоугольные емкости, – по всей видимости, перед нами все-таки баптистерий. А прямо против царских врат находится небольшой амвон, представляющий собой квадратный скальный выступ размерами 0,5×0,5×0,1 м.

К северо-востоку и юго-западу от алтаря в скале устроены своеобразные экседры (рис. 5) в виде двухступенчатых полукруглых скальных трибун. По периметру храм окружен невысокими каменными скамьями, однако с уверенностью утверждать, что они первоначальные, нельзя.

Таким образом, к литургическим устройствам данного храма относятся:

- престол в виме;
- особое помещение к югу от алтарной преграды в ее составе – пастофорий;
- выдвинутая вперед алтарная преграда;
- синтрон с высокой кафедрой на горнем месте;
- небольшой амвон в центре храма;
- две скальные экседры;
- пристенные скальные скамьи;
- скальный баптистерий.

3. *Храм пещерного монастыря Челтер-Коба*. Расположен в Бельбекской долине под обрывом мыса Ай-Тодор близ села Малосадовое Бахчисарайского района¹⁹. Храм вырублен целиком в огромном скальном гроте (15×7×4 м) (рис. 6, 7), поэтому все его литургические устройства повторяют естественную скругленность нижней части грота.

Алтарная часть храма, находящаяся внутри темплона – трапециевидная, ограниченная с севера скальным баптистерием, а с юга – экседрой. И баптистерий, и экседра здесь совершенно такие же, как и в храме «Судилице» на Эски-Кермене. Место, где находилась преграда, хорошо определяется по подрубкам в скале в западной части алтаря. Престол храма находился в центре алтарного пространства, однако

¹⁸ Пастофорий (от греч. *пастоφόρια*) – вспомогательные богослужебные помещения по обеим сторонам центральной апсиды. В раннехристианское время функции пастофориев различны (мемориальная часовня, баптистерий, диаконник) и при отсутствии археологических данных трудно определимы.

¹⁹ В наши задачи не входит рассмотрение всего монастырского комплекса, поэтому ограничимся здесь главным его храмом.



Рис. 6. Пещерный храм монастыря Челтер-Коба, близ с. Малосадовое Бахчисарайского района. Современный вид.

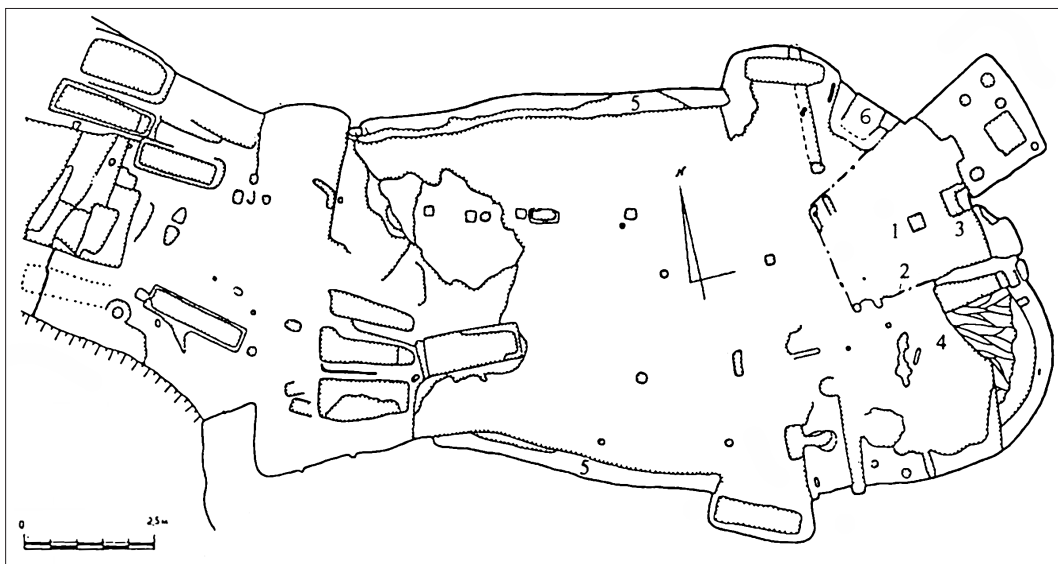


Рис. 7. Пещерный храм монастыря Челтер-Коба, близ с. Малосадовое Бахчисарайского района. План (по Ю. Могаричеву). Условные обозначения: пунктир с точкой показывает положение первоначальной алтарной преграды, 1 – местоположение престола, 2 – алтарная преграда, 3 – синтрон с кафедрой (?), 4 – скальная эседра (?), 5 – пристенные скальные скамьи, 6 – скальный баптистерий.

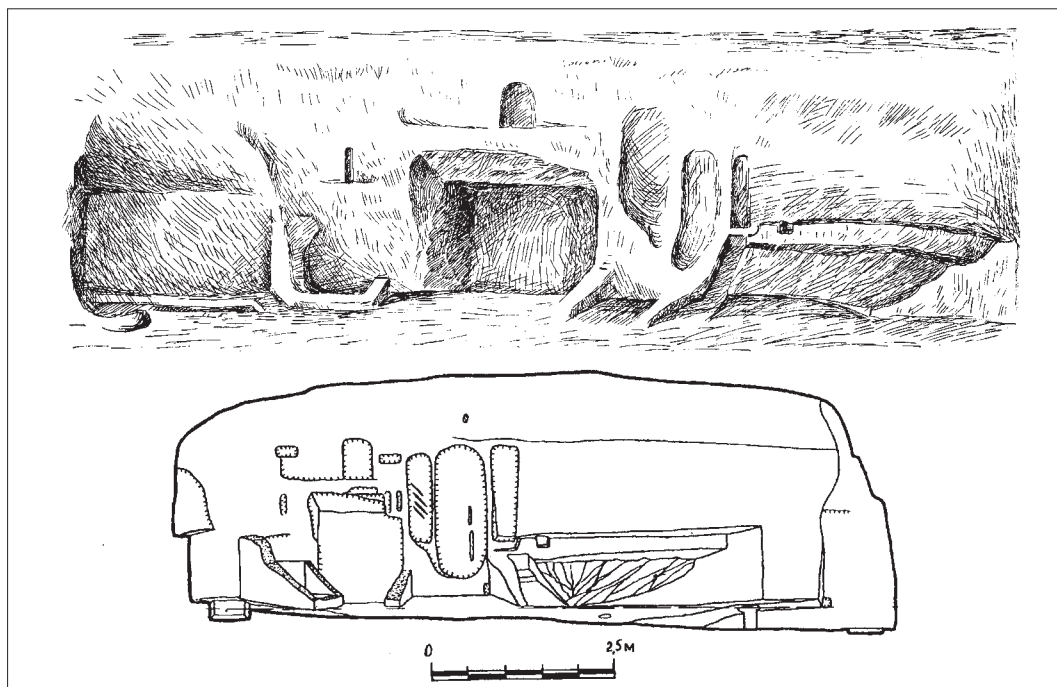


Рис. 8. Пещерный храм монастыря Челтер-Коба. Алтарная часть.
Вверху рисунок Э. Карнаушенко, внизу Ю. Могаричева.

установить его положение относительно алтарной арки не представляется возможным, так как самой арки в храме нет. От престола сохранилась квадратная подрубка в скале. В восточной части алтаря находится скальный выступ²⁰ – остатки синтрона (рис. 8). Все первоначальные алтарные литургические устройства здесь были не высечены из камня, а построены и поэтому не сохранились.

Некоторое недоумение может вызвать помещение квадратной формы, находящееся прямо за алтарем храма. Однако даже при взгляде на план (рис. 7), приведенный в монографии Могаричева Ю. М.²¹, мы видим, что помещение это разделяется пополам скальной перемычкой. Скорее всего, перед нами парное захоронение. Ближайшим аналогом служит захоронение в часовне на мысу Тешкли-Бурун Мангупа²².

В северной и южной стенах храма имеются глубокие ниши неправильной формы, в каждой из которых вырублена могила. Вдоль восточного края этих ниш проходила граница иконостаса храма позднейшего периода. К западу, вдоль обеих стен, вырублены пристенные скамьи.

²⁰ Ошибочно интерпретирован Ю. М. Могаричевым как престол. См.: *Могаричев Ю. М. Пещерные церкви...* С. 77.

²¹ Там же. С. 334.

²² Там же. С. 58–59.

Какие же литургические устройства имел первоначальный храм?
Это:

- престол в центре алтаря;
- отсутствие протезиса;
- выдвинутая вперед алтарная преграда;
- синтрон с кафедрой на горнем месте;
- скальная экседра у юго-восточной стены храма;
- пристенные скальные скамьи;
- скальный баптистерий.

В позднейшее время, вероятно, после большого перерыва, в восточной части храма прямо за алтарем было вырублено в скале парное захоронение. Во всяком случае, трудно себе представить подобное в действующем храме. Скорее всего, тогда, когда могила вырубалась, храм не функционировал. К еще более позднему времени относится иконостас, отделивший всю восточную часть храма, и многочисленные следы заводных балок. При этом более ранние литургические устройства, в т.ч. экседра, баптистерий, попали внутрь алтаря. Такого рода перестройка, по нашему мнению, вообще не могла быть совершена в Византии и может быть датирована только поствизантийским периодом.

4. Храм «Трех Всадников». Был высечен в отдельно стоящем камне, расположенном к юго-востоку от городища Эски-Кермен. Не вызывает сомнения мемориальное значение храма²³. В плане он имеет триконхальную форму (5,5×3,5×2,7 м). Это хорошо видно на рисунке 9. Основным, нелитургическим средоточием храма была некая реликвия, замурованная в северном столбе алтарной арки²⁴ (рис. 10).

Ниша, которая служила основанием престола, находится в центре алтарной апсиды. Она имеет шестигранную форму, вероятно, такую же имело и основание престола.

Алтарь отделен от храма скальной выгородкой трапециевидной формы со следами крепления двух плит темплона²⁵. Хорошо видны пазы для крепления космита на внутренней стороне алтарной арки, а также отверстия для крепления икон на внешней. Но наиболее интересным с точки зрения литургического устройства нам представляет

²³ Там же. С. 51.

²⁴ Подробнее об этом см.: Гайдук Н. Е. Литургическое устройство пещерных храмов юго-западной Таврики // Сурож, Сугдейя, Солдаия в истории и культуре Руси-Украины. Материалы научной конференции (16–22 сентября 2002 г). К. – Судак, 2002. С. 71–75.

²⁵ Хорошо было бы знать, из какого материала были изготовлены эти плиты и прочие съемные части. Дело в том, что «настоящий», проконесский мрамор использовался в строительстве храмов только до VI в. (см.: Mango C. Byzantine architecture. New York, 1976. P. 24.), но были ведь и местные разновидности мрамора.

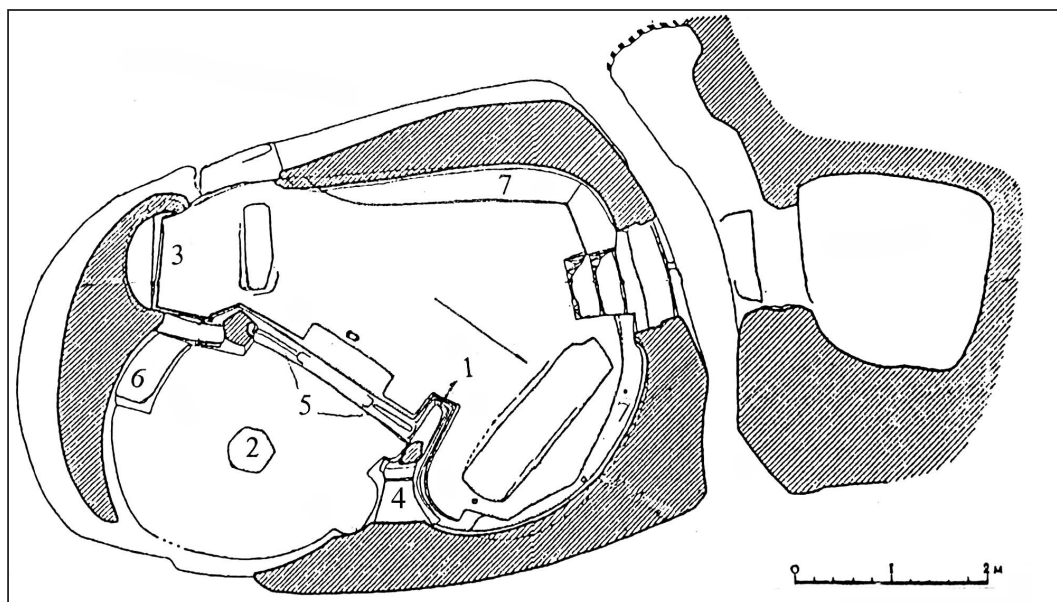


Рис. 9. Пещерный храм «Трех всадников», городище Эски-Кермен, Бахчисарайского района (по Ю. Могаричеву). Условные обозначения: 1 – столп-реликварий, 2 – местоположение престола, 3 – пастофорий, 4 – протезис, 5 – алтарная преграда, 6 – скамья для духовенства, 7 – пристенные скальные скамьи.

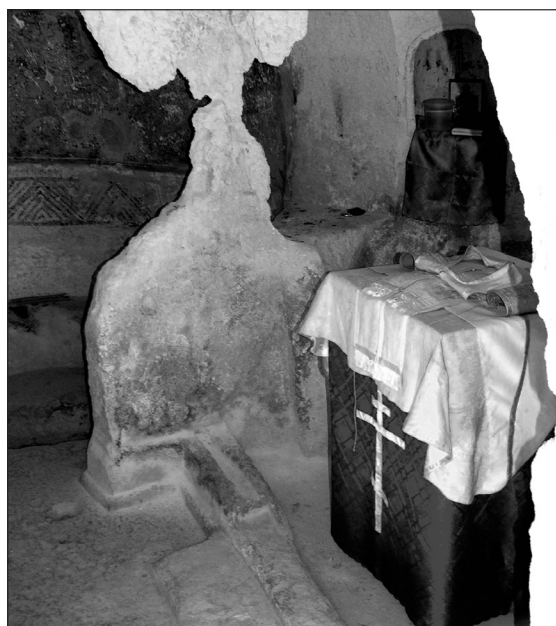


Рис. 10. Пещерный храм «Трех всадников», городище Эски-Кермен. На переднем плане столб алтарной арки, в котором была скрыта реликвия.

ся одновременное бытование в храме и пастофория, расположенного в южной конхе храма (в скале видны пазы для установки столика), и протезиса, устроенного на верхней грани алтарной преграды. То есть протезис был одновременно открыт и в храм, и в алтарь. Это позволяет нам говорить, по крайней мере, о двух литургических периодах в жизни храма.

В южной части алтаря имеется скамья для духовенства, а сам храм по периметру окружен невысокими скальными скамьями. Обращает на себя внимание фреска, нанесение которой обычно служит основанием для датировки, но очевидно, что она здесь не первоначальна. Для того чтобы она была написана, северная стена храма и потолок были подтесаны; таким образом, был создан своеобразный экран – гладкая поверхность, пригодная для нанесения фрески. Очевидно, что фреска и захоронение в полу храма прямо против нее составляют один комплекс. И подобный комплекс мог возникнуть только после того, как было ослаблено основное мемориальное значение храма. Подведя итог нашим наблюдениям, мы можем сказать, что в храме совмещались литургическая и мемориальная функции.

Храм имел следующие литургические устройства:

- особый нелитургический центр – столп-реликварий;
- престол в центре алтарной апсиды;
- пастофорий в южном рукаве триконха;
- протезис на верхней грани алтарной преграды;
- выдвинутая вперед алтарная преграда;
- космит;
- отверстия для подвешивания икон на алтарных столбах;
- скамья для духовенства в южной части алтаря;
- пристенные скальные скамьи.

5. *Храм «Донаторов»*. Вырублен в верхней части скалы у вершины урочища Черкес-Кермен близ пещерного города Эски-Кермен (рис. 11). Храм прямоугольной формы размером 5,1×3,2×2,5 м с пристенным престолом²⁶ (рис. 12, 13). В верхней части престола имеется специально сделанное отверстие для вложения мощей. Сверху оно было закрыто собственно алтарной плитой. Алтарь отделяет от наоса прямая алтарная преграда.

В северо-западной части алтаря имеется специальная ниша на высоте около 0,7 м от пола высотой около 0,6 м, а шириной около 0,5 м, в основании этой ниши есть паз для крепления доски, аналогичной

²⁶ Такие пристенные престолы, не характерные для Византии, появляются в XII в., не говорит ли это о влиянии западных литургических традиций?

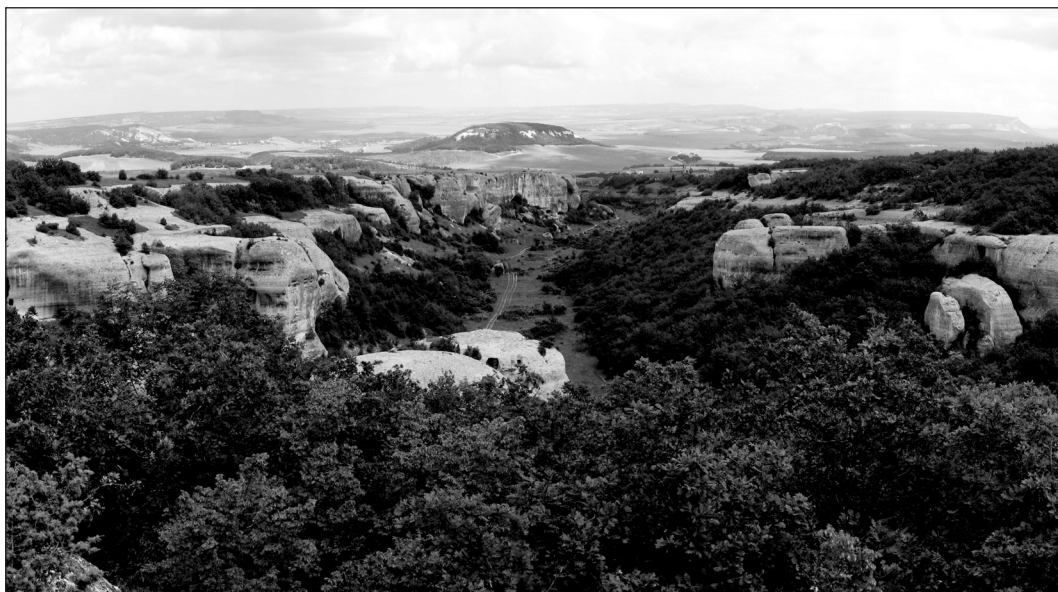


Рис. 11. Урочище Черкес-Кермен в юго-западном Крыму.
На переднем плане пещерный храм «Донаторов».

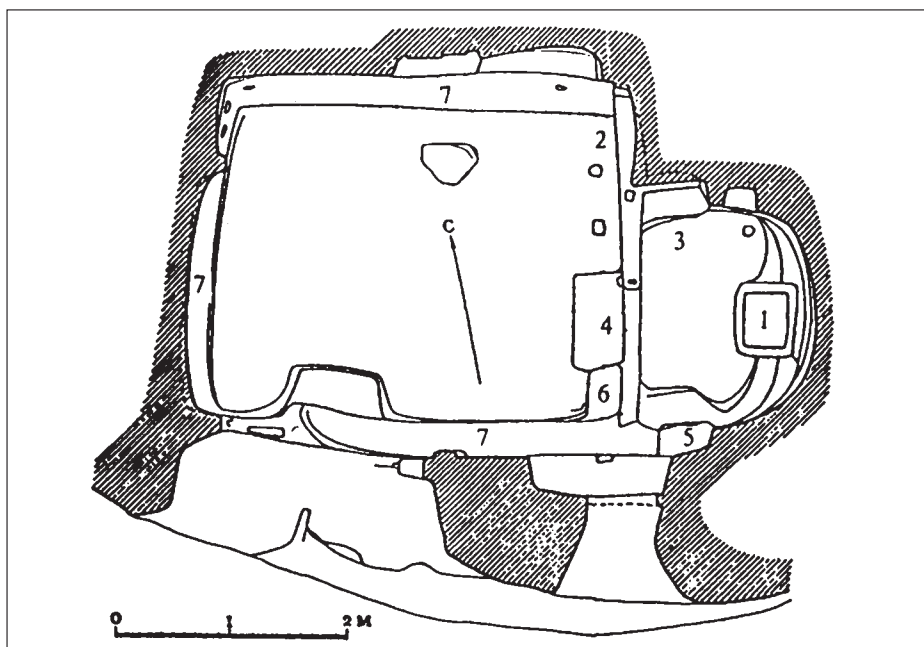


Рис. 12. Пещерный храм «Донаторов», урочище Черкес-Кермен (по Ю. Могаричеву).
Условные обозначения: 1 – престол, 2 – ранний протезис, 3 – поздний протезис, 4 – алтарная преграда, 5 – скамья для духовенства, 6 – амвон, 7 – пристенные скальные скамьи.



Рис. 13. Пещерный храм «Донаторов». Интерьер.

алтарной, только более узкой. Никакой другой роли, кроме протезиса, данное устройство играть не могло. Но следы аналогичного устройства имеются и вне алтаря, в крохотном боковом нефе в северо-восточном углу наоса; не был ли этот неф вырублен специально для ниши? Отличие одного устройства от другого, по наблюдению А. Ю. Виноградова, заключается в том, что в наосе паз, предназначенный для установки плиты протезиса, покрыт росписью, то есть является более ранним, чем роспись храма, а алтарное устройство одновременным или более поздним, чем роспись.

В храме также имеется небольшой скальный амвон, выполненный в виде небольшой каменной приступки (0,5×0,5×0,1 м), прислоненной к южной части алтарной преграды. В южной части алтаря в скале высечена небольшая скамья для духовенства. По периметру весь храм окружен пристенными каменными скамьями.

Таким образом, к литургическим устройствам храма «Донаторов» относятся:

- пристенный престол;
- паз для протезиса в наосе;
- протезис в алтаре;
- прямая алтарная преграда;
- скамья для духовенства в южной части алтаря;
- редуцированный амвон;
- пристенные скальные скамьи.

2. Обзор литургических устройств

А теперь рассмотрим, какие же литургические устройства были характерны для разных периодов развития богослужения²⁷.

Для доиконоборческих храмов (VI в.) характерны:

- скевофилакий, или пастофорий;
- атриум²⁸;
- большое количество дверей;
- большой нартекс;
- солея как огороженный проход от алтаря к амвону;
- выгороженная, но низкая алтарная преграда;
- высокий синтрон;
- седалище, или кафедра в апсиде;
- престол в виме;
- галереи.

А для постиконоборческих храмов (IX в.) характерны:

- отсутствие атриума;
- небольшой нартекс;
- 3 или 1 дверь из нартекса в наос;
- солея в собственном смысле исчезает. Солоей теперь называют предалтарный выступ. Амвон теперь находится не в центре храма, а у северных или южных столбов²⁹;

- развитие иконостаса;
- низкий синтрон;
- престол в алтарной апсиде;
- появление собственно протезиса;
- отсутствие галерей.

Суммируем результаты наших наблюдений в корреляционной таблице 1. Из нее видно, что первые из трех рассматриваемых храмов обладают такой совокупностью литургических устройств, которая характерна для доиконоборческого периода, а последний – совокупностью устройств, типичных для постиконоборческого периода. Храм «Трех Всадников» уникален в том смысле, что стоит как бы посередине между

²⁷ Более подробно см.: *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. СПб, 2000; *Уайбру Х.* Православная литургия. М., 2000; *Mathews Th. F.* Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. London, 1971; *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Rome, 1978.

²⁸ Атриум, или атрий (лат. atrium, от ater — «закопченный», «черный») – помещение, почерневшее от копоти.

²⁹ В конце концов амвоном начинают называть полукруглую площадку в центре предалтарного выступа (подробнее об этом см.: *Казарян А. Ю., Желтов М. С., Ключанова О. В.* Амвон // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 108–110, а так же *Виноградов А. Ю., Гайдук Н. Е., Желтов М. С.* Пещерные храмы Таврики... С. 72–81).

ними, часть его устройств присуща храмам доиконоборческого времени, часть для постиконоборческого. Можно смело считать его «переходным звеном», или «мозаичным типом», от доиконоборческого к постиконоборческому периоду.

3. Датировки

Нам остается только остановиться более подробно на датировках каждого из вышеописанных храмов.

1. «Храм с баптистерием» пещерного города Тепе-Кермен.

Одни и те же архитектурные детали позволяют исследователям датировать храм второй половиной VIII в.³⁰, VIII–IX вв.³¹ и XI–XII вв.³² Наиболее точную датировку данного храма, основанную строго на археологическом материале, дает так называемая «память Петровского»; правда, нижняя хронологическая граница этого комплекса не очень надежна – VIII–IX вв.³³

Важнейшими определяющими признаками в храме служат: престол в виме, отсутствие протезиса³⁴, алтарная преграда П-образной формы³⁵, а также глубокий каменный крестообразный баптистерий³⁶.

³⁰ См.: *Петровский В. А.* Православные памятники... С. 87.

³¹ См.: *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. М.-Л. 1964. С. 51–52.

³² См.: *Могаричев Ю. М.* Пещерные церкви... С. 86.

³³ См.: *Петровский В. А.* Православные памятники... С. 93.

³⁴ Проскомидия как отдельный обряд подготовки к совершению Литургии возникла только в VIII в. (см.: *Виноградов А. Ю., Гайдук Н. Е., Желтов М. С.* Пещерные храмы Таврики... С. 72–81), соответственно и оформление специального помещения для совершения проскомидии – протезиса начинается с этого времени. В этом храме специального помещения или пространства для жертвенника нет.

³⁵ Скальный темплон имеет здесь форму выгородки, что характерно для доиконоборческого периода (см.: *Высоцкий А. М., Казарян А. Ю., Саратьянов В. Д., Этингер О. Э.* Алтарная преграда // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 51–54), но престол уже не выдвинут вперед в неф, как, например, в ранних базиликах Херсонеса или в Мангупской базилике, а находится на границе вимы и алтарной арки. Здесь фиксируется самое начало тех изменений, которые впоследствии приведут к образованию алтаря привычной для нас формы и устройства (*Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд... С. 78–79), но тем не менее этот алтарь, по сути, точно такой же, как и алтарь св. Софии Константинопольской (см.: *Васильева Т. М.* Traditio legis и иконография алтарной преграды св. Софии Константинопольской // Восточнохристианский храм: литургия и искусство. СПб., 1994. С. 121–137). Кроме того, характерными для иконоборческого периода являются две плиты, или два экрана, украшенные вытянутыми «византийскими» крестами, которые примыкают к царским вратам. Такие формы появляются на мраморе V–VI вв. (см.: *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники... С. 373). Удивительно, что Ю. М. Могаричев приводит хорошую аналогию данной преграде в Херсонесе в доиконоборческом памятнике (см.: *Могаричев Ю. М.* Пещерные церкви... С. 86), но все равно не отступает от заведомо неправильной датировки.

³⁶ Неглубокие крестовидные купели были особенно распространены в Византии в VI в. (см.: *Ristow S.* Fruhchristliche Baptisterien // Jahrbuch fur Antike und Christentum. 1998. Bd. 27. S. 27–28).

Таким образом, на основании изучения литургических конструкций мы можем сказать, что «Храм с баптистерием» построен ранее VIII в. (отсутствие протезиса), а устройство алтаря и, особенно, конструкция баптистерия с уверенностью указывают нам на VI в. Очевидно, ничто не мешает нам датировать храм юстиниановым временем. Еще раз отметим, что литургическая конструкция храма в целом характерна для VI в.³⁷

Полученным данным не противоречит материал из раскопок Д. Л. Талиса на городище: самый ранний материал в них как раз и относится к V–VI вв.³⁸

2. Храм «Судилище» пещерного города Эски-Кермен.

Изучение публикаций показывает, что ни Н. И. Репников, ни Н. Л. Эрнст никак не датировали храм. Единственной оказывается датировка Ю. М. Могаричева – XI–XII вв.³⁹ – совершенно произвольная, так же, как и датировка храма Тепе-Кермена. Никаких серьезных оснований для подобного заключения у него не было.

Важнейшими определяющими признаками для установления времени создания данного храма служат: престол в виме, пастофорий⁴⁰, отсутствие протезиса, алтарная преграда П-образной формы, экседры, а также скальный баптистерий. Наличие данных особенностей позволяет отнести храм к доиконоборческому периоду, VI–VII вв.

3. Храм пещерного монастыря Челтер-Коба.

Датировка храма крайне противоречива. Так, В. Н. Даниленко датирует храм VIII–IX вв.⁴¹, а Ю. М. Могаричев – XIII–XIV вв.⁴². Если В. Н. Даниленко опирается в основном на изученный материал, то датировка Ю. М. Могаричева опять-таки серьезно не обоснована.

Важнейшими определяющими признаками для этого храма служат: отсутствие протезиса, алтарная преграда П-образной формы, экседра, а также скальный баптистерий-водосвятильница. Наличие

³⁷ Мы намеренно не касаемся общего литургического контекста храма. Спекуляции на эту тему выходят за рамки данной работы.

³⁸ См.: Талис Д. Л. Городище Тепе-Кермен // КСИА АН СССР. 1977. № 148. С. 103.

³⁹ См.: Могаричев Ю. М. Пещерные церкви... С. 46.

⁴⁰ Подробнее о пастофориях см.: Descoedres G. Die Pastophorien im syrobyzantinischen Osten: Eine Untersuchung zu Architektur und liturgiegeschichtlichen Problemen // Studien zur Geistgeschichte des ostlichen Europa. 1983. Bd. 16. S. 79–126.

⁴¹ См.: Могаричев Ю. М. Пещерные церкви... С. 78.

⁴² Там же.

этих признаков позволяет отнести храм к доиконоборческому периоду, VI–VII вв.

Нам хотелось бы добавить несколько слов по поводу местоположения этих храмов. Дело в том, что рассматриваемые церкви расположены не рядом, но каждая в центре отдельного региона. «Храм с баптистерием» – в Бахчисарайском регионе, пещерный храм «Судилице» – в Эски-Керменском, а храм пещерного монастыря Челтер-Коба, очевидно, тяготеет к Мангупу. Нам кажется, что это замечание будет важно для будущего исследователя церковной топографии и епархиального устройства юго-западного Крыма.

4. Храм «Трех Всадников».

На основании чтения ктиторской надписи храм датируется Н. И. Репниковым XIII в.⁴³, а О. И. Домбровским, на основании фресковой росписи, – XIV в.⁴⁴ В настоящее время исследователи вернулись к датировкам Н. И. Репникова⁴⁵ и датируют храм по строительной надписи XIII в. Косвенно в пользу такой датировки говорит и штукатурка, аналогичная штукатурке храма Успения, а там роспись строго датирована⁴⁶. Но нами уже было показано, что фреска нанесена была на стену уже после перестройки храма. Насколько именно позже, определить, основываясь на имеющихся данных, пока затруднительно.

В данном храме присутствуют определяющие признаки как для доиконоборческого богослужения: пастофорий, трапезиевидная алтарная преграда (виден даже след для установки космита), так и признаки постиконоборческого богослужения: протезис, оформленная реликвия, отверстие для подвешивания икон. Очевидно, что этот храм можно считать «переходным звеном», или «мозаичным типом». И все-таки к какому периоду можно отнести храм? На основании столпа-реликвария, который является нелитургическим, но главным центром храма, мы решимся отнести данный храм к постиконоборческому времени⁴⁷, но, с другой стороны, не стоит забывать об архаических литургических устройствах храма.

⁴³ Там же. С. 50.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См.: Волконская И. Г. Росписи пещерных храмов Эски-Кермена и его округа (юго-западный Крым) // Макариевские чтения. 2003. Вып. 10. С. 284–311.

⁴⁶ См.: Гайдуков Н. Е. Новое прочтение одной надписи храма Успения пещерного города Эски-Кермен // Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Материалы конференции. СПб., 2002. Т. 1. С. 169–171.

⁴⁷ На диаграмме (рис. 1) храм условно датирован VIII в.

5. Храм «Донаторов».

Традиционная датировка храма относительно поздняя: Н. И. Репников относит его к 80-м гг. XIV в. (на основании фрески)⁴⁸, О. И. Домбровский – к концу XII-началу XIII вв.⁴⁹, сам же Ю. М. Могаричев датирует храм «не ранее середины XIV века»⁵⁰.

Мы принимаем обе эти датировки, не вступая в полемику. Храм построен, действительно, в XII–XIII вв., а расписан только в конце XIV – начале XV вв.⁵¹ Вероятнее всего, храм просто не успели расписать в XIII в., а расписали уже после разорения пещерного города Эски-Кермен⁵².

Мы можем строго доказать данное утверждение о двух периодах строительства храма. Ниша первоначального протезиса попала под роспись. Это связано с эволюцией протезиса в пещерных храмах⁵³.

Таким образом, в храме «Донаторов» мы можем видеть, как за сравнительно короткое время, может быть, около ста лет (строительство храма условно датируется XIII в., а роспись концом XIII – началом XIV вв.), протезис переместился из наоса в алтарь⁵⁴.

Важнейшими определяющими признаками для данного храма являются протезис, а также прямая алтарная преграда. Наблюдение за уникальным процессом изменения местоположения протезиса позволяет нам согласиться с датировками О. И. Домбровского и Н. И. Репникова⁵⁵.

Таким образом, нам удалось установить, что три пещерных храма юго-западной Таврики имеют доиконаборческую датировку. А между тем в научных исследованиях последних лет постепенно стало преобладать мнение, что все описанные нами храмы относятся приблизительно одному и тому же периоду.

⁴⁸ См.: Могаричев Ю. М. Пещерные церкви... С. 51.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С. 53.

⁵¹ См.: Волконская И. Г. Росписи пещерных храмов... С. 284–311.

⁵² Сейчас существует полемика о том, когда это произошло. Мы не будем вступать в нее. Для нас важно, что Эски-Кермен погиб либо в самом конце XIII, либо самом начале XIV века (Ю. М. Могаричев приводит дату 1299 г.) (см.: Могаричев Ю. М. Пещерные церкви... С. 39.).

⁵³ См.: Виноградов А. Ю., Гайдуков Н. Е., Желтов М. С. Пещерные храмы Таврики... С. 72–81.

⁵⁴ См.: Гайдуков Н. Е. Литургическое устройство пещерных храмов... С. 71–75.

⁵⁵ В архитектуре, в отличие, скажем, от палеонтологии, наблюдения за эволюцией имеют свои особенности. С одной стороны, у археолога, изучающего храмы, нет такого количества статистического материала, потому что храмов вообще-то не очень много. С другой стороны, памятник живет очень долго и фиксирует все изменения.

	доиконоборческие признаки								постиконоборческие признаки							
	престол в вилле	наличие пастофория	тепеллон в виде выгородки	синтрон с кафедрой	аллеон	большой нартекс	много входных дверей	скальная эскадра	скальный баптистерий	престол в алтарной апсиде	приспешный престол	протезис	прямая алтарная преграда	редуцированный аллеон	одна дверь	скальная для духовенства в алтаре
храм с баптистерием (Тепе-Кермен)	X		X				X	X			1					X
храм "Судилище" (Эски-Кермен)	X	X	X	X	X		X	X	X							
храм пещ. Мон. Челтер-Коба (с. Малосадовое)	X		X	X		X		X	X						X	
храм "Трех всадников" (Эски-Кермен)		X	X				X			X	X					X
храм "Донаторов" (Черкес-Кермен)										X	X	X	X	X	X	X

¹ Первоначального протезиса в храме нет.

Таблица 1. Сводная корреляционная таблица литургических устройств некоторых пещерных храмов Таврики.

Значит хронологического единства не существует. А литургическое единство? Мы начали статью с допущения, что во всех рассмотренных храмах служили Литургию византийского обряда. Но это допущение, не более. Интересно было бы не просто предполагать, но знать, по какому обряду служили в Херсонесе и юго-западном Крыму⁵⁶.

Однако в заключение нашего исследования следует сказать, что в силу своего устройства ни один пещерный храм все-таки нельзя назвать «идеальной», или «руководящей» формой для литургических датировок, но очевидно эти храмы могут показать такие устройства, которые практически не сохранились в храмах наземных. Более детальное изучение этих устройств и их взаимосвязи прежде всего, как нам кажется, и является целью исследований.

⁵⁶ Мысль о связи Херсонеса с антиохийским литургическим обрядом не нова. Об этом говорят и сирийское имя «Малх» в ктиторской надписи Уваровской базилики, и особое расположение пастофориев в некоторых храмах Херсонеса (см. напр.: Сазанов А. В. Базилика 1987 г. ... С. 278–290).

Источники и литература

1. *Адаксина С. Б.* Монастырский комплекс X-XV веков на горе Аю-Даг. СПб., 2002.
2. Англо-русский словарь в помощь христианскому переводчику / Под ред. М. Макарова. М., 1997.
3. *Васильева Т. М.* Traditio legis и иконография алтарной преграды св. Софии Константинопольской // Восточнохристианский храм: Литургия и искусство. СПб., 1994.
4. *Виноградов А. Ю., Гайдуков Н. Е., Желтов М. С.* Пещерные храмы Таврики: к проблеме типологии и хронологии // Российская археология. 2005. № 1.
5. *Волконская И. Г.* Росписи пещерных храмов Эски-Кермена и его округи (юго-западный Крым) // Макариевские чтения. 2003. Вып. 10.
6. *Высоцкий А. М., Казарян А. Ю., Сарабьянов В. Д., Этингоф О. Э.* Алтарная преграда // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2.
7. *Гайдуков Н. Е.* Литургическое устройство пещерных храмов юго-западной Таврики // Сурож, Сугдейя, Солдаёя в истории и культуре Руси-Украины. Материалы научной конференции (16 – 22 сентября 2002 г.). К. – Судак, 2002.
8. *Гайдуков Н. Е.* Новое прочтение одной надписи храма Успения пещерного города Эски-Кермен // Теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. Материалы конференции. СПб., 2002. Т. 1.
9. *Казарян А. Ю., Желтов М. С., Ключанова О. В.* Амвон // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2.
10. *Лосицкий Ю. Г.* Реконструкция храма в Сотере // Алушта и алуштинский регион. К., 2002.
11. *Могаричев Ю. М.* Пещерные сооружения средневековых городищ юго-западного Крыма // Проблемы истории «пещерных городов» в Крыму. Симферополь, 1992.
12. *Могаричев Ю. М.* Пещерные церкви Таврики. Симферополь, 1997.
13. *Петровский В. А.* Православные памятники Тепе-Кермена // Православные древности Таврики. К., 2002.
14. *Сазанов А. В.* Базилика 1987 г. и некоторые проблемы интерпретации памятников христианского Херсонеса / Под ред. С.П. Карпова // Причерноморье в Средние века. 2000. Вып 4.
15. *Талис Д. Л.* Городище Тепе-Кермен // КСИА АН СССР. 1977. № 148.
16. *Тафт Р. Ф.* Византийский церковный обряд. СПб., 2000.
17. *Уайбру Х.* Православная литургия. М., 2000.
18. *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники восточного Причерноморья. М., 2002.
19. *Якобсон А. Л.* Средневековый Крым. М.-Л., 1964.
20. *Descoedres G.* Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten: Eine Untersuchung zu Architektur und liturgiegeschichtlichen Problemen // Studien zur Geistesgeschichte des ostlichen Europa. 1983. Bd. 16.
21. *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Harmondsworth, 1965.

22. *Mango C.* Byzantine architecture. New York, 1976.
23. *Mathews Th. F.* Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. London, 1971.
24. *Ristow S.* Fruhchristliche Baptisterien // Jahrbuch fur Antike und Christentum. 1998. Bd. 27.
25. *Sodini J.-P.* L'ambon dans l'Eglise primitive // La Maison-Dieu. 1993. Vol. 193.
26. *Taft R. F.* The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom. Rome, 1978.
27. *Teteriatnikov N. B.* The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Cappadocia. Rome, 1996.

Священник Максим Михайлов

«LES TRADUCTIONS RUSSES DES TEXTES PATRISTIQUES» АРХИМАНДРИТА КИПРИАНА (КЕРНА) КАК ЗАБЫТАЯ ОТРАСЛЬ РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ НАУКИ

Любое научное исследование начинается с работы над историографией вопроса. И здесь немалую помощь исследователю оказывают разного рода каталоги и библиографические справочники, сберегая драгоценное время и предохраняя от повторения старых ошибок. Но в отношении к библиографии русских переводов и исследований святоотеческих творений наблюдаются значительные пробелы. «Русская библиография статей и исследований по патристике совершенно не разработана, а единственный указатель русских переводов святоотеческих творений издан во Франции и нуждается в серьезной доработке»¹. Речь идет о труде архим. Киприана (Керна) «Русские переводы патристических текстов: библиографический справочник», изданном в 1957 г. Шевтоньским монастырем.

В условиях эмиграции архим. Киприан не всегда имел возможность проверять приводимые им библиографические сведения, о чем он сам упоминает в предисловии². Неполнота и неточность подобного справочника, притом что это первый и единственный путеводитель по русским переводам, вполне искупаются тем обстоятельством, что сам автор принадлежал к замечательной плеяде русских патрологов. Архим. Киприан был живым свидетелем и частью той русской богословской традиции, которая в начале XX века находилась на пике своего развития, и имел возможность о многом поведать «из уст в уста».

Во Введении к своему труду он приводит немало чрезвычайно ценных наблюдений и обобщений, которые могли быть сделаны только изнутри той эпохи и никем в то время не были зафиксированы на бумаге.

Священник Максим Михайлов – кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Перервинской православной духовной семинарии.

¹ *Асмус В., свящ.* Предисловие к Писаниям мужей апостольских // Писания мужей апостольских. М: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 17.

² См.: *Kern C., pere, prof.* Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique. Chevetogne, 1957. P. 18.

Но ситуация осложняется еще тем, что русский перевод указанного Библиографического справочника, хранящийся в Московской и в Санкт-Петербургской духовных академиях, а также в Синодальной библиотеке³, крайне низкого качества, а местами вовсе невразумителен. Ввиду последнего обстоятельства студентами Перервинской православной духовной семинарии Березюком И. В. и Федоровым В. Ю. был сделан новый перевод данного труда архим. Киприана с французского на русский язык.

В настоящее время закончена работа над Вводной частью, представляющей особый интерес и являющейся законченным самостоятельным очерком и оценкой отечественной патристики от самых ее истоков до начала XX века. Учитывая важность и малодоступность Библиографического справочника архим. Киприана, решено было опубликовать данный опыт студенческого перевода в «Трудах ППДС».

³ В 2009 г. в журнале «Вопросы религии и религиоведения» на основе этой машинописной копии была подготовлена данная публикация. См.: Киприан (Керн), архим. Русские переводы патристических текстов. Библиографический справочник / Подгот. В. В. Шмидт // «Вопросы религии и религиоведения». Вып. 1: Антология отечественного религиоведения / Сост. и общ. ред. О. Ю. Васильева, Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. М.: Изд-во «РАГС», 2009. С. 527–584.

Архимандрит Киприан (Керн)

РУССКИЕ ПЕРЕВОДЫ ПАТРИСТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ: БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПРАВОЧНИК

В данной публикации представлен перевод Введения¹ к труду архим. Киприана (Керна) «Русские переводы патристических текстов: библиографический справочник», который проливает свет на переводческую деятельность русских ученых с самой ранней эпохи до начала XX века. Здесь указаны основные направления деятельности духовных академий, намечены основополагающие принципы, которыми руководствовались авторы при исполнении этой работы.

Ключевые слова: патрология, патристика, святитель Филарет (Дроздов), духовные академии, профессора, переводы, публикации, «Христианское чтение», «Творения святых отцов», «Труды Киевской духовной академии».

Введение

Патристические исследования развивались в трех различных направлениях. Это прежде всего установление подлинности текстов отцов и церковных писателей². Затем перевод этих памятников³. И наконец анализ учения отцов и систематизация основных направлений их богословского синтеза на фоне исторических событий. Так составляются, кроме монографий о творчестве некоторых писателей, различные исто-

Архимандрит Киприан (Керн) – доктор богословия, профессор Свято-Сергиевского богословского института.

Перевод с французского И. В. Березюка и В. Ю. Федорова, студентов III курса Богословско-пастырского факультета Перервинской православной духовной семинарии.

¹ Введение к работе архим. Киприана (Керна) печатается с незначительной стилистической правкой. – *Ред.*

² См.: *Гарнак А.* Тексты и исследования (*Harnack A. Texte und Untersuchungen*); *Робинсон И.* Тексты и очерки (*Robinson J. Texts and Studies*); *Восточная и древнесирийская патрологии*; *Греческая и латинская серии* / Изд. Ж.-П. Минем; *Другие памятники* (*Les Monumenta, Corpus scriptorum*) и т.д.

³ Напр.: *Оксфордская библиотека отцов* (*Oxford library of the Fathers*), *Библиотека отцов Церкви* (*Bibliothek der Kirchenvater*), *Христианские источники* (*Sources chretiennes*), *Антиохийские христианские писатели* (*Scrittori cristiani antichi*), *Тексты и документы* / Изд. Х. Хеммером и П. Леем ... (*Textes et documents* / Ed. H. Hemmer et P. Lejay) и т.д.

рии христианской литературы (*Histoires de la Litterature chretienne*), патрологические руководства (*Manuels de Patrologie*), курсы святоотеческого богословия (*Cours de Theologie patristique*) и т.д.

Патристические исследования в России, с учетом различных обстоятельств, следовали по этим же трем основным направлениям. Профессора духовных академий и православных богословских факультетов издали недавно открытые малоизвестные тексты, подготовленные: А. Дмитриевским – «Евхологион» Серапиона Тмуитского, П. Маррой – армянские и грузинские тексты, Б. Тураевым – эфиопские тексты, и др.

Русские переводы отцов особенно привлекали внимание выдающихся иерархов Церкви и историков. Профессора патрологии со своей стороны напечатали руководства и исследования, среди которых можно особенно выделить трехтомное «Историческое исследование об отцах Церкви» Филарета (Гумилевского), архиеп. Черниговского; «Руководство к патрологии» проф. И. Попова и др.

Прежде чем перейти к обзору множества русских патристических переводов и их истории, этой насущной задаче, которой посвящено настоящее исследование, представляется нужным и даже необходимым в нескольких словах подвести итог научной деятельности духовных академий в области патрологии.

Высшее богословское преподавание, как известно, испытало значительную трансформацию с самого начала царствования Александра I. Прежние школы в Санкт-Петербурге (Александро-Невская семинария), в Москве (Славяно-греко-латинская академия и Свято-Троицкая семинария) и Киеве (в Братском монастыре, более известная по имени ее основателя митр. Петра (Могилы)) были реформированы в 1809, 1814 и 1818 гг. и с того момента стали называться духовными академиями, что соответствовало богословским факультетам католиков и протестантов. Академия в Казани, предназначенная для миссионерской работы среди мусульман и буддистов, была организована только в 1842 г.

В первом учебном плане, составленном в 1809 г., для патрологии как самостоятельной дисциплины фактически не осталось места. И только после реформы 1841 г. организация кафедры патрологии была признана необходимой, – потому что дисциплина значилась уже в учебном плане и предмет представлял большую важность для изучения творений святых отцов и церковного Предания.

Согласно новому уставу 1869 г., в каждой академии должно быть по три факультета, при этом патрология заняла свое место среди исторических дисциплин. Устав 1884 г. снова определил ее законное место, тогда как последняя школьная реформа 1910 г. создала две кафедры этой дисциплины в каждой духовной академии Российской империи.

Научные и литературные достоинства патрологических трудов не всегда были на достаточной высоте: они зависели от условий, в которых приходилось работать профессорам. Вначале библиотеки не соответствовали должному уровню, в них отсутствовали манускрипты и книги, а также тексты не были хорошо классифицированы и изучены с точки зрения критики. Нередко профессора занимали кафедру слишком краткий период, чтобы завершить работу, требующую много времени.⁴

Нет нужды перечислять здесь все патристические монографии, можно ограничиться обозначением самых значительных работ наиболее выдающихся профессоров. Это диссертации: А. Приселкова на послания Климента Римского (СПб., 1888), А. Сагарды о Клименте Александрийском (СПб., 1911), свящ. А. Мартынова об антропологии свт. Григория Нисского (М., 1886), свящ. И. Попова о блаж. Августине Гиппонском (М., 1914), А. Скворцова о трудах Псевдо-Дионисия (К., 1871), две дис-

⁴ Вот несколько указаний на тех, кто в течение почти века преподавал патрологию в русских богословских школах. Кафедру Санкт-Петербургской академии последовательно занимали: свящ. И. Колоколов (1841–1843), И. Лобиков (1841–1848), свящ. П. Колосовский (1848–1853), свящ. А. Верецагин (1853–1855), П. Шалфеев (1855–1862), свящ. П. Лебедев (1862–1863), Л. Павловский (1863–1871), А. Приселков (1873–1884), Н. Барсов (1884–1887), свящ. Т. Налимов (1888–1905), Н. Сагарда (1905–1917) и его брат А. Сагарда (1910–1917) как профессор 2-й кафедры патрологии.

Первым профессором патрологии в Москве был свящ. Е. Захаров-Платонов, занимавший кафедру только два учебных года (1841–1842). За ним следовали: свящ. И. Боголюбов (1842–1848), Л. Краснопевков (1848–1849), М. Побединский-Платонов (1850–1852), П. Попов (1852–1861), М. Боголепов (1861–1863), А. Смирнов (1864–1871), свящ. А. Мартынов (1872–1893), а также И. Попов (1893–1917), к которому присоединился П. Успенский, заняв 2-ю кафедру.

Киевская академия знала патрологов: свящ. М. Монастырева (1842–1844), В. Аскоченского (1844–1846), Н. Таворова (1846–1949), К. Хорцова (1857–1876), К. Попова (1878–1914), С. Епифановича, скоропостижно скончавшегося, но имевшего огромную известность благодаря своим трудам о преп. Максиме Исповеднике. С начала войны 1914 г. 2-я кафедра была поручена М. Оксуюку.

И в заключение список профессоров-патрологов Казани: Д. Кастальский (1844–1848), свящ. С. Протопопов (1849–1851), М. Зефирова (1851–1856), А. Беневоленский (1856–1857), Я. Рудольфов (1857–1868), Д. Гусев (1870–1894) и Л. Писарев (1895–1917). Вторая кафедра, совсем недавно учрежденная, должна была быть занята П. Верецацким.

К сожалению, все эти ученые были на кафедре патрологии очень короткое время и не смогли ни выработать системы, ни написать руководства к преподаванию этой дисциплины. Кроме трехтомника Филарета, архиеп. Черниговского, уже упомянутого выше, мы не обладаем объемными патристическими исследованиями. Следует, однако, упомянуть «Философию святых отцов» проф. С. Скворцова из Киева, попытавшегося дать анализ философским концепциям великих учителей Церкви. Назовем здесь и проф. И. Шалфеева, который имел намерение «сформулировать историю апостольского предания, изучая исторические детали, повлиявшие на личные особенности каждого писателя». (См.: Катански А., проф. Воспоминания старого профессора // Христианское чтение. 1914. Май. С. 604).

сертации К. Попова о Тертуллиане (К., 1880) и о блаж. Диадохе Фотийском (К., 1903), С. Епифановича о преп. Максиме Исповеднике (К., 1915), М. Оксюка на эсхатологию свт. Григория Нисского (К., 1914), Д. Гусева об антитринитариях III века (Казань, 1872) и его же «Руководство к патрологии», Л. Писарева об антропологии блаж. Августина Гиппонского (Казань, 1894).

Этот список должен быть пополнен еще работами тех профессоров, которые хотя и не преподавали патрологию в чистом виде, тем не менее занимались патристическими темами. Необходимо упомянуть, в первую очередь, знаменитые диссертации: В. Болотова об учении Оригена о Святой Троице (СПб., 1879) и Н. Глубоковского о Феодорите Кирском в 2-х томах (М., 1890). Нельзя не упомянуть о диссертациях преподавателей, знатоков богословия, как например: И. Адамова о свт. Амвросии Медиоланском (М., 1915), еп. Алексия (Молчанова) на экклезиологию свт. Киприан Карфагенского (Казань, 1888), В. Барвинка о Никифоре Влеммиде (К., 1910), Н. Богородского о пневматологии преп. Иоанна Дамаскина (СПб., 1879), А. Бронзова о преп. Макарии Египетском (СПб., 1899), свящ. Н. Виноградова об учении свт. Григория Назианзина (Казань, 1886), А. Вишнякова о полемике свт. Кирилла Александрийского против имп. Юлиана Отступника (Казань, 1907), еп. Владимира (Благоразумова) о свт. Афанасии Александрийском (Кишинев, 1895), свящ. Ф. Владимирского об учении Немезия, еп. Емесского (Житомир, 1912), А. Говорова о поэзии свт. Григория Назианзина (Казань, 1886), М. Григорьевского об учении о браке свт. Иоанна Златоуста (Архангельск, 1902), свящ. Н. Гроса о преп. Феодоре Студите (К., 1907), свящ. П. Гурьева о Феодоре, еп. Мопсуестийском (М., 1890), В. Дмитриевского об Александрийской школе (Казань, 1884), две диссертации А. Доброклонского о Факунде, еп. Гермиянском (М., 1880 – магистерская диссертация) и о преп. Феодоре Студите (Одесса, 1913 – докторская диссертация), свящ. А. Дружинина о свт. Дионисии Александрийском (Казань, 1900), А. Дьяконова об Иоанне, еп. Ефесском (СПб., 1908), Ф. Елеонского об учении Оригена о Святой Троице (СПб., 1879), свящ. А. Иванцова-Платонова о ересях первых трех веков (М., 1877), А. Карашева о книге «Дидахэ» (М., 1896), А. Катанского о мистическом богословии отцов до Оригена (СПб., 1877), миером. Кирилла (Лопатина) об учении свт. Афанасия о Святой Троице (Казань, 1894), М. Красина о труде блаж. Августина Гиппонского «О граде Божиим» (Казань, 1873), свящ. Н. Кремлевского о пелагианстве (Казань, 1898), Н. Кутепова о донатизме (Казань, 1884), Н. Лебедева о труде Оригена «Против Цельса» (М., 1878), свящ. С. Лобачевского о преп. Антонии Великом (Одесса,

1906), В. Мелиоранского о Георгии, еп. Кипрском и Иоанне, еп. Иерусалимском (СПб., 1901), П. Мирносицкого об Афинагоре (Казань, 1894), Д. Миртова о нравственном учении святителя Климента Александрийского (СПб., 1900), А. Мотрохина о труде свт. Амвросия Медиоланского «О достоинствах священнослужителей» (Казань, 1912), В. Несмелова о богословском учении свт. Григория Нисского (Казань, 1887), А. Орлова об учении свт. Илария Пиктавийского о Святой Троице (М., 1908), И. Орлова о двух волях во Христе преп. Максима Исповедника (СПб., 1888), И. Остроумова о Синезии из Кирена (М., 1879), Н. Петрова о труде Оригена «О началах» (Казань, 1900), Е. Поляковского о свт. Иерониме Стридонском как историке (Казань, 1908), П. Преображенского о книге преп. Феофана Исповедника «Хронология» (Вена, 1912), П. Прокошева о книге «Дидакалия Апостолов» (Томск, 1913), Г. Прохорова о нравственном учении свт. Амвросия Медиоланского (СПб., 1912), В. Певницкого о свт. Григории Великом как ораторе (К., 1872), Н. Родникова о социальном учении блаж. Августина (Казань, 1879), Н. Розанова об Евсевии, еп. Кесарийском (М., 1880), А. Садова о Виссарионе Никейском (СПб., 1883 – магистерская диссертация), о Лактанции (СПб., 1895 – докторская диссертация), свящ. В. Соколова о Леонтии Византийском (М., 1916), А. Спасского об Аполлинарии, еп. Лаодикийском (М., 1895), Д. Тихомирова о нравственном учении свят. Григория Нисского (Могилев, 1886), Т. Ляшенко о свт. Кирилле Александрийском (К., 1913), свящ. Н. Фетисова о Диодоре, еп. Тарсийском (К., 1915), Н. Штернова о Тертуллиане (Курск, 1889), С. Федченкова о свт. Иринее Лионском (М., 1917) и еп. Феодора (Поздеевского), последнего ректора Московской академии, об аскетическом учении преп. Иоанна Кассиана Римлянина (Казань, 1902).

Из многочисленных иностранных учебников духовных академий можно выделить два: М. Папамихайла, ныне профессора Афинского университета, и Герасима (Вареда), митрополита Селевкии Сирийской († 1899). Оба автора были преподавателями богословия; первый написал о свт. Григории Паламе (Александрия, 1912), а второй о взглядах современников на свт. Фотия Патриарха Константинопольского (СПб., 1874). Большая часть этих диссертаций, нередко весьма объемных, представляет собою солидные монографии, документально обоснованные и имеющие немалую научную ценность. Старания русских богословов, скромные в начале, на расцвете их деятельности в течение одного века принесли обильные плоды.

* * *

Чем особенно привлекают наше внимание русские переводы патристических сочинений? Эти переводы берут начало с эпохи, предшествующей основанию духовных академий. Кельи монахов в Киеве, в Москве, в многочисленных монастырях обширной Российской империи – были первыми очагами этого труда, так же как когда-то монастыри Запада.

Переводы «Лествицы» преп. Иоанна Лествичника, творений свт. Иоанна Златоуста, свт. Григория Назианзина, «Шестоднева» свт. Василия Великого, а также многих других и особенно многочисленные аскетические сборники святоотеческих цитат воспитывали набожность в русском народе в Средние века. Историк Е. Голубинский утверждает, что знает более двухсот проповедей свт. Иоанна Златоуста, переведенных до нашествия монголов⁵.

Эти переводы были общеизвестных по бесчисленным антологиям, как, например, «Златоструй», «Измарагд», «Маргарит» и др. Также тринадцать проповедей свт. Григория Назианзина были переведены в XI веке; в XVII веке они были напечатаны. «Лествица» преп. Иоанна Лествичника была издана в 1647 г. Преп. Паисий Величковский перевел с греческого на славянский язык «Добротолюбие» в 2-х томах, которое вновь было переведено, доработано и дополнено в XIX веке свт. Феофаном (Говоровым) и в результате составило пять томов. Данный труд впоследствии переиздавался несколько раз. Первоначальные переводы были весьма неудовлетворительны с точки зрения критики и стиля, поскольку манускрипты рассматривались без критического анализа, с пробелами, ошибками и вставками в текст. Даже в переводах XIX века, ставших классическими и оцененными данной эпохой как совершенные, находим значительные пропуски. Например, перевод свт. Феофана (Горова) с греческого на русский язык искаженного и неистинного текста сочинения свт. Григория Паламы в 5 томе «Добротолюбия» (М., 1895). С другой стороны, переводчик был вынужден, в силу церковной цензуры, опустить некоторые места, считавшиеся «опасными» для совести верующих и создававшие немало предубеждений, как, например, цитаты из Оригена.

Что касается стиля, то он тоже не всегда был безупречен. Язык переводчиков XVI–XVII веков хорошо соответствовал говору москвичей той эпохи и для них был вполне понятен, но в XIX веке он стал несколько устаревшим из-за архаизмов и оборотов речи, слишком славянским. Редакторы переводчиков часто старались искусственно сохранить неко-

⁵ Голубинский Е. История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. С. 733.

торые славянские архаизмы, что делало их язык тяжелым и удаляло от стиля Александра Пушкина и Ивана Тургенева. Все это незначительные, однако досадные мелочи. Главное же, что необходимо отметить: просвещенные русские обладают назидательным духовным чтением и вполне аутентичным с точки зрения патристической традиции.

Оставим в стороне древние славянские и славянорусские переводы и перейдем к трудам XIX века. Их история весьма интересна. Прежде всего необходимо отметить, что в итоге сложились три формы русских патристических переводов. Во-первых, переводы профессоров духовных академий, случайные, спорадические вначале, но в дальнейшем хорошо систематизированные. Во-вторых, переводы, сделанные учеными или мирянами ввиду их научных изысканий или для собственного интереса. Их публиковали в специальных журналах, ныне забытых и редкостных, или в отдельных изданиях. В-третьих, переводы, осуществленные в монастырях, таких как Оптина пустынь в России или Свято-Пантелеимонов на Святой Горе Афон. Это обычно произведения аскетические, такие как «Лествица», «Поучения аввы Дорофея», «Добротолюбие», правила монашеские и др., переведенные свт. Феофаном (Говоровым), иером. Климентом (Зедергольмом) и некоторыми другими. Славянофилы и профессора Московского университета, которые их окружали, охотно брались им помогать.

Духовная академия в Санкт-Петербурге первая начала издавать патристические тексты на русском языке. При ректоре свящ. Григории Постникове (1817–1826), будущем митрополите Санкт-Петербургском († 17 июля 1860 г.), начал издаваться в 1821 г. академический журнал «Христианское чтение», и с этого времени появились первые переводы более научного характера⁶. Профессора Санкт-Петербурга и некоторые другие из Москвы с увлечением принялись за работу, которая вначале не была хорошо организована и спланирована. Систематизация и хронология были крайне несовершенны: свт. Григорий Назианзин, свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст и преп. Исидор Пелусиот ставились рядом с преп. Иоанном Дамаскиным и преп. Максимом Исповедником. Печатали все, что каждый профессор имел написанного по своей специальности. Улучшения в организации процесса произошли позже, после согласования работ между профессорами Санкт-Петербурга и Москвы, и тогда был выработан генеральный план, о котором будет сказано дальше.

До 1843 г. переводы публиковались только в упомянутых журналах. Богословы Москвы, не имевшие собственного журнала, сотрудни-

⁶ Родосский А. К истории редакции журнала «Христианское чтение» // Христианское чтение. 1896. Т. 202. Ч. 2. С. 343–361.

чали с «Христианским чтением». Больше всего приходится сожалеть о том, что переводы и статьи не имели подписей. Этот анонимный способ издания работ, принятый позже в Московской академии, существовал довольно долго в богословских и религиозных журналах и делал невозможными любые библиографические исследования.

Стоит отметить одну дату. Архим. Никодим (Казанцев) в своем рапорте Святейшему Синоду в 1840 г. написал: «Только с того времени, как русские богословы будут читать святых Отцов на русском языке, можно ожидать, что они будут самостоятельные и зрелые богословы и не будут зависеть от латинских, немецких, французских и английских богословов и богословий»⁷. Архим. Никодим и его бывший соученик архим. Филарет (Гумилевский, ректор Московской академии (1835–1841), знаменитый историк, богослов и патролог, † 1866) были инициаторами большого труда, предпринятого Московской академией, который надо рассматривать как ее «monumentum aere perennius». В 1843 г. эта академия положила начало изданию специального журнала под названием «Творения святых Отцов», который в 1892 г. был преобразован архим. Антонием (Храповицким) в «Богословский вестник».

Архим. Филарет (Гумилевский) представил в 1835 г. митр. Московскому Филарету (Дроздову) свою программу переводов, а также и свой перевод «Луга духовного» преп. Иоанна Мосха (напечатанный тринадцать лет спустя в Москве, в 1848 г.). К осуществлению этого плана, раскритикованного митрополитом, приступили только в 1843 г., когда архим. Филарет перестал быть ректором академии. Митрополит требовал плана более систематичного, чем предложенный ректором Филаретом. Он предпочитал полные переводы творений некоторых отцов, «чтобы их не дробить и не смешать одни с другими»⁸. Редакторский коллектив под председательством ректора (после архим. Филарета пришелосьящ. Евсей Орлинский) был озадачен изменением первоначального плана и осуществлением его. Журнал включал в себя две составные части: «Творения святых отцов», где публиковались сами тексты, и «Приложения к творениям святых Отцов», т.е. разных богословских статей, по-прежнему анонимных. Таким образом, после долгих приготовлений, консультаций с митрополитом и исправлений текстов в проповедях свт. Григория Назианзина (писателя, предпочитаемого митрополитом) в 1843 г. выпустили первый том этих трудов.

⁷ Корсунский И. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской духовной академии // Богословский вестник. 1893. Ноябрь. С. 230.

⁸ Там же. С. 232.

К работе был привлечен целый коллектив переводчиков, в большинстве своем профессоров и их помощников. После редакторской правки, за которую отвечал П. Делицын, переводы должны были получить одобрение митрополита. Безукоризненный стилист, совершенный эллинист, человек пронизательного ума, свт. Филарет (Дроздов) был известен как критик строгий и беспощадный. Часто сделанные им в рецензиях заметки больно задевали несчастных переводчиков и особенно их руководителя П. Делицына, который очень страдал от критики митрополита. Но это был Филарет! Знаменитый московский митрополит, личность почти легендарная, ставшая бессмертной в русской церковной истории и духовном образовании.

Результаты этой работы были действительно значительны. Начиная с 1843 г. и до конца существования Российской империи (1917 г.) Московская академия не прекращала переводить и переиздавать тексты, уже опубликованные. Некоторые отцы были изданы по три и четыре раза. Перевели почти все сочинения великих богословов и отцов Церкви. Полная серия включала более восьмидесяти томов. Издание было остановлено в 1917 г. на трудах преп. Максима Исповедника и Никифора, Патриарха Константинопольского.

* * *

Для большей эффективности переводчики распределили между собой работу таким образом, чтобы каждой академии достался один специальный раздел или направление. Спустя полвека совместной работы итог оказался весьма впечатляющим.

Действительно, Московская академия, как уже было сказано, перевела труды великих богословов и отцов классического века (IV–VII вв.). Санкт-Петербургская академия после первых попыток, о которых упоминалось выше, взялась за переводы исторических рукописей. Начали с Евсевия, еп. Кесарийского, Сократа, Созомена и Евагрия и дошли до «Византийских хроник». Под влиянием одного из первых русских византологов проф. И. Троицкого в академию северной российской столицы проникла атмосфера византийской традиции и стиля. Сочинения Георгия Акрополита, свт. Григория Кипрского, Григория Пахимера, Иоанна Киннама, Никиты Хониата, Никифора Вриенния и Никифора Григоры, Прокопия Кесарийского – почти вся коллекция Бонна – появились на русском языке благодаря петербургским профессорам⁹.

⁹ Соколов И. Византологическая традиция в Санкт-Петербургской академии // Христианское чтение. 1904. Январь. С. 143–156.

Кроме этого академия издала в пяти выпусках коллекцию древних восточных и западных литургий под редакцией проф. А. Катанского. Необходимо отметить полный и очень тщательный перевод трудов свт. Иоанна Златоуста в 13 томах, являющийся большой заслугой этой академии. До революции закончили перевод трудов преп. Феодора Студита в двух томах. Таким был приблизительный итог работы Санкт-Петербургской академии.

Киевская академия, более близкая к Западу, гордая своим прошлым и немного латинизированная в литературных традициях, издала в «Трудах Киевской духовной академии» отдельным тиснением сочинения свт. Киприана Карфагенского, Тертуллиана, Арнобия Старшего, свт. Амвросия Медиоланского, блаж. Иеронима Стридонского и блаж. Августина Гиппонского. Всего более тридцати выпусков.

Казанская духовная академия, младшая из русских богословских школ, работала, главным образом, на миссионерском поприще. Ее профессоров занимала противомусульманская и противобуддийская полемика. Но, кроме того, они принимали участие в патристических переводах, хотя менее систематизированных. Эта академия издала «Деяния Вселенских и Поместных соборов». Свящ. А. Смирнов перевел серию апокрифов из Ветхого Завета. Также стараниями профессоров Казани увидели свет на русском языке трактаты Оригена «О началах» и «Против Цельса», несколько сочинений свт. Ипполита Римского и свт. Григория Великого.

Кроме того, следует отметить замечательную коллекцию, собранную журналом «Православное обозрение». Его редактор свящ. Преображенский в содружестве с коллегами-эллинистами, ранее трудившимися под началом митр. Филарета (Дроздова), поставил себе задачей перевести памятники первобытного христианства и антиникейскую литературу. Сочинения мужей апостольских, апологетов II века и свт. Иринея Лионского увидели свет в этом собрании. Не следует также забывать о серии из трех томов святоотеческих сочинений, относящихся к толкованию Литургии (СПб., 1853–1856).

Классическое образование и вкус к духовной литературе сформировали традицию изучения патристики, которую выпускники духовных школ не забывали и по окончании обучения. Профессора семинарий, приходские священники или епархиальные епископы, часто находившиеся в отдалении от больших культурных центров, а также прежние выпускники академий для собственного интереса продолжали исследования в этой сфере.

Между ними еп. Арсений (Иващенко) заслуживает особого упоминания. Выпускник Киевской академии, ректор семинарии и затем викарий, он работал без отдыха до самой смерти († 1903 г.) на поприще византийских исследований. При неблагоприятных подчас условиях он наладил работу над текстами неисследованных дотоле манускриптов, перевел их с предисловиями и критическими примечаниями. Благодаря его энергии и замечательной эрудиции более 30 неизданных авторов (полемиста Мануила Пелопонесского, свт. Марка Ефесского, Нила Дамила, Нила, митр. Родосского, свт. Георгий Схолария, Филофея, Патриарха Константинопольского и др.) увидели свет в научных и богословских журналах, а также и в епархиальных публикациях. Свт. Феофан (Говоров) также много способствовал обогащению переводов святых отцов, особенно в области аскетики.

Проф. Н. Корсунский перевел творения Климента Александрийского, свящ. М. Боголюбский – «Толкования на Апокалипсис» свт. Андрея Кесарийского и «Жизнь Иисуса Христа» свт. Николая Кавасилы. Проф. А. Дмитриевский значительно обогатил русскую литературу своими переводами литургических текстов: «Евхологион» Серапиона, еп. Тмуитского обязан был ему своим главным изданием до тех пор, пока проф. Г. Воббермин не опубликовал его в «Текстах и исследованиях» *Wobbermin G., prof. Texte und Untersuchungen*). Армянские, грузинские и эфиопские тексты были переведены И. Эминым, Н. Маррой, К. Паткановым, А. Хохановым, свящ. К. Кекелидзе и Б. Тураевым, которые посвятили свои знания исследованию патристических толкований на этих языках.

Литературная активность Оптиной пустыни была также замечательна. На протяжении XIX века этот монастырь опубликовал 25 сочинений разного достоинства, воколичестве 224 000 экземпляров. Библиотека монастыря, составленная из собрания преп. Паисия Величковского и других, была весьма значительна. Патристические переводы, начиная с 1846 г., находились под руководством старца Макария Оптинского и братьев Киреевских при высоком покровительстве митр. Филарета Московского. Главными переводчиками были: старец Амвросий (Гренков); иером. Леонид (Кавелин), хороший историк, филолог и библиофил; иером. Ювеналий (Половцев), будущий епископ г. Вильно, и о. Климента Зедергольм), сын лютеранского пастора в Москве, выдающийся латинист и эллинист, обращенный в православие и ставший монахом в Оптиной пустыни. Они подобрали сильный коллектив сотрудников, таких как еп. Феофан (Говоров), проф. Ф. Голубинский

из Московской академии, проф. С. Шевырев и др. При старце Макарии Оптинском (1847–1860) монастырь издал 16 научных трудов¹⁰.

Русский монастырь св. Пантелеимона на Святой Горе Афон тоже много содействовал в осуществлении патристических переводов. Аскетические сочинения отцов, жития святых, духовные сборники святоотеческих цитат и т.д. были изданы этим монастырем. Говоря об афонских переводчиках, следует особо упомянуть монаха Матфея, который в противоположность ученым докторам богословия, преподавателям филологии, ректорам или профессорам духовных академий или университетов, таким как преп. Феофан (Говоров), иером. Климент (Зедергольм), – не имел никакого звания. Сын простого рыночного торговца, без всякого образования, он удалился на Святую Гору Афон. Он не был даже священником – простым монахом принял великий постриг и посвятил жизнь изучению манускриптов в библиотеках Святой Горы. Будучи самоучкой, прекрасно изучил латынь, древнегреческий и новогреческий, сербский и французский языки. Находясь на должности библиотекаря, он привел в порядок все манускрипты Свято-Пантелеимоновского монастыря.

Ученые, посещавшие Афон, его хорошо знали. Он был в переписке со всем миром, к нему обращались за советами, консультировались по поводу издания манускриптов и о разночтениях в текстах. Французское правительство пожаловало ему академическую пальмовую ветвь. Именно он осуществлял корректуру всех монастырских изданий, а именно: «Актов монастыря св. Пантелеимона», «Добротолюбия», сочинений преп. Симеона Нового Богослова, «Невидимой брани» и т.д. Монах Матфей умер 4 сентября 1911 г.¹¹

Такой в целом была патристическая активность религиозной России до революции 1917 г. Как можно убедиться, Россия не уступала другим странам. Возможно, еще не пришло время определить значение проделанной работы в рамках церковных исследований последних веков. Цель настоящих строк – наметить крупными штрихами все ее этапы.

¹⁰ Соколов Д. Заслуга Оптинского монастыря в издании патристических трудов // Прибавление к Церковным ведомостям. 1902. № 30. С. 1001–1005; Прошлое Оптинского монастыря // Там же. 1903. № 26. С. 973–981.

¹¹ Сообщение Православного Палестинского общества. 1912. № 23. С. 122–142; Некролог // Византийский временник. 1913. № 20. С. 335–338.

Иерей Владимир Стасюк

ПАМЯТИ ИЕРЕЯ ДАНИИЛА СЫСОЕВА

20 ноября 2009 года от злодейских рук принял мученическую кончину преподаватель Перервинской православной духовной семинарии иерей Даниил Сысоев. За три недели до смерти, 26 октября, в день памяти Иверской иконы Божией Матери, батюшка произнес речь на актовом дне духовной школы в присутствии председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви, ректора Московской православной духовной академии архиепископа Верейского Евгения.

Отец Даниил был как яркий светильник, источающий свет веры и любви. Он призывал всех к исполнению евангельского идеала: стать святыми в этой временной, земной жизни. Действительно, святость и непогрешимость – разные понятия. Непогрешимым является только лишь Господь наш Иисус Христос, Который не совершил личного греха. Люди же грешны и остаются грешными до конца своих дней, поэтому они нуждаются в Искупителе. Однако святость – это не безгрешность, но причастность к жизни Бога Духа Святого, Который приходит в сердца искренне кающихся и верующих православных христиан, сотворяя из них, по слову апостола Павла, храмы Божии, в которых живет Дух Божий (см.: 1 Кор 3:16).

Батюшка много трудился: окормлял общину церкви святого апостола Фомы на Кантемировской, организовывал строительство храма святого пророка Даниила, руководил миссионерской школой, преподавал в семинарии. Он автор многих богословских трудов. У энергичного отца Даниила остались незаконченные дела и нереализованные планы.

Пример жизни этого доброго пастыря запечатлен в его незабываемых лекциях, беседах и проповедях. Верим, что у Бога отец Даниил жив и молится о нас, дабы и нам достойно, по-христиански мужественно пройти и с покаянием окончить свой земной путь.

Иерей Владимир Стасюк – кандидат богословия, проректор по учебной работе и заведующий кафедрой богословия Перервинской православной духовной семинарии.

Священник Даниил Сысоев

ПРАВОСЛАВНАЯ МИССИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В данной публикации представлена речь¹ иерея Даниила Сысоева, произнесенная на актовом дне Перервинской православной духовной семинарии 26 октября 2009 г. Это яркое и живое слово проповедника, который говорит о православной миссии как главной задаче семинаристов, священников и мирян.

Ключевые слова: миссия, миссионерство, Господь, Церковь, проповедь, святость, Благая весть, Царство Божие.

Мне выпала сегодня большая честь под покровом Пречистой Богородицы приветствовать всех вас, отцы и братья, и сказать о миссии как нашей задаче. «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение... Голос сторожей твоих – они возвысили голос, и все вместе ликуют, ибо своими глазами видят, что Господь возвращается в Сион. Торжествуйте, пойте вместе, развалины Иерусалима; ибо утешил Господь народ Свой, искупил Иерусалим. Обнажил Господь святую мышцу Свою перед глазами всех народов; и все концы земли увидят спасение Бога нашего. Идите, идите, выходите оттуда; не касайтесь нечистого; выходите из среды его, очистите себя, носящие сосуды Господни! Ибо вы выйдете неторопливо, и не побежите; потому что впереди вас пойдет Господь, и Бог Израилев будет стражем позади вас» (Ис 52:7–12).

Эти слова Бога обращены ко всем нам, эти слова возвещают Евангелие Царства Божия, которое ждали пророки и которое стало действительной реальностью. Бог пришел, Бог вошел, и Он с нами сейчас, и мы, новый народ, уже не русские, евреи или татары, мы – православные христиане, абсолютно новый народ, идущий в наступление в этом мире, собирающий спасаемых, который, как говорит святой апостол Павел, «является областью света в темном мраке этого мира» (ср.: 2 Кор 4:6), который является областью Бога на оккупированной сатаной планете.

Священник Даниил Сысоев – кандидат богословия, преподаватель кафедры богословия Перервинской православной духовной семинарии.

¹ Речь иерея Даниила Сысоева печатается с незначительной стилистической правкой. – *Ред.*

Мы с вами призваны к миссии... Мы должны возвещать благую и радостную весть, потому что Бог вернулся, Бог с нами, и Он делает нас богами, Он ведет нас в Царство Свое Небесное и повелевает нам возвещать всем единственную и абсолютную истину о спасении. Действительно, Бог спасает нас не по нашим заслугам, не по каким-то особым заслугам людей или по каким-то особым талантам нашим, но по великой милости Своей Господь искупил и спас всех нас. И потому мы – вся Церковь – имеем обязанность миссионерствовать о Христе. Об этом говорит Евангелие, об этом говорит Апостол, об этом говорят и соборы нашей Церкви, и так было всегда.

Но что же мы видим? Мы видим страшное явление: Церковь часто пытается мириться с этим миром. Пытаются примириться семинаристы и священники (о высших говорить не буду, не мое дело), мириться пытаются миряне и оглашаемые. А в результате – голос проповеди не доходит до людей.

Очень часто, когда приходит священник, он начинает говорить о проблемах общества, о необходимости укрепления государственности (чем должны заниматься государственные мужи). Он начинает говорить о каких-то нравственных нормах, но не этого ждут от него! «Закона Божьего ищут из уст священника» (ср.: Мал 2:7), – говорит пророк Малахия. А что сейчас получает от батюшек народ?..

Я слушаю многих священников, мне приходилось бывать в десятках епархий как Русской Православной Церкви, так и других православных Поместных Церквей, и что я вижу? Священник забыл о том, что от него ждут. Ему кажется, что люди и так знают Евангелие, люди и так знают содержание Благой вести. Неправда! Новый Завет до сих пор – новый! Новый Завет до сих пор – нечто необычное, нечто завораживающее, нечто возмущающее, нечто восхищающее. Человек не может спокойно пройти мимо животворящих слов Христа, но часто священник превращается в какую-то фигуру, которая может поспорить, поскандальить... Это результат того, что мы с вами, дорогие отцы и братья, забываем о том, к чему мы призваны. Мы должны проповедовать истину, несмотря ни на что.

Как часто нам приходится слышать такие слова: «Ради миссионерских задач мы должны что-то прикрыть, о чем-то умолчать, не надо людей заставлять выбирать, не надо людей обижать Словом Господним, нужно быть мягче, терпимее». Мягкость и терпимость приводит нас к тому, что люди нас не слушают. Общие слова никому не интересны. Людям интересно слово, которое обращено к ним.

Бог к нам обращается сейчас, а мы не хотим часто донести Его животворящее слово. И с нас будет взыскано, если мы не начнем этого де-

лать, с нас будет взыскано за кровь людей, которых покарает меч Божий.

Мы с вами помним, как нас в Московской духовной семинарии заставляли учить наизусть, например, прекрасные слова пророка Иезекииля, который говорит: «Вот, сын человеческий, Я поставил тебя стражем. Смотри: идет меч, если ты увидишь идущий меч, и не закричишь и не протрубишь в трубу, меч придет и пожрет людей за их беззаконие. Но их кровь я взыщу с тебя» (ср.: Иез 33:1-8). Как часто мы с вами боимся сказать о грядущем мече, как часто мы забываем о самом главном содержании Благой вести, что мы, люди из плоти и крови, должны стать богами, что наше отечество – на небесах, мы должны идти туда, мы должны отделиться от этого мира, мы – иные, мы вестники Царствия Божьего. Как часто люди ставят себя наравне с этим миром. Церковь не имеет никого равного себе. Церковь – это представительство Бога на земле. Это Царство Божие, уже наступившее здесь в силе, во славе своей, а мы ведем себя так, как будто мы просто общественная организация. Мы пытаемся добиться земными средствами небесных целей – это совершенно невозможно. Это не соответствует Евангельским целям. Как говорил святой Симеон Новый Богослов, «добро, сделанное злыми средствами, суть зло».

Когда мы с вами рассуждаем о миссии Церкви, о ее главном содержании, о котором говорит и Святейший Патриарх, и соборы Церкви, мы должны понимать: что именно нам нужно проповедовать. Для чего нам нужно проповедовать? Какая цель должна быть нашей проповеди? И что обязательно будет сопровождать эту проповедь? Что нам нужно проповедовать? Проповедовать нам нужно только «Иисуса Христа распятого, для иудеев скандал, для эллинов сумасшествие, для нас же самих, спасенных, иудеев и эллинов, Христа, Божию премудрость и силу» (ср.: 1 Кор 1:23–24). Мы должны проповедовать Его слово. Мы должны призывать всех к святости, и никак не меньше! Как часто слушающие проповедь слышат: «Ты хотя бы немножко постись, ходи в храмик, и все нормально будет». Я, например, до сих пор не слышал ни одной проповеди, которая призвала бы к монашеству! Я помню, каким для меня было шоком прочитать книгу святого Амвросия Медиоланского «О девстве и браке». Мне нужно было выступать перед студентами в одном педагогическом институте, и я решил подготовиться. Там я должен был цитировать книгу святого Амвросия Медиоланского. На одной из страниц книги, где речь идет о пользе брака, он говорит: «Для слабых – брак, для сильных – девство. Для тех, кто под законом, – брак; для тех, кто под благодатью, – монашество». И еще: «Я уже год

проповедую вам, – обращается он с кафедры медиоланского собора, – и у вас только три человека постриглось, да и то не от вас, какой позор!». Представляете, насколько было другим отношение людей к сути своей жизни. Люди призывались к святости, люди все призывались к святости и высотам. В то время как у нас пытаются людей опустить до уровня обычного человека. Наша любимая поговорка: «Если ты видишь восходящего человека на небеса, сдерни его за ногу». Причем, не важно: если новоначальный – сдерни его за ногу, иже старец, тоже сдерни его за ногу. Попытайся смирить его, унижить его. У нас в Московской духовной семинарии была такая поговорка (не знаю, осталась ли она до сих пор): «Не смиряешься сам – смирай другого». Я думаю, эта поговорка во многом справедлива и сейчас. Люди действительно забыли, что без стремления к высоте мы никого ни к чему не привлечем.

Мы говорим сегодня о засилии сект. Но посмотрите: люди проходят море и сушу, отправляются в совершенно дикие места, для того чтобы проповедовать Евангелие. Помню, когда я был в Киргизии, я встретился с представителем Римско-Католической Церкви, который был уругвайцем и приехал в Киргизию проповедовать Христа киргизам. Это как вам? Вы себе можете представить, чтобы человек из города Москвы, например, поехал проповедовать Христа в Уругвай, в Узбекистан? Нет, к сожалению, такое представить сложно. Это связано с тем, что люди забыли, что они действительно вестники спасения. А если не мы, то кто скажет человеку: «Если ты не примешь крещение, не будешь общаться Тела и Крови Господней, не начнешь жить по заповедям, не начнешь стремиться к святости, то ты погибнешь!» Вот это ощущение того, что можно спастись просто своими делами, ощущение, что можно просто хорошему человеку попасть в Царствие Божие без веры, без стремления к святости – именно это и парализует силы человека.

Мы с вами должны побуждать и себя, и других проповедовать Христа распятого, Чья новость, действительно, по слову апостола, скандальна (см.: 1 Кор 1:23–24). Как мы должны нести эту весть? Как говорит апостол Павел, «мы не повреждаем слово Божие, как некоторые, но говорим перед Богом, в Боге и во Христе» (ср.: 2 Кор 2:17), т. е. не повреждая, как корчемники, Слово Божие. Как поступали корчемники? В толковании святого Феофана Затворника корчемник для того, чтобы вина было больше, добавляет в него воду для увеличения объема, а чтобы не поняли, что вино разбавлено, добавляет туда же какую-нибудь гадость, чтобы незаметно было, что это отрава. Точно так же, говорит святой Феофан Затворник, поступают люди, которые проповедуют неистину: они разбавляют чистое вино Евангелия своими грешными размышле-

ниями, изъяснениями. Начинают говорить: «Понятно, что в Евангелии сказано так-то, но мы-то понимаем, что в нашей жизни это сложно. Мы хотя бы будем делать вот так». А когда люди начинают понимать, что слово уже какое-то не то, они начинают добавлять и отсебятину, начинают говорить какие-то свои собственные заповеди. В результате святое слово Евангелия становится просто отравой, искажает само Слово Божие. Так и происходит у всех сектантов. Вот так делать не должно. Как дано в Слове Божиим, как написано у всех святых отцов, так и говорить нужно.

С чего это мы взяли, что сейчас не может быть святых отцов? Вы обязаны быть святыми отцами, вы будущие пастыри, вы должны быть истинными светильниками для Церкви. А если не так, то зачем вы здесь учитесь? Действительно, прав Святейший Патриарх Кирилл, когда говорил: «Зачем обманывать людей?». Ведь священник – это не просто тот, у кого красивый крестик на груди? Священник – это тот человек, который возвещает Слово Божие и словом, и жизнью своей. Священник – тот, кто сам стремится к святости. Как говорит святой Григорий Богослов, «ты должен сначала сам стать богом, а потом обоживать, ты должен сначала сам стать светом, а потом просвещать, ты должен стремиться к святости и вести к святости всех остальных людей». Поэтому мы должны говорить Слово Божие и вовремя, и не вовремя. Не подстраивайтесь под мир сей, незачем, совершенно незачем. «Не стоит прогибаться под изменчивый мир, – как поется в песне, – пусть лучше он прогнется под нас». Он прогнется под нас именно потому, что с нами Бог Всемогущий, Который сильнее вселенной. Тот, Кто с нами, сильнее того, кто с ними. С нами – Бог, а с ними пребывает сатана, который не способен устоять перед силой Господней.

Когда нужно говорить Слово Божие? Его нужно говорить тогда, когда люди нас слышат. Всегда, на любом месте мы должны оценивать все Святым Евангелием. Говорит святой апостол Петр: «Говори все как слово Божие» (ср.: 1 Пет 4:11). Наша речь должна быть пропитана Священным Писанием. Мы должны мыслить по-библейски, у нас должна быть речь библейская. Мы должны понимать и размышлять, как святые отцы. Без этого ничего не получится. Мы должны переустроить свое мышление именно на это. И в этом задача духовных школ. Они не должны превращаться в такого рода НИИ, которые будут заниматься высокой богословской наукой, не нужной никому. Они должны готовить «армию наступления» на этот мир. В Апокалипсисе сказано: «Когда вышел первый всадник белый, он вышел, чтобы побеждать» (ср.: Апок 6:2). И мы с вами обязаны быть этими белыми всадниками,

выходящими, чтобы побеждать. Мы должны понимать, что все научные дисциплины нужны именно для наступления.

Я столкнулся с тем, что при том прекрасном богословском образовании, которое я получил в духовных школах – Московской духовной семинарии и академии, мне пришлось переводить термины с семинарского языка на человеческий. Это одна из проблем, с которой сталкивается любой священник, начинающий «разговаривать». Язык, которым пастырь говорит с амвона, и язык, на котором общаются обычные люди, – это языки, часто не пересекающиеся. Даже термины понимаются совсем по-другому. И мы должны сделать для себя такой перевод. Мы должны заточить под миссию все наше образование. Потому что это наша цель.

Не будем себя обманывать, реально нас, православных христиан, в России два миллиона человек. Это показала последняя Пасха. На пасхальные богослужения во все храмы Русской Православной Церкви на территории Российской Федерации пришли 2 миллиона человек. Ровно столько, сколько в Грузии. В Украине на службу пришли 5,5 миллионов человек. В Москве, по данным МВД, на пасхальном богослужении присутствовали 137 тысяч человек (из 14 миллионов москвичей). Вот нас сколько в реальности! Нам кажется, что нас много, храмы полны, но это оттого, что у нас мало храмов. А все потому, что мы не зовем к абсолютной святости. Мы слишком договариваемся с миром, думая, что вот сейчас подманим – и все получится. Не получится! Люди не глупые, они понимают... Поэтому нужно возвещать истину во Христе, перед Христом. Но вопрос: зачем нам все это нужно? Дело в том, что одна из бед, которая соединяет нас нитью наследия с советской властью, – искаженная этика... Нам кажется, что добро должно быть бескорыстным. Откуда мы это взяли? Евангелие требует «собирать сокровища на небесах, быть подобным хорошему купцу, стараться преумножить сокровища» (ср.: Мф 6:20). А у нас логика такая: «Пусть с краюшку, да в раюшке». Дескать, не надо ничего ждать. А человек, который ничего не ждет, ничего и не делает. Поэтому миссионерствовать надо ради награды на небесах.

ANNOTATIONS

N. A. Khandoga. Saint Victorinus of Pettau: life, works, studies

The given article gathers information on the life and literary activity of one of the little-known Christian writers of the III-rd century St. Victorinus of Pettau. Despite having a good knowledge of archaistic theology, the bishop of Pettau, at his attempt to reveal the doctrine (teaching) of the unity of Persons of the Holy Trinity, made some mistakes. At the same time St. Victorinus is the first Latin exegete who managed to combine the symbolical-allegorical, typological and historical methods in his writings, which was unusual at that time.

Keywords: St. Victorinus of Pettau, St. Jerome of Stridon, «On the famous men», M. Dulalier, A. R. Fokin, «On the creation of the world», «Commentary on the Apocalypse», binitarianism, exegesis, Origen.

Nikolay A. Khandoga – Candidate of Theology, Lecturer of the Department of Theology and Assistant of the Vice-Principal for Academic Affairs of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

V. I. Saveliev. St. Roman the Melodist and his Kontakion «On the Sacrifice of Abraham» This article contains information about the kontakion of St. Roman the Melodist «On the Sacrifice of Abraham» and also provides the most famous stanza of his works. The article anticipates the edition of the first Slavonic translation of this kontakion made from Greek.

Keywords: Roman the Melodist, Venerable, Kontakion, sacrifice, liturgical texts, rev. Daniel Sysoev, archbish. Filaret (Gumilevsky), metr. Sofrony (Evstratidis).

Vladimir I. Saveliev – Head of the Department of Philology of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Saint Roman the Melodist. Kontakion «On the Sacrifice of Abraham»

St. Roman who had received from the Blessed Virgin Mary the gift of understanding the Scriptures, reveals to us in stanza of the kontakion «On the Sacrifice of Abraham» what is hidden in the Bible's brief narrative. This first ever translation of the Kontakion from Greek into Church Slavonic was made by V. A. Bondar, A. A. Matveev and V. I. Saveliev – Lecturers of the Department of Philology of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

Keywords: Abraham, Sarah, Isaac, God, the Son of God, sacrifice, senility, youth.

Saint Roman the Melodist — Poet of Church, the creator of liturgical hymns.

Reverend Vladimir Stasiuk. The Biblical Commandments as the fundamental moral Laws of the World's Being

The article considers the relationship between keeping the Commandments and the viability of the human being in all its life-forms: personal, family, community and state. Specific examples and statistic data illustrate the consequences of violating God's law in the modern world. The author asserts a link between the violation of the Commandments and the degeneration of man and society. A positive example of keeping the Commandments and of the transforming Christian influence on the environment is offered.

Keywords: Bible, commandments, morality, pride, lust, family, society, state.

Reverend Vladimir Stasiuk – Candidate of Theology, Vice President for Academic Affairs and Head of the Department of Theology of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

D. A. Nikolaev. Orthodox and liberal Protestant Vision of the Future of Women's Church Ministry

The article analyzes the prospects for the development of women's church ministry, establishing criteria for determining the eligibility of a particular type of women's ministry in the Orthodox Church, evidence is given against of women's priesthood, the latter being actively introduced into the Protestant Church. At the same time, the author examines the practicability of the revival of the institute of deaconesses.

Keywords: Orthodox Church, the institution of deaconesses, Protestant, female clergy, women bishops, women's church ministry.

Dmitry A. Nikolaev – Lecturer of the Department of Philology of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary, 5-th year student of the Theological Pastoral Department.

Deacon Sergey Zverev. On the Historiography of the Personality and Work of His Holiness Patriarch Filaret (Romanov)

This article attempts to survey the historiography of the personality and work of His Holiness Patriarch Filaret (Romanov). It examines different concepts and interpretations of some points of his biography and work in different aspects.

Keywords: Divine Providence, the Boyar Duma, aristocracy, Time of Troubles, imposters, Great Prince (Tsar), the periodization of historiography, the Habsburg-Catholic camp, the Christian understanding of history, synthesizing research.

Deacon Sergei Zverev – Candidate of historical sciences, incumbent Head of the scientific theological Review and Appraisal secretariat of the Publications Board of the Russian Orthodox Church, Lecturer of the Department of Church history of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

N. V. Stratulat. The Eastern Policy of the Romanian Orthodox Church in Moldova in the XX Century: historiography

This article is devoted to the topic of the Eastern Policy of the Romanian Orthodox Church in Moldova in the twentieth century. The purpose of the article is to review and assess existing resources and literature on the subject. In the process of writing this article, we used the historical-critical method, the use of which – in our opinion – has allowed to carry out an objective and better quality scientific analysis of the literature under investigation.

Keywords: Russian Orthodox Church, Moldavia, XX Century, the eastern policy of the Romanian Patriarchate, periodization of historiography, Romania, Transnistria, the Orthodox Church in Moldova, Bessarabia, Bug-Dniester interfluve.

Nikita V. Stratulat – Candidate of Theology, Lecturer of the Department of Church-practice of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

N. E. Gaidukov. The Cave Temples of south-western Taurica: an Experience of a New Chronology

This paper proposes a new dating method for the cave temples in south-western Crimea or Taurica. The method relies on the statmant that each period of Byzantine worship is characterized by a certain set of liturgical devices. This allows us to give a relatively reliable date to the cave temples which are not mentioned in written sources and do not contain the cultural layer.

Keywords: Crimea, Taurica, cave temples, liturgical analysis, liturgical device.

Nikita E. Gaidukov – Senior Lecturer of the Liturgics Department of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University.

Archimandrite Cyprian (Kern). Russian translations of patristic texts: a bibliographical guide

This publication presents a translation from French into Russian of the Introduction to Archim. Cyprian (Kern)'s work «Russian translations of patristic texts: a bibliographical guide», which sheds light on translation activities of Russian scholars from the earliest times till the beginning of the XX century. The article identifies the main activities of religious academies and outlines the basic principles that guided the authors in their translation work.

Keywords: patrologists, patristics, St. Filaret (Drozdov), theological academies, professors, translations, publications, «Christian reading material», «Works of the Holy Fathers», «Proceedings of the Kiev Theological Academy».

Archimandrite Cyprian (Kern) – Doctor of Theology, Professor at St. Sergius Theological Institute.

Reverend Daniel Sysoyev. The Orthodox Mission in the Modern World

This publication represents the Rev. Daniel Sysoyev's speech delivered at the commencement of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary on 26-th October 2009. It is a bright, eiving word of the preacher, who spoke about the Orthodox mission as the main task of seminarians, priests and laity.

Keywords: mission, missionary, God, Church, preaching, holiness, the Good news, the Kingdom of God.

Reverend Daniel Sysoyev († 20 Nov. 2009) – Candidate of Theology, Lecturer of the Department of Theology of Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

CONTENTS

Latin Patrology

- N. A. Khandoga*. Saint Victorinus of Pettau:
life, works, studies 6

Greek Patrology

- V. I. Saveliev*. St. Roman the Melodist and his Kontakion
«On the Sacrifice of Abraham» 27
- Saint Roman the Melodist*. The Kontakion «On the Sacrifice
of Abraham» 31

Moral Theology

- Reverend Vladimir Stasiuk*. The Biblical Commandments as the
fundamental moral Laws of the World's Being 38

Comparative Theology

- D. A. Nikolaev*. Orthodox and liberal Protestant Vision
of the Future of Women's Church Ministry 52

History of the Russian Orthodox Church

- Deacon Sergey Zverev*. On the Historiography of the Personality
and Work of His Holiness Patriarch Filaret (Romanov) 63
- N. V. Stratulat*. The Eastern Policy of the Romanian
Orthodox Church in Moldova in the XX Century:
historiography 80

Liturgical Studies

- N. E. Gaidukov*. The Cave Temples of south-western Taurica:
an Experience of a New Chronology 96

Patrology

- Archimandrite Cyprian (Kern)*. Russian translations of patristic
texts: a bibliographical guide 119

Missiological Studies

- Reverend Daniel Sysoyev*. The Orthodox Mission
in the Modern World 133
- Annotations 140
- Contents 143

Труды
ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Научно-богословский журнал

№ 1

2010

Редакторы

Клавдия Несторова

Ольга Плешанова

Корректор

Мария Кенарская

Переводчик

Наталья Субботская

Фотограф

Илья Тягин

Художник

Валерий Сергутин

Верстка

Александр Метелкин

ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Московская епархия. Русская Православная Церковь

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. (495) 354-15-83

(495) 354-49-65

Эл. почта: trudy@ppds.ru

Формат 70×100/16

Подписано в печать 31.12.2010

Печать офсетная. Бумага офсетная

Объем 9 п.л.

Тираж: 500 экз.

Заказ .

ISSN 2220–9530

Отпечатно в ГУП «ИПК «Чувашия»
428019, г. Чебоксары, пр. И. Яковлева, 13