

Труды

ВОРОНЕЖСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск 7

Труды

ВОРОНЕЖСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск 7

Воронеж 2016

УДК 271.2-725:37(470.324) (06)
ББК 86.372(2Рос=2Вор)я54
Т78

*По благословению
Митрополита Воронежского
и Лискинского
СЕРГИЯ*

Главный редактор
игумен Иннокентий (Никифоров)

Редакционная коллегия:
священник Константин Рева
священник Александр Шишкин
священник Олег Гребенкин
Якушева О.В.
Прасолов М.А.

Труды Воронежской духовной семинарии. 2015 год.
Т78 Выпуск 7. — Воронеж, 2016. — 196 с.

В седьмой сборник «Трудов Воронежской духовной семинарии» вошли научно-исследовательские статьи, посвященные проблематике православного христианского богословия, истории Церкви, литургики, европейской и русской философии, истории и практики миссионерства. В сборнике публикуются новые переводы святоотеческих творений, а так же рецензии и хроника семинарской научной жизни.

Сборник рассчитан на всех, кто интересуется традицией и историей Православия.

© Издательский отдел Воронежской
духовной семинарии, 2016
© Коллектив авторов

Дорогие читатели!

Вашему вниманию мы предлагаем очередной, уже седьмой по счету, сборник «Трудов Воронежской духовной семинарии». В традиционных разделах сборника опубликованы научно-исследовательские статьи и сообщения богословского, исторического, литургического, философского и церковно-практического характера. Несколько статей посвящены двум юбилеям, которые мы отмечаем в этом году: 270-летию Воронежской духовной семинарии и 150-летию со дня выхода первого номера «Воронежских епархиальных ведомостей».

Особенно следует отметить раздел публикаций, в котором впервые печатается перевод на русский язык экзегетического труда прп. Исихия Иерусалимского (V в.), посвященного согласованию трудных мест в тексте Евангелий. Таким образом, мы вносим свою лепту в давнюю традицию церковных школ России — изучения и перевода византийского святоотеческого наследия.

Кроме научно-исследовательской части, сборник включает и критико-библиографический раздел. В этом разделе читатель может узнать об уникальном на сегодняшний день справочнике «Выпускники Воронежской духовной семинарии, 1745–2015», который является плодом трехлетнего совместного труда историков Воронежа и Москвы, преподавателей и студентов нашей семинарии. В заключительном разделе сборника мы знакомим читателя с хроникой семинарской научной жизни.

Выражаем искреннюю надежду, что сборник «Трудов Воронежской духовной семинарии» будет интересен и полезен для всех, кто интересуется традицией Православия, проблемами богословия, истории и философии.

С уважением,



игумен Иннокентий (Никифоров),
ректор Воронежской духовной семинарии.

часть I
Статьи

Почему Бог вочеловечился? (по учению восточных Святых Отцов Православной Церкви)

Из Божественного Откровения мы знаем, что Бог устроил наше спасение через вочеловечение Сына Божия, Его крестную смерть и воскресение. Причем крестная смерть Христа названа умилоостивительной жертвой, которую Он принёс Богу с целью загладить грехи всего человечества и спасти от гнева Божьего¹. Перед христианскими богословами издревле вставал вопрос: почему Богу угодно именно таким способом осуществить наше спасение?² Ведь Бог всемогущ и, следовательно, мог спасти человека одним повелением, не прибегая к тому, чтобы наказание мира нашего понёс Сын Божий вплоть до смерти крестной. Многие св. отцы, задумывавшиеся над тайной нашего искупления, отмечали это³. Нужно было найти такие аргументы, которые бы объясняли, если и не необходимость именно такого способа нашего спасения⁴, то хотя бы давали ему разумное обоснование.

¹ Рим. 3,25; 5,8-9; Еф. 1,7; 5,2; 2 Кор. 5,21; Гал. 3,13; Евр. 9,14;10,12; 1 Ин. 2,2; 1 Пет. 1,18-19.

² Ещё св. Ириней Лионский определил задачу богословия как раскрытие «домостроительства Божия», то есть определение того, что, как, почему и для чего совершилось или совершается в деле нашего спасения (Против ересей 1, 10, 3 — http://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/vs_eres/1_10)

³ См. Св. Григорий Нисский. Большое Огласительное Слово,15. Киев. 2003. С. 138; св. Григорий Богослов. Слово XIX, 13 // Творения. Т. I. Мн., 2000. С. 359; преп. Исаак Сирий. Слово XLVIII // Слова подвижнические. М., 2002. С. 326; св. Григорий Палама. Омилия XVI // Омилии. Т. I. М., 2008. С. 209.

⁴ Можно ли предписать Богу закон, которому Он обязан следовать? «Кто познал ум Господа и кто был советником Ему, кто бы научил Его? Или с кем Он советовался и (тот) наставил Его? Или кто показал Ему правосудие? Или кто показал Ему путь разумения?» (Ис. 40, 13-14. Пер. Юнгера.)

Самое простое, на первый взгляд, решение этого вопроса, — на основании Священного Писания, — крестная жертва Христа нужна была для умиловливания гнева Божьего. Однако св. отцы понимали, что такие выражения Писания, как «гнев Божий», «жертва умиловливания», «искупление» нельзя понимать буквально, но богоприлично. В частности, традиционным представлением о Боге было то, что Его природа бесстрашна⁵, значит, Бог не может гневаться⁶. Кроме того, Бог есть любовь⁷, а гнев есть желание мщениия⁸, что несообразно с любовью. Таким образом, лишь через духовное истолкование этих выражений лежит путь к осмыслению божественного домостроительства нашего спасения.

Св. отцы, пытаясь разрешить этот вопрос, обращали внимание на такое свойство Бога, как справедливость (δικαιοσύνη). Из Откровения Божия мы знаем о Нем, что Он не только благ, но и справедлив⁹. Милосердие и справедливость в Боге не противопоставляются, но согласуются друг с другом¹⁰. Поэтому воплощение и крестная смерть Сына Божьего были необходимы, чтобы спасение людей произошло с соблюдением справедливости.

Св. Иринеи Лионский, основываясь на словах апостола: «Поскольку смерть через человека, то через человека же и воскресение мёртвых» (1 Кор.15, 21) видит проявление справедливости Бога в том, что именно человек сам должен был победить дьявола, поскольку человек некогда добровольно уступил ему. Но с другой стороны, человеку самому невозможно было спасти себя из-под власти греха. Об этом учит Св. Писание и этот догмат принимали все св. отцы. Св. Иринеи Лионский, в частности, говорит: «невозможно было, чтобы человек, который раз был побеждён и погиб через непослушание, сам воссоздал себя

⁵ Так согласно учат все св. отцы. См., например, св. Иоанн Златоуст. Беседа на Пс. 6,1 // Беседы на псалмы. М., 2005. С. 57-58.

⁶ «Гнев Божий... есть тягостное чувство воспитуемых. А тягостным чувство делается вследствие наведения невольных тягот... Или ещё: гнев Господень есть прекращение даруемых божественных харизм, которое случается со всяким высокомерным и надменным умом (для его же пользы), хвастающимся дарованными от Бога благами, словно собственными достижениями.» (прп. Максим Исповедник. Вопросыответ к Фалассию ЛП // прп. Максим Исповедник. Творения. М., 1994. Т. II. С. 174.

⁷ 1 Ин.4,8.

⁸ Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры II, XVI // прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2002. С. 213.

⁹ См. Пс. 118,75.

¹⁰ См. Пс. 114,5; Критикуя еретический дуализм гностиков, Климент Александрийский пишет, что Бог потому и правосуден, что благ, и благ Он Сам по Себе, правосуден же из-за нас. См.: Климент Александрийский Педагог I, 9 (http://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/1_9); это согласное учение всех св. отцов.

и получил награду за победу; также невозможно было, чтобы получил спасение тот, кто впал под власть греха»¹¹. Спаси человека мог только Сам Бог. Из этих двух предпосылок св. Ириной выводит, что Спаситель человечества должен быть и Богом и человеком одновременно: «если бы не человек победил врага человеческого, то враг не был бы побеждён законно, и если не Бог даровал спасение, мы не имели бы его прочно»¹². Отсюда — необходимость воплощения Бога. Еще одна причина — это обожение человека: «Ибо каким образом мы могли бы быть причастными Ему, если бы не опять получили от Него через Сына общения с Ним, если бы Слово Его, сделавшись плотью, не соединилось с нами?»¹³. И ещё: «для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном человеческим, чтобы (человек), соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»¹⁴.

Св. Афанасий Великий, рассматривая этот вопрос, среди причин воплощения Бога выделял следующие:

а) познание Бога людьми¹⁵. Созерцания одних творений Божиих недостаточно было, чтобы через них люди познали Бога. Требовалось, чтобы люди увидели своими глазами Самого Бога, а это, в свою очередь, было невозможно, если бы Бог не воспринял видимую плоть. «Слово Божие приходит как человек, приемля на Себя тело подобное телам человеческим... чтобы те, которые не восхотели познать Его из промысления Его о вселенной и из управления ею, хотя из телесных Его дел познали Божие во плоти Слово, а через Него и Отца»¹⁶.

б) избавление человека от разрушения и смерти¹⁷. Можно сказать, что Богу возможно было это сделать и без воплощения Сына, но тогда не была бы соблюдена справедливость, «не было бы в Боге правды (οὐκ ἀληθὴς γὰρ ἦν ὁ Θεός), если бы, когда сказано Богом, что умрёшь, человек не умер»¹⁸.

¹¹ Против Ересей III, 18, 2 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 695.

¹² Против Ересей III, 18, 7. // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 699.

¹³ Там же.

¹⁴ Против Ересей III, 19,1 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель. 1978. С. 700-701. Эту мысль повторяет Климент Александрийский (Протрептик I, 8 (http://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/uveshhevanie-k-jazychnikam/1_8)), св. Афанасий Великий (Слово о воплощении Бога Слова, 54 // Св. Афанасий Великий. Творения. Т. I. М., 1994. С. 260) и св. Григорий Богослов (Слово 29, 19 // Творения. Т. I. Мн., 2000. С. 518).

¹⁵ Слово о воплощении Бога Слова, 11-16. // Св. Афанасий Великий. Творения. Т. I. М., 1994. С. 204-211.

¹⁶ Слово о воплощении Бога Слова, 14 // Там же. С. 209.

¹⁷ Слово о воплощении Бога Слова, 7// Там же. С. 199-200.

¹⁸ Слово о воплощении Бога Слова, 6// Там же. С. 198.

в) поэтому главная причина, по словам св. Афанасия, — заплатить долг за всех (τὸ ὀφειλόμενον παρὰ πάντων ἕδει ... ἀποδοθῆναι) (умереть за всех)¹⁹, принеся жертву Отцу на кресте²⁰. Ибо так учит Св. Писание. Смерть Слова «довлела» (ικανὸν γένηται) за всех²¹. Почему? Потому что тем самым Слово Божие «выполнило должное» (ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον) посредством «подобного [тела]» (διὰ τοῦ ὁμοίου)²². Объясняя это, св. Афанасий, как и ранее св. Ириней, обращается к словам Писания 1 Кор. 15,21. «Поскольку от самого человека зависело, что смерть овладела людьми, то по сему самому воочеловечением Бога Слова снова произведено истребление смерти»²³. В этом можно видеть проявление справедливости Бога.

Св. Григорий Нисский по-другому объясняет, почему в воплощении и крестной смерти Сына Божьего проявилась справедливость Бога, и главное, почему эта смерть названа выкупом. Он пишет, что поскольку человек добровольно уклонился от Бога и подчинился дьяволу²⁴, дьявол законно и по справедливости обладал грешниками и содержал их в аду. Просто так насильно отнять их у дьявола было бы нарушением справедливости. Поэтому дьяволу был дан выкуп за людей — душа безгрешного человека Иисуса Христа. Дьявол прельстился этим великим Праведником и пожелал умертвить его и забрать его душу, но поскольку смерть была наказанием за грех, а дьявол не имел никаких прав на Христа, как совершенно безгрешного, он взял Его душу в обмен, как выкуп за души всех прочих людей, находящихся в его власти в аду²⁵. Так был избавлен род человеческий и соблюдена справедливость. Однако дьявол не знал, что Христос не только человек, но и Бог. Эта великая тайна благочестия²⁶ была для него сокрыта, а плоть Христа явилась своего рода приманкой для него, как наживка на крючке²⁷. Ад не смог удержать в себе Бога, Христос воскрес, разрушив ад и посрамив дьявола, который не ожидал такого развития событий. Таким образом, дьявол был обманут Хри-

¹⁹ Слово о воплощении Бога Слова, 20 // Там же. С. 216.

²⁰ Слово о воплощении Бога Слова, 8 // Там же. С. 201.

²¹ Слово о воплощении Бога Слова, 9 // Там же. С. 202.

²² Там же.

²³ Слово о воплощении Бога Слова, 10 // Там же. С. 204.

²⁴ Большое Огласительное Слово, 22 // св. Григорий Нисский. Творения. Киев, 2003. С. 178.

²⁵ Большое Огласительное Слово, 23.

²⁶ 1Тим.3, 16.

²⁷ Большое Огласительное Слово, 24; также и у св. Амфилохия Иконийского в «Слове против еретиков на текст: Отче, если возможно, да минует меня чаша сия».

стом, но и в этом проявилась справедливость Бога, так как дьявол сам был обманщиком, обманув первого человека²⁸. По сути св. Григорий Нисский повторяет здесь Оригена, который первый предложил подобное объяснение искупления²⁹. Св. Василий Великий в толковании на псалом 48 тоже воспроизводит эту теорию о Кресте, как выкупе дьяволу и одновременно говорит о крестной жертве, как умилоостивительной жертве Отцу.

Однако мнение, что Христос принёс жертву дьяволу, как выкуп, не нашла дальнейшей поддержки у святых отцов Восточной Церкви. Уже современник св. Григория Нисского, св. Григорий Богослов критически высказался на этот счет, а также и на счет того, что Отцу в собственном смысле был необходим такой выкуп. Святитель делает вывод, что Отец принимает жертву «не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому что человеку нужно было освятиться человечеством Бога»³⁰.

Воплощение Сына Божьего, по словам св. Григория Богослова, было нужно для человека, чтобы научиться от Христа смирению: «Бог мог спасти единым изволением, но Он сделал то, что для нас важнее и наиболее нас пристыжает, стал нам подобострастным и равночестным»³¹. Эту же причину воплощения, — дать нам образец для подражания, — называет и св. Григорий Палама: «было весьма необходимо и полезно представить Его образ жизни для подражания Ему как для человека, так и для добрых ангелов»³².

Подобную мысль мы встречаем и у прп. Исаака Сирина: «Смерть Господа нашего была не для искупления нашего от греха и не для какой-либо иной [цели], а единственно для того, чтобы мир познал любовь, которую Бог имеет к твари. Если бы всё это восхитительное дело произошло только ради оставления грехов, было бы достаточно искупить нас каким-либо другим [способом]»³³.

Но исчерпывающим такое объяснение быть не может, ведь в

²⁸ Большое Огласительное Слово, 26.

²⁹ См.: Сагарда Н.И. Лекции по патрологии. М., 2004. С. 470.

³⁰ Слово XLV «На Святую Пасху» // свт. Григорий Богослов. Творения. Т. I. Мн., 2000. С. 820-821.

³¹ Слово XIX, 13 // Там же. С. 359.

³² Омилия 16. «О домостроительстве воплощения Господа Иисуса Христа» // свт. Григорий Палама. Омилии. Т. I. М., 2008. С. 217.

³³ Беседа 3 «О знании» // Прп. Исаак Сирин. О божественных тайнах и о духовной жизни. СПб., 2003. С. 54; ср. также его Слово 48 / прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 2002. С. 326; ср. также св. Григорий Палама: «если бы Он не воплотился, и не пострадал плотью, и не воскрес, и не вознёсся ради нас, мы бы и не познали бездну любви к нам Бога» (16 омилия // Омилии. Т. I. М., 2008. С. 224.

Св. Писании определённо говорится о жертве и о Христе, как архиерее³⁴, приносящем крестную жертву. Если нельзя говорить, что жертва принесена дьяволу или Отцу, как Ипостаси³⁵, то кому она принесена? Блаж. Феодорит Киррский даёт такой ответ: «Он называется архиереем... не как Бог, но как человек. И сам Он принёс в жертву как человек, и принял её вместе со Отцом и Святым Духом, как Бог»³⁶. Такая точка зрения на жертву Христа будет признана единственно правильной в Православной Церкви и найдет подтверждение в трудах св. Отцов³⁷, литургических текстах³⁸ и соборных постановлениях³⁹. Отсюда становится ясно, что слова «Христос принёс жертву Отцу», употребляемые св. отцами как до, так и после Собора, и находящиеся в литургических текстах⁴⁰, нужно понимать не в том смысле, что Христос принёс жертву ипостаси Отца, а в том, что Христос принёс жертву Богу, так как под словом «Отец» в этом случае имеется ввиду Бог по природе или вся Святая Троица⁴¹.

Блаж. Феодорит Киррский видит соблюдение справедливости в том, что Христос позволил по наущению дьявола убить Себя, будучи

³⁴ Евр. 4,14.

³⁵ Не один Отец нуждался в жертве умилоствления, говоря языком Писания, так как не одного только Отца прогневал своим грехом человек. Так, св. Николай Мефонский пишет: «Кого мы оскорбили своим грехопадением? Разве одного Отца или просто Бога? Чью преступили заповедь? Разве не Божию? Неужели одного Отца? Разумеется, Божию! Ему, следовательно, мы должны были ... жертву, Того должны были почтить,... Кого преступлением заповеди обесчестили (см. Рим. 2, 23), единого в Троице Бога» (Цит. по: Ермилов П. Несколько замечаний по поводу статей иером. П. Черёмухина // Епископ Николай Мефонский и Византийское богословие. М., 2007. С. 247).

³⁶ Письмо 145 «Константинопольским монахам» // Восточные отцы и учителя Церкви V в. Антология. М., 2000. С. 156.

³⁷ Ср.: св. Кирилл Александрийский: «если даже о Нём говорится, что как человек Он священнодействует, но как Бог Он Сам принимает жертву» (О правой вере к царицам Пульхерии и Евдокии, 23 (Цит. по: Православная энциклопедия (далее — ПЭ). Т. XXXIV. С.272); прп. Симеон Новый Богослов: «Сын и Слово Божие, воплотившись, принёс Себя плотью в жертву Божеству Отца, и Самого Сына, и Духа Святого» (Слово 1, 3 // прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. I. М., 1892. С. 24).

³⁸ Из молитвы, произносимой священником во время Херувимской песни: «Ибо Ты приносящий и приносимый, и принимающий и раздаваемый, Христе Боже наш» (Собрание древних литургий. Т. 2. М., 1875. С. 63).

³⁹ См. постановление Константинопольского Собора 1156г // ПЭ. Т. XXXVII. С.323.

⁴⁰ Характерно, что в Св. Писании говорится о принесении Христом жертвы Богу (Ефес.5, 2; Евр. 9, 14), но ни разу не говорится о жертве Отцу.

⁴¹ Подробнее см.: Ермилов П. Несколько замечаний по поводу статей иером. П. Черёмухина // Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. М., 2007. С. 272-281.

безгрешен, что несправедливо, так как смерть — это возмездие за грех⁴². Поэтому справедливо, что уже, в свою очередь, в наказание за несправедливость, диавол был лишен всех, кого он содержал в аду⁴³. Подобную мысль мы встречаем и у св. Иоанна Златоуста: «Пока грех встречал грешников, он по справедливому основанию наносил им смерть; когда же, нашедши тело безгрешное, предал его смерти, то, как сделавший несправедливость, подвергся осуждению»⁴⁴.

Однако при таком лишь объяснении воплощения и крестной смерти понятия «жертвы», «выкупа» и «умилостивления» остаются не до конца прояснёнными. Поэтому данная мысль не была главенствующей у отцов в их размышлениях об искуплении. Чаще они обращались к теме, уже обозначенной свв. Иринеем Лионским и Афанасием Великим — толкованию 1 Кор. 15,21 и подобных по смыслу выражений Св. Писания. Так, в анафоре св. Василия Великого в качестве важной причины воплощения Бога выдвигается следующее соображение: как человеком грех вошёл в мир, и грехом смерть (Рим. 5,12), так и Христос изволил осудить грех во плоти Своей (Рим. 8,3)⁴⁵ — это стало проявлением справедливости. Ведь под сомнение в результате всеобщей греховности людей попала сама природа человека, как творения Божьего, — способна ли она вообще не грешить? ⁴⁶ Не прав ли клеветник⁴⁷ в том, что человек — неудачное творение Божие, потому что не может избежать греха, и поэтому он недостоин той чести⁴⁸, какую он получил от Бога? Именно поэтому необходимо было, чтобы грех был осуждён человеческой природой в лице Сына Божьего. Икумений пишет: «Сие и дивно, что плотию, некогда повинною греху, Он осу-

⁴² Рим. 5,12; 6,23; Иак. 1,15.

⁴³ Христос, как бы обращаясь к дьяволу, говорит: «потому что определение Божие назначило предавать смерти согрешивших, а ты и неиздавшего греха предал в узы смерти; ненасытность соделалась в тебе причиной крайней жестокости и, одного взяв несправедливо, по справедливости лишаешься всех тебе подвластных: вкусив не ядомой снеди, изблюешь все, прежде поглощенное, и всех научишь довольствоваться тем, что есть, воздерживаться же от не принадлежащего» (блаж. Феодорит Киррский. Слово о Промысле, 10 (http://azbyka.ru/otechnik/books/10529/#0_10)).

⁴⁴ Беседы на послание к Рим. XIII, 5. М., 1994. С. 644.

⁴⁵ Собрание древних литургий. Т. 2. М., 1875. С. 68.

⁴⁶ «По причине повсюдной грешности могли думать, что грех неизбежен, — так плоть устроена, что нельзя не грешить; следовательно, грех безгрешен. Господь, явив плоть безгрешную, показал, что грех не от природы плоти, а от худого произволения» (св. Феофан Затворник. Толкование послания апостола Павла к Римлянам. М., 2006. С. 605-606).

⁴⁷ Дьявол, который клеветает на человека из зависти — см. Прем. 2,24: «но завистью дьявола вошла в мир смерть»; прп. Максим Исповедник говорит, что дьявол «из-за зависти к нам и к Богу изгнал Адама из Рая» (Вопросоответ к Фалассию LXI // Богословские труды. Вып. 38. С. 80-81).

⁴⁸ Пс. 8,6: «Не много Ты умалил его пред Ангелами: славою и честью увенчал его».

дил грех. Как? Сохранив её безгрешною. Победив, таким образом грех плотию Своею, Он и казнил его. Ибо казнь греху есть изъятие его»⁴⁹. Об этом же говорит и св. Иоанн Златоуст: «Если бы победа совершилась не во плоти, это не так было бы удивительно, потому что и закон производил это, но удивительно то, что (Христос), имея плоть, воздвиг победный трофей, и та самая плоть, которая тысячекратно была побеждена грехом, одержала над ним блистательную победу. Смотри же, сколько совершилось необычайного: во-первых, грех не победил плоти, во-вторых, он сам был побежден и притом побежден плотию, ... в-третьих, плоть не только победила, но и наказала, так как тем, что (Христос) не согрешил, Он явился непобежденным, а тем, что умер, Он победил и осудил грех, сделав для него страшной ту самую плоть, которая была прежде презираема. Так Он уничтожил и силу греха, уничтожил и смерть, введенную в мир грехом... Ты видишь, сколько совершилось побед: плоть не была побеждена грехом, но и сама его победила и осудила, и не просто осудила, но осудила, как согрешивший. (Христос) сперва изблещил его в неправде, потом осудил и осудил не просто силой и властью, но и словом правды (τῷ τοῦ δικαίου λόγῳ)»⁵⁰.

Ту же мысль высказывает и св. Григорий Палама: «Тот, Кто справедливо не заслужил того, чтобы быть оставленным Богом, поскольку и Сам Он не оставил Бога, как первый Адам оставил Его, преступив заповедь, но Он, будучи исполнителем каждой Божией заповеди, всего закона Божия, этим самым справедливо был свободен от дьявольского рабства. И, таким образом, победивший некогда человека дьявол бывает побеждён Человеком... И оправдывается, таким образом, человеческая природа, что не от самой себя она имеет зло; оправдывается и Бог, что не является виновником и творцом какого-либо зла. Ибо если бы совечное Отчее слово не вочеловечилось, то этим было бы очевидно, что по самой природе грех находится в человеке, поскольку от века не было человека, свободного от греха, и можно было основание для упрека отнести к Творцу, якобы Он не есть Творец добра..., ещё же что Он и несправедливый Судья, как неправедно осудивший человека, который уже был создан Им, как заслуживающий осуждение; поэтому Бог воспринимает человеческое естество, чтобы показать, до какой степени оно вне греха»⁵¹.

⁴⁹ Цит. по: Св. Феофан Затворник. Толкование послания апостола Павла к Римлянам. М., 2006. С. 607.

⁵⁰ Беседы на послание к Рим. XIII, 5 // свт. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Римлянам. М., 1994. С. 644-645.

⁵¹ Омилия 16 «О домостроительстве воплощения Господа Иисуса Христа» // Омилии. Т. I. М., 2008. С. 218.

Каким образом Христос победил грех, как человек, подробнее изъясняет прп. Максим Исповедник, а именно: бесы пытались искушать Христа⁵² наслаждениями и страхом страданий, как и всякого человека прежде (и эти искушения прежде увенчивались неизменным успехом, поскольку «через преступление [Адама] вошёл в естество человеческое грех, а через грех — страстность по рождению»⁵³, проявляющаяся в удобопреклонности ко греху, бессилии человеческой воли в борьбе со грехом⁵⁴), но Он победил их, сохранив Свою человеческую волю непреложной ко греху. Ведь воля эта, как всецело обоженная при воплощении, не могла согрешить, так как способ (тропос) действия этой воли определялся ипостасью Логоса,⁵⁵ и плоть Его не имела в себе закона греха (Рим.7,23)⁵⁶. Как пишет прп. Максим «лукавые силы... полагая, будто Господь...

⁵² Ср.: Евр. 2,18: «Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемый помочь».

⁵³ Вопросыответ к Фалассию XXI // прп. Максим исповедник. Творения. М., 1994. Т. II. С. 71.

⁵⁴ Используя эту страстность человеческой природы, возникшей в результате грехопадения Адама и передающейся его потомкам по наследству через страстное рождение, т.е. зачатие, связанное с чувственным удовольствием, злые духи через естественные страсти побуждали всех людей в той или иной степени обратиться к «тлению неестественных страстей», т.е. ко греху (Вопросоответ к Фалассию XXI // прп. Максим Исповедник. Творения. М., 1994. Т. II. С. 71-72.

⁵⁵ «Ведь воление человеческой воли, какой она была у Спасителя, хотя и было природным, но не было просто человеческим, каково оно у нас; так же точно, как и сама эта человеческая воля — поскольку превосходит нас, будучи совершеннейше обожена соединением (с чем, собственно, и связана её безгрешность). А наша — заведомо просто человеческая, и никак не может быть названа безгрешной, из-за случающегося отклонения то туда, то сюда, не изменяющего природу, но извращающее движение или, точнее сказать, пожалуй, меняющего его образ [тропос].» (прп. Максим Исповедник. Догматический томос к пресвитеру Марину // прп. Максим Исповедник. Богословско-полемиические сочинения. СПб., 2014. С. 445-446 (236D); «Ведь желать... дело природы и присуще всем соприродным..., а желать именно так, ... то есть желать прогуляться или смотреть вправо или влево... или для вожделения, или для уразумения начал сущего, есть способ употребления желания..., присущий лишь пользующемуся и отделяющий его от других» (прп. Максим Исповедник. Диспут с Пирром. М., 2004. С. 155. (294А)). Это значит, что способ пользования способностью воли является характеристикой лица или, что то же, ипостаси. Ипостась же Христа — это ипостась Логоса, следовательно, способ пользования Им Своей человеческой волей безальтернативно безгрешен. Именно поэтому ко Христу относятся слова пророка Исайи: «Прежде, нежели будет разуметь доброе и худое, избере́т доброе» (Ис.7,16 по переводу LXX) (см.: прп. Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе // прп. Иоанн Дамаскин. Христологические и полемиические трактаты. М., 1997. С. 106).

⁵⁶ Прп. Максим Исповедник. Догматический томос к пресвитеру Марину // он же. Богословско-полемиические сочинения. СПб., 2014. С. 448. (241А-В).

простой человек, ... напали на Него, надеясь убедить и внедрить в Его воображение посредством страстей естественных страсти неестественные, а тем самым сделать что-либо угодное им. Он же... совлёк их с себя и изверг из естества... конечно нам, а не Себе приписывая победу... Ибо Сам Он, будучи Богом и Владыкой и свободным по естеству от всякой страсти, не нуждался в искушении, но [допустил] его для того, чтобы приманив [к Себе] нашими искушениями лукавую силу, поразить её соприкосновением [с Собою]»⁵⁷. Итак, злые духи пытались искушать Его, как и каждого человека, чувственными наслаждениями и страхом смерти, но Христос отверг наслаждения и не испугался смерти, освободив, тем самым, нашу природу «от ига наслаждения» и страстности «в отношении к боли» и от страха смерти⁵⁸, на чём и основывалось наше рабство греху⁵⁹. Страдание и смерть Христа были добровольными, в отличие от прочих людей. Ведь рождению каждого человека после греха Адама⁶⁰ предшествовало чувственное наслаждение, и последующие муки и смерть человек претерпевал по справедливости в качестве неизбежного следствия этого наслаждения⁶¹. Но рождению Христа не предшествовало наслаждение, следовательно, последующие муки и смерть, которые Он претерпел, были не «осуждением естества», как во всех людях до Него, а «осуждением греха». Ибо грех это чувственное наслаждение, а добровольные страдания противоположны наслаждениям и являются, таким образом, отвержением греха, как и добровольная смерть — отвержением страха смерти, через который грех также господствовал над людьми (ср. Евр. 2,15)⁶². Тем самым, Господь дал возможность всем верующим в Него превратить свои страдания и смерть из осуждения естества в осуждение греха⁶³.

⁵⁷ Вопросоответ к Фалассию XXI // прп. Максим Исповедник. Творения. М., 1994. Т. II. С. 72.

⁵⁸ Во время Крестной смерти, сделал злые силы «посмешищем на Кресте» (Там же. С. 73).

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Этот грех проявился в обращении к чувственному наслаждению, противоестественному изначально, а следовательно, и греховному (см.: прп. Максим Исповедник. Вопросоответ к Фалассию LXI).

⁶¹ «Тот, Кто заботится и промышляет о нашем спасении, внедрил [в естество человеческое другую] силу, словно некоего карателя, -муку. И, соответственно этой муке, Он премудро укоренил в природе тела закон смерти, ставя пределы безумному устремлению ума, которое вопреки естеству движется к чувственным [вещам]» (Там же).

⁶² Там же. С. 81-82.

⁶³ Там же. С. 83-84.

Итак, Христос, сохранив Свою человеческую волю непреложной ко греху, изгнал из неё страстность в отношении к наслаждению и к боли⁶⁴ и вернул человеку по справедливости бесстрастность, нетленность и бессмертие, ибо «если изменение произволения в Адаме ввело страстность, тленность и смертность в естество [человеческое], то непреложность произволения во Христе вновь вернула этому естеству через Воскресение бесстрастность, нетленность и бессмертие»⁶⁵.

Справедливость сохраняется и в том, что как победа над дьяволом была делом свободной человеческой воли Христа, так и плоды этой победы наследуются не автоматически всеми людьми, но лишь теми, кто добровольно последует Ему: «И всю природу [человеческую] в лице желающих этого и подражающих Его добровольной смерти через умерщвление земных членов своих (Кол. 3,5), Он освободил от власти господствующего [над ним] закона [греха]. Ибо таинство спасения [дано] для добровольно жаждущих его, а не для насильно привлекаемых»⁶⁶.

Из вышесказанного становится ясно, Бог, устроив спасение мира через воплощение Крестную смерть и Воскресение Сына Своего, явил тем самым Свою милость и, одновременно, справедливость.⁶⁷ Воплощение Слова произошло, прежде всего, с целью более полного познания Бога людьми, с целью показать любовь Бога к людям, и с целью принести жертву для того, чтобы была соблюдена справедливость, заключающаяся в том, что следствием греха является смерть, следствием же верности Богу — жизнь вечная, и с целью обожения природы человека. Становится ясно также то, как правильно нужно понимать выражения Св. Писания: «гнев Божий», «жертва умилоствления», «жертва Богу», «искупление». Жертва, принесенная Христом от лица человечества Богу Троице, заключалась в том, что Он своей человеческой волей исполнил все Божии заповеди, победив искушения и искушителя (то есть исполнил должное от лица всего человечества), оправдав природу человека, осудив грех, дав силу и верующим в Него быть победителями, умилоствовал «гнев» Божий

⁶⁴ прп. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы, 14 // он же. Творения. М., 1994. Т. I. С. 260.

⁶⁵ прп. Максим Исповедник. Вопросоответ к Фалассию, XLII; см. также: он же. Слово о подвижнической жизни, 9-12 // он же. Творения. М., 1994. Т. I. С. 78-79.

⁶⁶ прп. Максим Исповедник. Толкование на Молитву Господню // он же. Творения. М., 1994. Т. I. С. 188.

⁶⁷ А также премудрость и всемогущество, без чего не обходится ни одно промыслительное действие Бога в мире.

и примирил человека с Богом. Причем Крестная смерть стала кульминацией этой жертвы, поэтому зачастую именно Крест ассоциируется с жертвой, хотя жертвой была вся земная жизнь Христа. То же самое называется и «искуплением» человека из-под рабства греху. «Гнев» же Божий, или вражда человека с Богом, был следствием грехопадения людей, и выражался в отчуждении от Духа Божия, рабстве человека греху, страстности, подверженности разрушению и смертности природы человека, — все эти следствия грехопадения были поущены Богом промыслительно для пользы самого человека, поэтому можно сказать, что и гнев Божий является проявлением Его любви к людям⁶⁸.

⁶⁸ Так, св. Ириней Лионский говорит: «...в начале Бог попустил человеку быть поглощённым великим китом, который был виновник преступления, не для того, чтобы поглощённый всецело погиб, но предустроя и предуготовляя план совершённого Словом спасения... чтобы человек, получая от Бога неожиданное спасение, восстал из мёртвых и прославлял Бога... дабы никакая плоть не хвалилась пред Богом, и чтобы человек никогда не возымел противного мнения о Боге, думая, что нетление принадлежит ему собственно по природе и уклонившись от истины не хвалился в суетной надменности, будто он был естественно подобен Богу... В этом состояло долготерпение Божие, чтобы человек, пройдя по всему и получив познание нравственности, потом достигнув воскресения из мертвых и опытом узнав, от чего он освобождён, всегда был благодарен к Господу, получив от Него дар нетления, чтобы более любить Его, ибо «кому более отпускается, тот более любит» (Лк. 7,43), и познал себя самого, что он смертен и немощен, и уразумел Бога» (Против ересей III, 20,1-2 // Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 703; ср.: Ориген. О началах III, 1, 13. СПб., 2007. С. 214-215.

*Священник
Роман Ткачев*

Источники формирования научных взглядов свт. Феофана Затворника в области психологии и педагогики

За последние сто лет психология и психотерапия пытались подменить собой религию. Психология как наука о душе стала наукой без души. Материалистическая доктрина создала «бездушную психологию», которая смотрит на человека как на существо смертное, для такого существа создаются и соответствующие педагогические системы. Данное явление повлияло на формирование внутри Церкви отрицательного отношения к психологии в целом, не приемлющего даже положительных приемов, выработанных в ней. В постсоветской России в Православной Церкви встал вопрос о формировании нового взгляда на эту тему, о возможности использования знаний из области психологических наук, о синтезе святоотеческого опыта и данных этих дисциплин¹.

Церковь как хранительница Божественного Откровения имеет и подлинное знание о человеке, и непревзойденный педагогический опыт. Огромный пласт знаний по психологии и педагогике имеется в творениях Святых Отцов, начиная со времен древних подвижников-аскетов. Эти знания не выделялись ими в отдельные дисциплины, а составляли единое целое в душепопечительской практике.

¹ Международные Рождественские образовательные чтения // Вера и время: научно-образовательный портал. URL: <http://www.verav.ru/common/theme.php?num=16> // (дата обращения: 09.10.2013).

Особое место в сонме русских святых, оставивших богатое литературное наследие в области педагогики и психологии, занимает свт. Феофан (Говоров), Вышенский Затворник. Его близость к нам по времени, глубина понимания души русского народа, способность рассуждать на разные темы в свете православного Предания делает актуальным и своевременным изучение трудов и раскрытие воззрений Святителя по указанным выше вопросам.

Свт. Феофан Затворник, в миру Егор Васильевич Говоров, родился в семье священника в 1815 г. в селе Чернава Елецкого уезда Орловской губернии. Обучался в Ливенском духовном училище, затем в Орловской духовной семинарии. В 1837 г., по окончании среднего образования, был направлен в Киевскую духовную академию. В 1841 г. принял постриг в монашество с именем Феофан. В том же году был рукоположен в иеродиакона, а за тем в иеромонаха. В 1841 г., после окончания Киевской духовной академии, исполнял обязанности ректора в Киево-Софийском духовном училище, а также преподавал латинский язык. С 1842 г. стал инспектором Новгородской духовной семинарии и получил степень магистра богословия. В 1844 г. Последовало новое назначение на этот раз на должность бакалавра Санкт-Петербургской духовной академии по предмету «Нравственное богословие». С 1847 г. жизнь Святителя вновь изменилась, он был назначен членом Русской духовной миссии в Иерусалиме. По возвращении со Святой Земли возведен в сан архимандрита и поставлен ректором Олонецкой духовной семинарии, а в 1857 г. ректором уже Санкт-Петербургской духовной академии.

Однако в качестве главы столичной духовной школы владыка Феофан пробыл недолго: в 1859 г. он был рукоположен во епископа Тамбовского. Архипастырское служение заняло непродолжительный период. Через семь лет, сменив две кафедры, свт. Феофан ушел на покой и получил право пребывания в Вышенской пустыни Тамбовской епархии.

Со временем пребывания на покое связаны аскетические подвиги Святителя и его научно-богословская деятельность. Именно в это время Преосвященным Феофаном осуществляется множество переводов и создается большая часть письменного наследия. Преставился свт. Феофан 6 января 1894 г., в праздник Крещения Господня².

²Жизнеописание свт. Феофана Затворника // Полное собрание творений Святителя Феофана Затворника Вышенского. URL: <http://theophanica.ru/biography> (дата обращения: 09.05.2014).

Свт. Феофан Затворник является выдающимся христианским психологом и педагогом. Его идеи в этих научных сферах знания являются плодом адаптации светских достижений и их синтеза с многовековым опытом христианской жизни, выраженного в творениях Святых Отцов.

Чтобы понять, какие обстоятельства повлияли на формирование научных взглядов Преосвященного Феофана в области психологии и педагогики, необходимо обратиться к годам учёбы Святителя.

Исследователь эпистолярного наследия свт. Феофана свящ. Алексей Бурцев в своей кандидатской диссертации отмечает особый интерес к психологии и философии у Георгия Говорова во время его обучения в семинарии. Он был в числе лучших учеников, но ради того, чтобы глубоко изучить эти предметы остался на повторный курс в философском классе³.

С 1837 по 1840 гг. Георгий Говоров обучался в Киевской духовной академии. Историки отмечают, что в академии, к 1840 г. (год выпуска свт. Феофана Затворника) преподавалось 28 предметов общеобязательного характера⁴, что, как видится, способствовало приумножению кругозора академистов.

Ряд исследователей жизни и трудов свт. Феофана, опираясь на свои наблюдения, считают, что на воззрения Святителя и используемые им позже научные методы большое влияние оказали преподаватели академии: профессор Ф.А. Голубинский, В.Н. Карпов (выпускник Воронежской духовной семинарии), профессор — архимандрит Феофан (Авсенеv)⁵ (так же выпускник Воронежской духовной семинарии). Историки отмечают, что в период работы в Киевской академии названных преподавателей там было самое «цветущее» время преподавания философии. Более того, имя архимандрита Феофана (Авсенева) (1810–1852) долгое время во всех учебных округах духовного ведомства было синонимом понятия «философ». Предметом пристального изучения архимандрита

³ Бурцев А., свящ. Эпистолярное наследие свт. Феофана Затворника: дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2005. С. 42.

⁴ Сухова Н.Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX в. М.: изд-во ПСТГУ, 2009. С. 367.

⁵ Битехтина Л.Д. Методологические основы в духовном учении свт. Феофана (истори, развитие, перспективы) // Свято-Успенский Вышенский монастырь: официальный сайт. URL: <http://svtheofan.ru/feofan-zatvornik/> Юбилейное-издание-творений-Святителя-Феофана-Затворника/44-Рождественские-чтения-2011/207-Битехтина-Любовь-Дмитриевна.html (дата обращения: 18.01.12).

Феофана (Авсенева) были исключительные проявления душевной жизни человека (ясновидение, сомнабулизм и др.) Учёный разработал «план истории души», куда входили вопросы о её происхождении, возрасте, состоянии после телесной смерти⁶.

Федор Александрович Голубинский (1797–1854) — создатель первой системы русской православно-христианской философии; в мировоззрении этого ученого ярко просматривается гармония веры и знания. Данная черта стала характерной для лучших ученых в русской духовной традиции, ярким представителем которой и являлся свт. Феофан Затворник.

В свете исследования свт. Феофана Затворника как педагога вызывают интерес воззрения Ф.А. Голубинского на педагогику. Основным направлением мысли ученого в данной области являлось представление о педагогике как о стремлении к вершинам духа, как о пути ученика и учителя к правильному устройению жизни⁷, данные мысли неоднократно встречаются в трудах Вышенского Затворника⁸.

Василий Николаевич Карпов (1798–1867) остался в истории российской науки как переводчик и комментатор Платона (именно в комментариях учёный изложил результаты своих наблюдений). Василий Николаевич отводил особое место психологии, через которую он считал возможным оптимально правильно и разумно выстроить свое отношение к Богу, миру и людям⁹. В свою очередь свт. Феофан Затворник считал, что психология могла бы стать самой удобной формой изложения христианского нравоучения¹⁰.

Один из учеников В.Н. Карпова писал: «...[он — свящ. Р.Т.] был моралистом. Везде и всюду его занимал один вопрос: как нужно жить, что делать, чтобы выполнить данное человеку назначение»¹¹. Для свт. Феофана Затворника данные вопросы были главными, которые он ставил перед психологией и педагогикой¹².

⁶ Русская Философия Истории. Концепция смерти в рамках философской системы архимандрита Феофана(Авсенева). Ряполов С.В. С. 215-221.

⁷ Голубинский Ф., прот. Лекции философии. Умозрительная психология. М., 1898. С. 67.

⁸ Феофан Затворник, свт. Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. Псков: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 1991. С. 223; он же. Путь ко спасению. Краткий очерк по аскетике. Минск: Свято-Елисаветинский монастырь, 2009. С. 43.

⁹ Карпов В.С. Введение в философию. СПб., 1840. С. 88.

¹⁰ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1895. С. 15.

¹¹ Карпов В.С. Введение в философию. С. 4.

¹² Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии. М.: Правило веры, 2008. С. 327.

Таким образом, формирование научных взглядов Феофана Затворника происходило под влиянием живой, творческой философской мысли преподавателей духовной академии.

Вторым важным периодом формирования научно-богословских взглядов свт. Феофана, безусловно, является период его служения в Палестине. В эти годы иеромонах Феофан имел возможность глубоко изучать аскетические творения православных писателей. Чтение отцов осуществлялось им в оригинале и по изданиям, практически никому неизвестным. Примечательно, что чтение трудов христианских подвижников происходило по древним рукописям библиотек Иерусалимской, Саввинской и Афонской. Также во время поездки на Синай, в монастырь св. Екатерины, членами Русской духовной миссии, в которой состоял Святитель, были сопоставлены каталоги рукописей этого хранилища памятников древнехристианской письменности¹³.

Пребывая на Востоке, свт. Феофан близко познакомился с подвижнической жизнью на Афоне, в Египте и Палестине. Там же началась и его переводческая деятельность. С 1854 по 1859 гг. в журнале Киевской духовной академии печатались переводы иеромонаха Феофана, сделанные им в Иерусалиме: «Послания монаха Исаии к благороднейшей Феодоре», «Достопамятные изречения святых жен-подвижниц...» и др.¹⁴

Переводческая деятельность в богословских трудах Святителя занимает особое место. Наиболее активная и плодотворная фаза этой деятельности наступила в Вышенском монастыре, во время пребывания святого в затворе. Были отредактированы и подготовлены к изданию: «Слова Симеона Нового Богослова», издание которых происходило в 1877–1881 гг.; «Невидимой брани» Никодима Святогорца (труд издан в 1885–1887 гг.), «Древних иноческих уставов преподобного Пахомия, святого Василия Великого, преподобных Кассиана и Венедикта», вышедшие единой книгой в 1892 г., и др.¹⁵

Вершиной писательского творчества Святителя был перевод на русский язык «Добротолубия» — уникального сборника наставлений учителей древнего аскетизма. Особенность этого перевода заключалась в том, что свт. Феофан не ограничился переводом, а из-

¹³ Жизнеописание свт. Феофана Затворника // Полное собрание творений Святителя Феофана Затворника Вышенского. URL: <http://theophanica.ru/biography> (дата обращения: 09.05.14).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

ложил его на современном языке, сообразуясь с уровнем духовной жизни XIX в., и тем самым сделав опыт отцов понятным и доступным для своих современников. Пять томов «Добротолюбия» были изданы в период с 1877 по 1890 гг.¹⁶

Анализируя труды свт. Феофана, можно утверждать, что на его богословские воззрения основное влияние оказало тщательное и всестороннее изучение им древней христианской письменности, а также связанная с этим переводческая деятельность отцов-подвижников, чему Святитель посветил большую часть своей жизни.

Сужая внимание до вопросов, связанных с размышлениями свт. Феофана Затворника в области психологии и педагогики, нужно отметить бесспорное и основное влияние на Святителя святоотеческой письменности. Он ссылается на труды свт. Василия Великого, прп. Макария Египетского, прп. Иоанна Лествичника, блж. Диадокха Фотикийского, свт. Тихона Задонского и др.

Из письменного наследия свт. Василия Великого свт. Феофан выбирает Шестоднев¹⁷, одно из самых замечательных экзегетических произведений отца-Каппадокийца. Шестоднев — это двенадцать проповедей о творении мира. Вышенский Затворник опирается в своих размышлениях на 10-ю и 11-ю беседы, представляющие собой толкование свт. Василием рассказа Священного Писания о сотворении человека, где древний отец Церкви разбирает вопрос, что есть образ Божий в человеке, в каком отношении человек стоит к окружающему миру, значения телесной составляющей человеческой природы и др. темы, связанные с антропологией.

Из творений прп. Макария Египетского свт. Феофан ссылается на труд под названием «Духовные беседы». Это произведение представляет собой 50 бесед, в которых поднимаются важнейшие вопросы, связанные со спасением, подвижнической жизнью, молитвой и т.п. Вышенский Затворник ссылается на 40-ю беседу, где авва Макарий говорит о взаимосвязи добродетелей между собой и греховных делах как едином целом¹⁸.

«Лествица» прп. Иоанна Лествичника чаще всего оказывается в поле зрения Вышенского Затворника. Это труд, в котором опи-

¹⁶ Там же.

¹⁷ Василий Великий, свт. Шестоднев // Творения. М.: Паломник, 1993. С. 154–180.

¹⁸ Макарий Великий, прп. 40 беседа. О том, что все добродетели и все духовные дела связаны между собою и, подобно звеньям в цепи, зависят одни от других // Творения. М.: Паломник, 2002. С. 435–438.

сывается восхождение в монашеском делании по ступеням духовного совершенства. Свт. Феофан ссылается на места, где Преподобный дает наставление относительно молитвы — степень 28¹⁹, и первая степень об отречении от жития мирского²⁰, где прп. Иоанн говорит о периодах духовного возрастания и что им соответствует.

Свт. Феофан обращается к труду блж. Диодоха «Слова подвижнические», когда касается Крещения и тех изменений, которые происходят в человеке после этого Таинства. Трактат состоит из ста слов, в которых блаженный говорит о различии между действиями благодати и действиями сатанинскими²¹.

Биографы Преосвященного Феофана, отмечая его особое отношение к свт. Тихону Задонскому, делают вывод, что «сам свт. Феофан нередко сопоставлял свои мысли с творениями свт. Тихона Задонского. Например, в работе “Покаяние и обращение грешника к Богу” свт. Феофан писал о том, что надо постоянно пользоваться словом “то изобразить в слове мир Божий, то раскрыть оболщения нашего духа призраками душевно-телесности”. К этой фразе он сделал небольшое примечание, которое есть в первой журнальной публикации в “Домашней беседе”: “Прекраснейшие образцы в сем роде — у святителя Тихона. Он глубже всех, кажется, уразумел, что лучшее употребление дара писать и говорить есть обращение его на вразумление и пробуждение грешников от усыпления”»²².

Как выявил просмотр трудов Вышенского Затворника, в вопросах, касающихся психологии и педагогики, он ссылался на труд Задонского чудотворца под названием «Об истинном христианстве»²³.

¹⁹ Иоанн Лествичник, прп. Степень 28. О матери добродетелей, священной и блаженной молитве, и о предстоянии в ней умом и телом // Лествица, возводящая на небо. М.: изд-во Сретенского монастыря, 2007. С. 394–409.

²⁰ Иоанн Лествичник, прп. Степень 1. Об отречении от жития мирского // Там же. С. 21–36.

²¹ Диадок Фотийский, блж. Подвижническое слово, разделенное сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного // Добротолюбие. В 3 т. Т.3. М.: Типо-литография И.Ефимова, 1900. С. 50–51.

²² Феофан, еп. Покаяние и обращение грешника к Богу // Домашняя беседа. 1868. Вып. 10. 2 марта. С. 237–252; Каширина В.В. Два святителя: Тихон Задонский и Феофан Затворник // Полное собрание творений Святителя Феофана Затворника. URL: http://theophanica.ru/300911_doklad_kashirinoj_dva_sviatitely.php (дата обращения: 02.08.2014).

²³ См.: Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве // Полное собрание творений. В 5 т. Т. 3–4. М.: Издательство имени святителя Игнатия Ставропольского, 2003.

Это произведение представляет собой размышления свт. Тихона о божественном откровении, истинной духовной мудрости, внутреннем мире человека и др. Вышенский Затворник использует вторую статью этого труда свт. Тихона под названием «О сердце и языке человеческом»²⁴, когда пишет о сердце и его месте в человеческом составе.

Цитирование Святых Отцов — обычное явление в трудах свт. Феофана Затворника, но справедливо будет отметить, что Святитель часто не дает конкретной ссылки на опубликованный труд²⁵, а говорит в общем о мнении всех Отцов.

И, наконец, яркой иллюстрацией, показывающей круг авторов, которые могли повлиять на психолого-педагогические воззрения свт. Феофана, является его личное книжное собрание. Самое широкое представление на эту тему дают статьи библиотекаря Московской духовной семинарии Н.А. Колосова (1863–?). Количество книг, собранных при жизни Святителем, по утверждению Колосова, насчитывало до 1400 названий (3400 томов), не считая журналов и брошюр. По оценкам исследователя, библиотека Святителя была одним из самых солидных частных книжных собраний того времени²⁶.

По мнению Колосова, особенность библиотеки заключалась в подборе литературы преимущественно энциклопедического характера. Библиотека почти на половину состояла из иностранных книг²⁷. Наряду с литературой духовного содержания в ней имелись и труды светского характера. Особо следует выделить наличие в книжном собрании Святителя трудов по философии: И. Канта, Г.Ф. Гегеля, И.Г. Фихте, Г. Ульрици, Ф.Г. Якоби и др.²⁸ Таким образом, Вышенский Затворник, без сомнения, был знаком с их философскими взглядами, их воззрениями на человека, их попытками понять

²⁴ Тихон Задонский, свт. Об истинном христианстве // Полное собрание творений. В 5 т. Т.3. С. 256–266.

²⁵ Например, в одном из сочинений свт. Феофан написал такие слова: «В Слове Божиим нет ни малой снисходительности к ходящим в своих волях, и святые отцы заповедают не только не делать по своему хотению, но, напротив, всегда поступать наперекор ему» (Феофан Затворник, свт. Начертание христианского учения. М.: Правило веры, 2010. С. 630).

²⁶ Каширина В.В. Публикации свт. Феофана Затворника в журнале «Душеполезное чтение» // Феофановские чтения. Выпуск IV. Рязань, 2011. С. 94.

²⁷ Там же.

²⁸ Георгий (Тертышников), архим. Жизнь для Бога и для людей. Жизнь и деятельность свт. Феофана (Говорова) Затворника. Киев: Общество любителей православной литературы; издательство имени святого Льва папы Римского, 2002. С. 97.

способ существования души, дать свое видение психологии. Конечно, это чтение имело определенное воздействие на свт. Феофана, но это влияние не было основным и определяющим, что видно из воззрений Святителя, которые расходятся с мыслями философов. Однако важно заметить, что чтение этих авторов, уже в затворе, свидетельствует об интересе святого иерарха к вопросам психологии, который не угас со времени его учебы и воспитательской деятельности.

Таким образом, влияние на воззрения свт. Феофана Затворника в области психологии и педагогики происходило в основном с трех сторон:

— труды Святых Отцов и христианских подвижников преимущественно аскетического характера. Учение отцов о человеке, страстях и добродетелях — основное содержание психологических воззрений Вышенского Затворника;

— русские педагоги и ученые-современники, преподававшие в духовных школах и занимавшиеся вопросами психологии и антропологии. Преосвященный Феофан заимствует у них некоторые идеи относительно психологии, а также способы анализа и описания внутренней жизни человека;

— труды по психологии и философии разных авторов повлияли на способ и форму изложения размышлений о психологии свт. Феофана.

Свои психологические и педагогические размышления свт. Феофан Затворник выстраивал на основе богооткровенных истин, святоотеческом учении, собственных наблюдениях и опыте. Из книг Священного Писания большое внимание у Святителя уделяется посланиям апостола Павла. Касательно святоотеческих творений, Вышенский Затворник чаще всего ссылается на труды таких отцов и подвижников, как свт. Василий Великий, прп. Макарий Египетский, прп. Иоанн Лествичник, свт. Тихон Задонский, блж. Диадок Фотикийский и др. Так же у него много мыслей из святоотеческого предания.

О влиянии святоотеческой мысли на произведения свт. Феофана Затворника точно и выразительно сказано составителем одного из самых авторитетных жизнеописаний Святителя: «Труды епископа Феофана с замечательной полнотой и точностью отражают дух и характер святоотеческих аскетических воззрений, которые были предметом его тщательного, всестороннего изучения и постоянно, неослабевающего внимания. При этом святоотеческие взгляды не просто были поняты и усвоены святителем. Они всецело проник-

ли в его мировоззрение, как бы растворились в нем и составили единое, неразрывное целое...»²⁹.

Испытывая влияние Святых Отцов более раннего времени, свт. Феофан не просто повторял их мысли, а творчески развивал их как оригинальный церковный мыслитель. В подтверждение этого можно привести цитату из отзыва профессоров Санкт-Петербургской духовной академии на богословские работы свт. Феофана Затворника: «...в своих произведениях святитель Феофан Затворник выступает самостоятельным глубоким православным богословом-мыслителем созерцательного направления...»³⁰.

²⁹ Жизнеописание свт. Феофана Затворника // Полное собрание творений Святителя Феофана Затворника Вышенского. URL: <http://theophanica.ru/biography> (дата обращения: 09.05.2014).

³⁰ Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его богословское наследие // PRAVMIR.RU: ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня. URL: <http://www.pravmir.ru/svyatitel-feofan-zatvornik-i-ego-bogoslovskoe-nasledie/> (дата обращения: 20.04.2014).

Священник
Константин Рева

Регламентация богослужебной практики Русской Православной Церкви в документах Святейшего Синода и распоряжениях Епархиальных архиереев начала XX века

В начале XX века Русская Православная Церковь оказалась в центре стремительных общественных и политических изменений, которые поставили перед ней новые исторические вызовы. Законы от 17 апреля 1905 года и 17 октября 1905 года, провозгласившие религиозную терпимость и гарантировавшие старообрядцам и прочим религиозным общинам право на законное существование, самоуправление и распоряжение собственностью, поставили Русскую Православную Церковь в сложное положение¹. Преобразование российского законодательства в религиозно-плюралистическое

¹ «В преддверии появления нового закона о свободе совести митрополит Антоний (Вадковский) представил в Комитет министров записку «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас Православной Церкви», в которой утверждалось, что в новых условиях «господствующая Церковь» под бюрократическим контролем останется беззащитной перед натиском иноверия». — См.: Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Историческое введение. // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории. Изд-во Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 24–25.

стало, в некоторой степени, ответом на революционные нестроения 1905–1907 годов². Существенное изменение государственного религиозного законодательства, гарантировавшего в России свободу вероисповедания, настоятельно требовало от Русской Церкви проведения целого ряда церковных реформ. Основной целью преобразований различных сфер церковной жизни должно было стать преодоление трудностей активного культурного и религиозного расслоения общества. «Епископат и клирики Православной Церкви оказались перед необходимостью четко сформулировать те вопросы, которые Церковь, в том числе и с помощью светских властей, должна была решить»³.

Начало широкому обсуждению программы церковных преобразований было инициировано Святейшим Правительствующим Синодом. Обер-прокурор Святейшего Синода К.П. Победоносцев, будучи противником каких бы то ни было церковных преобразований, надеялся, что «традиционно консервативный епископат окажет ему поддержку и идея реформ будет похоронена»⁴. Под давлением К.П. Победоносцева Святейший Синод 13–27 июля 1905 года разослал правящим архиереям циркулярное письмо № 3542 с предложением высказать свое отношение по вопросу церковных реформ.

В рамках подготовки на местах отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, общественное обсуждение церковных преобразований приобрело массовый характер. Но в отличие от дискуссий по тем или иным политическим вопросам, которые в некоторой степени, пусть даже частично, находили свое воплощение в жизни Российского общества и государства, полемика о церковной реформе, вплоть до 1917 года так и не привела к реальным преобразованиям в Русской Православной Церкви. В свою очередь локально, на уровне отдельных благочиннических округов или епархий, предпринимались попытки преобразований тех или иных сфер церковной жизни по мотивам широкой церковной дискуссии о принципах реформ. Этот опыт так и не был востребован высшей церковной властью вплоть до революции 1917 года.

² Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. — СПб.: ДИМИТРИЙ БУЛАНИН, 2010. — 488 с., ил., пер. — С. 27.

³ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. — 624 с. — С. 11.

⁴ Полунов А. Ю., Соловьев И. В. Историческое введение // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории; Изд-во Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 26.

Несмотря на широкое общественное обсуждение вопросов, связанных с преобразованиями в богослужебной жизни Русской Православной Церкви, реальная консервативная позиция Святейшего Синода относительно регламентации богослужебной практики оставалась практически неизменной. Даже в рамках Предсоборного присутствия, которое было призвано подготовить все необходимые материалы для предполагавшегося Поместного Собора, литургическая проблематика не нашла должного отражения. Так, например обсуждение доклада архиепископа Сергия (Страгородского), посвященного анализу особенностей богослужебного порядка согласно Типикону Великой Константинопольской Церкви от 1838 года, было отложено до созыва Всероссийского Собора. Вместе с тем, утверждать, что вопросы, связанные с регламентацией реальной богослужебной практики, вовсе оставались за рамками внимания Святейшего Синода, синодальных учреждений и Епархиальных архиереев, было бы не верно. Немногочисленные нормативные документы Святейшего Синода и иных органов церковного управления, которые согласно нормам церковного права уполномочены заниматься контролем литургического порядка в Русской Церкви, являются наиболее существенным компонентом наследия полемики об упорядочении богослужебной практики первой половины XX века⁵.

В архивных фондах рукописей Святейшего Синода сохранился документ от 1900 года, который имеет надписание «Устав церковный, приспособленный к употреблению в домовых церквах»⁶. Документ представляет собой тетрадь, состоящую из 29 листов печатного текста, в которой даны подробные указания, регламентирующие богослужебную практику придворных и домовых церквей. Первая часть тетради (2–5 об. листы) посвящена описанию воскресного всенощного бдения. Вторая часть (5–7 листы) содержит описание особенностей «праздничного» всенощного бдения. На последующих листах (листы 7 об. — 29 об.) расписаны все подробности служб отдельных праздничных и постных дней богослужебного года. Рукопись содержит массу пометок по тексту и на полях, сделанных разным почерком чернилами и карандашом, что является подтверждением ее практического употребления. По мнению протоиерея Николая Ба-

⁵ Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. — М.: Языки русской культуры, 2001. — 400 с. — (Studia philologica) — С. 155–156.

⁶ Устав церковный, приспособленный к употреблению в домовых церквах // Российский государственный исторический архив. Фонд 834. Опись 4. Дело 87. Листы 1-29 об.

лашова наиболее вероятным местом употребления данного списка была «скорее всего, церковь при одном из учебных заведений»⁷.

Согласно указаниям «Устава церковного, приспособленного к употреблению в домовых церквах» общий порядок воскресного все-нощного бдения предусматривает следующие особенности:

На вечерне: Из 103 псалма три стиха; великая ектения; «Блажен муж» отсутствует сразу же «Господи воззвах» одна стихира «Слава и ныне» догматик; «Свете Тихий»; прокимен трижды; сугубая ектения далее сразу же «мир всем»; возглас «Буди держава», и сразу «Ныне отпускаеши»; тропарь на благословение хлебов исполняется единожды; 33-й псалом отсутствует.

На утрени: из шестопсалмия исполняются три псалма (3, 87, 142); вместо великой малая ектения; на «Бог Господь» тропарь поется единожды; вместо двух кафизм стихословятся только несколько избранных стихов из Псалтири, после которых либо тотчас после исполнения тропаря на «Бог Господь» следует пение трех избранных стихов Полиелейных псалмов «Хвалите имя Господне»; из числа воскресных тропарей «по непорочных» поются только три; ипакои, степенные антифоны и 50-й псалом опущены полностью; из канона исполняются всего четыре песни (1-я, 5-я, 8-я, 9-я), на каждой из которых читается по одному тропарю; из шести стихов песни Пресвятой Богородицы исполняется всего два; на хвалительных псалмах все стихиры опущены за исключением Богородична «Преблагословенна еси»; после Великого славословия тропарь вовсе опущен; просительная ектения и великий отпуст. Из 1-го часа читается лишь 100-й псалом, тропарь, «Да исполнятся уста», «Отче наш», кондак не читается, «Господи помилуй» вместо 40 раз трижды, молитва «Иже на всякое время» может не читаться.

Общая продолжительность воскресного всенощного бдения согласно «Уставу церковному» должна составлять около 1 часа 15 минут. В отличие от воскресного праздничное всенощное бдение содержит непременно литию, предваряемую исполнением одной литийной стихиры праздника, а также предписано исполнение всех песней канона, на которых читается по одному тропарю.

С большой степенью уверенности можно утверждать, что изложенный в «Уставе церковном» богослужебный порядок по своему происхождению первоначально имел описательный характер. По всей видимости, в данной тетради зафиксированы богослужеб-

⁷ Балашов Н. прот. На пути к литургическому возрождению. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. — С. 294.

ные особенности уставных служб одного из придворных храмов Санкт-Петербурга. Этот порядок был широко известен столичному духовенству. Так в воспоминаниях протопресвитера армии и флота Российской империи Георгий Шавельский упоминает о богослужебном порядке придворных церквей как о чем-то общеизвестном: «есть утвержденный практикою порядок служб, применяемый в придворных и домовых петроградских церквях»⁸.

Стоит предположить, что особенности богослужебного порядка придворных петроградских церквей были известны и за пределами столицы и крупных городов. Во-первых, в силу того что к числу столичного духовенства, практиковавшего богослужение согласно «Уставу церковному», относились преподаватели Санкт-Петербургской Духовной Академии. Во-вторых, студенты Санкт-Петербургских Духовных школ, несколько лет обучавшиеся в столице, были знакомы с этим богослужебным порядком, поэтому вполне могли его реализовывать на приходах, куда они были направлены для несения церковного послушания. В-третьих, большая часть церковных композиторов писала те или иные церковные произведения часто сообразуясь с тем, какие именно части богослужебного последования наиболее употребимы в петроградских храмах. В дальнейшем эти произведения объединялись в сборники и распространялись по всей России, что не могло не оказать влияние на богослужебный порядок некоторой части провинциальных церквей⁹. Вопреки существующей точке зрения, якобы «Святейший Синод был также далек от русской деревни, как и Зимний дворец», в действительности он, как и столичные богослужебные обычаи, стоял намного ближе к деревне, чем это можно было бы предположить. «Миряне православного исповедания, в особенности крестьяне, ревностно относились к делам, связанным с верой и почитавшимися ими священными, и стремились исполнять все требования подобающим, согласно их пониманию, образом»¹⁰. Свидетельством такого положения вещей является огромное количество крестьянских писем и прошений в епархиальную консисторию и, главным образом, в Святейший Синод, которые не оставляли без внимания смущавших их советей событий и явлений церковной жизни.

⁸ Шавельский Г. И. протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. — М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья, 1996. — С. 407.

⁹ Рева К. А. Традиции Придворной певческой капеллы и богослужебная практика Русской Православной Церкви. — URL: <http://www.vpds.ru/pedagogicheskij-sostav/1690> (дата обращения: 23.01.2016)

¹⁰ Шевцова В. Ф. Православие в России накануне 1917 г. — СПб.: ДИМИТРИЙ БУЛАНИН, 2010. — 488 с. — С. 19.

С «Уставом церковным, приспособленным к употреблению в домовых церквях» непосредственно связан еще один официальный документ «Руководственные указания духовенству действующей армии»¹¹, регламентирующий богослужебную практику в храмах воинских частей. Хотя этот документ не получил официального одобрения Святейшего Синода, он был издан 1916 году по распоряжению Императора от имени члена Святейшего Правительствующего Синода протопресвитера армии и флота Георгия Шавельского¹².

¹¹ Руководственные указания духовенству действующей армии. — М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916. — 56 с. — С. 13-14.

¹² «Должен заметить, что наш богослужебный устав строго исполнялся лишь в некоторых монастырях, где монахи могли выстаивать 6-7 часов службы. Вообще же везде и всюду у нас он сокращался. А так как определенного правила, которое регулировало бы размеры и характер сокращений, не было, всё предоставлялось усмотрению настоятеля: «аще изволит настоятель», — то сокращения варьировались на всевозможные лады, иногда разумно, а иногда безумно, до полного изуродования самого богослужебного устава. <...> Я решил положить конец такой бестолковщине. Прибыв на заседание Св. Синода, я подробно изложил первенствующему члену Св. Синода, митрополиту Владимиру, положение богослужебного дела в армии. Суть моего доклада сводилась к следующему: в армии и флоте нет возможности выполнять богослужебный устав; везде служат с сокращениями и, не имея указаний, как и что сокращать, сокращают каждый по-своему, часто бестолково, несуразно, дико, — так далее продолжаться не может. У нас уже есть утвержденный практикою порядок служб, применяемый в придворных и домовых Петроградских церквях. Я предоставляю его на усмотрение Синода, чтобы последний благословил предписать его для всех военных и морских церквей, не лишая желающих права расширять его, но запрещая какие бы то ни было новые сокращения.

— Что вы, что вы? — вскрикнул митрополит. — Вы хотите, чтобы на нас обрушились старообрядцы и наши ревнители уставных служб и начали обвинять нас Бог весть в чём. Я решительно протестую против такого предложения.

— Я, владыка, ничего нового не вношу: сокращения, везде и всюду, не исключая и монастырей, делались и делаются, только чаще всего делаются без смысла, безобразно, являясь соблазном для многих; я считаю необходимым положить конец этому соблазну, искажающему часто наше богослужение до неузнаваемости. Что же, вы стоите за то, чтобы безобразие оставалось безобразием?

— Делайте, что хотите, от своего имени и под своей ответственностью, а Синод не может решиться на такой шаг, — ответил митрополит.

— Значит, вы позволяете мне самостоятельно разрешить этот вопрос? — спросил я.

— Это ваше дело, — ответил митрополит.

Не добившись ничего от митрополита, я пошел другим путем. Изложив порядок всенощной и литургии, как он практиковался в придворных церквях, я поднес его Государю, чтобы последний утвердил его для военных и морских церквей. Государь без всяких колебаний начертал: «Одобрю». А я приказал оповестить об этом всё духовенство армии и флота, включив потом высочайшее одобренный порядок службы в изданную мною для священников инструкцию. Никаких нареканий ни со стороны старообрядцев, ни со стороны обрядоверцев я после этого не слышал; благодарили же многие». — Шавельский Г. И. протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. — М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья, 1996. — С. 406-408.

Богослужебный порядок воскресного всенощного бдения согласно «Руководственным указаниям»¹³ очень близок к нормам «Устава церковного» 1900 года, ввиду того, что последний отражал особенности богослужения придворных церквей Петрограда, которые составитель взял за основу. Вместе с тем, богослужебные указания, содержащиеся в «Руководственных указаниях» несколько полнее, нежели в «Уставе церковном». Так, например, согласно «Руководственным указаниям» шестопсалмие сокращено не до трех, как в «Уставе церковном», а до четырех псалмов, на каждой из 4–5 песнях канона указано читать не по одному, а по 2–3 тропаря. Вместе с тем, «Руководственные указания» содержат предписание на всенощном бдении ектинии произносить следующим образом: на вечерне, только великая и сугубая; на утрени, великая (которая отсутствует на утрени согласно «Уставу церковному»), малая (после 9-й песни канона) и просительная. Необходимо отметить, что основной целью издания «Руководственных указаний» было не сокращение богослужения, а устранение литургического произвола в отношении сокращения богослужебных последований¹⁴. При рассмотрении двух документов, содержащих указания относительно совершения рядового уставного богослужения «Устава церковного» и «Руководственных указаний», которые в некоторой степени соотнесены с наследием Святейшего Правительствующего Синода начала XX века, создается впечатление, что они написаны одновременно, абсолютно не учитывая широкой церковной дискуссии начала XX века, хотя первый документ датируется в 1900 году, а второй — в 1916 году.

Такое положение вещей вполне закономерно в силу того, что Святейший Синод на протяжении всей церковной дискуссии, посвященной богослужебной проблематике всячески дистанцировался от нее, отвергая любые попытки инициировать обсуждение подобного рода вопросов на официальном уровне. К тому же, составляя «Руководственные указания» протопресвитер Георгий Шавельский не ставил перед собой задачу решить хотя бы один из поставленных в ходе дискуссии литургических вопросов, его задачей было на явном основании дать указания относительно богослужебного порядка во вверенных его попечению воинских храмах. Таковым основанием

¹³ Порядок совершения богослужения согласно «Руководственным указаниям» см.: Рева К. А. О богослужении в воинских храмах // «Образ жизни» № 3 (14), 2012. — С. 34-37. — URL: [http://obraz.vpds.ru/3\(14\)2012/](http://obraz.vpds.ru/3(14)2012/) (дата обращения: 23.01.2016)

¹⁴ Балашов Н. прот. На пути к литургическому возрождению. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. — С. 295.

стали не материалы дискуссий, а конкретный богослужебный порядок, который имел место в придворных храмах Петрограда. Если «Устав церковный» первоначально лишь описывал порядок совершения богослужения, то «Руководственные указания» уже предписывают точное их соблюдение.

Второй довольно важной группой документов, содержащих конкретные рекомендации по упорядочению богослужебной практики, являются указания различных органов местной церковной власти в лице епархиальных соборов, правящих и викарных архиереев, благочиннических и миссионерских съездов. К числу таких документов относятся: Постановления «О церковном богослужении» благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда Архангельской епархии от 11–12 октября 1905 года¹⁵; Постановления Рижского епархиального собора «Об изменении чина богослужения» от 1 ноября 1905 года¹⁶; Указания Преосвященного Андроника (Никольского) епископа Тихвинского первого викария Новгородской епархии, принятые на собрании духовенства Новгородской епархии 14 декабря 1910 года¹⁷.

Основная часть представленных документов была создана в рамках работы по подготовке отзывов епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе, которая была инициирована Святейшим Синодом в 1905 году. Практически все документы были итогом активного обсуждения литургических вопросов на различных церковных собраниях, в которых принимали активное участие, как представители духовенства, так и активные миряне¹⁸. В некоторой

¹⁵ Журналы благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда. — Цит. по: Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 449-450.

¹⁶ Об изменении чина богослужения // Рижские епархиальные ведомости 1905. 15 ноября. № 22. Отдел неоп. — С. 1032-1035. — Цит. по: Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника / Предисл. прот. Владимира Воробьева; сост. И.Г. Мельникова, при участии диакона Александра Мазырина и Е.И. Большаковой. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — 632 с. — С. 302-303.

¹⁷ Петропавловский А., диак. Пастырское собрание в г. Новгороде // Новгородские епархиальные ведомости. 1911. № 1. — С. 24-25. — Цит. по : Балашов Н. прот. На пути к литургическому возрождению. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. — 510 с. — С. 293.

¹⁸ Отзывы «составлялись преосвященными при содействии особых епархиальных комиссий. В ряде случаев учитывались предложения, специально подготовленные епархиальными съездами духовенства и мирян». — Балашов Н. прот. На пути к литургическому возрождению... — С. 24.

степени эти документы отражают общее настроение церковной общности в 1905 году¹⁹, хотя часто содержат отличные друг от друга рекомендации.

В «Отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» в повестку дня предстоящего Поместного Собора Русской Церкви (27 преосвященными из 64, приславшими отзывы в канцелярию Святейшего Синода), было предложено внести вопрос об упорядочении богослужебной практики. Не оставляя сокращения богослужебных чинопоследований на волю настоятелей, некоторые епархиальные архиереи предложили выработать особый порядок служб, совершаемых ради нужд и немощи молящихся²⁰. В числе собственно предложений о выработке такого сокращенного устава некоторые правящие архиереи предложили собственные рекомендации относительно возможной регламентации порядка церковных служб.

Конкретные рекомендации относительно упорядочения богослужебной практики представлены в отзывах следующих архиереев: Преосвященного Агафангела (Преображенского), архиепископа Рижского и Митавского²¹; Преосвященного Евлогия (Георгиевского), епископа Хомского, временно управляющего Варшавской епархией²²; Преосвященного Иоанна (Смирнова), епископа Полтавского и Переяславского²³; Преосвященного Сергия

¹⁹ Один из первых опытов нормирования порядка церковного богослужения, по утверждению прот. Николая Балашова, был предпринят еще до революционных событий 1905–1907 годов в 1904 году на миссионерском съезде Спасского уезда Рязанской губернии. В отчете о проведении этого собрания содержится информация о том, что съезд выработал ряд рекомендаций по упорядочению уставного богослужения. «Норма была выработана для следующих церковных служб: девятого часа, большой и малой вечерни, утрени и первого часа». Вместе с тем, сами рекомендации непосредственно в публикации приведены не были. Попытка с нашей стороны их найти не увенчалась успехом. — См.: И.С. Известия по Рязанской епархии. // Миссионерский сборник. // Прибавление к Рязанским епархиальным ведомостям Рязань, 1905. № 2. — С. 159–162.

²⁰ Балашов Н. прот. На пути к литургическому возрождению... — С. 291.

²¹ О предметах веры. // Отзыв Преосвященного Агафангела (Преображенского), архиепископа Рижского. // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 918–919.

²² Относительно богослужения. // Отзыв Преосвященного Евлогия (Георгиевского), епископа Хомского, временно управляющего Варшавской епархией. // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая... — С. 888–890.

²³ Устав богослужения. // Отзыв Преосвященного Иоанна (Смирнова), епископа Полтавского и Переяславского. // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая... — С. 888–890.

(Страгородского), архиепископа Финляндского и Выборгского²⁴; Преосвященного Иакова (Пятницкого), архиепископа Ярославского и Ростовского²⁵ и Преосвященного Иоанникия, (Казанского) епископа Архангельского и Холмогорского²⁶.

Единственный отзыв, который содержал целостный проект минимальных требований к приходскому богослужебному порядку, представил преосвященный Иоанникий (Казанский), епископ Архангельский. В текст отзыва правящим архиереем Архангельской епархии были включены постановления благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда Архангельской епархии от 11–12 октября 1905 года, восьмой раздел которых был посвящен богослужебным вопросам.

Общий порядок уставного богослужения согласно «постановлениям», который предваряет замечание «лучше петь и читать немного, но толково и со смыслом»²⁷, описан следующим образом.

На всенощном бдении: на «Господи воззвах» петь стихиры исключительно в продолжение каждения храма, с завершением которого сразу же исполнять «И ныне» и догматик. Паремии, если положены по уставу, читать обязательно посреди храма. На стиховне в дни воскресные петь только одну стихиру без стихов вовсе, в праздники великие первую стихиру петь, остальные читать. Шестопсалмие читать полностью посреди храма. «Бог Господь» петь вместо четырех три раза, тропарь петь единожды и богородичен. Кафизму читать одну, допустимо в сокращенном виде, не одни и те же псалмы или части псалмов, а разные. На каноне непременно петь ирмосы всех песен и читать по три тропаря на каждой песни. Катавасию исполнять только после 3-й, 6-й, 8-й и 9-й песни канона. На «Хвалитех» стихир не петь вовсе,

²⁴ О реформе богослужебного языка и прочее. // Отзыв Преосвященного Сергия (Страгородского), архиепископа Финляндского и Выборгского. // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть вторая... — 1056 с. — С. 598.

²⁵ Вопросы обрядовые, касающиеся богослужения. // Отзыв Преосвященного Иакова (Пятницкого), архиепископа Ярославского и Ростовского. // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть вторая... — С. 1002-1003.

²⁶ Журналы благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда. // Цит. по : Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 449-450.

²⁷ Журналы благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда. // Цит. по : Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 449-450.

за исключением богородична на «И ныне». Из трех псалмов 1-го часа читать один 100-й: «Милость и суд», далее тропарь читать, допустимо спеть, и сразу же «Господи помилуй» 40 раз, молитву «Иже на всякое время» и отпуст. «Христе, Свете истинный» читать священнику тихо про себя.

На литургии: изобразительные псалмы петь допустимо в сокращенном виде, третий антифон «Блаженны» петь все без сокращений. Апостольское и Евангельское чтения исполнять в переводе на русский язык. После причастного стиха желательно петь 33-й псалом «Благословлю Господа» и 50-й псалом «Помилуй мя, Боже». Символ веры, «Достойно и праведно есть», «Свят, свят, свят Господь Саваоф», «Тебе поем», «Достойно есть» и «Отче наш» желательно приучить петь всех прихожан.

Если сравнить рекомендации «Постановлений благочиннического съезда» с «Уставом церковным» и «Руководственными указаниями», то можно заметить тенденцию к расширению обязательных для исполнения постоянных и изменяемых частей богослужения. Так, например, согласно «Постановлениям благочиннического съезда», шестопсалмие рекомендовано исполнять полностью, а не 3–4 псалма как указано в «Уставе церковном» и «Руководственных указаниях». Относительно изменяемых частей богослужения характерно, что, в частности, на каноне на утрне «Постановления благочиннического съезда» указывают исполнять все песни без исключения, в документах синодальных учреждений, в свою очередь, рекомендовано из канона исполнять только часть положенных по уставу песен.

Такая разница в подходе к регламентации богослужебного порядка, по всей видимости, связана с разными подходами к составлению богослужебных рекомендаций. Так, «Устав церковный» по своему происхождению является фиксацией устоявшейся богослужебной практики придворных и домовых церквей, то есть его предписания носили преимущественно «описательный» характер. Хотя богослужебный порядок, описанный в «Уставе церковном», со временем стал восприниматься как руководство к действию, что особенно характерно для «Руководственных указаний», в основу которых были положены нормы «Устава церковного». «Руководственные указания» изначально создавались как однозначное руководство к действию, то есть носили «предписательный» характер, будучи в своем основании переработкой богослужебного порядка «Устава церковного». Их составитель исходил из необходимости обуздать литургический произвол,

опираясь на устоявшуюся, хорошо ему известную богослужебную практику, которая а priori воспринималась как вполне адекватная. В свою очередь составитель «Устава церковного», который является по своему происхождению описанием богослужебных особенностей конкретного храма, не ставил перед собой задачи, дать какую бы то ни было оценку данному порядку или определить, насколько данные указания соотносятся с литургическим преданием Православной Церкви. Разработчики «Постановления благочиннического съезда» в свою очередь не опирались на нормы богослужебного порядка, описанные в «Уставе церковном», и рекомендации составляли, по всей видимости, исходя из общих субъективных представлений о целостности и полноте богослужения. Хотя невозможно не заметить прагматичного отношения к уставным предписаниям. Примером чего является указание «на «Господи воззвах» петь только в продолжение каждения священником храма, а когда кончится каждение, петь «И ныне» и богородичен или догматик»²⁸. Подобного рода утилитарность подхода при адаптации уставных норм к реальной богослужебной практике в некоторой степени отражает единство подходов к регламентации богослужебного порядка составителей «Устава церковного» и «Руководственных указаний» с составителями «Постановления благочиннического съезда».

Второй документ, содержащий рекомендации приходской богослужебной практики, связан с деятельностью архиепископа Рижского и Митавского Агафангела (Преображенского). Хотя в отзыве Преосвященного Агафангела (Преображенского) содержатся лишь общие соображения Рижского архиерея по различным вопросам богослужебной практики, в Рижской епархии велась активная работа по выработке проекта рекомендаций по упорядочению приходской богослужебной практики. В рамках подготовки отзыва епархиального архиерея по вопросу о церковной реформе 20 сентября — 6 октября 1905 года²⁹ прошел Рижский епархиальный собор. На соборе был принят ряд постановлений, большая часть которых, согласно годовому отчету в те годы еще епископа Рижского Агафангела (Преображенского), не могла быть сразу же

²⁸ Журналы благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда. — Цит. по : Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Часть первая. — М.: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004. — 1040 с. — С. 449-450.

²⁹ Вальер П. проф. Церковные Соборы как контекст жизни во Христе. — URL: http://www.bogoslov.ru/text/1243124.html#_ftn14 (дата обращения: 16.03.2012)

реализована, так как требовала утверждения Высшей церковной власти³⁰.

Среди постановлений Рижского епархиального собора содержится документ, посвященный богослужебной тематике, который получил наименование «Об изменении чина богослужения»³¹. Это постановление представляет собой описание порядка уставного богослужения, адаптированного для приходских церквей. Епархиальный собор не рассматривал данное постановление как попытку пересмотра действующего богослужебного устава, напротив, считал данные рекомендации «несущественными изменениями и сокращениями в богослужении латышских и эстонских церквей»³², которые, в силу важности и неотложности проблемы упорядочения богослужебной практики, были призваны хотя бы отчасти временно решить данную проблему.

Постановление Рижского епархиального собора «Об изменении чина богослужения» следующим образом регламентирует уставное богослужение.

На всенощном бдении: на вечерне пропустить сугубую ектению, в свою очередь, после просительной ектении читать вслух молитву главопреклонения; на утрени: пропускать великую, просительную и все малые ектении за исключением двух (после кафизмы и 9-й песни канона); кафизму читать или петь одну; Евангелие читать лицом к народу.

На литургии: петь I антифон, малая ектения, II антифон, «Еди-народный Сыне», вместо второй малой ектении вслух читать молитву III антифона. Заповеди блаженств петь без пропусков. Трисвятое петь трижды. Перед чтением Евангелия тайную молитву читать вслух. Евангелие читать лицом к народу. На воскресной Литургии без чтения всех поминаний допускается сугубая заупокойная ектения, после которой указано непременно петь кондак «Со святыми упокой». Вместо ектении об оглашенных читать вслух

³⁰ Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника / Предисл. прот. Владимира Воробьева; сост. И.Г. Мельникова, при участии диакона Александра Мазырина и Е. И. Большаковой. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — 632 с. — С. 301.

³¹ Об изменении чина богослужения. // Рижские епархиальные ведомости 1905. 15 ноября. № 22. Отдел неоф. — С. 1032-1035. — Цит. по : Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника / Предисл. прот. Владимира Воробьева; сост. И.Г. Мельникова, при участии диакона Александра Мазырина и Е.И. Большаковой. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. — 632 с. — С. 302-303.

³² Там же.

молитву об оглашенных. Символ веры не петь, а внятно читать священнику или диакону. Читать вслух следующие молитвы Литургии верных: «С сими и мы блаженными силами» и «Якоже быти причащающимся».

Постановление Рижского епархиального собора «Об изменении чина богослужения» содержит помимо указаний для рядового уставного богослужения, рекомендации для чинопоследований, содержащихся в Требнике: на таинстве Крещения опустить три заклинательные молитвы и в обряде отречения от диавола дуновение и плюновение; на исповеди с благословения правящего епископа в дни большого стечения исповедников совершать так называемую общую исповедь.

Отличительной особенностью «Постановлений Рижского епархиального собора» среди прочих рекомендаций приходской богослужбной практики является смещение внимания составителей указаний с комплексного описания объема исполняемых за богослужением постоянных и изменяемых частей на коррекцию структуры чинопоследований рядовых служб и богослужений Требника. Так, особое место в «Постановлениях Рижского епархиального собора» занимает вопрос сокращения в последовании всенощного бдения повторяемых ектений. Целый ряд тайных молитв Служебника «Постановление Рижского епархиального собора» предписывает читать гласно. Допущение на воскресной Литургии заупокойной сугубой ектении, не положенной по Уставу, свидетельствует о том, что составители «Постановления Рижского епархиального собора» руководствовались прагматическими соображениями, нежели глубоким осмыслением Литургического Предания Церкви.

«Постановления Рижского епархиального собора», будучи посвящены регламентации приходской богослужбной практики, отражают принципиально иной подход к решению данной проблематики, нежели «Устав церковный», «Руководственные указания» и «Постановления благочиннического съезда». Составители «Постановления Рижского епархиального собора» наиболее адекватным вариантом упорядочения богослужбной практики считают изменение чинопоследований, зафиксированных в Типиконе и Требнике, а не в сокращении объема исполнения изменяемых и неизменных частей богослужения. То есть вместо регламентации количества исполняемых стихир, тропарей и псалмов за богослужением, подвергается существенному изменению структура церковных служб. Адекватность и допустимость такого подхода с точки зрения

действующего Типикона, на наш взгляд, не возможно однозначно обосновать.

По итогам проведения опроса епархиальных архиереев Русской Православной Церкви по вопросу о церковной реформе практически все архиереи, за исключением двух, заявили о необходимости существенных изменений в церковной жизни. Во многом такое настроение епархиальных архиереев было связано с общим гражданским подъемом демократических настроений в российском обществе, которое было наполнено ожиданиями преобразований. Именно массовые революционные события, по всей видимости, вынудили власть начать реформы. Осознавая всю нестабильность ситуации в России, верховная власть, в лице императора, пошла на уступки духовенству, настаивавшему на необходимости преобразований в Церкви. 14 января 1906 года Святейший Синод с дозволения Николая II учредил Предсоборное Присутствие³³. Основной задачей этого синодального учреждения стало предварительное обсуждение вопросов, предложенных к рассмотрению на Поместном Соборе Русской Православной Церкви в отзывах епархиальных архиереев. Предсоборное Присутствие за год подготовило практически все необходимые материалы для проведения Поместного Собора и представило в феврале 1907 года³⁴ результаты своей деятельности на усмотрение императора.

«Укрепление власти после революционных потрясений 1905–1906 годов обернулось исчезновением реальных возможностей реформы высшего церковного управления»³⁵ и вообще любых преобразований в церковной жизни, которые могли быть произведены Поместным Собором Русской Церкви. В тот момент, когда государственная власть ощутила, что ситуация в стране постепенно стабилизировалась и революционные настроения удалось взять под контроль, все предложения о радикальной реформе государственных институтов, в том числе и «ведомства православного исповедания», были отвергнуты. Созыв Поместного Собора, который неминуемо, судя по документам, представленным Предсоборным присутствием, провел бы существенные преобразования во многих сферах цер-

³³ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М.: Вече, Лепта, 2010. — 480 с.: ил. — С. 51.

³⁴ Савва (Тутунов), игум. У истоков Предсоборного присутствия 1906 года: церковно-общественные дискуссии и отзывы архиереев. — URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/56/990/> (дата обращения: 14.03.2012)

³⁵ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М.: Вече, Лепта, 2010. — 480 с.: ил. — С. 51.

ковной жизни, стал рассматриваться государственной властью как фактор, который может «подхлестнуть смуту», породить разлад в обществе. Исходя из таких соображений, 25 апреля 1907 года Николай II на документах Предсоборного присутствия оставил резолюцию: «Собор пока не созывать»³⁶. Таким образом, государство избрало при решении вопроса о проведении церковной реформы метод К.П. Победоносцева: «вообще ничего не трогать». Все преобразования, в том числе и в отношении богослужебной практики, были отложены до лучших времен³⁷. Вместе с тем, вопрос о разрешении проблем в области регламентации богослужебной практики остался на повестке дня реальной церковной жизни.

В силу того что Высшая церковная власть была вынуждена устраниваться не только от принятия конкретных решений, но и от рассмотрения проектов рекомендаций по упорядочению богослужебной практики, данный животрепещущий вопрос пытались решить для своих епархий некоторые правящие архиереи. Архипастыри давали собственные разъяснения по тем или иным литургическим вопросам, исходя из собственного представления о наиболее адекватном методе решения поставленных вопросов.

Особое значение среди мнений архиереев относительно регламентации приходской богослужебной жизни в период после революционных событий 1905–1907 годов занимают богослужебные указания Преосвященного Андроника (Никольского), епископа Тихвинского, первого викария Новгородской епархии. Предложенные Преосвященным Андроником (Никольским) рекомендации были одобрены на собрании духовенства Новгородской епархии 14 декабря 1910 года³⁸. Рекомендации Преосвященного Андроника (Никольского) отличаются целостностью содержания, полнотой и вместе с тем лаконичностью изложения литургических указаний.

В 1909 году в ответ на сообщение о том, что Святейший Синод вновь будет рассматривать вопрос «о целесообразности перевода всего богослужения на русский язык» епископ Тихвинский Андроник (Никольский) написал небольшую заметку, в которой выражено

³⁶ Там же.

³⁷ Савва (Тутунов) игум., У истоков Предсоборного присутствия 1906 года: церковно-общественные дискуссии и отзывы архиереев. — URL: <http://www.mepar.ru/library/vedomosti/56/990/> (дата обращения: 14.03.2012)

³⁸ Петропавловский А., диак. Пастырское собрание в г. Новгороде // Новгородские епархиальные ведомости. 1911. № 1. — С. 24-25. — Цит. по : Балашов Н. прот. На пути к литургическому возрождению. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. — 510 с. — С. 293.

глубокое сожаление о том, что «все богатое и существенное разнообразие в <...> богослужении выбросили и по лености, и по небрежности, а оставили только почти одно постоянное, почти одни лишь ектении, всем известные»³⁹. Общее содержание заметки «Упрощать богослужение или упорядочить его следует?»⁴⁰ Преосвященного Андроника (Никольского) свидетельствует о нем, как о человеке, крайне бережно относящемся к православной богослужебной традиции. Такое отношение к нормам действующего Типикона в полной мере отразилось в богослужебных указаниях епископа Тихвинского Андроника (Никольского), которые были одобрены на собрании духовенства Новгородской епархии 14 декабря 1910 года.

«Богослужебные указания» епископа Тихвинского Андроника (Никольского) регламентируют исключительно рядовое уставное богослужение в особенности всенощное бдение, общий порядок которого таков:

На всенощном бдении: на вечерне: петь не менее 6 стихир на «Господи воззвах», которые пропорционально требованиям Типикона распределять между стихирами Октоиха и Минеи; на стиховне петь не менее двух стихир непременно со стихом между ними, что оправдывало бы название стихир, затем «Слава, и ныне» — богородичен или стихира праздника, в поспразднство. На утрене, если положено три канона, из каждого канона на каждой песни читать не менее двух тропарей, то есть канон на 6; а при четырех канонах на воскресном богослужении читать не менее 4 тропарей на каждой песни, из каждого канона по одному тропарю. На хвалитех 2 стихир петь и еще 2 хотя бы прочесть, «Слава» стихира евангельская, «И ныне»: «Преблагословенна еси...», в праздник «Слава, и ныне», стихира праздника; после Великого славословия на воскресном всенощном бдении непременно петь воскресные тропари «Днесь спасение...» или «Воскрес из гроба...», а в праздники тропарь праздника или празднуемого святого непременно с богородичном.

Среди особенностей «Богослужебных указаний» епископа Андроника (Никольского) необходимо отметить то, что из стихир на «Господи воззвах» составитель «Богослужебных указаний» предписывает петь не менее шести, обращая внимание на необходимость

³⁹ Андроник (Никольский), еп. Упрощать богослужение или упорядочить его следует? // Астраханские епархиальные ведомости. 1909. №19. — С. 630-631.

⁴⁰ Заметка была довольно популярна, о чем свидетельствует тот факт, что после своего выхода в столичном журнале «Голос истины» 1909. № 10. С. 161–162, она дважды перепечатывалась в Астраханских епархиальных ведомостях — 1909. №11. — С. 639-640 и 1909. № 19. — С. 630–631.

исполнить большую часть гимнографических произведений в ходе богослужения. Этот подход существенно отличается от рекомендаций, зафиксированных в «Постановлениях благочиннического съезда», которые указывают петь стихиры на «Господи воззвах» лишь в продолжение каждения, таким образом, фактически лишь заполнить паузу между различными священнодействиями. Также отличаются рекомендации «Богослужебных указаний» от предписаний «Постановления благочиннического съезда» и относительно исполнения стихир на стиховне и стихир на хвалитех, из числа которых Преосвященный Андроник (Никольский) рекомендует исполнять не менее половины. Во многом такой подход к увеличению объема исполняемых гимнографических произведений до половины от предписанного уставом количества, который строго соблюдается в каждой рекомендации епископа Андроника (Никольского), связан с его особым отношением к гимнографическому наследию Православной Церкви. «В стихирах, тропарях, канонах, антифонах и прочих составных частях, — пишет епископ Андроник (Никольский), — наше богослужение картинно и живо изображает все Царствие Божие, богоугодную жизнь святых, их верность Господу даже до смерти, их высокую и неизменную радость о Господе даже среди скорбей и гонений... умиляется богомолец <...> воодушевленным церковным и подробным [исполнением всех без исключения стихир, положенных по Церковному уставу — от авт.] стихирным пением...»⁴¹. Для Преосвященного Андроника (Никольского) назидательность богослужения имеет преимущественное значение в сравнении с его ограниченной продолжительностью и соответствием с устоявшимся богослужебным порядком.

Общий характер изложения уставных рекомендаций в «Богослужебных указаниях» епископа Андроника (Никольского) отличен от аналогичных документов тех лет. Принципиальное отличие заключается в существенно ином подходе к решению проблемы согласования богослужебной практики с нормами действующего Типикона. Так, составители «Устава церковного», «Руководственных указаний», «Постановлений благочиннического съезда» и «Постановлений Рижского епархиального собора» при составлении богослужебных рекомендаций исходили, с одной стороны, из устоявшейся богослужебной практики, которая лишь в отдельных

⁴¹ Андроник (Никольский), еп. Упрощать богослужение или упорядочить его следует? // Астраханские епархиальные ведомости. 1909. № 19. — С. 630.

ее частях воспринималась критически, а с другой стороны, из субъективных представлений об адекватности метода соотнесения богослужебной практики с нормами Типикона. Причем акцент, при составлении рекомендаций, делался в первую очередь на особенности реальной богослужебной практики, которая в целом критически не оценивалась. Таким образом, объективность соотнесения богослужебного порядка с нормами Типикона для составителей уходила на второй план. К особенностям устоявшейся в той или иной епархии богослужебной практики духовенство и миряне уже привыкли, любые попытки ее существенно скорректировать, в том числе исправить грубые злоупотребления, воспринимались как литургическое новаторство. Во избежание смущения духовенства и народа составители богослужебных рекомендаций использовали в качестве основания в первую очередь существующий богослужебный порядок, который в целом безоценочно воспринимался как вполне адекватный, хотя частные его особенности могли быть изменены. В силу этого данный подход носит в целом преимущественно прагматический характер.

Епископ Андроник (Никольский), в свою очередь, исходит из необходимости максимально бережно, насколько это возможно в условиях того времени, сохранить или хотя бы максимально отразить в реальной богослужебной практике общий богослужебный порядок, изложенный в Типиконе. Тем самым богослужебную практику соотнести с нормами Типикона, а не нормы Типикона подстроить под богослужебную практику.

При всей невыполнимости во всех тонкостях норм Типикона богослужебный порядок, изложенный в нем, его закономерности и особенности в целом, все же более отражает литургическое предание Церкви, чем богослужебные практики, которые часто основаны на превратном понимании православной богослужебной традиции. Исходя из этого для создания руководства по упорядочению богослужебной практики наиболее полноценного, адекватно отражающего основополагающие закономерности богослужебной традиции Православной Церкви необходимо опираться преимущественно не только на реальную богослужебную практику, но и на объективные научно обусловленные данные об историческом развитии православного богослужения. Только в таком случае можно рассчитывать на взвешенный и адекватный подход к регламентации богослужебной практики, который должен быть основан на ясном понимании того что в богослужебной традиции главное и первостепенное, а что преходящее и исторически обусловленное.

С учетом того, что составители богослужебных рекомендаций начала XX века чаще всего не были знакомы с исследованиями, посвященными генезису православной литургической традиции, их представления о нормативности того или иного богослужебного явления основаны исключительно на личном восприятии данного явления. Субъективность восприятия богослужебного порядка проявляется в критичном отношении и довольно вольном обращении с литургическими нормами, зафиксированными в Типиконе. Такой подход может в итоге привести и приводит к подрыву основополагающих элементов православной богослужебной традиции. В свою очередь бережное отношение к нормам Типикона, которое в некоторой степени могло восприниматься как чрезмерно «законническое охранительство», опираясь на фиксированный литургический порядок Церковного устава — Типикона, позволяло реальную богослужебную практику объективнее соотнести с литургическим преданием Церкви. Это связано с тем, что богослужебный порядок, описанный в Типиконе, является по преимуществу плодом преемственного развития богослужебной традиции Православной Церкви.

«Богослужебные указания» Преподобного Андроника (Никольского), которые в большей степени соотнесены с нормами действующего Типикона, нежели богослужебные рекомендации «Устава церковного», «Руководственных указаний», «Постановлений благочиннического съезда» и «Постановлений Рижского епархиального собора», можно считать наиболее адекватным из предложенных вариантов способом решения проблемы соотнесения, богослужебной практики с нормами действующего Типикона предреволюционных лет XX столетия.

Священник
Олег Гребенкин

Категория бытия в фундаментальной онтологии Хайдеггера

Изучение философских концепций прошлого и настоящего всегда являлось одной из важнейших задач христианской мысли. Ведь именно философия, с ее интересом к предельным основаниям человеческого бытия, учит человека рационально рассуждать и расширяет его интеллектуальный кругозор. Только, знающий историю человеческой мысли, христианин способен к полноценной дискуссии с представителями светской философии. В этом смысле могут пригодиться и философская методология и категориальный аппарат, и знание стратегий философского размышления.

С момента своего возникновения и по сегодняшний день философия пыталась найти ответ на вопрос о смысле человеческого бытия на путях рациональности. И это не случайно, ведь всякого человека мучает тайна его бытия, которое он хочет сделать близким себе, своим, наполнить его смыслом. Однако если классическая философия рассматривала человека, становясь на точку зрения бесконечности, философская мысль XX века отступила от этой традиции, обращаясь к конечности и ограниченности человеческого бытия.

Разумеется, это не случайно. Именно XX веку с его бурями, войнами и катаклизмами суждено было особенно остро прочувствовать, что человек — это существо не только разумное, с оптимистической уверенностью в бесконечности прогресса, но и смертное и страдающее. Эпоха Просвещения с её верой в науку и прославлением разума разрушила всякое доверие западной философской мысли к христианской картине мира. Посему, когда становится ясна вся иллюзорность идеалов Просвещения, европейская философия ищет основания не в вечном и бесконечном, но во временном и конеч-

ном, пытаясь мыслить последнее в самобытном и самодовлеющем значении.

В этом отношении знаковой является фигура немецкого философа Мартина Хайдеггера, который родился в католической семье, а учился в иезуитском колледже. Сделав главной темой своей философии вопрос о бытии, мыслитель ищет ответ в области конечности человеческого существования, противопоставляя свою точку зрения христианскому мировосприятию.

В первый период своего творчества (до 1930 г.), философ создает знаменитый труд «Бытие и время», а также дополняющую его работу «Кант и проблема метафизики», в которых пытается найти ответ на вопрос о бытии. Его взгляды в это время совмещают в себе традиции феноменологии и экзистенциализма. Символично, что на смертный одр матери, тяжело переживавшей разрыв сына с христианством, Хайдеггер положил именно «Бытие и время»¹.

В дальнейшем, творческий путь Хайдеггера переплетается с жизненной драмой, которую Н.В. Мотрошилова называет «грехопадением»². Зрелость философа выпадает на годы национал-социалистского движения в Германии, в котором он принимал участие, совершая, по словам К. Ясперса, ряд «нацистских действий». По словам того же философа: «Нацистскими действиями... следует считать, например, содействие определенным противозаконным действиям ... путем обоснования и оправдания в печати нацистских принципов, расовой теории, преследования евреев и даже положения о том, что “воля фюрера — высший закон”»³. То есть «нацистские действия» — это публицистика Хайдеггера 30–40-х годов, направленная на обоснование существующего строя. Это и есть годы «грехопадения», которые лежали тяжким бременем вины на всей оставшейся жизни мыслителя.

Собственно философские идеи Хайдеггера, уже в 30-х годах настолько изменяют свое направление, что этот переломный момент в его творчестве обычно называют «поворотом». В этот период его мысль по-прежнему обращается к вопросу о бытии, но уже в виде

¹ Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т.А. Ба-скаковой при участии В.А. Брун-Цеховского; Вступ. статья В.В. Бибикина. — М.: Мол. гвардия, 2002. — (Жизнь замечат. людей: Сер. Биогр.; Вып. 822). — С. 24.

² См.: Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадений Мартина Хайдеггера // Квинтэссенция: Философский альманах, 1991. — М.: Политиздат 1992. — С. 158-237.

³ Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920 — 1963. — М.: Изд-во Ad Marginem, 2001. — С. 39.

философской герменевтики. Недаром любимыми темами Хайдеггера становятся: проблемы языка, герменевтика художественных произведений (например, поэм Гёльдерлина), толкование античной мысли.

Влияние Хайдеггера на современную мысль было так велико, что его ученица Ханна Арендт, как-то назвала своего учителя — «тайным королем философии»⁴ XX века. Его идеи, несмотря на явный атеистический окрас, используются не только светскими, но и религиозными мыслителями. Среди них можно назвать православного греческого философа Х. Яннараса, немецкого протестантского теолога Р. Бульмана, крупнейшего католического богослова К. Ратнера и др.

Данная работа посвящена исследованию онтологии Хайдеггера. Категория бытия, в хайдеггеровской интерпретации, по мнению многих мыслителей, предоставляет широкое пространство возможностей для развития философии в ее обращении к человеку. Анализом этих возможностей мы и займемся. В своем исследовании, мы сосредоточимся, в основном, на первом периоде творчества Хайдеггера. Именно в этот период мыслитель обращает сугубое внимание на человека, пытаюсь через анализ его экзистенциальной структуры уловить самую суть бытия как такового.

Во избежание недоразумений, поясним, что совершенно согласны с мнением митрополита Иоанна (Зизиуласа), по мысли которого, «применение идей Хайдеггера к толкованию святоотеческого богословия наталкивается на фундаментальные трудности. Они станут очевидны, если задаться следующими вопросами: а) возможно ли по Хайдеггеру представление онтологии вне времени, а также допустимо ли с патристических позиций мыслить время как предикат Бога? б) может ли смерть выступать у отцов онтологической категорией, если они видят в ней последнего врага бытия? в) можно ли истину, понятую как то, что выявляется, прорастая из забвения, считать неизбежным атрибутом бытия как предиката Бога?»⁵. Все вышеперечисленные противоречия, безусловно, помешают втиснуть каким-либо образом систему хайдеггеровских категорий в пространство святоотеческих воззрений. Но мы и не ставим перед собой такую задачу. Подчеркнем, что данная работа

⁴ См.: Бибихин В.В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — Серия «Мыслители XX в.». — М.: Республика, 1993. — С. 4.

⁵ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. — С. 40.

носит преимущественно историко-философский характер. Мы стараемся хотя бы частично проследить связи между идеями Хайдеггера и его философских предшественников, а также сделать логические выводы из его рассуждений, обнажив скрывающиеся там проблемы. Конечно же, эта статья никак не претендует на всеобъемлющий анализ хайдеггеровских текстов. Однако нашей задачей является указание принципиальных моментов в мысли философа, которые часто рассматриваются как философско-антропологические открытия.

В качестве одного из таких открытий, сделанных Хайдеггером на пути постижения смысла бытия, в первую очередь обычно указывается различие бытия и сущего. Философия, начиная с античности, была мучима проблемой бытия, но, согласно Хайдеггеру, лишь он обнажает нерв этой проблемы: бытие не есть сущее. «Это разделение ... то, через которое тема онтологии, и с этим самой философией, впервые приобретает. Оно есть прежде всего конституирующее онтологию. Мы обозначим его как онтологическую дифференцию»⁶. Онтологическая дифференция для нас — важнейший принцип хайдеггеровского философствования, действительно открывающий целый антропологический горизонт, в свете которого, как мы увидим далее, появляется, например, возможность говорить о подлинности и неподлинности человеческого существования.

Основываясь на том, что «задача онтологии» есть «выделение бытия сущего и экспликация самого бытия»⁷, Хайдеггер все, относящееся к плану бытия, обозначает термином «онтологическое». Другой же термин — «онтическое» — является дополнением к «онтологическому»⁸ и «характеризует сущее, но не его бытие. Все то, что каким-либо образом существует, все это онтично. Таким образом, онтический план — это план предметного существования, характеризующий порядок сущего. В этом смысле, сущее — это вещный мир, мир природных единств»⁹.

⁶ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. — СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. — С. 276.

⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 27.

⁸ Относительно же человеческого бытия, Хайдеггер использует другую пару терминов: экзистенциальный/экзистентный. Экзистенциальный у него — относящийся к человеческому бытию в онтологическом пространстве, экзистентный — к пространству онтическому.

⁹ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. — Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 44.

Но понимание сущего не связывается Хайдеггером только с эмпирическим миром. Он «расширяет смысл слова «сущее», включая сюда вообще все то, что может быть «объектом» для «субъекта», а, значит, то, что может быть предметом мышления»¹⁰. В этом смысле можно сказать, что сущее — это все, что дано не непосредственно. И действительно — эмпирическое явление дается нам «через систему связей и опосредований»¹¹, то же относится и к соответствующему пространству мысли.

Хайдеггер протестует против представления мира лишь в субъектно-объектных категориях, так как это означает, что все есть лишь сущее. И тогда нет ничего более глубокого, чем опосредованность, ничего более близкого человеку, чем его мышление, построенное на всеобщих законах. Но кто и когда установил, что возможно только опосредованное существование и только опосредованное мышление восприятие?!

Дальнейшая логика понятна. Нужно найти нечто ближайшее человеку, то, что ничем не опосредовано и роднит его с миром, делая возможным эмпирию и мышление. Метафизика, по Хайдеггеру, занимается выстраиванием отношений человека и сущего и не замечает, «что говорит не просто о сущем, а о сущем как таковом в целом, то есть о бытии сущего; тем самым в ней правит отношение к бытию сущего. При всем том вопрос, вступает ли человек, и как вступает, в отношение к бытию сущего, а не просто к сущему, тому или иному, остается неспрошенным»¹². Именно бытие и есть ближайшее, благодаря которому человек встречается с сущим. Поэтому фундаментальная онтология должна рассматривать бытие, изначально вынося все сущее «за скобки».

Но здесь возникает ряд проблем. Пользуясь инструментарием классической философии, мы можем сказать о бытии только то, что это наиболее общая категория, которая не может быть никак определена. Ведь у всего существующего есть общее свойство — оно «есть», то есть бытийствует, но само понятие бытия, таким образом, при максимальном объеме, будет наполнено минимальным содержанием. В это смысле, оно — «пустейшее», то, что определяет все и, что ничто не определяет. Но такое понимание бытия не дает ничего конструктивного, оно не дает мыслить бытие как таковое. Это «не

¹⁰ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 387.

¹¹ Там же. С. 356.

¹² Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — Серия «Мыслители XX в.» — М.: Республика, 1993. — С. 150

только неслучайно, но вполне закономерно: ведь бытие — это всегда бытие сущего, а потому естественно, что человек всегда соскальзывает к сущему, не имея возможности помимо него обратиться к бытию»¹³.

В результате этого соскальзывания происходит то, что Хайдеггер называет забвением бытия и в чем он упрекает всю европейскую метафизику, начиная от Платона и заканчивая Ницше. Наиболее ярко сущность европейской метафизики выражает философия Декарта. По мнению Хайдеггера, «Декарт ведет ... размышление ... путем перенесения средневековой онтологии на это вводимое им ... сущее [то есть на «вещь мыслящую» — свящ. О.Г.]. Res cogitans [вещь мыслящая — свящ. О.Г.] онтологически определяется как ens [сущее — свящ. О.Г.], а бытийный смысл ens для средневековой онтологии фиксирован в понятности ens как ens creatum [сотворенного сущего — свящ. О.Г.]. Бог как ens infinitum [бесконечное сущее — свящ. О.Г.] есть ens increatum [сущее нетварное — свящ. О.Г.]. Сотворенность же в широчайшем смысле изготовленности чего-то есть существенный структурный момент античного понятия бытия»¹⁴. Иначе говоря, и античная и средневековая и новоевропейская онтологии связаны пониманием человека как «вещи мыслящей», а это как раз и есть суть декартовского «cogito ergo sum». То есть получается, что «на место бытия человека» ставится «его мышление. В результате оказалось, что сущностью человека стало не бытие, а познание. Бытие же предстает для него в виде предмета познания, то есть некоторого объекта, противостоящего ему как субъекту. На место бытия, таким образом, встало субъект-объектное отношение, которое, по Хайдеггеру, и было преимущественным предметом изучения философии»¹⁵. То есть мир, мыслимый как объект, скрывается, будучи в своей данности опосредован мыслью. Более того, декартовское «мыслящее Я ищет в себе непоколебимого основания»¹⁶ и потому не может воспринимать мир иначе как созданный человеческим субъектом. Закономерным следствием этого произвола европейского субъекта стала философия Фридриха Ницше, который, согласно Хайдег-

¹³ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 375

¹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 24

¹⁵ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 361-362.

¹⁶ Хайдеггер М. Семинар в ЛеТоре, 1969 // Вопросы философии. — 1993, №10. — С. 147.

геру, «совершенно перенимает основополагающую метафизическую позицию Декарта»¹⁷.

То есть основная проблема послеплатоновского мышления заключается в том, что бытие отождествляется с сущим, хотя бы даже таким сверхчувственным как идеи, субстанции и т.д. Но это все есть, а следовательно, уже дано в бытии, а значит не оно само по себе является нам. Бытие, по словам Бибихина: «ускользает от фиксации. Не то что бытие где-то существует само по себе и сверх того еще ускользает от рассмотрения: нет, ускользание бытия как такового — это и есть само бытие»¹⁸.

В общем-то, тезис Хайдеггера об отождествлении бытия и сущего в европейской метафизике достаточно проблематичен. Об этом пишет П.П. Гайденок, задавая вопросом: «а как же быть с такими реалиями как «Единое» Платона и неоплатоников, как «бытие» у Августина, Боэция, Фомы Аквината? Ведь эти «сверх реалии» не могут быть доступны мысли, а потому не являются «объектами» для «субъекта», то есть сущим, как его определяет Хайдеггер»¹⁹. (Добавим от себя еще и ссылку на греческую патристику, с ее апофатическим подходом к богопознанию). Иначе говоря, если характеризовать бытие как «немыслимое», то оно «ничем не отличается от платоновского «Единого» и томистского Бога, который как раз и носит имя «бытие»»²⁰.

Сам Хайдеггер ставит Бога в один ряд с сущим, считая Его порождением метафизики. «Скажем о сущем», — пишет он, — «например, о доме, лошади, человеке, камне, Боге...»²¹. Но если в схоластической традиции можно встретить учение о Боге как об обладающим предикатом «быть»²² и соответственно, по логике Хайдеггера, не являющимся самим бытием, то о святоотеческой традиции такого сказать нельзя. По словам, прп. Максима Исповедника, говорящего от лица всей восточной патристики, Бог «заключает в

¹⁷ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — Серия «Мыслители XX в.» — М.: Республика, 1993. — С. 140.

¹⁸ Цит по: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — Серия «Мыслители XX в.» — М.: Республика, 1993. — С. 417.

¹⁹ Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 388.

²⁰ Там же. С. 388.

²¹ Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — Серия «Мыслители XX в.» — М.: Республика, 1993. — С. 153.

²² См., например: Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И.В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — (История христианской мысли в памятниках). — С. 129.

Себе всю совокупность подлинного бытия и в тоже время превосходит это бытие. А если это так, то вообще ничто из того, что обозначается словом «бытие» [имеется в виду тварный мир — свящ. О.Г.], не обладает бытием в подлинном смысле слова»²³. У корифея западной святоотеческой традиции, блаж. Августина, явно прослеживается понимание Бога как бытия, через которого все существует и в свете которого все дается. «Если все сущее не было бы сущим без Тебя, то, выходит, Ты присущ всему сущему и ничто не может быть чуждо Тебя»²⁴. Поэтому вышеупомянутый тезис Хайдеггера, в утверждении которого не последнюю, по-видимому, роль сыграло его разочарование в христианстве, в общем-то, нуждается в более детальной проработке.

Продолжая далее тему рассмотрения бытия, обратимся к следующей проблеме. Если в вопросе познания бытия невозможно обойтись средствами традиционной философии, то какие же средства использовать? Хайдеггер, будучи учеником Эдмунда Гуссерля, ищет ответ в области феноменологии, которая как раз и должна очищать акт познания от сущего.

Что же такое феномен? Хайдеггер определяет феномен как «само-по-себе-себя-кажущее»²⁵, очевидное. Но, по его мнению, нужно отличать феномен от видимости и явления. «В отличие от феномена видимость — это себя-в-себе показывающее как то, что оно в себе самом не есть»²⁶. А явление — это показывание, но не себя, а того, что скрыто, но, что в нем дает о себе знать. Именно так и понимает явление Кант, для которого оно свидетельствует о находящейся за ним вещи-в-себе, отсылает к ней. То есть видимость и явление всегда относятся к миру сущего, к эмпирическим данным, а «явления эмпирического мира не суть феномены, они не открыты непосредственно, каждое из них указывает на другое, итак до бесконечности»²⁷. Феномены же феноменологии, согласно Хайдеггеру, «раскрывают не сущее, но бытие сущего. Феномен, однако, не лежит на поверхности, он может быть скрыт, причем в различном смысле:

²³ Максим Исповедник, прп. Творения. Книга 1. Богословские и аскетические трактаты. — М.: «Мартис», 1993. — (Святоотеческое наследие). — С. 216.

²⁴ Августин, блаж. Творения. Том 1. Об истинной религии. — С.-Пб.: «Алетейя»; Киев: УЦИММ-Пресс. — 1998. — С. 470.

²⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 28.

²⁶ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии; Моногр. — М.: Высш. шк., 1988. — С. 96.

²⁷ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 358.

феномен может быть еще не открыт, но может быть снова скрыт и предан забвению. Поэтому необходима феноменология — наука о феноменах, предметом которой является то, что преимущественно себя не показывает, то, что скрыто, но именно то, к сущностной основе которого принадлежит себя-в-себе-самом — показывающее»²⁸. По словам Ф.В. фон Херрманна, это и есть «бытие сущего, которое таится в любом себя показывании сущего, но которое таким образом потаенное принадлежит к себе-показыванию сущего как его смысл и основание»²⁹.

Итак, мы изначально видим, что Хайдеггер онтологизирует понятие феномена. В этом его величайшее отличие от Гуссерля, для которого феномены есть «целостные образы» которые «являются имманентными структурами сознания, полученными в результате редуктивной процедуры, за которыми не стоит никакая самобытная реальность»³⁰. Для Хайдеггера же — это вещи в их «раскрытости». Вещи «обладают особой «раскрывающей силой», особым способом показывания себя, не являясь изначально феноменами, но «становясь» ими, раскрывая, показывая себя *Dasein*»³¹. Именно поэтому мы имеем право сказать, что «феномен ... хотя и не есть сущее, но и не есть продукт трансцендентальной субъективности. Феномен «так сказать принадлежит бытию» экзистирующего сущего, лишь одной из возможностей которого является трансцендентальное конституирование»³².

В свете феноменологического взгляда на сущее, интересным оказывается феномен «мира». Действительно, с точки зрения феноменолога, сущее никогда не существует как некая объективная реальность. Феномен «мира» всегда «предшествует как непрерывный и непредметный горизонт целого всякому определенному предметному сущему и всегда предполагается этим сущим. Иначе говоря, вещи (или сущее) всегда существуют в мире и вне него они не могут нам встретиться»³³. «Мир» в этом отношении

²⁸ Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*; Моногр. — М.: Высш. шк., 1988. — С. 97.

²⁹ Херрманн Ф. — В. фон Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: Сб. — Мн.: Прописи, 2000. — С. 52.

³⁰ Ставцев С.Н. *Введение в философию Хайдеггера*. — Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 23.

³¹ Там же. С. 23.

³² Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*; Моногр. — М.: Высш. шк., 1988. — С. 98.

³³ Ставцев С.Н. *Введение в философию Хайдеггера*. — Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 56-57.

не есть совокупность сущего, он есть некое целое, которое существует еще до мысли и до чувственного восприятия, но существует не само по себе, а лишь в своей раскрытости тому, что способно его раскрыть.

Таким образом, «сущее ... никоим образом не могло бы открыться, если бы не нашло случая войти в мир... И лишь когда... в среду сущего вторгается определенное сущее, имеющее характер бытия-в-мире, лишь тогда имеется возможность откровения сущего»³⁴. Но какое же сущее имеет характер бытия-в-мире? То есть для какого же сущего раскрыт мир? Ответ на этот вопрос дается Хайдеггером через аналитику Dasein.

Мир бытия раскрывается только для того сущего, которое понимает смысл своего существования, то есть отдает себе отчет в том, что оно сущее и ставит вопрос о своем бытии. «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие»^{35,36}. В своем раннем фундаментальном труде «Бытие и время», Хайдеггер ставит задачу: рассмотреть структуру Dasein и таким образом выявить «онтологическое условие возможности всех его ... онтических проявлений»³⁷. Иначе говоря, проанализировав способ бытия сущего, которое бытийствует, понимая себя как бытийствующее, автор хочет уловить за счет этого понимания, что такое бытие в свете которого дается всякое сущее.

Одна из самых существенных черт Dasein — это его «вброшенность» в мир, помещенность в обстановку которую он не выбрал. Его бытие есть бытие-в-мире. То есть Dasein раскрыто «миру»³⁸, всем его возможностям, которые при этом от него не зависят. Как пишет Р. Сафрански: «Все всегда уже началось до того, как Dasein с чего — то начало. Это бытие-в-мире и есть самое изначальное. Чтобы достичь его, нужно начинать не с «объекта» — мира как такового, предметов, природы и т.п. и не с «субъекта» в смысле субъекта по-

³⁴Цит. по: Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. — Серия «Мыслители XX в.» — М.: Республика, 1993. — С. 419.

³⁵В дальнейшем, в тексте работы обозначается как Dasein. При цитации сохраняется в оригинальном варианте.

³⁶Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 7.

³⁷Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 354.

³⁸Как поясняет Бибихин, «мир не наблюдаем (все видимое нами находится в мире, который не находится в вещах) и раскрывается только изнутри присутствия (бытия-вот) как круг его бытийных возможностей, изначально «относящийся» к миру». (Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 411).

знания ... Анализ первоначального и случайного «бытия-в», в котором мы находимся, приводит Хайдеггера к причудливому закручиванию терминологии..., его... дефисные слова... должны обозначить структуры в их нераздельном контексте, до всякого разделения», например, «бытие-в-мире значит: Dasein не противостоит миру, а «всегда уже» преднаходит себя в нем»³⁹.

Раскрытость Dasein миру выражается в том, что он всегда «расположен» по отношению к нему. Иначе говоря, бытие Dasein предполагает настроенность в принципе на возможности, представляющиеся ему, вне зависимости от конкретных эмпирических возможностей. Причем эти возможности часто становятся таковыми лишь в «понимании», то есть «в существенной мере ретроспективно я могу их оценить именно как мои... уже ушедшие»⁴⁰.

Однако раскрытость Dasein предполагает не только расположенность к миру, но и расположенность к другим Dasein. В самом этом термине уже заложена смысловая нагрузка, предполагающая бытие, которое уже несет в себе открытость другому. Это четко видно из ссылки Хайдеггера на В. Гумбольдта, который «указал на языки, выражающие «Я» через «здесь», «Ты» через «вот», «Он» через «там»»⁴¹. В этом смысле можно предположить, что наиболее приемлемым переводом термина «Dasein» будет не «тут-бытие», или «присутствие», а «вот-бытие», то есть такое бытие, которое является «бытием-с» или «со-бытием». Эта раскрытость предполагает наличие «Речи», то есть онтологическую структуру возможностей общения с другим.

Будучи раскрытым миру, бытие Dasein характеризуется так же «решимостью», то есть способом конституирования себя, основанном на постоянном предвосхищении своих возможностей, на «забегании вперед». То есть Dasein существует в ситуации, при которой, постоянно проецируя себя в будущее, становится тем, чем станет завтра в результате решений, принимаемых сегодня. Таким образом, мы видим, что «в некоторой степени Dasein само определяет себя, существуя как непрерывное отношение к самому себе. Его «есть» — это не нечто предметно определенное, подобно логической сущности вещи, но нечто непредметное или потенциальное. Эту

³⁹ Сафрански Р. Философствовать — значит мочь начать // Вопросы философии. — 1997, №4. — С. 9.

⁴⁰ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера: Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 72.

⁴¹ Цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 119.

потенциальность или возможность быть или не быть самим собой Хайдеггер называет экзистенцией»⁴².

Dasein, по Хайдеггеру, исходно обладает двумя экзистенциальными возможностями: «быть самим собой или не самим собой»⁴³. Или, говоря иначе, для Dasein возможны два модуса существования: несобственный и собственный, или неподлинный и подлинный. Выделение этих двух форм бытия Dasein основано на хайдеггеровской онтологической дифференции, позволяющей рассматривать неподлинность или подлинность существования, как оторванность от бытия или укорененность в нем.

Dasein существующее в модусе несобственности суть Dasein оторвавшееся от своих онтологических корней, живущее лишь на онтическом уровне и именно поэтому непонимающее себя как Dasein, а отождествляющее себя с неким безликим *das Man* («люди»). Эта форма бытия свойственна Dasein в повседневности, когда оно поступает и мыслит «как все», а, следовательно, живет не своей жизнью. Ведь «все», в общем-то, значит никто. То есть существование в неподлинности — это тот способ бытия Dasein при котором происходит забвение самого бытия, способ который Хайдеггер называет «падением».

Для «падения» характерно, что расположенность из настроенности на возможности в принципе, становится: «настроением», которое меняется с каждой конкретной возможностью. Понимание здесь сменяется пустым, жадным «любопытством», стремящимся увидеть мир, «однако не чтобы понять увиденное, то есть войти в бытие к нему, а только чтобы видеть. Оно ищет нового только, чтобы от него снова скакнуть к новому... забытья в мире»⁴⁴. Речь, характерная для падения, в своей проговоренности превращается в «толки». То есть, речь уже не подводит «слышащего к участию в разомкнутом бытии к тому, о чем речь», так как «люди [в смысле *das Man* — свящ. О.Г.] не столько понимают сущее о котором речь, сколько слышат уже лишь проговариваемое как такое»⁴⁵. Так же, Dasein, бегущее таким образом от своего собственного бытия в повседневность, пытается объяснить чуждый ему мир, ясным и понятным для него способом, от чего возникает принципиальная «двусмысленность».

⁴² Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера: Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 53.

⁴³ Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 12.

¹⁰ Там же. С. 172.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 168

Возможен и другой модус существования Dasein — собственный. Это, в общем-то, и понятно — если бы не было подлинности, то неподлинность не могла бы быть таковой. Возможность самостного бытия раскрывается Dasein в ситуации неподлинности, через «зов совести», напоминающий об онтологической «виновности» его существования. Как пишет М. Бубер: «виновность заключается, по Хайдеггеру, в виновности самого наличного бытия [то есть Dasein — свящ. О.Г.]. Оно виновно «в самых основах своего бытия», виновно потому, что не осуществляет себя, потому, что человеческая самость приводится им к бытию лишь в сфере пресловутого «общечеловеческого», где пребывает «Некто» (Man), а не собственная самость. В этой ситуации раздается зов совести. Кто зовет здесь? — само наличное бытие»⁴⁶.

Откликаясь на зов совести, Dasein приобретает свою самость через решимость, которая в своем «забегании вперед», доходит до крайней возможности — смерти. Именно представ перед лицом смерти и в свете ее увидев свою ограниченность «фактичностью» существования, Dasein вырывается из повседневности. Ведь для пребывания в последней характерно, постоянное избегание факта смерти, так как смерть там «может быть дана лишь косвенно, как смерть «другого»... В повседневной жизни каждый знает, что он когда-либо умрет. Но поскольку этот кто-либо по сути никто лично, постольку смерть — это «ничья» смерть. «Несобственное» Dasein живет такой жизнью, в которой «смерть» как событие, как чистая возможность пред лицом своей конечности быть самим собой полностью исключена»⁴⁷.

Dasein осознает свое бытие, как бытие к смерти, в «ужасе». Этот «ужас» (который не есть «страх» конкретного сущего) есть отрицание всякого сущего, ощущение себя единичным перед не-сущим. Ужас «приходит из «ниоткуда», в котором коренится всякая определенность любого «где» и «откуда». Из неопределенного «ниоткуда» онтологически означает из «мира». Феноменологически говоря, «страх» [то есть в нашей работе «ужас» — свящ. О.Г.] вообще непредметен, поэтому, как говорит Хайдеггер, с ним вообще невозможно иметь дела, то есть он неинтенционален»⁴⁸. В акте ужаса, таким образом, происходит открытие «непредметного горизонта «мира»»⁴⁹.

⁴⁶ Бубер М. Два образа веры. — М.: Республика, 1995. — С. 199

⁴⁷ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера: Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 84.

⁴⁸ Там же. С. 79.

⁴⁹ Там же.

Или, выражаясь словами Хайдеггера, «перед чем ужасается ужас, есть само бытие-в-мире»⁵⁰. Это предстояние в ужасе перед отсутствием всякого сущего уединяет Dasein и, таким образом, вырывает из безличности «падения».

Для нас важно отметить, что das Man не оценивается Хайдеггером как «отрицательный» способ бытия, точно также как Dasein, не является идеалом, к которому должен идти человек. Хайдеггер и в этом отходит от классической традиции, для которой неподлинность всегда стоит под знаком «минус», а к подлинности «должно» стремиться. Падение не есть некое «неправильное» существование, хотя Dasein в нем и лишено «собственной экзистенциальной самости»⁵¹. Более того, «в самой внутренней природе Dasein уже изначально заложена тенденция «собственного» бытия лишь пройдя предварительно путь падения и неопределенного пребывания среди «людей», подчиняясь «диктатуре» этой неопределенности»⁵².

Несмотря на этот явно нехристианский момент в философии Хайдеггера, сама по себе идея подлинного и неподлинного существования привлекла христианских мыслителей XX века. По словам крупнейшего протестантского теолога Р. Бульмана, «экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного («man») либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека?»⁵³ Такая горячая защита хайдеггеровской философии со стороны мыслителя-протестанта, коренилась в своеобразии теологической позиции самого Бульмана, являющегося сторонником «демифологизации» Евангелия. По его мнению, именно онтология Хайдеггера может помочь христианской мысли отделить «экзистенциальные структуры, такие как забота, решимость, брэнность, а также подлинность перед лицом смерти, от космологических мифов о небесах «наверху», аде «внизу» и земле между ними,

⁵⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — С. 187.

⁵¹ Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера: Серия «Мир культуры, истории и философии». — СПб.: Изд-во «Лань», 2000. — С. 75.

⁵² Там же. С. 76.

⁵³ Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I-II. — М.: «Рос. полит. энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — (Серия «Книга света»). — С. 25.

мифов о небесных посланниках, которые то и дело снуют из одной из этих сфер в другую»⁵⁴.

С Бультманом вряд ли можно согласиться в полной мере. Если даже оставить в стороне критику теории «демифологизации», то никак нельзя не критиковать отождествление новозаветной антропологии с учением Хайдеггера. В общем-то, и у самого протестантского теолога, «содержание понятия «подлинное существование»... отлично от хайдеггеровского. Бультман «подлинным» считает «эсхатологическое существование», т.е. жизнь в вере. Верующий в слово керигмы перестает отождествлять себя с миром, он живет для будущего, которое воспринимается как дар Бога. Там, где у Хайдеггера — решимость принять неизбежность смерти, у Бультмана — призыв к вере и ответная решимость избрать будущее»⁵⁵.

Экзистенциальная аналитика Хайдеггера, таким образом, содержит в своём ядре серьёзнейшую антропологическую проблему. Если ни что иное как смерть дает возможность Dasein открыть свою целостность, то она же будет и замыкающим конститутивным моментом. Но тогда получается, что бытие Dasein принципиально не закончено, не завершено, а окончательную целостность приобретает лишь тогда, когда Dasein перестает существовать, то есть в смерти. Но почему же, именно смерть должна быть фактором персонализации, почему именно «предвосхищение» смерти дает возможность схватывания структуры Dasein как целого? Разве, например, в любви не приобретает целостность, разве любовь не персонализирует? Этот момент, столь важный для христианства, очевиден даже для такого убежденного атеиста как Сартр, который вообще не вводит смерть в экзистенциальную структуру⁵⁶. По его словам: «любовь, даже самая банальная, как и смерть, незаменима и уникальна: никто не может любить за меня»⁵⁷.

Хайдеггер же не ставит вопрос таким образом. Его «точка зрения кажется», — по выражению Г. Померанца, — «суровой истиной, освобожденной от всех обманчивых покровов. ...Только глядя в

⁵⁴ Капуто Джон Д. Хайдеггер и теология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. — СПб.: РХГИ, 2004. — (Личность в жизни и философии). — С. 464.

⁵⁵ Лёзов Сергей. Труды и дни Рудольфа Бультмана // Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Т. I-II. — М.: «Рос. полит. энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. — (Серия «Книга света»). — С. 715.

⁵⁶ См. критику Хайдеггера с экзистенциальных позиций в работе: Сартр Ж-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2002. — (Библиотека философской мысли). — С. 537-540.

⁵⁷ Там же. С. 540.

лицо смерти, мы глядим в лицо истине»⁵⁸. Однако, по словам того же автора, «мудрость Хайдеггера — это мудрость мира, лишенного любви, веры и надежды. Это мудрость ада. Хайдеггер совершенно последовательно воспринимает и описывает жизнь как ад»⁵⁹. Для него смерть необходима, поскольку она есть условие конечности Dasein. Здесь опять сказывается парадоксальная ситуация хайдеггеровской философии: чисто антропологическую проблему конечности человека, Хайдеггер пытается решить далеко не антропологическими средствами, одним из которых является временность Dasein.

Перед лицом смерти, Dasein осознает себя конечным. Но конечность его коренится не просто в смертности, для этого есть более глубокие основания. Хайдеггер приводит их в работе «Кант и проблема метафизики», где, фактически, решаются проблемы временности человека, заявленные в «Бытии и времени», но до конца не эксплицированные в этом произведении. По мнению Хайдеггера, вопрос Канта — что я могу знать? — из которого вырастает «Критика чистого разума», свидетельствует о конечности человеческого познания, а, следовательно, и о конечности человеческого существа. Ведь «всемогущему существу не нужно спрашивать: что я могу, то есть что я не могу? Ему не только не нужно спрашивать об этом: по своей сущности оно вообще не может ставить этот вопрос. И это неможествование есть не изъян, но незатронутость этим изъяном и [ограничением] «не». Спрашивающий же «что я могу знать?» высказывает тем самым свою конечность. Тот, чей внутреннейший интерес связан с этим вопросом, проявляет глубинную конечность в самом внутреннем ядре своего существа»⁶⁰. Именно поэтому, при раскрытии проблемы конечности Dasein, Хайдеггер пытается опереться на «Критику чистого разума», выявляя в этой «Критике» ходы мысли, которые, по его мнению, были возможны, но которые не использовал сам Кант.

Наличие мышления у человека, как для Канта, так и для Хайдеггера, свидетельствует о конечности самого человеческого существа. Как отмечает П.П. Гайденок: «Хайдеггер согласен с Кантом в том, что человеческое мышление может быть только дискурсивным, то есть таким, которое целиком зависит от чувственности. Ведь дис-

⁵⁸ Померанц Г.С. Страстная односторонность и бесстрастие духа. — 2-е изд. испр. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Универ; ситетская книга, 2014. — (Серия «Российские Прописки»). — С. 24.

⁵⁹ Там же. С. 25.

⁶⁰ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: «Русское феноменологическое общество», изд-во «Логос», 1997. — С. 125.

курсивность как раз и означает, что мышление оперирует уже данным материалом и его функция состоит лишь в том, чтобы связать общезначимым образом субъект суждения с предикатом, в то время как субъект и предикат получены независимо от самого мышления — доставлены чувственностью»⁶¹. Для Канта из дискурсивности мышления следует вывод о том, что, не создавая свой предмет, оно в принципе не обладает той полнотой, которая характеризует бесконечность познания. Для Хайдеггера — что вообще участвуя в познании, оно свидетельствует о конечности созерцания, которое к нему (мышлению) прибегает. Ведь если созерцание есть, согласно хайдеггеровской интерпретации, «познание... прежде всего»⁶², то само наличие мышления свидетельствует о его ограниченности.

Но что же представляет собой мышление? По Канту, мышление возможно лишь как синтез множественности сведенной к единству в понятии, суждении. А предпосылкой всякого синтеза является время, которое суть форма созерцания как внешнего (чувственности), так и внутреннего (трансцендентальных категорий рассудка). И, соответственно, будучи однородным как с явлениями, так и с категориями, время выступает как трансцендентальная «схема рассудочных понятий», которая «опосредствует подведение явлений под категории»⁶³. Отсюда, время для Канта не имеет онтологического содержания, поскольку, как отмечает В.И. Молчанов, Канта интересует только то, какие функции время выполняет в структуре познавательной способности⁶⁴.

Хайдеггер же онтологизирует время. При этом он настолько оригинально интерпретирует концепцию Канта, что, по словам Э. Кассирера, действует «не как комментатор, а как узурпатор, который силой оружия проникает в кантовскую систему... чтобы поставить ее на службу собственной проблематике»⁶⁵. В интерпретации Хайдеггера, время «выступает как изначальная структура трансцендентального субъекта, модусами, видоизменениями которой являются

⁶¹ Гайденко П.П. Проблема времени в онтологии М. Хайдеггера // Вопросы философии. — 1965, №12. — С. 111.

⁶² Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: «Русское феноменологическое общество», изд-во «Логос», 1997. — С. 12.

⁶³ Кант И. Сочинения в шести томах. Том 3. — М.: «Мысль», 1964. — (Философское наследие). — С. 221.

⁶⁴ См.: Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии; Моногр. — М.: Высш. шк., 1988. — С. 5.

⁶⁵ Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. Санкт-Петербург, 1997. — (Книга света). — С. 393.

чувственность и рассудок»⁶⁶. И именно на этом основании, по его мнению, становится возможным трансцендентальный схематизм. Для Канта — время как схема, то есть «чистый образ всех предметов чувств вообще»⁶⁷, есть продукт трансцендентальной способности воображения, лежащей в основе всякого синтеза. Хайдеггер же, называет эту способность «чистого» (то есть не эмпирического) воображения корнем рассудка и созерцания и этим самым делает время внутренне с ними связанным.

Но как именно чистое воображение создает время? Хайдеггер анализирует данную проблему следующим образом. Если воображение есть способность синтеза вообще, то, следовательно, оно лежит в основе познания, так как то реализуется исключительно через синтез. В познании, по Канту, участвуют три способности человеческой души: созерцание, оформляющее чувственность в единое наглядное представление; воображение (непродуктивное, в отличие от продуктивного, которое и создает трансцендентальную схему), которое в образе, актом воспроизведения объединяет все прошлые наглядные представления с непосредственно данным; и мышление, которое в понятии объединяет все многообразные наглядные представления как относящиеся к одному предмету. Соответственно с этими тремя элементами познания, Хайдеггер указывает что «синтез, как таковой, имеет характер либо аппрегензии, либо репродукции, либо рекогниции»⁶⁸. Далее он рассматривает все виды синтеза в их «чистом», неэмпирическом варианте.

Отсюда проистекают три следствия.

Во-первых, если «эмпирическое созерцание непосредственно направляется к присутствующему в «теперь» существу», то «чистый... аппрегендирующий синтез направляется к «теперь», то есть к самому присутствующему настоящему... так, что эта созерцающая направленность образует в себе то, к чему оно направляется. Чистый синтез как аппрегензия, как предлагающий «настоящее вообще», является времяобразующим»⁶⁹. Иначе выражаясь, продуктом чистого синтеза аппрегензии является само время, в модуле настоящего.

⁶⁶ Гайденко П.П. Проблема времени в онтологии М. Хайдеггера // Вопросы философии. — 1965, №12. — С. 112.

⁶⁷ Кант И. Сочинения в шести томах. Том 3. — М.: «Мысль», 1964. — (Философское наследие). — С. 224.

⁶⁸ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: «Русское феноменологическое общество», изд-во «Логос», 1997. — С. 103.

⁶⁹ Там же. С. 104.

Во-вторых, в эмпирическом синтезе репродукции «происходит «онастоящивание» того, что встречалось раньше»⁷⁰. Причем в чистой репродукции, как и в чистой аппрегензии образуется само время. Как пишет Хайдеггер: «Чистый синтез в модусе репродукции образует отбывшее как таковое»⁷¹. К тому же получается, что репродуцирование внутренним образом связано с аппрегензией, так как «онастоящивание» не возможно без настоящего.

Не трудно понять, что, в-третьих, по Хайдеггеру, синтез рекогниции должен конституировать третий модус времени — будущее. Но здесь Хайдеггер принципиально размежевывается со стилем кантовской мысли, да и вообще всего классического рационализма. Осознавая это, он задается вопросом: «Как вообще возможно, чтобы чистое мышление, «я» чистой аппрегензии, имело временной характер, если сам Кант как раз решительнейшим образом противопоставлял «я мысль» и разум вообще всем временным отношениям?»⁷² Ответ, с точки зрения Хайдеггера, заключается в том, что синтез рекогниции уже должен лежать в основании синтеза аппрегензии и синтеза репродукции, так как те возможны лишь при наличии такого синтеза, «благодаря которому воспринятое выступает как тождественное самому себе»⁷³. Значит, учитывая, что, с одной стороны, рекогниция означает «узнавание», то есть осознание предмета как того же самого, а с другой стороны, — это слово имеет общий корень со словом «рекогносцировка», то есть «разведка», можно сделать вывод, «что понятие служит предпосылкой всякого знания именно потому, что оно «забегает вперед», осуществляет своего рода «рекогносцировку»⁷⁴. По словам Хайдеггера, узнавание «значит не то, что он [чистый синтез рекогниции — свящ. О.Г.] проявляет некоторое сущее, удерживаемое им в качестве тождественного», а то, что он «проявляет горизонт удерживаемости вообще. Его проявление как чистое является изначальным образованием этого «пред-настоящего», то есть будущего»⁷⁵.

⁷⁰ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 267.

⁷¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: «Русское феноменологическое общество», изд-во «Логос», 1997. — С. 105.

⁷² Там же. С. 106.

⁷³ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 268.

⁷⁴ Там же. С. 269.

⁷⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: «Русское феноменологическое общество», изд-во «Логос», 1997. — С. 108.

Итак, последовательно разобрав, каким образом воображение создает время как таковое, Хайдеггер с полным правом заявляет, что человеческое познание конечно, так как оно по сути временно. Ведь время есть таким образом понятая трансцендентальная схема, в отношении которой «понятие (продукт рассудка) и созерцание (продукт чувственности)» предстают «как результат расщепления»⁷⁶ этой схемы. И соответственно время же и есть трансцендентальный субъект, так как выходит, что оно лежит в основе формирования возможного опыта. Итак, «благодаря истолкованию Канта Хайдеггер получает ... новое понятие ... трансцендентального субъекта, точнее, «тут-бытия» (Dasein), он выступает у него как чистое время»⁷⁷. А временность Dasein и есть главная основа конечности человеческого существования. «Изначальнее, чем человек — конечность Dasein в нем»⁷⁸, — пишет Хайдеггер.

Окончание следует.

⁷⁶ Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. — М.: Республика, 1997. — С. 272.

⁷⁷ Там же. С. 273.

⁷⁸ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: «Русское феноменологическое общество», изд-во «Логос», 1997. — С. 133.

Несказанное сознание и живая мысль: проблема сознания в философии русского метафизического персонализма

Проблема сознания является стержневой для всей новоевропейской интеллектуальной традиции и тех историко-культурных областей, которые, вольно или невольно, оказались втянуты в философскую и социальную матрицу модерна. Россия находится в их числе. В русской интеллектуальной истории существовали свои традиции решения проблемы сознания. Я предлагаю рассмотреть одно из направлений отечественной философии, обычно именуемое «русским неолейбницианством», но которое я предпочитаю называть метафизическим персонализмом. К метафизическому персонализму относятся такие русские философы, как А.А. Козлов, Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев, С.А. Алексеев (Аскольдов), Н.В. Бугаев, Е.А. Бобров и некоторые другие.

Основная идея метафизического персонализма заключается в обосновании человеческого *я* как сущего. Наше *я*, как утверждает метафизический персонализм, есть субстанциальное (в случае П.Е. Астафьева — актуальное) единство сознания¹. Поэтому персонализ-

¹ См.: Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб., 2007. С. 128-148, 160-163. Этот принцип отчасти совпадал с идеями немецкой философии той же эпохи, когда германская мысль стремилась обосновать, что «сам субъект есть сущее и познание совершается в самом бытии» (Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt-am-Main, 1991. S. 234-235).

му необходимо правильно понять природу самого сознания и выяснить его отношение к мышлению и познанию, с которыми сознание нередко отождествляют. Задача это нелегкая, поскольку у нас нет четкой феноменологии состояний сознания. Психология говорит нам только о фактах. По этой причине состав и природа сознания понимаются по-разному². Но метафизическое познание как раз таки зависит от того, как понимают сознание и в какой области сознания ищут бытие. По этой причине, как убеждены русские философы, никогда теория познания не будет вне связи с метафизикой³.

Метафизический персонализм начинается с утверждения простой данности сознания нам самим. Сознание — это то, что мы застаем в наличности в своем внутреннем опыте, или даже сам внутренний опыт. Например, для П.Е. Астафьева внутренний опыт и сознание тождественны друг другу. Для метафизического персонализма внутренний, или чистый опыт, есть основа всякого познания и знания⁴. Немыслим никакой обман в нашем сознании. Могут быть ошибки в оценке, понимании нашего внутреннего опыта, но не в его фактической наличности. Факты сознания, как они даны нам в самом сознании, таковы они и есть в действительности⁵. Здесь нельзя допустить никакой преломляющей «призмы», поскольку иначе сознание превращается в галлюцинацию и выпадает из всех логических категорий⁶. «...Что непосредственно испытывает сознание, то очевидно есть»⁷. Вся внутренняя действительность нашего сознания нам открыта, и «мы знаем только свое сознание»⁸.

Данность сознания самому себе не стоит путать с интуицией, которая, как известно, положена в основу познания в философии Н.О. Лосского. Знание не сводимо на интуицию, хотя интуиция есть основная форма знания, его базис и точка отправления. В знании

² Аскольдов С.А. Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918. С. 1-2.

³ Козлов А.А. Философские этюды. Киев, 1880. Ч. 2. С. 167, 189.

⁴ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. М., 1914. С. 130; см. также: Прасолов М.А. Проблема внутреннего опыта в философии русского метафизического персонализма // Вопросы философии. М., 2009. №8. С. 101-112; Прасолов М.А. «Внутренний опыт — это я сам»: проблема внутреннего опыта в философии П.Е. Астафьева // Вестник Тамбовского гос. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. Тамбов, 2007. Вып. 50. С. 100-105.

⁵ Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли // О свободе воли. Труды Московского Психологического общества. М., 1889. Вып. III. С. 274.

⁶ Там же. С. 276.

⁷ Лопатин. Л.М. Метод самонаблюдения в психологии // Вопросы философии и психологии (далее — ВФП). М., 1902. Кн. 62. С. 1035.

⁸ Там же. С. 1037-1038.

должна присутствовать непосредственная данность предмета субъекту. Сознание — это тоже непосредственная данность. Но направленность сознания иная, чем в интуиции — внутрь субъекта, а не вовне. Субъект и объект, кроме того, в интуиции мыслимы как гносеологическая пара. Однако у персоналистов познание начинается не с познавательного отношения, а с действительности. Сознанию еще чуждо деление на субъект и объект. Мы начинаем не с того, что познаем, а с того, что создаем. Интуиция будет лишь частным случаем развитого сознания⁹.

Таким образом, сознание есть нечто простое и в своей простоте наличное. Следовательно, надо точнее выяснить, в чем эта простота заключается и в каком отношении такого рода сознание оказывается к познавательной деятельности. Большинство русских персоналистов предлагают подразделить сознание на два вида: *первоначальное, непосредственное, простое* сознание и *производное, опосредствованное и сложное* сознание¹⁰. Только первое, простое сознание, отличается от знания, второе — включает в себя и знание. Первичное сознание есть сознание в строгом смысле слова. Если «знание естественно предполагает понятие бытия, то чистое и индивидуальное сознание и есть то, что должно быть названо *бытием*»¹¹. Сознание есть «нечто вполне индивидуальное и дано имеющим его существам без всякого труда и изучения с самого рождения». Различие между существами состоит только «в степени напряженности (интенсивности)» сознания. Постепенно к сознанию примешивается мышление. Следовательно, если к мысли применимо разделение на истину и заблуждение, то «к сознанию в тесном смысле не приложим предикат истинного и ложного»¹². Оно только есть в какой-либо степени интенсивности. Чистое сознание не подлежит прямому выражению и существует только для имеющего его индивидуума. Всякий другой человек заключает о нем по аналогии с собой.

Наше «знание образуется из элементов простого сознания посредством особой человеческой деятельности мышления»¹³. Сознание — это условие знания, его сырой материал. В простом сознании мы постепенно устанавливаем некоторую структуру, основные его элементы, которые так же просто наличны, как и само сознание.

⁹ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 127-130.

¹⁰ Козлов А.А. Свое слово. Киев, 1888. №1. С. 43-45; он же. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. М., 1895. Кн. 4. С. 446-450.

¹¹ Там же. С. 446.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 447.

Эти элементы сознания могут быть названы «пунктами соотнесения, которые соединяются в одну систему, в силу основного закона логики о достаточном основании»¹⁴. Основанием же соотнесения служат «точки зрения, которые называются категориями». Они могут быть названы *априорным* познанием, но это а priori ни под каким видом нельзя понимать в смысле понятий рассудка Канта. Их можно назвать «порядками, в которых наше мыслящее существо распределяет элементы сознания». К «бытию вещей они ничего не прибавляют», только помогают нам понять это бытие и ориентироваться в мире субстанций и функций¹⁵.

Сознание, по убеждению персоналистов, свидетельствует о том, что есть, но не о том, что оно такое. Если смешивать знание с сознанием, как это делают, например, позитивисты и скептики, то наше я придется свести на одно пустое слово и не признавать его реальности. Постоянные затруднения, связанные в философии с я возникали потому, что философы такого толка всегда желали найти в непосредственном сознании ответ на вопрос: что же такое это я, каково его содержание? «Но непосредственное сознание прямо на это содержание указывать не может»¹⁶. Для вскрытия его уже нужны понимание, диалектика, деятельность мышления.

Сознание первоначально, конечно, не хронологически, но по существу¹⁷. Можно ли считать первоначальное сознание фактом или опытом в эмпиристском смысле слова? Нет, так считать нельзя, поскольку факт и эмпирический опыт — это уже сложные целые, а не безотчетное непосредственное¹⁸. Простое сознание не есть также и представление Шопенгауэра, и не есть созерцание Канта¹⁹.

В первоначальном сознании очень важен этот момент простой данности и наличности. Тем самым сознание освобождается от власти мысли. Мысль теряет над ним абсолютное господство, а, поскольку сознание будет признано в персонализме также бытием и сущим, то исключается всякая возможность полного отождествления мышления и бытия. Бытие первее по сущности всякой мысли. Мысль его застаёт, а не создает. Сознание сознается “о себе”, не сводимо ни к чему другому²⁰. Это «безотчетное непосредственное

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 448.

¹⁶ Там же. С. 448-449.

¹⁷ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 45.

¹⁸ Козлов А.А. Свое слово. Киев, 1890. №3. С. 71-72.

¹⁹ Там же. С. 19.

²⁰ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 43.

человеческое сознание»²¹. Само сознание есть подлинная действительность. Персоналисты в нем не сомневаемся. Знание нисколько не влияет на очевидную достоверность сознания. Достоверность сознания безусловна²². Единое деятельное сознание должно быть дано в нас с самого начала²³. Оно открывается «личной мысли *невольно*»²⁴. Логика приходит задним числом. Большая ошибка думать, что в сознании я ничего не знаю, но мне все кажется, что в сознании ничего не совершается, но только отражается²⁵. Нет, в простом сознании мы имеем дело с наличной действительностью.

Персонализм утверждает реальность и первичность простого сознания потому, что для него «первичным должно быть *бытие*»²⁶. Бытие сознания — это не феномен, а сущее по себе²⁷. Сознание есть источник субстанциального познания²⁸. Чистое сознание и есть само бытие²⁹, более того, оно есть сущее³⁰. Единственный образец существования мы имеем в самом человеке, в самих себе. Это тип бытия вообще и на этом прямом и непосредственном сознании строим мы потом все наше знание и все наши основные понятия: бытие, действие, тождество, различение, следствие, причина и др. Сознание изначально. Именно благодаря простому сознанию мысль есть бытие, а не копия бытия, хотя бытие не есть только мышление. Понятия могут быть правильными или неправильными, но *быть* они могут только благодаря бытию сознания. Поэтому необходимо уметь различать сознание и понимание, иначе мы утрачиваем возможность прийти к истине как истине бытия, а не только нашего мнения³¹.

Если сознание есть наличное бытие, то персонализму остается утверждать не только тот факт, что у нас «нет точных *понятий*»

²¹ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1891. Т. 2. С. 105.

²² Там же. С. 53, 148.

²³ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания // ВФП. М., 1889. Кн. 49. С. 220.

²⁴ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1886. Т. 1. С. 415.

²⁵ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 2. С. 155-156.

²⁶ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 127.

²⁷ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900. С. 90.

²⁸ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 52.

²⁹ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 4. С. 446.

³⁰ Козлов А.А. Французский позитивизм // ВФП. 1894. Кн. 1. 19-20.

³¹ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 52, 53; он же. Свое слово. СПб., 1898. №5. С. 42; он же. Философия действительности. Киев, 1878. С. 110-112; он же. Французский позитивизм // ВФП. 1894. Кн. 21. С. 22, 26, 29, 31; Лопатин Л.М. История древней философии. М., 1889. С. 166; он же. Положительные задачи философии. Т. 2. С. 233.

о природе сознания»³², но также и то, что чистое сознание «*невыразимо в словах, ибо слова выражают то, что уже стало продуктом мышления*»³³. «Это предварительно данное сознание есть само по себе нечто *невыразимое и несказанное*»³⁴, — утверждает А.А. Козлов и продолжает, — «*сознание само по себе несказанно, т.е. не может принять форму суждения и, конечно, может принадлежать и иметь смысл только для того, кто сам существует, а потому оно неизбежно индивидуально или находится в обладании каждого существа или сущности*»³⁵. Это «вечно деятельная темная творческая сила»³⁶. В нас говорит «*слепой и темный язык первоначального сознания*»³⁷. Реальность и необходимость иррациональной данности сознания персоналисты ставят условием познания любой действительности и утверждают это подчас с настойчивой грубостью: «кому это невыразимое не дано» или кто слеп к нему и глух, словно «скотоподобный идиот», «тому для познания действительности не поможет ничего»³⁸. Несказанность и невыразимость сознания не означают, что оно есть вещь-в-себе. Такое понимание природы сознания персоналисты, как мы уже знаем, решительно отвергали. Сознание является и открывается мысли, но открывается как данное мысли и от мысли свободное бытие.

Но стоит ли эту данность понимать как некое бессознательное начало? История философии знает много примеров такого толкования. Например, абсолютное бессознательное в системах А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, с которыми постоянно критически боролись русские персоналисты. Мы уже не говорим о последующих многочисленных версиях психоаналитического истолкования природы сознания. Всем попыткам подобных интерпретаций персонализм отвечает категорическим их отрицанием. Если первоначальная данность бытия есть бессознательное, то для самостоятельной личности не остается никакого места. Собственно, само сознание пропадает, а мысль теряет свою надежную почву, пускаясь в рационалистические спекуляции по поводу недоступного ей иррационального первоначала. Поэтому для метафизического персонализма, во-пер-

³² Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 1.

³³ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 20.

³⁴ Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 71.

³⁵ Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 43.

³⁶ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. С. 420-421.

³⁷ Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 107.

³⁸ Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 71.

вых, никакого «абсолютного бессознательного нет»³⁹, во-вторых, бессознательное есть только «меньшая степень интенсивности сознания»⁴⁰ или всецело результат деятельности сознания (например, концепция П.Е. Астафьева о «внутреннем теле монады»⁴¹) и, в-третьих, выводить сознание из бессознательного нет никакой логической необходимости⁴².

Самой существенной характеристикой сознания в философии персонализма, как мы уже отмечали, является единство и целостность сознания. Сознание есть целое. Сначала присутствует целое, потом его элементы⁴³. Между целым, или “одним”, и множественностью состояний сознания существует органическое единство. Множество и “одно” не исключают друг друга, но включают⁴⁴. Все осмысленное только и существует благодаря тому, что, оставаясь единым, вникает во множество⁴⁵. Только целое есть обоснование самого себя и своего начала⁴⁶. Единство сознания как единство совокупности и “одного” порождает абсолютную внутреннюю сплошность и нераздельность сознания⁴⁷. Поэтому, по убеждению персоналистов, нельзя воспринимать сознание как равнодействующее, как параллелограмм множественных сил, хотя бы вся современная психология утверждала в один голос, что сознание — это система. Как возможна была бы сама множественность состояний сознания, без изначально данного единства? Как бы смогла множественность усматривать множественность? Ни о множественности не было бы речи, если бы сознание действительно было бы только чистой множественностью⁴⁸. Большой ошибкой было бы говорить о множественности самого сознания. У человека нет множественного сознания⁴⁹.

³⁹ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 5. С. 446: «Сознательное и бессознательное качественно не отличаются друг от друга, только количественно».

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. С. 198-203.

⁴² Лопатин Л.М. Неотложные задачи современной мысли. М., 1917. С. 26.

⁴³ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 4; он же. В защиту чудесного // ВФП. 1903. Кн. 70. С. 452.

⁴⁴ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 9.

⁴⁵ Аскольдов С.А. В защиту чудесного. С. 458.

⁴⁶ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 5.

⁴⁷ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 10.

⁴⁸ Там же. С. 14.

⁴⁹ Козлов А.А. Религия гр. Л.Н. Толстого и его учение о жизни и любви. М., 1895. С. 149; он же. Философский трехмесячник. Киев, 1885. №1. С. 80.

Если субстанция едина, то едино и сознание, поскольку субстанции принадлежит всё сознание⁵⁰.

Без допущения целостности сознания невозможно было бы объяснить его жизненность. Для персонализма сознание есть жизнь, живой организм. Процессы усвоения, претворения, слияния “одного” и “иного” в сознании есть сущность жизни как таковой⁵¹. Жизненная целостность сознания позволяет понять, как возможны «оценка и выбор в содержании множественности», так как “иметь в виду”, “выбирать” может только “одно”⁵². Во внешней действительности возможно только механическое рядоположение, тогда как в сознании мы наблюдаем моменты “до”, “после”, поскольку сознание действительно видит и оценивает многое, тогда как во “внешнем” мире все дано «только рядом»⁵³.

Единство сознания мыслимо только как «претворяющее себя в иное»⁵⁴. Наше я динамически претворяет себя в своих переменах. Таким образом, «единство сознания требует динамического понимания» и все сознание оказывается динамично⁵⁵. Динамические импульсы сознания дают границу между я и не-я⁵⁶. Персонализм вновь утверждает, что разделение “внутреннего” и “внешнего” создается не мыслью, но всегда ей уже дано⁵⁷. Постоянная внутренняя активность сознания обеспечивает его пронцаемость и прозрачность, огромную скорость его внутренних изменений и его телеологический характер⁵⁸.

Сознание известно нам из внутреннего опыта или (в философии П.Е. Астафьева) есть сам внутренний опыт⁵⁹. Сознание есть общая

⁵⁰ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 69.

⁵¹ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 138.

⁵² Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 10.

⁵³ Там же. С. 13.

⁵⁴ Там же. С. 19.

⁵⁵ Там же. С. 18, 19, 21, 23, 25.

⁵⁶ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 174.

⁵⁷ Там же. С. 172.

⁵⁸ Там же. С. 177, 323.

⁵⁹ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 1; Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. С. 123; Астафьев П.Е. Наше знание о себе // Русское обозрение. М., 1892. №12. С. 468, 469, 474-475, 480, 486, 491, 501, 502; он же. Вера и знание в единстве мировоззрения. М., 1893. С. III, 187, 188; он же. Чувство как нравственное начало. М., 1886. С. 22; он же. Рец.: А.А. Козлов. Свое слово. Киев, 1888-1889 // Русское обозрение. М., 1890. №1. С. 458, 461; он же. Рец.; А.А. Козлов. Свое слово. №3 // ВФП. 1890. Кн. 5. С. 109; Бобров Е.А. Из истории критического индивидуализма. Казань, 1898. С. 13.

основа и условие возможности внутреннего и внешнего опыта⁶⁰. Однако “место” сознания — во внутреннем опыте. Сознание абсолютно не встречаемо во внешнем опыте⁶¹. Является ли сознание “предметом” внутреннего опыта или же внутренний опыт и есть сам “предмет” — на этот счет между персоналистами были определенные разногласия, о которых мы уже вели речь выше.

Следствием этих разногласий было различное понимание проблематики субъекта и объекта в их отношении к сознанию. Большинство персоналистов сходилось во мнении, что субъект и объект есть позднее привнесение нашей мысли. Простое сознание такого различия не знает. Оно необходимо только для познания, в котором субъект и объект выступают уже как коррелятивные моменты, не существующие в отрыве друг от друга и вне акта познания. Мы их различаем только в мысли и ставим во взаимное отношение только в мысли. В акте познания субъект и объект есть одно и то же, иначе познание было бы невозможно. Сознание же на всех своих ступенях есть состояние субъекта, поэтому сознание о я и сознание о познании — совпадают. Из всех персоналистов различие субъекта и объекта в само сознание вносит только Л.М. Лопатин⁶².

В сознании русские философы обнаруживают, несмотря на его несказанность и невыразимость, четкую трихотомическую структуру. В сознании нам непосредственно дано субстанциальное единство, или я, его деятельности и содержание этих деятельностей⁶³. Мышление и познание предполагают эту структуру уже существующей. На основе этой структуры, используя ее как соотносительные точки, мышление постепенно создает наше знание.

Сознание, по мысли русских персоналистов, является не только целостным единством со сложной структурой, но и замкнутым, неделимым, себе довлеющим центром. Собственно, сознание и есть монада⁶⁴. Но это не означает, что сознание обязательно одиноко. Русский персонализм будет отстаивать возможность общения монад между собой. Таким образом, наше сознание может быть пред-

⁶⁰ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 179.

⁶¹ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 9, 35.

⁶² Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 9; Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 193; он же. Свое слово. Киев, 1889. №2. С. 81-83; Лопатин Л.М. Вопрос о свободе воли. С. 277.

⁶³ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 6, 16, 17, 21, 22, 23; Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 48-50; он же. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 4. С. 448-449.

⁶⁴ Астафьев П.Е. Наше знание о себе. С. 468, 484, 507.

ставлено не только в качестве замкнутой целостности монады, но и в качестве коллектива монад, космоса монад, метафизически взаимодействующих друг с другом, что находит свое «законосообразное отражение в сознании»⁶⁵.

Наше сознание не является совершенным сознанием. Объем нашего сознания ограничен, сила, энергия и сфера действия каждого акта сознания узка, содержание сознания не безгранично. Несовершенство нашего сознания проявляется в его подверженности иллюзиям, о чем наглядно свидетельствует наша вера в реальность проекционного и перспективного «внешнего» мира. Это хорошо видно на примере идеи непрерывности. Как таковая, «непрерывность не относится к действительному бытию, ибо субстанции и их акты не являются непрерывностью, а суть нечто не сливающееся, не переходящее друг в друга, раздельное и ограниченное друг от друга»⁶⁶. Идея непрерывности возникает там, где мы имеем дело с группами элементов, но не можем обозреть эти элементы в их раздельности и потом объединить эту раздельность в одном целом. «Субъективное единство нашего сознания не пропорционально, не *соответствует* объективному целому, которое должно быть им охвачено». Это сознаваемое нами «бессилие сознания перед подлежащими ему объектами выражается идеей непрерывности»⁶⁷. Подобные объекты у греков назывались словом апейрон. Многие навсегда остаются за пределами человеческого сознания. Человек осознает, таким образом, свою немощь и несовершенство. Кроме того, «перспектива нашего сознания все время меняется по мере переходов в системе мира»⁶⁸. Несовершенство сознания тем самым оказывается основанием вероятностного и символического характера человеческого знания⁶⁹.

Но несовершенство сознания есть в то же время залог его развития. Ясность сознания есть главная «задача усовершенствования субстанции»⁷⁰. Совершенствование сознания рассматривается персонализмом как «переход ко все большей широте и силе актов сознания», «охватывание большей доли в системе мира»⁷¹, к большей

⁶⁵ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 39; Козлов А.А. Свое слово. СПб., 1892. №4. С. 66; Астафьев П.Е. Наше знание о себе. С. 508.

⁶⁶ Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 53.

⁶⁷ Там же. С. 53-55.

⁶⁸ Козлов А.А. Густав Тейхмюллер // ВФП. 1894. Кн. 4. С. 527.

⁶⁹ Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 3.

⁷⁰ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 52.

⁷¹ Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 11.

гармонии сознания⁷². Нарастание и усложнение жизни сознания приводит к тому, что «человек все более удаляется от физического мира», становится все «более независим от него»⁷³. В итоге человек должен стать личностью, обрести метафизическое познание самого себя и мира. Возможность такого обретения заключается как раз в том, что есть для нас первое по природе — в нашем непосредственном сознании⁷⁴.

Каким образом мы приходим от сознания к знанию? Персоналисты дают свой ответ на этот вопрос. Сознание — это всего лишь условие знания, его сырой материал. *«Знание образуется из элементов простого сознания посредством особой человеческой деятельности мышления»*⁷⁵. Мышление есть деятельность, акт нашего я, превращающий сознание в знание. Мышление *«соотносит друг с другом, сравнивает и связывает в единство понимания (понятия) отдельные элементы сознания человеческих существ»*⁷⁶. Эти элементы сознания могут быть названы *«пунктами соотнесения, которые соединяются в одну систему, в силу основного закона логики о достаточном основании. Основанием же соотнесения служат точки зрения, которые называются категориями»*⁷⁷. Категории можно назвать *«порядками, в которых наше мыслящее существо распределяет элементы сознания»*. К бытию вещей *«они ничего не прибавляют, только помогают нам понять это бытие и ориентироваться в мире субстанций и функций»*⁷⁸. В более развитом мышлении вместо категорий могут использоваться точки зрения и понятия большей или меньшей сложности. В самых простейших актах мышления, где соотносятся сознание я и его деятельностей с их содержаниями, мы *«понимаем это соотношение с точки зрения категории принадлежности (inherentia)»*, так что это *«я видит цвета, а не цвета видят я»*⁷⁹. Значит, *«пунктами соотношения»*, ведущими к образованию понятий, то есть к знанию, служат первоначальные элементы сознания, образующие его трихотомическую структуру.

Отсюда видно, что мышление, хотя и сопутствует постоянно сознанию и обладает содержанием сознания, не тождественно само-

⁷² Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 70.

⁷³ Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 50.

⁷⁴ Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 7.

⁷⁵ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1894. Кн. 4. С. 448.

⁷⁶ Там же. См. также: Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 46.

⁷⁷ Козлов А.А. Сознание. Бога и знание о Боге // ВФП. 1894. Кн. 4. С. 448.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Там же.

му сознанию. Иначе получится не персонализм, но «гносеологическое пуританство», которое у многих философов вызывается только волевым предубеждением против наличности в сознании чего-то иного, кроме мышления⁸⁰. Деятельность мышления всегда направлена на что-то другое, налично присутствующее в сознании, что от самого мышления не зависит. В целом мышление направлено на непосредственный опыт и есть работа, конструирование данных непосредственного опыта или сознания. Следовательно, мысль всегда опосредована и вся ее деятельность состоит в овладении своим сознанием⁸¹. «Твердые скрепы взаимоотношений элементов мира намечены в чистом опыте», санкцию они «получают от мысли»⁸².

Мышление — это «живая сила, дающая единство сознания как организованное единство»⁸³. Будучи актом субстанциального я, мышление есть такая же бытийная данность, как и сознание. Поэтому воздержание от мысли или ее симуляция для человека совершенно невозможны⁸⁴. Мысль *есть* так же, как *есть* я. Не только сама мысль реальна, как деятельность я, но и продукт мысли — знание — реально и несомненно в своем существовании. Для деятельности мышления абсолютно невозможно действительное сомнение в знании⁸⁵. Чистый скептицизм — иллюзорен. Мысль есть знание сущего⁸⁶. Поэтому и мысль о знании есть знание⁸⁷. Мысль не копия с реальности, а сама реальность⁸⁸. Посредством мысли мы не копируем некую “внешнюю” реальность, но обозначаем реальные акты реальной субстанции. Обозначение не тождественно сходству или подобию. Мысль дает нам знаки, а не копии. Поэтому выражение “знать непосредственно” будет неточным. Наше знание всегда опосредствованно, поскольку мышление имеет символическую (семиотическую) природу⁸⁹. Будучи актом субстанциального я, мысль не является материальной и не подлежит определению по условиям материального мира, то есть она, в первую очередь, невременна и непространственна⁹⁰. Поскольку мышление, как энергия я, связано

⁸⁰ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 34, 36.

⁸¹ Там же. С. 43.

⁸² Там же. С. 292.

⁸³ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 46.

⁸⁴ Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 126.

⁸⁵ Там же. С. 125.

⁸⁶ Козлов А.А. Свое слово. №4. С. 122.

⁸⁷ Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 132.

⁸⁸ Козлов А.А. Свое слово. №4. С. 121.

⁸⁹ Козлов А.А. Свое слово. №3. С. 130; он же. Свое слово. №5. С. 47.

⁹⁰ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. Т. 1. С. 201-202, 212.

с другими деятельностями я (чувством и волей), оно подвержено влиянию со стороны этих актов, чем объясняются ее несовершенство, ограниченность, ошибки и т.п. недостатки⁹¹.

Мысль идет после бытия сознания и от сознания получает свою собственную бытийность. Поэтому процесс возникновения знания в познающем субъекте приобретает в гносеологии русского персонализма генетический характер. Познавательное содержание обособывается через его происхождение. На первый план выдвигается сам способ вхождения или данности предмета субъекту, а критерием истины часто оказывается ее происхождение⁹².

На основе таких представлений о связи сознания и мышления, русские философы выстраивают систему последовательных противопоставлений сознания, с одной стороны, и познания и знания, с другой.

Во-первых, настойчиво и последовательно отстаивается мысль о том, что сознание и знание не тождественны друг другу⁹³. Эта нетождественность принципиальна для метафизического персонализма. Сознание — абсолютно, знание — относительно⁹⁴. Сознание есть первоначальная простая данность, познание схематизирует закономерность и общность сознания⁹⁵. Сознание есть переживание живыми существами различных состояний, их смены и связности, тогда как познание есть репродукция переживания в актах мысли. Сознание всегда ярко, элементарно, познание — сложно и тускло⁹⁶. «Непосредственная и яркая жизнь идет впереди и позади познания»⁹⁷. Сознание все воспринимает сплошно и связно, познание уже активное соотношении элементов сознания друг с другом, установление между ними связи и соотношения, и в этом установлении состоит главная задача познания⁹⁸. Как таковое, сознание не связано с творческими познавательными актами, «что» сознания всегда отлично от мысли. Познание объективно со стороны качественности своего содержания, своих отношений и связей с познанием других объектов⁹⁹. Сознание обуславливает возможность и способ реше-

⁹¹ Козлов А.А. Свое слово. №1. С. 66, 74, 76.

⁹² Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 7.

⁹³ Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 4. С. 445; Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания. С. 223.

⁹⁴ Козлов А.А. Свое слово. №4. С. 95.

⁹⁵ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. VI.

⁹⁶ Там же. С. 1, 38.

⁹⁷ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 15.

⁹⁸ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 2.

⁹⁹ Там же. С. 3.

ния задач, но не дает на них ответа. Через сознание мысль получает свою качественность, поскольку реальность налична в сознании¹⁰⁰. Мир не-я, с которым столь много возится наша мысль, имеет своим условием независимые от нашей воли состояния сознания, которые и лежат в основе мышления, образуя его материал. Следовательно, сознание дает мысли качество и структуру, мышление в символической форме знаков и звуков закрепляет то, что в сознании дано частично¹⁰¹.

Первое условие познания — это объективирование чего-либо, положение его внешним и отдельным от наличного содержания сознания. Как достигается такое объективирующее полагание? На первых этапах оно обеспечивается повторением актов сознания. В самом сознании первоначальная объективация происходит просто в силу яркости переживания, а не активности внимания и мысли. Познание со своей стороны воспроизводит объект, воссоздает его с точки зрения качественности и структурности. В самом акте объективирования есть уже некоторое познание предмета. По этой причине всякий объект познания динамичен, изменчив в живом процессе познания¹⁰². В силу этого динамизма каждое новое понятие воспринимается нами как нечто особое по качеству, что обеспечивает движение нашей мысли и возможность отличать одно понятие от другого¹⁰³. Сознание развивается, не приобретая при этом ничего принципиально нового, но совершенствуется, достигая большей отчетливости и ясности. Познание постоянно эволюционирует, стремится стать единой системой знания. Оно подвергает анализу и синтезу все наличное содержание сознания¹⁰⁴. Сознание непрерывно в своем течении. Его непрерывность нарушается деятельностью познания. Не познавая, сознание не могло бы охватить все свое содержание, и было бы узко и ограничено. Ведь к переживанию сложных систем сознание вообще не способно. Это может делать только познание. Именно познание включает в себя данные сознания других существ, благодаря чему возникает и развивается наука¹⁰⁵. Высшие чувства также могут быть доступны только благодаря объективированности, т.е. познанию. Развитие познания, таким образом,

¹⁰⁰ Там же. С. 4.

¹⁰¹ Там же. С. 16, 18-19.

¹⁰² Там же. С. 25-27.

¹⁰³ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 31.

¹⁰⁴ Там же. С. 40, 41, 53.

¹⁰⁵ Там же. С. 54-55.

обеспечивает развитие личности и общества¹⁰⁶. Однако в области познания все оспаривается, во всем можно сомневаться, поскольку адекватность познания определяется степенью воспроизведения им содержания объекта, которая может быть разной. Относительность познания укрепляет только наше доверие к нему. Нет абсолютно законченной в себе мысли¹⁰⁷. В отличие от познания, все состояния сознания равноправны в смысле достоверности своего бытия. Сознание не феноменально и может “казаться” только другому, а не себе¹⁰⁸. Наконец, познание стремится к всеобщности, тогда как сознание всегда индивидуально, «понятия я самое простое описание сущности сознания»¹⁰⁹. Однако познание в качестве *акта я* (но не в качестве своего *содержания*) не менее индивидуально, чем сознание. «Познания нет во мне, если я сам не совершаю его»¹¹⁰. Поэтому различие сознания и познания, столь резко проведенное в философии персонализма, осуществляется только в мысли. В действительности это одно целое и всякое различие состояний в сознании приводит к различиям в знании¹¹¹.

Прежде чем вести речь о конкретных познавательных формах, как они объяснялись в философии метафизического персонализма, необходимо отметить несколько, на наш взгляд существенных смысловых моментов в персоналистическом учении о сознании. Во-первых, стоит еще раз напомнить, что сознание для русских персоналистов есть жизнь и самое существо жизни как таковой. В сознании свидетельствует о себе чистый факт жизни. Сознание объемлет все и живое, и неживое. Неживого оно только касается и ничего о нем не ведает, живое воспроизводит внутри себя, познавая претворимость своих внутренних сил. Сознание, как духовное, есть осуществленность и жизнь¹¹². Сознание — это «наделенная самочувствием река»¹¹³.

Кроме того, сознание в качестве одушевленного сознания, а не “мертвого” сознания “вообще” — это не что иное, как стихия мифо-

¹⁰⁶ Там же. С. 57, 58.

¹⁰⁷ Лопатин Л.М. Настоящее и будущее философии. М., 1910. С. 15.

¹⁰⁸ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 21, 57, 89.

¹⁰⁹ Там же. С. 84.

¹¹⁰ Козлов А.А. Философские этюды. №1. С. 134-135. См. также: Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 30.

¹¹¹ Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 57, 101.

¹¹² Аскольдов С.А. Сознание как целое. С. 1, 4, 6, 24; он же. Мысль и действительность. С. 136-137, 138.

¹¹³ Аскольдов С.А. Мысль и действительность. С. 173.

логии и религии¹¹⁴. Мы обнаруживаем в русском персонализме движение к пониманию личного бытия как бытия мифологического. Не случайно, русские философы, в особенности А.А. Козлов и П.Е. Астафьев, настаивали на данности в сознании не только нашего я, его актов и содержаний, но и сознания реальности субстанции Бога¹¹⁵.

Еще один важный момент персоналистического понимания сознания состоит в утверждении его однородности у всех живых существ. Если у человека сознание осложнено мышлением и знанием, то у животных, детей, дикарей и сумасшедших простое сознание присутствует в чистом виде¹¹⁶. Ребенок, животное, дикарь «ничего не понимает, но все сознает»¹¹⁷. Таким образом, сознание оказывается достоянием всего живого, качеством жизни как таковой. Человек в сознании породнен со всем живым, что только существует. Если мы еще учтем стремление русских философов воспринимать весь мир как персонализированный космос взаимодействующих индивидуальных духовных субстанций, то перед нами откроется чудесная картина живого сознания как единственной мировой реальности, а так называемый “материальный мир” или “неживая природа” превратятся в «игру детской фантазии»¹¹⁸.

Но не растворяется ли человек в этом глобальном единстве жизни сознания? Не теряем ли мы человека из виду? Не пропадает ли уникальность, особость я, которую персонализм вроде бы должен был защищать и обосновывать? Не заменяется ли самобытность личности природной однородностью? Обратим внимание на то, что в философии русского персонализма специфика человеческой жизни сознания сосредоточивается уже не в самом сознании, но в мысли и знании, к которому не все живое способно. Не возвращаемся ли мы, таким образом, к древнейшему определению человека как разумного животного? На наш взгляд, учение метафизического персонализма о сознании и его отношении к мысли, конечно, из-

¹¹⁴ Там же. С. 83.

¹¹⁵ Специально об этом говорится в сочинении А.А. Козлова «Сознание Бога и знание о Боге» и в сочинениях П.Е. Астафьева «Воля в знании и воля в вере» и «Вера и знание в единстве мировоззрения».

¹¹⁶ Лопатин Л.М. Вопрос о реальном единстве сознания. С. 232; Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. С. 27-28 и др.; Астафьев П.Е. Наше знание о себе. С. 482; Козлов А.А. Свое слово. №2. С. 44; он же. Свое слово. №3. С. 45, 62, 72, 108, 109; он же Свое слово. №4. С. 39; он же. Свое слово. №5. С. 24, 67, 70; он же. Сознание Бога и знание о Боге // ВФП. 1895. Кн. 4. С. 448, 450; он же. Французский позитивизм // ВФП. 1894. Кн. 1. С. 30.

¹¹⁷ Козлов А.А. Свое слово. №5. С. 67.

¹¹⁸ Козлов А.А. Философские этюды. №1. С. 112.

бавляет нас от «гносеологического пуританства» и материализма, но требует еще множества уточнений и оговорок, не сделав которых, мы рискуем действительно растворить человеческую личность в космической стихии живого сознания.

Возникает еще одна важная проблема, которая не получила в русском персонализме ясного разрешения. Если сознание есть данность бытия мышлению, тогда как возможна мысль о такой данности? Сознание само по себе несказанно и невыразимо. Как же мы усматриваем в нем, например, определенную структуру субстанциального единства и его энергий, не говоря уже об умозрении бытия Божия? Кантианская вещь-в-себе для персонализма неприемлема, ибо делает живое сознание совсем невозможным. Интуиция отвергается, поскольку имеет вторичный характер, будучи основана на познавательном различении субъекта и объекта. А признать доступность сущего нашей мысли персонализму совершенно необходимо. Каким актом осуществляется такое субстанциальное ведение? Кроме трансцендентализма и интуитивизма остается еще традиционная интеллектуальная интуиция, творческое воображение, вера и мистический экстаз. В этом вопросе между русскими философами нет никакого единства. Так А.А. Козлов и Е.А. Бобров вслед за Г. Тейхмюллером¹¹⁹ предпочитают говорить об интеллектуальной интуиции, Л.М. Лопатин о художественном творчестве гения, П.Е. Астафьев о вере, С.А. Аскольдов испытывает тяготение к мистическому познанию. Но у всех философов (за исключением, пожалуй, П.Е. Астафьева) этот важный момент не получил сколько-нибудь детальной разработки. Да и решить подобную задачу в рамках одной гносеологии вряд ли возможно. Необходимо построение целостной метафизической системы, в пределах которой эта проблема может получить какое-то решение.

¹¹⁹ Густав Тейхмюллер (1832-1888) — немецкий философ, ученик А.Ф. Тренденбургера, с 1870 г. жил в России и преподавал в Дерптском (Юрьевском) университете. Один из основателей персонализма (сам термин принадлежит ему). Оказал влияние на философские взгляды А.А. Козлова, С.А. Аскольдова, Н.О. Лосского и др. В Дерпте у Тейхмюллера учился Е.А. Бобров. Главный труд: Teichmüller G. Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau, 1886. О Тейхмюллере см.: Schwenke H. Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller. Basel, 2006 (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel; Neue Folge; Bd. 4); Стродс А.Д. Немецкий персонализм. Критический очерк возникновения и становления. Рига, 1984.

Участие выпускников Воронежской духовной семинарии в развитии богословия как науки

Введение. Данная статья посвящена исследовательской и преподавательской деятельности выпускников Воронежской духовной семинарии, внесших особый вклад в развитие научного богословия в России. Под «особым вкладом» понимается участие в формировании новых научных направлений; выработке, адаптации и корректировке новых методов, представление работ, открывающих новые научные перспективы. Таким образом, данная статья является продолжением статьи «Столетний вклад в «духовную ученость»: выпускники Воронежской духовной семинарии в российских духовных академиях (1817–1917)», помещенной в приложении к юбилейному изданию Воронежской ДС 2014 г.¹ Хронологические рамки данной статьи определены 1820–1910-ми гг. — периодом активной деятельности дореволюционной отечественной высшей духовной школы, с которой и было преимущественно связано развитие богословской науки.

Следует сделать два замечания, важные для понимания представляемой статьи.

0.1. Внимание сфокусировано на ученых-богословах из Воронежской ДС. Однако их деятельность включена в общую историю русской богословской науки. Поэтому внимание обращается не только на конкретные достижения ученых-во-

¹Выпускники Воронежской духовной семинарии (1745–2015): Материалы к биографическому справочнику. К 270-летию со дня основания Воронежской семинарии. Воронеж, 2015. С. 335–352.

ронезцев в специальных областях, но и на преломление в их деятельности общих тенденций русского богословия соответствующих эпох.

0.2. Статья приурочена к 270-летнему юбилею семинарии, а в такие моменты принято подводить итоги успехам, а не проблемам. Однако высшая духовная школа — «вертоград наук»² — всегда ставила своей главной задачей служение Церкви наукой, а наука не бывает без проблем, сугубо — наука богословская, ибо кроме обычных, она выявляет еще и специфические проблемы, связанные с особенностями богословия как науки. Если мы не будем обращать внимания на те проблемы, с которыми встречались наши предшественники, мы рискуем вновь и вновь по народному выражению «наступать на те же грабли». А это было бы несправедливо по отношению к нашим предшественникам, которые своими трудами, не только успехами, но и неизбежными ошибками старались сделать наш путь более успешным.

Можно выделить шесть областей науки, в которые воронежским академистам удалось внести значимый вклад: библеистика, патристика (с 1910 г. патрология), церковная история и краеведение, церковная миссия и сектоведение, философия, филология. Внимание в статье сфокусировано на первых двух областях: библеистике и патристике. Во-первых, они нацелены на изучение главных источников богословия — Священного Писания и Священного Предания, то есть, являются главнейшими в формировании ученого-богослова. Во-вторых, в связи с этой важностью именно они прежде всех остальных областей и наиболее чутко реагируют на «проблемы роста» богословской науки. Наконец, именно в этих областях «воронежское представительство» оказалось достаточно значимым, охватывающим все важнейшие этапы и важнейшие проблемы развития.

1. Библеистика. Еще в начале XIX в. при систематизации «духовной учености» чтение и толкование Священного Писания были поставлены в ней на первое место³. Это было результатом развития российского богословия на протяжении XVIII в., преодолением зависимости от католической схоластики, непосредственным обращением богословия ученого, как слова че-

² Родоский А.С. Списки первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1907. С. XXVI.

³ Филарет (Дроздов), архим. Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Филарет (Дроздов), свт. Собрание мнений. Т. I. СПб., 1885. С. 127–135.

ловеческого, к богословию высшему, слову Божию. Несмотря на различные тенденции в российском богословии последующих эпох, Священное Писание всегда лежало в его основе, а библиеистика занимала особое место в системе богословской науки. В истории отечественной библиеистики означенной эпохи можно выделить три основных периода: 1) первая половина XIX в. — развитие целостной «духовной учености», базирующейся на Священном Писании; 2) «историко-критическая революция» в библиеистических исследованиях в 1860–1880-х гг.; 3) постепенная выработка православно-экзегетического подхода в конце XIX — начале XX в. В каждом из этих периодов выпускники Воронежской ДС представили значимые исследования, отражавшие характерные черты соответствующего периода. На них я и сосредоточу свое внимание.

Ярким представителем первого периода является выпускник Воронежской ДС (1815) и магистр СПбДА (1821) протоиерей Стефан Карпович Сабинин (1789–1863)⁴. В академии он был учеником знаменитого протоиерея Герасима Павского, изучал еврейский язык под руководством последнего и в рамках этих занятий даже представил перевод книги Иова, основываясь на устном переводе протоиерея Герасима⁵. Своей магистерской диссертацией «В каком смысле должно разуместь книгу Песнь Песней, и что она содержит?» он продолжил исследования своего учителя, применяя синтез герменевтических, исторических, археологических, филологических и критических комментариев. Как и в случае Павского, магистерская диссертация была признана лучшей выпускной работой на курсе и сразу же опубликована в только что учрежденном «Христианском чтении»⁶.

В последующие годы — уже служа священником при русской дипломатической миссии в Копенгагене, а затем при придворном храме Марии Павловны в Веймаре — о. Стефан продолжал заниматься Ветхим Заветом и присылал в родную академию новые статьи по

⁴ Родосский А.С. Списки первых XXVIII курсов Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1907. С. 419–421; Протоиерей С.К. Сабинин: Некролог // Православное обозрение. 1863. № 6. С. 120–126; Макарий (Веретенников), архим. Протоиерей Стефан Сабинин // Альфа и Омега. 2004. № 2(40). С. 147–173.

⁵ Родосский А.С. Рукописные памятники трудов по переводу и изъяснению священных книг Ветхого Завета прот. Г.П. Павского и ученика его прот. С.К. Сабинина // ХЧ. 1887. № 5/6. С. 748.

⁶ Сабинин С., прот. В каком смысле нужно разуместь книгу Песнь Песней и что она в себе содержит? // Христианское чтение (далее: ХЧ). 1821. Ч. 3.

изъяснению ветхозаветных пророчеств⁷. Статьи по традиции тех лет чаще всего не подписывались, издаваясь от имени академии, как центра «духовной учености». Но историки СПбДА И.А. Чистович и А.С. Родосский, проведя кропотливую работу, выявили основной комплекс статьей протоиерея Стефана⁸. Характерной чертой этих изъяснений был исторический подход, на который иногда даже нарочито указывалось в названии статьи — «Исторический взгляд на Ветхозаветные пророчества о Ниневию», «Историческое рассмотрение Ветхозаветных пророчеств о Тире» (курсив мой — Н.С.) — как представляется, не без намека на метод любимого учителя, вдохновившего в нем «ревность заниматься Ветхим Заветом»⁹.

Последовал протоиерей Стефан протоиерею Герасиму и в переводах Ветхого Завета на русский язык, занявшись ими как только «получил свободу располагать временем по... произволу»¹⁰. Из переписки известно, что протоиерей Герасим по просьбе ученика читал и давал замечания на перевод протоиерея Стефана¹¹. Исследователи жизненных связей и творений протоиереев Герасима и Стефана высказывали предположение, что прекращение занятий последнего ветхозаветными текстами — и в смысле оригинальных

⁷Пророчество об Измаиле // ХЧ. 1829. Ч. 33. С. 79 и далее; Авраам и его потомки // ХЧ. 1829. Ч. 35. С. 152 и далее; Пророчества об Иакове и Исаве // ХЧ. 1829. Ч. 36. С. 189 и далее; Пророчества Иакова касающиеся его сынов, и в особенности Иуды // ХЧ. 1830. Ч. 39. С. 361 и далее; Пророчество Валаама // ХЧ. 1830. Ч. 40. С. 163 и далее; Пророчества Моисея об иудеях // ХЧ. 1831. Ч. 41. С. 139 и далее; Пророчество Моисея о Пророке, подобном ему // ХЧ. 1831. Ч. 41. С. 290 и далее; Ветхозаветные пророчества, касающиеся нынешнего состояния иудеев // ХЧ. 1831. Ч. 42. С. 281 и далее; Изъяснение 53 главы пророка Исаии о Иисусе Христе // ХЧ. 1832. Ч. 46. С. 316 и далее; Исторический взгляд на Ветхозаветные пророчества о Ниневию // ХЧ. 1832. Ч. 47. С. 252 и далее; Взгляд на ветхозаветные пророчества о падении Вавилона // ХЧ. 1832. Ч. 48. С. 373 и далее; Историческое рассмотрение Ветхозаветных пророчеств о Тире // ХЧ. 1833. Т. I. С. 63 и далее; Изъяснение пророчества Ноева о будущей судьбе потомства его // ХЧ. 1839. Т. I. С. 63 и далее; О состоянии иудеев в плену Вавилонском // ХЧ. 1839. Т. III. С. 341 и далее; Изъяснение пророчеств о Египте и подтверждение их историческими событиями // ХЧ. 1840. Т. III. С. 79 и далее.

⁸Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 395; Родосский А.С. Рукописные памятники трудов по переводу и изъяснению священных книг Ветхого Завета прот. Г. П. Павского и ученика его прот. С. К. Сабинаина // ХЧ. 1887. № 5/6. С. 750–751.

⁹Письмо протоиерея С. Сабинаина в протоиерею Г. Павскому (Цит. по: Протопопов С., свящ. Протоиерей Герасим Петрович Павский (Биографический очерк). СПб., 1876. С. 25).

¹⁰Там же. С. 24.

¹¹Родосский А.С. Рукописные памятники трудов по переводу и изъяснению священных книг Ветхого Завета прот. Г.П. Павского и ученика его прот. С.К. Сабинаина // ХЧ. 1887. № 5/6. С. 749.

статей, и в смысле перевода — связаны с известным «делом Павского»: литографировании студентами записок протоиерея Герасима, их обнаружением и критическим разбором и следствием¹². Это вполне возможно, учитывая тесные связи и уважение ученика к учителю. Однако если это так, то жест протоиерея Стефана был исключительно эмоциональным, ибо опасаться за свои переводы ему явно не следовало. Сохранившаяся в архиве СПбДА часть сабининского перевода книги Исайи свидетельствует, что сходство с подходом Павского только в любви к ветхозаветному еврейскому тексту, чуткости к слову и желании способствовать пониманию глубины ветхозаветных пророчеств всесторонним комментарием¹³. Автор перевода и в самом деле настаивает на необходимости переводить именно с еврейского масоретского текста, отмечая неточности перевода Семидесяти¹⁴. Но у него нет и в помине характерного для протоиерея Герасима радикализма в препарировании библейского текста, попытках нарушения его привычного канонизированного порядка, наконец — и это самое важное — в понимании «историзма» как отказа от толкования Ветхого Завета через призму Нового, а Нового — через святоотеческую церковную экзегезу¹⁵. Напротив, протоиерей Стефан очень настойчиво ставит перед главами ветхозаветной книги новозаветные эпитафии (1 Петр. 1: 8–12; 2 Петр. 1: 19–21)¹⁶ и «затачивает» каждое пророчество на его исполнение во Христе. Про пророка Исайю он с горечью говорит, что «в наше же время только малое число сих пророчеств оставлено пророку, а большая часть оных совсем отнята у него», и что «ни один из пороков не был терзан так пилою высшей критики, как пророк Исайя», ибо «мудрость мира сего есть мудрость земная, потому что она более всего вооружается на то, что в нашем пророке наиболее назидательно и Божественно»¹⁷. Историзм же прото-

¹² Там же. С. 752.

¹³ ОР РНБ. Ф. 573 (Собрание СПбДА). Оп. 1. Ед. хр. А I–127. Пророчества Исайи, переведенные с еврейского на русский язык и сопровождаемые в случае необходимости апологию против критики новейших истолкователей также герменевтическими, историческими, археологическими, филологическими и критическими замечаниями. Сочинение Копенгагенской миссии священника магистра богословия Стефана Сабинина. 62 л.

¹⁴ Там же. Л. 5 об. — 6 об.

¹⁵ Об этом подробнее см.: Сухова Н.Ю. Дело протоиерея Герасима Павского: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 88–107.

¹⁶ ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 1. Ед. хр. А I–127. Л. 1–1 об.

¹⁷ Там же. Л. 4 об. — 5.

иерея Стефана ограничивается тем, что прежде толкования самих пророчеств Исайи он обращает внимание на историю Иудейских царей, современных пророку, присовокупляя к ней «некоторые черты из истории внешних народов»¹⁸. Таким образом, протоиерея Стефана Сабинина можно назвать одним из первых русских библеистов-апологетов, выступивших на защиту подлинного авторства «Исайиных пророчеств».

Следующим этапом развития русской библеистики стали 1860–70-е гг., когда историко-критические методы почти однозначно соединились с самим понятием «исследования»¹⁹. Одним из самых заметных героев этого периода — даже на фоне общей бурно кипящей богословской стихии — стал профессор Священного Писания Ветхого Завета КДА архимандрит Филарет (Филаретов) (1824–1882), выпускник Воронежской ДС (1847) и КДА (1851), а на момент обсуждаемых событий и ректор той же академии. Архимандрит Филарет уже успел зарекомендовать себя в русской библеистике: его магистерская диссертация «О послании св. Апостола Павла к Римлянам»²⁰ обусловила первое место в разрядном списке, оставление при академии бакалавром, причем с поручением преподавания Священного Писания, хотя не Нового, а Ветхого Завета. Вскоре о. Филарет осознал глубокие научные проблемы, связанные с ветхозаветными книгами, их текстологией, исогогикой, экзегезой. Особенно это понимание обострилось в связи с привлечением его к переводу Священного Писания на русский язык, начавшемуся в 1858 г. Любовь к изучаемому побудила архимандрита Филарета, как только открылась возможность, летом 1870 г. посетить Святую Землю. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) — выпускник КДА — постарался показать о. Филарету все святыни Святого града, Иудеи, Галилеи, Синая, причем паломники не только молились у святынь, но и, пользуясь авторитетом архимандрита Антонина, осматривали древние рукописи богатых монастырских библиотек и архивов, в частности, Лавры св. Саввы Освященного, а на Синае даже составили каталог рукописей святой обители. Сам архимандрит Филарет путевого дневника не вел, но его путешествие отчасти было описано архимандритом Антонином (Капу-

¹⁸ Там же. Л. 7–7 об.

¹⁹ Об этом более подробно см.: Сухова Н. Ю. «Историко-богословская революция» в высшей духовной школе России // Филаретовский альманах. Вып. 9. М.: ПСТГУ, 2013. С. 142–161.

²⁰ РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Д. 13895. Л. 4, 11, 28, 77–77 об., 79, 93–96, 99–99 об.

стиным), начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме, а также келейником о. Филарета²¹.

Повышенное внимание к Священному Писанию, с одной стороны, увлечение историко-критическими методами, с другой, потребовали освоения новейших достижений западного богословия, причем в экстремальном режиме. Библистика оказалась на переднем крае, и, пожалуй, именно архимандриту Филарету (Филаретову) пришлось принять один из самых сильных ударов на себя. Реформа духовных академий, проведенная в 1869–1870 гг., настойчиво призвала учащихся и учащихся активно включиться в научные исследования, подкрепив этот вдохновенный призыв строгим требованием ко всем ординарным профессорам: получить докторскую степень в течение трех лет²². В 1872 г., когда этот срок истекал для СПбДА и КДА, ординарные профессора срочно представляли свои результаты — не всегда доработанные и осмысленные в должной степени и, тем более, не успевшие пройти достаточную научную апробацию.

Среди этих работ было и исагогическое исследование архимандрита Филарета, посвященное книге Иова — самой загадочной книге Ветхого Завета как по личности главного героя, так и по личности автора, самой трудной как по еврейскому, так и греко-славянскому тексту, самой неоднозначной по датировке²³. Представленная в ноябре 1872 г. диссертация была одобрена Советом КДА, рецензент — доцент А.А. Олесницкий — рекомендовал молодым ученым-богословам выбранный архимандритом Филаретом метод исследования как самый правильный и перспективный²⁴. Однако митрополит Киевский Арсений (Москвин), не отрицая научно-филологического достоинства работы, счел выводы автора не соответствующими пра-

²¹ Из записок Синайского богомольца // Публич. архим. Филарета (Филаретова) // Труды Киевской духовной академии (далее: ТКДА). 1871. № 2. С. 375–407; № 4. С. 68–104; № 8. С. 275–332; 1872. № 5. С. 273–342; 1873. № 1. С. 363–434; № 3. С. 365–434; № 8. С. 324–400; Путешествие во Святую Землю и другие места Востока. Из паломнического дневника Василия Логвиновича. Киев, 1873; Памяти преосвященного епископа Филарета Филаретова, бывшего ректора Киевской Духовной Академии († 24 февраля 1882 г.) / Публич. и вступит. статья Л. С. М[ацевича] // ТКДА. 1912. № 2. С. 270–314 (отд. отд. Киев, 1912); о самом путешествии: С. 291–298.

²² Об этом более подробно см.: Сухова Н. Ю. Научно-богословские исследования в России — проблемы и поиска (XIX — начало XX в.) // Она же. Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007. С. 149–155.

²³ Филарет (Филаретов), архим. Происхождение книги Иова // ТКДА. 1872. № 3. С. 401–582; № 5. С. 193–271; № 8. С. 669–704; № 9. С. 1–73 (отд. изд.: Киев, 1872).

²⁴ Протоколы заседаний Совета Киевской духовной академии за 1873/74 учебный год. Киев, 1874. С. 214–227.

вославной традиции. В самом деле, о. Филарет, основываясь на сходстве книги Иова со всеми каноническими ветхозаветными книгами «по содержанию, изложению и языку» (курсив архимандрита Филарета — Н.С.), считал ее позднейшей в каноне (около 440 г. до РХ)²⁵, в то время как русские библеисты предшествующих лет относили книгу Иова либо к самой ранней письменной эпохе — до Моисея, либо ко времени Соломона. Отход от традиционной датировки книги и некоторые толкования автора были расценены как недооценка древних преданий — иудейского и христианского — и увлечение открытиями «отрицательной германской школы» библеистики. Как пример последнего преосвященный Арсений указывал на неверный перевод классического места (Иов 19.25–27): архимандрит Филарет, вслед за новыми западными экзегетами, понимал эти стихи как ожидание Иова «во плоти» увидеть Бога защитника на земле (когда Он «на земле явится»), а не в традициях древней Церкви, как проявление веры Иова в воскресение плоти и будущую жизнь (когда Он «устоит над прахом», или «восторжествует над глением»). Митрополит Арсений, высоко оценивая познания архимандрита Филарета и его учебную и ректорскую деятельность, предлагал удостоить его искомой степени доктора богословия, но не допускать до публичной защиты, которая может служить соблазном для молодых исследователей²⁶.

Эта коллизия мнений, с одной стороны, отражала общую специфическую проблему богословия как науки: исследователи стремятся к свободе научного исследования, уточнению и даже пересмотру имеющихся данных; на церковной власти лежит ответственность за духовное просвещение в целом и обязанность следить за его строгим соответствием православной традиции. Но следует отметить, что научные противоречия не означали даже тени сомнения митрополита Арсения в вере, преданности Церкви и православных взглядах самого архимандрита Филарета: через полтора года он без колебаний изберет архимандрита Филарета себе в викарии и рукоположит его во епископа Уманского²⁷. С другой стороны, преосвященный Арсений высказывал свое мнение как специалист: будучи бакалавром СПбДА (1823–1825), он читал лекции по Ветхому За-

²⁵ Филарет (Филаретов), архим. Происхождение книги Иова // ТҚДА. 1872. № 3. С. 582.

²⁶ Там же.

²⁷ Арсений (Москвин) митр. Речь, произнесенная 28 июля 1874 г. при посвящении ректора КДА архимандрита Филарета в сан епископа // ТҚДА. 1874. № 8. С. 180–181.

вету и занимался толкованием отдельных ветхозаветных текстов. Возможно, именно история с диссертацией архимандрита Филарета стимулировала преосвященного Арсения к публикации своих старых лекций в «Трудах Киевской духовной академии» в 1873 г., в самый разгар обсуждений²⁸. Книгу Иова в своих лекциях он датировал: «первоначальное начертание книги» — ко «временам патриархальным, или пред-законным»; «в таком виде, в каком сия книга находится теперь в еврейском подлиннике» — «около времен плена»²⁹. Таким образом, казалось бы, ситуация обнажила столкновение двух эпох в изучении Священного Писания. Но и здесь все было не так просто: последующие поколения русских библеистов нередко вставляли на точку зрения авторов первой половины XIX в. и отказываясь от выводов 1870-х гг.³⁰

Указом от 12 января 1874 г. Святейший Синод поручил архимандриту Филарету переработать диссертацию, но, видимо, исследователь занял позицию «еже писах — писах» (Ин. 19: 22) и в 1874–1875 гг. пытался провести новое исагогико-текстологическое исследование на докторскую степень — о происхождении книги Екклесиаст³¹. Однако диссертация так и не была защищена. Возможно епископ Филарет счел не очень соответствующим архиерейскому достоинству вновь ввергаться в пучину научной критики и дискуссий. Став епископом, он понял ту ответственность, которой руководствовался митрополит Арсений и всем сердцем приняв слова своего правящего архиерея, сказанные при хиротонии: епископское служение в со-

²⁸ Арсений (Москвин), митр. Введение в священные книги Ветхого Завета. Из лекций, читанных бакалавром иеромонахом Арсением (ныне Высокопреосвященнейшим митрополитом Киевским и Галицким) студентам Санкт-Петербургской духовной академии в 1823–1825 гг. // ТҚДА. 1873. № 6. С. 1–96; № 7. С. 97–194 (отд. изд.: Киев, 1873).

²⁹ см. также: Он же. Приготовление к удобному разумению пророчества Исаии: Из лекций по Священному Писанию, читанных в Санкт-Петербургской духовной академии в 1823–1825 гг. // Странник. 1871. № 3. С. 204–236 (отд. отт.: [СПб.], 1871); Он же. Толкование на первые двадцать шесть псалмов. Из бесед ..., говоренных в г. Варшаве. Киев, 1873.

²⁹ Арсений (Москвин), митр. Введение в священные книги Ветхого Завета... // ТҚДА. 1873. № 6. С. 81–84.

³⁰ Так, профессор КазДА П.А. Юнгеров датировал книгу Иова согласно с митрополитом Арсением: Юнгеров П.А. Общее историко-критическое введение в священные книги Ветхого Завета. Казань, 1902. С. 25; Он же. Происхождение книги Иова // Православный собеседник (далее: ПС). 1906. № 3. С. 334.

³¹ Происхождение книги «Екклесиаст»: библиологическое исследование // ТҚДА. 1874. № 10. С. 3–101; 1875. № 4. С. 3–38; № 5. С. 255–298. Указ Святейшего Синода от 12 января 1874 г. Архимандрит Филарет, а с июля 1874 г. епископ Уманский, викарий Киевской епархии, но оно не было окончено.

временном мире — «это есть высота и величие сана, ...неизмеримо тяжкая ответственность носящего сие имя пред судом Божиим за каждую вверенную ему душу, ...это с каждым днем возрастающий наплыв зловердных учений, колеблющих основания св. Церкви»³². Но, разумеется, труды преосвященного Филарета не пропали даром, не только пополнив русскую «ветхозаветную библиотеку», но и заострив внимание на важнейших проблемах, связанных с соответствием выводов научной библеистики православной традиции.

На рубеже XIX–XX вв., когда жар от «историко-критической прививки» спал, русская библеистика постаралась не только провести трезвую оценку идеям западной библеистики — и недавнего прошлого, и более современным, — но и соотнести святоотеческую экзегезу Священного Писания с уже ставшим привычным историко- и филолого-критическим анализом библейского текста. Эти задачи ставились в каждом конкретном исследовании, примерами являются и труды двух выпускников Воронежской ДС, окончивших МДА — Петра Федоровича Полянского (1885; 1892), будущего священномученика Петра, и Константина Николаевича Сильченкова (1889; 1893). Их труды относятся к текстам Нового Завета, но задачи и проблемы библеистики преломляются в них столь же остро, как и в ветхозаветных исследованиях. Первый изучал целую новозаветную книгу — Первое послание св. Апостола Павла к Тимофею — и защитил это исследование в качестве магистерской диссертации в 1897 г.; второй сфокусировал внимание на конкретном тексте — Прощальной беседе Спасителя с учениками (Ин. XIII: 31 — XVI: 33) — и защитил диссертацию на два года раньше, в 1895 г.³³ В целом работы были приняты академическим сообществом, причем как похвалы, так и в замечания рецензентов свидетельствовали о главных чертах русской академической библеистики своего времени. Так, ректор МДА архимандрит Антоний (Храповицкий) высоко оценивал дис-

³² Арсений (Москвин) митр. Речь, произнесенная 28 июля 1874 г. при посвящении ректора КДА архимандрита Филарета в сан епископа // ТКДА. 1874. № 8. С. 180–181.

³³ Полянский П.Ф. Первое послание св. Апостола Павла к Тимофею: Опыт историко-экзегетического исследования. Сергиев Посад, 1897; Сильченков К.Н. Прощальная беседа Спасителя с учениками. Ин. XIII: 31 — XVI: 33: Опыт истолкования. Харьков, 1895; СПб., 1997. См. также последующие сочинения К.Н. Сильченкова: К вопросу о психологических основах христианства. О возможности и значении научно-художественного изображения Господа нашего Иисуса Христа. Сергиев Посад, 1897; О возможности и значении научно-художественного изображения Господа нашего Иисуса Христа (К вопросу о психологических основах христианства) // Богословский вестник. 1897. № 1. С. 1–24; № 2. С. 209–228.

сертацию К.Н. Сильченкова за «стремление автора не оставить необъясненными ни одной мысли, ни одного понятия, ...восстановить логическую связь каждого евангельского стиха с предыдущим», основывать свое исследование «на непоколебимом основании веры в Богооткровенную истинность и неповрежденность евангельской речи»³⁴. Этот же рецензент высказывал пожелание более твердо опираться на «библейский параллелизм», сопоставляя изучаемое место со всем содержанием Библии, «как это делали отцы Церкви, умевшие наполнять живым содержанием каждый стих Библии». Так, например, изъясняя понятие «Утешителя», «коим Господь определяет деятельность Св. Духа», надо учитывать употребление этого понятия «в Экклезиасте и у пророка Исаяи»³⁵. Учитель обоих диссертантов профессор МДА М.Д. Муретов укорял П.Ф. Полянского в недостаточно четкой концентрации исследования на исагогических и экзегетических проблемах, излишнем уклонении в догматико-канонические вопросы и, напротив, отсутствии подробных «справок» историко-археологических, филологических и текстологических³⁶. С этим было связано и требование более глубокого знания современных западных специально-исторических, филолого-археологических и текстуально-критических изданий³⁷. Подчеркивалась и необходимость фундаментальной проработки всего наследия древне-христианских авторов — как восточных, так и западных, — причем не по переводам, а на оригинальных языках, не только часто цитируемых, но и более «редких» (Феодора Мопсуэстского, Кассиодора, Примазия и др.), а также русских — святителя Филарета Московского и др.³⁸ Именно это — «широкое изучение и обильное пользование превосходными истолковательными трудами древними» — ставил М.Д. Муретов в особую заслугу К.Н. Сильченкову³⁹. В качестве важного достоинства работ обоих авторов отмечалось «строго-православное направление», «теплота и искренность нрав-

³⁴ Отзыв ректора МДА архимандрита Антония [(Храповицкого)] на сочинение К.Н. Сильченкова (Журналы заседаний Совета Московской духовной академии за 1895 год. Сергиев Посад, 1896. С. 314.

³⁵ Там же. С. 315.

³⁶ Отзыв профессора МДА по Священному Писанию Нового Завета М.Д. Муретова на сочинение П.Ф. Полянского (Журналы заседаний Совета Московской духовной академии за 1897 год. Сергиев Посад, 1898. С. 78, 80.

³⁷ Там же. С. 78–79.

³⁸ Там же. С. 79.

³⁹ Отзыв профессора МДА по Священному Писанию Нового Завета М.Д. Муретова на сочинение К.Н. Сильченкова (Журналы заседаний Совета Московской духовной академии за 1895 год. Сергиев Посад, 1896. С. 316.

ственно-религиозного чувства», умение раскрыть «возвышенно-богословскую сторону» библейского текста и дать «на все спорные вопросы по исагогике и экзегезу... строго-православные ответы, в духе древней и новой святоотеческой науки православной», избегав «влияния протестантских исследований»⁴⁰.

Несмотря на различие этих работ, на основе самих работ и критических замечаний к ним можно выделить шесть характерных черт, определявших достижения русской библеистики к концу бурного исканиями XIX в.:

1) стремление толковать те или иные книги и фрагменты Писания, исходя из его полноты и целостности: Писание, при всей исторической обусловленности его формы, всегда пребывает живым словом Единого Бога, в котором не может быть внутренних противоречий, поэтому при толковании того или иного фрагмента следует учитывать другие книги Библии;

2) опора на святоотеческие толкования библейского текста, как основу православной экзегезы, а также учет русских авторитетных толкователей;

3) стремление исключить фактор случайности толкования, учет святоотеческого тезиса о множественности смыслов Писания;

4) использование современного научного аппарата, историко-критических и филолого-критических методов, но не самостоятельное, а вспомогательное; неразрывная связь экзегезы с богословием;

5) полемика с наиболее значимыми теориями западной критической библеистики, но не прямо-апологетическая, а содержащаяся имплицитно в толкованиях и рассуждениях;

6) понимание, что основополагающее значение для применения методов толкования Священного Писания, посылке и интерпретации результатов, несмотря на их научность, имеет личность самого исследователя, его просвещенность Духом Святым.

Разумеется, работы священномученика Петра и К.Н. Сильченко, как и их современников, не были венцом русской библеистики, проблемы вставали и в дальнейшем, библеистика осталась «зоной риска». Но, как представляется, эти работы дают конкретные примеры достаточно гармоничного сочетания укорененности в святоотеческой экзегезе с учетом современных научных методов.

⁴⁰ Отзыв профессора МДА по Священному Писанию Нового Завета М.Д. Муретова на сочинение П.Ф. Полянского. С. 83–84; Отзыв его же на сочинение К.Н. Сильченко. С. 317.

2. Патристика. Начиная с 1840-х гг., все более значимое место в российской духовной школе занимало изучение святоотеческого наследия. Это было связано и с общим настроем эпохи — борьбой за чистоту православия в противовес упованиям предшествующих десятилетий на «всеобщее» или «сердечное» христианство, преобладающее конфессиональные отличия, и связанное с этим распространение внецерковных мистических и масонских взглядов. Эпоху Николая I вдохновляло убеждение, что будущие пастыри для твердого стояния в православной традиции должны знать ее богословское выражение отцами и учителями Церкви. Но и внутреннее развитие «школьного» богословия поставило перед необходимостью обратить особое внимание не только на Священное Писание, но и на Священное Предание. Поэтому в 1839 г. в духовных семинариях было введено в качестве самостоятельной дисциплины «Учение об отцах Церкви», в через год в академиях, готовивших преподавателей для семинарий, — патристика. Дополнительным стимулом был процесс перевода святоотеческого наследия на русский язык, в который к началу 1840-х гг. включились все три действующие духовные академии⁴¹. Разумеется, введение в курс высшего духовного образования новой дисциплины — патристики — было связано с серьезными методологическими проблемами и дискуссиями:

1) о самом понятии «отцов Церкви» — кого следует включать в их состав?

2) о хронологических рамках курса, то есть, собственно «патристического» периода — ограничен ли он конкретными рамками или продолжается «до настоящего дня»?

3) связанный с этим вопрос: следует ли изучать в курсе патристики русское святоотеческое наследие?

4) об объеме изучаемого святоотеческого наследия — должен ли он включать лишь важнейшие догматические сочинения отцов или все их наследие?

5) наконец, о самом подходе к изучению святоотеческого наследия: следует ли, выделяя достойное «*consensus patrum*», пытаться сделать «свод» отеческого наследия или «сумму отеческого богословия», или обращать внимание на особенности каждого отца, учитывать исторический и идейный контекст его творчества?

⁴¹ Сухова Н.Ю. Реформа духовной школы 1808–1814 гг. и начало русской патристики // Русское богословие: традиция и современность. Сборник научных статей. М., 2011. С. 55–74.

В КДА первым должен был включиться в это проблемное поле Виктор Ипатьевич Аскоченский (1813–1879) — выпускник Воронежской ДС (1835) и КДА (1839). Аскоченский более известен как историк русской литературы и родной академии⁴², публицист, журналист, издатель «Домашней беседы» (до 1866 — «Домашней беседы для народного чтения»), полемист с нигилизмом и западничеством. Вся эта деятельность привлекает внимание и имеет неоднозначную оценку. Однако для богословской науки наиболее важны его недолгие — пятилетние (1841–1846) — патрологические штудии в академии. В 1841/42 уч. г. В.И. Аскоченский читал лекции по патристике «безмездно», так как новая дисциплина еще не была включена в штатные списки. Опыт был признан успешным, и митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров) ходатайствовал перед Синодом о включении преподавателя патристики в штатное расписание⁴³. В 1844 г. — после свидетельства митрополита Филарета о преподавании в КДА патристики «с отличным успехом» — Синод разрешил увеличить количество часов на эту дисциплину до 4-х в неделю⁴⁴.

К сожалению, ни лекции, ни отдельные статьи по патристике В.И. Аскоченского так и не были опубликованы, хотя автор готовил их к публикации. Официальной причиной была ограниченность прав киевского цензурного комитета⁴⁵, хотя, возможно, академическую Конференцию смущали некоторые идеи, перетекшие в курс Аскоченского из западных пособий, которые он, разумеется, использовал. Однако сохранились студенческие записи его лекций 1841 г. — хотя указания на авторство нет⁴⁶ и отдельных лекций, посвященных свв. Василию Великому, Иоанну Дамаскину и Косме Маюмскому⁴⁷; собственноручно составленные рукописные «Пропедевтика патрологии» и 1-й и 3-й тома «Записок по патрологии», составленных в 1842–1846 гг. и охватывающих ранний период до Оригена⁴⁸; а также студенческие записи.

⁴² Аскоченский В.И. Киев с древнейшим его училищем и академией: В 2 ч. Киев, 1856; Он же. История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863.

⁴³ Аскоченский В.И. История Киевской духовной академии... С. 211.

⁴⁴ Там же. С. 219.

⁴⁵ На представление ему этого аргумента указывает сам В.И. Аскоченский: Там же. С. 227.

⁴⁶ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 43. Лекции по патрологии (студенческие записи).

⁴⁷ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 2647. Студенческие записи богословских лекций. Л. 79–82 об.; 85–91 об.; 101–112 об.

⁴⁸ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 387. Аскоченский В.И. Пропедевтика патрологии. 1845. 55 л.; Там же. Ед. хр. 388. Аскоченский В.И. Записки по патрологии. Т. 3. 182 л.; Там же. Ед. хр. 389. Аскоченский В.И. Записки по патрологии. Т. 1. 1842–1845. 281 л.

Как же отвечал Виктор Ипатьевич на поставленные выше вопросы? Следует отметить, что в патрологических взглядах и методах Аскоченского очень заметна динамика на протяжении указанных пяти лет. Так, в конспекте 1841 г. термины «патрология» и «патристика» понимаются как тождественные: «Патрология или патристика есть наука, которая изучает жизнь и писания Отцов Церкви, излагает результаты сего учения в догматическом отношении, т.е., сводит замечательнейшие свидетельства, какие можно найти в писаниях отеческих в подтверждение догматов, чтобы таким образом доказать последние исторически. Следовательно, патрология говорит об Отцах Церкви как свидетелях и изъяснителях Священного Предания, а через предание — и Свящ. Писания»⁴⁹. Таким образом, патрология, в отличие от истории древней литературы, не предполагает изучение церковных писателей, высказывавших мнения, не принятые Церковью, а, напротив, «ищет единства и согласия рассматриваемых писателей в проповедании того учения, которое по происхождению своему Божественно и поэтому неусовершеннимо»⁵⁰. Аскоченский делает очень важное замечание, что хронологических пределов патрология не имеет, потому что «нельзя положить предела времени, далее которого продолжается существование Отцев; Отцы не престанут являться до тех пор, пока в Церкви Христовой будет обитать Дух Божий, пока она не оскудеет святыми»⁵¹ и выделяет в патрологии четыре периода отцов Церкви: 1) первых трех веков; 2) IV в.; 3) V–VIII вв. (до последнего Вселенского Собора); 4) «остальных веков»⁵². Однако при этом в его курсе патрологии основное внимание уделяется рассмотрению учения древних отцов — как вернейших свидетелей Священного Предания: «Патристика смотрит на Учителей Церкви как на свидетелей Св. Предания Апостольского, а потому ограничивается первыми восьмью или девятью веками... Поздние Отцы по отношению к Св. Преданию только повторили высказанное Отцами предшествующими. По этой причине богословие часто довольствуется в подтверждение догматов свидетельствами древнейших Отцов»⁵³.

В более поздних же «Записках» Аскоченский подчеркивает, что «патрология и патристика не суть одно и то же»⁵⁴ и он читает курс

⁴⁹ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 43. Л. 1.

⁵⁰ Там же. Л. 2–2 об.

⁵¹ Там же. Л. 3–3 об.

⁵² Там же. Л. 4.

⁵³ Там же. Л. 3 об.

⁵⁴ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 387. Л. 8 об.

патрологии, а не патристики: «Патрология есть наука, руководствующая к деятельному познанию Св. Отцов, их жизни, писаний и содержащегося в них правильного учения веры и христианской нравственности... Собственно патристика (*Theologia Patristica*) есть систематическое изложение истин, содержащихся в творениях Отцов Церкви; значит, она есть в некотором смысле богословская система, исключая критический анализ внешней судьбы и внутреннего содержания творений отеческих, а только излагающая учение христианское на основании писаний отеческих. Но такая наука, кроме неизбежной неполноты своей, не обнимает всего того, что должна дать патрология, понимаемая в обширном смысле»⁵⁵. Таким образом, патрология и патристика — начало и конец единого целого, учение об отцах и учение отцов; но при этом патрология должна рассматривать и церковных писателей, не признанных святыми и не названных Церковью «отцами», но повлиявших на отцов.

Важно выделение В.И. Аскоченским особенности святоотеческого богословия и patroлогии, как науки: отцы не развивали догматического учения, в отличие от развития философских идей, а «утверждали и защищали то учение, которое было утверждено божественным авторитетом», у них был «целый символ» веры, который служил им критерием для отличия православия от ересей⁵⁶. Достоинством лекций Аскоченского является и ярко выраженная теоретическая часть патрологической пропедевтики — удивительно развитая для его времени: отличие подлинных сочинений от неподлинных; поврежденные, сомнительные и утерянные сочинения; метод работы с рукописями; дифференциация изданий отеческих творений⁵⁷.

В последующие десятилетия святоотеческое наследие прочно входит в разные курсы духовных академий и рассматривается в разных ракурсах. Отражением этого процесса стало обращение к наследию «золотого века» святоотеческой письменности выпускника Воронежской ДС (1875) и КазДА (1879) Алексея Васильевича Говорова, оставленного при академии преподавать греческий язык, а в 1885 г. занявшего в этой же академии кафедру гомилетики. В своей магистерской диссертации 1886 г. А.В. Говоров рассматривал

⁵⁵ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 387. Л. 8 об. — 9.

⁵⁶ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 389. Л. 4–6.

⁵⁷ ИР НБУВ. Ф. 160. Ед. хр. 387.

стихотворное творчество святителя Григория Богослова⁵⁸, отдавая святителю «первое место в области нового оригинального поэтического творчества — духовно-христианской лирики» и видя в нем пример для всех христианских поэтов⁵⁹. Однако при обсуждении диссертации в Совете академии жестко был поставлен вопрос о методе исследования, важный для патрологии в целом: является ли изучение святоотеческой поэзии исключительно с точки зрения литературы вкладом в богословскую науку⁶⁰? Оппоненты А.В. Говорова замечали, что в работе «встречаются... страницы, где идет речь о Боге, о спасении, о добродетели и пороках», но «подобные рассуждения составляют простую переделку содержания стихотворений св. Григория Богослова подлинными словами св. отца», собственно же богословского анализа явно не хватает. Несмотря на эти замечания, диссертация все же была удостоена искомой степени, утвержденной и Святейшим Синодом⁶¹, но для автора был повод задуматься над методами изучения святоотеческого наследия — и эти раздумья не были бесплодными.

Результаты были представлены в учебном курсе гомиластики, выжимки из которого были опубликованы А.В. Говоровым через десять лет. Основные принципы церковной проповеди, из которых должны исходить современные проповедники, автор формулировал, основываясь на гомиластическом святоотеческом наследии⁶². Вопреки старым схоластическим правилам составления и произнесения проповеди предлагался новый подход: внутреннее воодушевление проповедника, которым он оживляет истину христианскую, дает ей движение к сердцу слушателей. Внесение в гомиластику святоотеческого метода являлось, конечно, основным достижением для самой гомиластики, но еще раз подчеркивало важность для богословия изучения святоотеческого наследия во всей его полноте, а не только в догматических трактатах.

К началу XX в. понимание важности святоотеческого наследия для формирования ученого-богослова еще более возросло, о чем свидетельствовало учреждение в 1910 г. в каждой академии второй патрологической кафедры с удвоением выделенных на патрологию

⁵⁸ Говоров А.В. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Казань, 1886.

⁵⁹ Там же. С. 207.

⁶⁰ НА РГ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 7889. Л. 2–16.

⁶¹ Там же. Л. 23–23 об.

⁶² Говоров А.В. Основной принцип церковной проповеди и вытекающие из него предмет и задачи церковного красноречия. Казань, 1895; Он же. Ораторское искусство в древнее и новое время. Там же, 1897.

учебных часов⁶³. Из воронежцев этого поколения, внесших вклад в развитие патрологии, хотя и не занимавших соответствующую кафедру, следует отметить, прежде всего, священника Тимофея Лященко — выпускника Воронежской ДС (1895) и КДА (1909), будущего архиепископа Берлинского и Германского. Поступив в академию, будучи уже зрелым человеком и священником с 7-летним опытом служения престолу Божию, о. Тимофей сразу привлек внимание корпорации, как надежда на ее пополнение. Так и случилось: по окончании академии он был оставлен профессорским стипендиатом, а через год — исполняющим должность доцента по кафедре пастырского богословия и гомилетики. Магистерская диссертация о. Тимофея была посвящена святителю Кириллу Александрийскому⁶⁴. Личность великого богослова эпохи христологических споров, вызывавшего «целую бурю страстей... у современников и ближайших... по времени церковных и не церковных писателей», явно импонировала самому автору⁶⁵. Исследование о. Тимофея сочетало традицию и новаторство. С одной стороны, автор старательно систематизировал идеи св. Кирилла, имевшие «громадное значение... в судьбах православного богословия»⁶⁶ — не только в борьбе против несторианства своей исторической эпохи, но и утверждению положительного истинного христологического учения. С другой стороны, он старался выявить в идеях святителя Кирилла применение правильного соотношения разума и веры⁶⁷ и умелое проведение теоретических истин в практическую церковную жизнь, являющееся примером для всех времен. В последнем автор диссертации усматривал чрезвычайную актуальность идей древнего святителя для противопоставления «стройной системы церковности» современному рационализму, губительному для христианской веры и истины, — Л.Н. Толстого и др.⁶⁸. Следует отметить, что труд о. Тимофея был высоко оценен не только академической ученой корпорацией и рус-

⁶³ Высочайше утвержденные 2 апреля 1910 г. Устав и штаты православных духовных академий. § 130 // Полное собрание законов Российской империи. Третье собрание. Т. XXX. Отд. 1. СПб., 1913. № 33274. С. 424.

⁶⁴ Лященко Тимофей, свящ. Святый Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.

⁶⁵ Лященко Тимофей, свящ. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия: Речь, произнесенная 4 апреля 1913 г. перед защитой магистерской диссертации // ТКДА. 1913. № 5. С. 115.

⁶⁶ Там же. С. 101.

⁶⁷ Там же. С. 105.

⁶⁸ Там же. С. 107–109.

ским богословским сообществом в целом⁶⁹, но и международным. Так, вскоре после публикации монографии появился отзыв знаменитого знатока православного богословия иезуита Мартена Жюжи, в котором работа о Тимофее отмечалась, как новая страница в русской византистике⁷⁰. Как бы мы ни относились к личности сего ученого иезуита, все же его отзыв, как специалиста в византийском богословии, имеет немалое значение.

Наконец, следует отметить выпускника Воронежской ДС (1900) и СПбДА (1904) Григория Васильевича Прохорова, занявшего в этой же академии кафедру истории русской литературы (1912), но немало сделавшего и в области патрологии. Так, в своей магистерской диссертации, посвященной нравственному учению святителя Амвросия Медиоланского⁷¹, Г.В. Прохоров, представляя подробный вариант жизнеописания святителя и реконструируя его нравственное учение, решал дополнительные задачи: выявление источников этого учения. Для этого Г.В. Прохоров, с одной стороны, проводил сравнительный анализ сочинения святителя Амвросия «*De officiis ministrorum*» с сочинением Цицерона «*De officiis*», причем учитывал при этом и полные корпуса сочинений обоих авторов. С другой стороны, Г.В. Прохоров пытался сравнить нравственное учение святителя Амвросия с восточной традицией, привлекая сочинения Филона, Климента Александрийского, Оригена, святителя Василия Великого. Заметим, что рецензент — профессор патрологии Н.И. Сагарда — в отзыве на диссертацию Г.В. Прохорова продемонстрировал сложности и даже двоякость патрологической науки начала XX в. С одной стороны, рецензент укорял молодого ученого в недостаточной решительности в выводах, к которым должен был привести критический анализ. С другой стороны, тот же рецензент сетовал на то, что «многократные критические «указания на неясности и противоречия в учении св. Амвросия» и «дробление мыслей св. Амвросия» заслоняет живой облик святителя и «не дает цельного впечатления»⁷². Тем не менее, попытку Г.В. Прохорова применить

⁶⁹ ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 3544. Дело о присвоении доценту священнику Лященко Т. степени магистра. 1912. Л. 1–8.

⁷⁰ ИР НБУВ. Ф. 216. Ед. хр. 502. Жюжи Мартен. Отзыв на монографию священника Тимофея Лященко «Святой Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность» (Киев, 1913) от 27 июля 1913 г. Л. 1–3.

⁷¹ Прохоров Г.В. Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912.

⁷² Отзыв профессора СПбДА по патрологии Н.И. Сагарды на сочинение Г.В. Прохорова // Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1911/12 учебный год. СПб., 1912. С. 181–182, 186–187.

критический анализ для выявления степени самостоятельности нравственного учения святителя Амвросия, хотя автору и не удалось это сделать со всей доскональностью, оба рецензента — как Н.И. Сагарда, так и профессор нравственного богословия А.А. Бронзов — отмечали в качестве особенного достоинства⁷³. Научный критицизм, при условии его подчиненного значения, не переходящего в тотальный скептицизм, был достижением всего русского богословия и патологии, в частности.

Заключение. Таким образом, научное и педагогическое наследие «воронежцев»-академиков является не только свидетельством их личных дарований, исследовательской ревности и научной состоятельности, но и непростого пути русского «школьного» богословия, его проблем и достижений. Каждый из приведенных примеров должен оцениваться, разумеется, в контексте своего времени, его задач, тенденций, церковных и научных дискуссий. Наука развивается, поэтому предъявлять к этим исследованиям полноту современных требований было бы нарушением принципа историзма. Однако некоторые из указанных исследований не потеряли своей ценности и ныне, более того, представляют пример научной тщательности, корректности и новизны выводов. Кроме того, все они в совокупности и представляют нашу отечественную научно-богословскую традицию, которая складывалась, решая проблемы церковной жизни и отвечая на вызовы мира, исходя из Священного Писания и Священного Предания и учитывая достижения и понятийный аппарат современной науки. Не все составляющие этой традиции совершенны, были и ошибки, противоречия, но и они важны, ибо при их правильном осмыслении могут предохранить от подобных ошибок современных богословов. Поэтому изучение научного наследия выпускников Воронежской духовной семинарии представляют насущную задачу ее современных учащихся и учащихся.

⁷³ Там же. С. 181–190; Отзыв профессора СПбДА по нравственному богословию А.А. Бронзова на сочинение Г.В. Прохорова // Там же. С. 172–175.

*Священник
Андрей Курлыкин*

Китайская Духовная Миссия Русской Православной Церкви под руководством епископа Иннокентия (Фигуровского)

Начало XX-го века для Пекинской Духовной Миссии ознаменовалось учреждением на территории Китая православной епископской кафедры.

После полного разгрома Миссии (в связи с восстанием ихэтуаней) ее жизнь начала восстанавливаться. В Москве производили сбор пожертвований для Китайской Миссии, св. прав. Иоанн Кронштадтский оказал особое внимание китайским миссионерам и пожертвовал сто рублей на восстановление Миссии. Это были далеко не легкие времена, в кругах интеллигенции ходили слухи о закрытии Миссии, многие ее члены самостоятельно отправлялись в Россию. Но вскоре, английские газеты принесли известие о хиротонии бывшего начальника Миссии, архимандрита Иннокентия (Фигуровского), в сан епископа и возвращение его в Китай.

После возведения его в епископа Переславского, которое состоялось 3 июня 1902 г., в Александро-Невской Лавре был организован набор братии для пекинского монастыря.¹ Составлялся хор, набирались книги, утварь. Особо стоит отметить труды по восстановлению сгоревшего архива Миссии. Это был кропотливый труд, который требовал много сил и внимания. Делались копии со всех докумен-

¹ См.: Китайский благовестник: Вып. 1,2. Пекин: Из-во типографии Российской Духовной Миссии в Пекине, 1914. С. 11.

тов, начиная с 1805 г., находившихся в архивах Министерства иностранных дел и Св. Синода. Только благодаря этой работе многие сведения о деятельности Миссии дошли до сегодняшнего дня.

Когда все работы были закончены, братство, в количестве 34-х человек, вместе с епископом Иннокентием двинулось из Петербурга в Пекин. По дороге был проведен осмотр церквей и по возможности отслужены богослужения, начиная со станции «Маньчжурия». Вскоре, 13 августа Миссия прибыла в Пекин. Вместе с Начальником Миссии были откомандированы в Китай следующие люди: иеромонахи Симон (Виноградов), иеродиакон Симон, послушники Г.А. Свечников, Ф.Ф. Хайдунов, И.Р. Складнев и др.²

После возведения Иннокентия (Фигуровского) в сан епископа и его возвращения в Пекин, он стал заниматься преобразованием Миссии. Началось строительство нового монастыря, который был предназначен для размещения в нем епископской кафедры. Производился набор братии, и осуществлялись меры по расширению миссионерской работы.

На ежегодные средства, полученные из России, а также за счет выплаты компенсации, которую предоставило китайское правительство за убытки, понесенные Миссией в 1900 г., удалось заново построить Успенскую церковь (1903 г.), колокольню, храм Всех Св. Мучеников, а также жилые дома для белого духовенства.

Число братии монастыря увеличивалось. Епископ Иннокентий стремился привлечь в Миссию не только монахов, но и разных ремесленников и рабочих, которые специально приезжали из России.

Объявления о наборе братии и рабочих распространялись в церковных изданиях России и в «Известиях Братства православной церкви в Китае» (печатный орган Китайской Духовной Миссии).

Под руководством и строгим надзором епископа Иннокентия (Фигуровского) Миссия продолжала активную деятельность в сфере образования. Была восстановлена работа в школах при Миссии. В различных районах Китая, где располагались миссионерские станы, были открыты небольшие учебные заведения. Преподавателями в них были православные китайцы, в основном выпускники мужской школы при Миссии. Была создана духовная семинария, в которую поступали лучшие ученики мужской школы, для подготовки к священническому и миссионерскому служению. Так как языковой уровень подготовки священников набранных в России был очень невысоким, а потребность в миссионерах и катехизаторах очень велика,

²РГИА. Ф. 565. Оп. 7. Д. 29225. Л.16.

то подготовка китайцев в семинарии занимала 1 год, после чего они распределялись по различным местам, для ведения миссионерской работы. Только в 1914–1915 гг. семинария перешла на трехгодичное обучение.

Что же касается монастырской жизни, то владыка Иннокентий считал, что наиболее подходящий путь для распространения православной веры среди китайцев — это общежительные монастыри, которые являлись бы не только распространителями веры, но и становились центрами христианского благочестия, где люди находили бы поддержку и утешение.³

Многие из послушников, которые прибыли в составе Духовной Миссии, по профессии были слесарями, плотниками, певчими, портными, сапожниками. Некоторые приехали в Китай далеко не для спасения души, а исключительно ради заработка. Такие люди, посмотрев на состояние дел Духовной Миссии в Китае, вскоре начали роптать и требовать возвращения домой, иногда даже угрожая начальнику Миссии револьвером.⁴ Они «относились враждебно к личности епископа, будучи убеждены, что епископ будет держать себя в отношении светской власти независимо, как равный с равными, но не подчиненный».⁵ Стало разрастаться бродяжничество монахов, в 1902–1917 г. беглецов было около 11-ти человек.⁶

В 1903 г. было положено начало женской общине при Миссии. Любопытен тот факт, что монастырь был очень незначительным по величине и масштабам своей деятельности, но он сыграл значительную роль в отношениях между епископом Иннокентием и Императорским Дипломатическим представительством России в Китае. Образование женской обители стало возможно только на новом этапе существования Миссии в качестве местопребывания епископской кафедры.

Идея открытия женского монастыря вполне вписывалась в русло деятельности Миссии под руководством Иннокентия (Фигуровского). По мысли начальника, присутствие монахинь должно было способствовать установлению тесных контактов с женской паствой

³ См.: Аверенцев Н.Г. Апостол Китая // Китайский благовестник. Пекин, 1913. № 11. С. 10.

⁴ Цит. по: Корсаков В.В. В проснувшемся Китае. Дневник-хроника русской жизни перед русско-японской войной. М.: 1911. С. 209-210.

⁵ Там же. С. 212.

⁶ См.: Епископ Иннокентий. Ответ Начальника Пекинской Духовной Миссии Обер-прокурору Святейшего Синода от 8 мая 1915 года // Китайский благовестник. Пекин, 1915. № 7,8. С. 30.

и привлечение их в лоно православия.⁷ В 1859 г. в Пекине открывается училище для китайских и албазинских девочек, что послужило формальным поводом к появлению монахинь при Китайской Духовной Миссии.

Из Знаменского монастыря, который находится в Красноярске, было вызвано пять сестер: одна мантийная монахиня Евпраксия и четыре рясофорные послушницы, которые прибыли в Пекин. Постепенно состав общины увеличивался за счет прибывших из России сестер и за счет послушниц из албaziнок и китайянок. Приехавшие монахини были устроены недалеко от архиерейского дома и сами занялись устройством своей внутренней жизни. Их надзору была поручена женская школа. Сестры занимались в этой школе: церковным пением, шитьем, кройке и другими работами, полезными для монастыря. Монахини считали занятия с детьми своей основной задачей и уделяли этому много сил и внимания.

Первоначально было много трудностей: ограниченность помещения не позволяла принять большое количество учащихся; нехватка выделяемых средств; плохое знание китайского языка. Все это, было серьезным препятствием в процессе обучения и воспитания китайских женщин. Статистика количества воспитанниц в разные года колебалась: 1903–1904 гг. было около 10 учениц, 1913–1916 гг. количество учениц достигло 30, при этом некоторые девочки находились на полном содержании Миссии. В XX веке по новому уставу женского училища воспитанницы были разделены на 2 отделения, причем старшее отделение располагалось за Дунчжимыньскими воротами в недавно построенной школе.

Особое внимание в училище было направлено на обучение рукоделию и хозяйственным работам. Так же среди предметов значилось изучение Евангелия и русского языка. Практически все занятия в училище велись самими монахинями — членами Женской Общины, но со временем их место заняли выпускницы из миссионерского училища. Немаловажен и тот факт, что со временем в состав Женской Общины вошли монахини из албaziнок и китайянок, что говорит об успешности проповеднической деятельности. Вскоре, женскую общину преобразовали в женский общежительный монастырь. Этот процесс не был легким, и сопровождался определенными трудностями.

В 1907 г. было направлено прошение в Св. Синод от епископа Иннокентия (Фигуровского), в котором он ходатайствует об об-

⁷ РГИА. Ф. 797. Оп. 77. Д. 580 (2 от. 3 ст.). Л. 3.

ращении Пекинской православной женской общины в женский монастырь с общежитийным уставом. Это ходатайство вызвало долгую переписку между всеми заинтересованными сторонами. В одном из сообщений Св. Синода сказано: «Просим сообщить МИД России о просьбе епископа Иннокентия, не встречается ли препятствий для удовлетворения данного ходатайства».⁸ МИД направил запрос (№ 566) по данному делу в Российскую Дипломатическую Миссию в Пекине с просьбой рассмотреть данную ситуацию и высказать мнение по этому вопросу. Ответом стал доклад, представленный в I департамент МИД за № 210 от 21 февраля 1908 г., автор доклада Д.Д. Покотилев. В данном докладе говорилось, что женская община плохо уживается в Пекине. Причиной этого, является как плохое самочувствие членов Общины, так и напряженные отношения с епископом. Далее в докладе говорилось: «Я считал небесполезным сообщить вышеизложенное Департаменту, полагая, что сведения эти могут оказаться полезными для Св. Синода при разрешении вопроса об учреждении здесь женского монастыря. С формальной стороны препятствий к этому, конечно, не встречается; едва ли однако можно рассчитывать, чтобы при существующих условиях монастырь мог развиваться и приносить пользу в деле распространения православия среди здешнего населения».⁹

После поступления данного письма в Св. Синод, по его решению 13 февраля 1909 г. в Пекин была направлена ревизионная комиссия. Ей было поручено выявить реальное положение дел в женской общине. Епископ Иоанн и протоиерей Восторгов, находились в стенах Духовной Миссии 9 дней (с 5 по 14 апреля 1909 г.), они посетили женскую общину и постановили, что община малочисленна и преобразование ее в монастырь является преждевременным.¹⁰ 15 декабря 1910 г. — 29 января 1911 г. за № 10340 Св. Синод отклонил ходатайство епископа Иннокентия.¹¹

Но, данный вопрос снова возник в рапорте епископа Иннокентия от 9 июня 1913 г. (№ 239). В письме, которое было адресовано на имя Министра иностранных дел, епископ Иннокентий охарактеризовал положение дел в Женской Общине. После чего, Св. Синод разрешил обратиться к ней в женский общежительный монастырь.¹²

⁸ РГИА. Ф.797. Оп. 77. Д. 580 (2 отд. 3 ст.). Л.6.

⁹ Там же. Л.8.

¹⁰ РГИА. Ф.834. Оп. 4. Д. 1204. Л. 3.

¹¹ Там же. Л. 5.

¹² АВПРИ МИД. Ф.143 (Китайский стол). Оп. 491. Д.186. Л.6.

В течение десяти лет, в женский монастырь поступило 34 человека. По ходатайству начальника Миссии в 1913 г. общине были предоставлены Святейшим Синодом права общежительного монастыря (указ № 10930 от 13 июня 1913 г.) с неограниченным числом сестер¹³.

Таким образом, в 1913 г. в составе Китайской Духовной миссии появился женский православный монастырь, в котором первой настоятельницей стала игуменья Августа (в миру: Стефанида Кондырева, принявшая постриг в 1910 г. в стенах КДМ). Но преобразование женской общины в монастырь не привело к коренным улучшениям. Она, как и раньше, осталась малочисленной. Исходя из этого, можно предположить, что образование женского монастыря было выгодно только начальнику Миссии, так как это повышало статус и престиж Миссии в глазах других европейцев и китайцев и создавало возможность для получения дополнительных средств на ее содержание. В подтверждении этого можно отметить, что с самого начала учреждения женской общины (1903 г.) все ее финансовые дела осуществлялись через канцелярию начальника Миссии. Монахини были в полной зависимости от епископа Иннокентия (Фигуровского), что не могло не повлиять на дальнейшее развитие жизни монастыря.

Необходимо также отметить еще один немаловажный момент в жизни Миссии: отношения, которые сложились между епископом Иннокентием и сестрами новообразовавшегося женского монастыря. Данная проблема достаточно сложна, и ее можно рассмотреть с разных сторон, но именно она имела особое значение во взаимоотношениях, которые складывались между начальником Миссии и российскими дипломатами в Пекине. Речь идет о выселениях из монастыря и ущемлении прав сестер со стороны епископа Иннокентия.

Негативные отношения, которые сложилось между начальником Миссии и монахинями женского монастыря, обозначились не сразу, а накапливались и развивались постепенно. Высшей точкой преткновения в этих отношения стало выселение с территории женского монастыря послушницы Е.С. Юдиной. В конфликте принимали участие несколько сторон: начальник Миссии, русские монахини монастыря, российские дипломаты в Пекине. Документы, находящиеся в архивных фондах АВПРИ МИД, иллюстрируют нам переписку, которая существовала между служащими Миссии и россий-

¹³ Там же. Л.8.

скими дипломатами. В этих письмах мы видим, что выселение из монастыря одной послушницы повлияло на изменения отношений начальника Миссии и большинства русских насельниц монастыря: видимое выражение этого — отстранение от занимаемой должности игуменьи Августы и назначение на эту должность китайки Фивы. Необходимо так же подчеркнуть, что изменение отношений в худшую сторону касалось исключительно русских монахинь.

В архиве находится копия прошения от монахинь и послушниц монастыря на имя Императорского Посланника от 13 марта 1914 г.: «В настоящее время мы, сестры женской общины Пекинской Духовной Миссии, переживаем самое тяжелое время. Наш Владыка, Епископ Иннокентий, забыв, видимо, учение Христово о любви к ближнему, самым беспощадным образом притесняет нас и в этом ему помогает брат его о. Павел Фигуровский. Ко всем тем лишениям, которые мы испытываем в продолжение нескольких лет, недавно, 6-го марта, мы, сестры женской общины, были глубоко возмущены беспричинным исключением из нашей общины монахини в первом постриге Евдокии (С.А. Юдиной), исключенной по распоряжению Владыки простой богомолкой. На завтра же после этого события назначена была старшей монахиней китайка Фива, но признавать мы ее не хотим; во всякой выдаче нам отказали, кроме пищи, до тех пор, пока не будем признавать ее старшей. А наша старшая сестра Августа была отстранена Владыкой и о. Павлом без всякой причины».¹⁴ Это письмо было подписано монахинями Августой, Макриной, Марией, Вассой.

Узнав об этом письме, глава Миссии посчитал этот поступок нарушением церковного устава и протестом против своей власти. Результатом этого стало еще большее усиление надзора за монахинями. От 11 сентября 1914 г. имеется распоряжение епископа Иннокентия в котором указано: «послушницы Мокрина и Мария за упорное непосещение богослужений лишаются права на получение казенной одежды в ближайшую очередь, и будут получать по порции чая и сахара, а проживающая при монастыре Васса лишается казенного содержания и, если она не будет исправно посещать богослужения, будет удалена из монастыря»¹⁵.

Но на этом конфликт не заканчивается. Один из дипломатов решил заступиться за монахинь, считая, что данная форма наказания подрывает авторитет Российского государства и недопустима

¹⁴ АВПРИ МИД. Ф.143 (Китайский стол). Оп.491. Д.206. Л.17.

¹⁵ Там же. Л.21.

в заграничной миссии. Результатам этого противостояния явилось решение епископа Иннокентия, в котором он удалил монахинь из женского монастыря и направил их на подворье Миссии, находившемся в Харбине. В.Н. Крупенский, который являлся дипломатом Российской Дипломатической Миссии в Пекине, пишет: «Ныне под благовидным предлогом призыва на военную службу послушников Начальником Духовной Миссии отдано распоряжение, чтобы все русские монахини и послушницы отправились в различные распоряжения Миссии в Маньчжурии и внутри страны для замены призванных мужчин — послушников. Таким образом, исполнилась давнишняя угроза Владыки разогнать всех русских монахинь, которые дерзали выносить сор из избы.

Монахини, встревоженные распоряжением Начальника Миссии, которому не все они могут подчиниться, т.к. многие из них как по преклонному возрасту, так и по нездоровью не в состоянии будут заменить мужчин — послушников, обратились ко мне за заступничеством. Не считая себя вправе вмешиваться, я им отказал. [...] По дошедшим сведениям они были удалены из Духовной Миссии при содействии китайской полиции.

[...] ...женский монастырь перестает быть русским.

Духовная Миссия является рассадником русского православия, поэтому во главе ее и на всех ответственных должностях до сих пор были поставлены русские люди. [...] В связи с вышеизложенным наилучшим выходом представляется упразднение женского монастыря»¹⁶.

Итогом этого дела, явилось удаление русских монахинь из монастыря, несмотря на письмо дипломата В.Н. Крупенского. А женский монастырь продолжала возглавлять китаянка Фива.

Почему во главе женского монастыря была поставлена китаянка? Один из возможных ответов на этот вопрос является: отсутствие достойных претенденток из русских монахинь или то, что данным действием епископ Иннокентий пресек обращение насельниц монастыря к Российскому Посланнику в Пекине для решения вопросов внутренней жизни.

И наконец, необходимо обозначить самую главную проблему, с которой столкнулась Русская Духовная Миссия во главе со своим Начальником епископом Иннокентием (Фигуровским), а именно взаимоотношения с главами Российского Дипломатического представительства в Пекине. Те события, которые были описаны выше,

¹⁶ АВПРИ МИД. Ф.№143 (Китайский стол). Оп.491. Д.206. Л.74,76.

конечно важны, но по большому счету представляют собой лишь внутреннюю проблему Миссии. Но те противоречия между администрацией Духовной Миссии и дипломатами, которые возникли на фоне различного понимания целей и задач Русской Православной Церкви за границей и, в частности, Российской Духовной Миссии в Пекине, составляли основную проблему этого периода. Спор, возникший в связи с юрисдикцией представителей церковных и дипломатических служб в отношении людей, которые входили в состав Российской Духовной Миссии, отразился негативно и на жизни женского монастыря в Пекине.

В последующие годы в деятельности женского монастыря все оставалось на своих местах. Те меры, которые были предприняты епископом Иннокентием, завершились неудачей и не привели к увеличению числа монахинь и послушниц в женском монастыре.

Необходимо так же указать, что 1900–1920 гг. отличаются активностью проповеднических организаций из Европы и резкое возрастание их в Китае. В 1900 г. количество католических священников было 897, а в 1912 г. их количество резко возросло до 1524. Кроме католиков из Европы, проповедовали Христа подготовленные ими специальные люди из самих китайцев.

Число протестантских миссионеров росло еще быстрее. В 1900 г. в Пекине было 2600 миссионеров-протестантов, а в 1917 г. уже 6000 человек. Следовательно, количество протестантских миссионеров увеличилось почти в два раза. Одной из особенностей протестантской миссионерской работы — было привлечение проповедников из китайцев, так как они полагали, что в период гонения на миссионеров священник из китайцев эффективнее справится с задачей привлечения своих соотечественников в протестантизм. Количество проповедников из китайцев в 1905 г. — 9940 чел., в 1917 г. — 24543 чел.¹⁷

Охарактеризовав состояние миссионерского присутствия в Китае протестантов и католиков, необходимо отметить масштабы миссионерской деятельности Русской Духовной Миссии. Конечно, размах Миссии значительно увеличился, по сравнению с предшествующими годами. Но все равно, он не шел ни в какое сравнение с миссионерской деятельностью других конфессий. В 1910 г. в Китае находилось 40 православных священников, основная деятельность которых, была направлена в основном на удовлетворение духовных

¹⁷ См.: Волохова А.А. Иностранцы миссионеры в Китае (1901-1920 гг.). М.: 1969. С. 30-31.

потребностей русских, проживающих в Пекине и Маньчжурии; и всего лишь половина этих священников занимались проповедью среди китайцев.

Следовательно, важным направлением становится распространение христианской веры среди коренного населения Китая, чему должны были служить основанные в провинциях миссионерские станы и храмы. Именно с этой целью миссионеры и Начальник Миссии совершали поездки по стране, которые в дипломатических кругах воспринимались настороженно. Д.Д. Покотилов, который являлся Российским посланником в Пекине, свидетельствует, что: «Епископ Иннокентий выехал отсюда более двух месяцев тому назад, посетил Шанхай и Ханькоу, причем в обоих этих пунктах присоединил к православию несколько молодых китайцев. Затем спустился на юг в Кантон и ныне находится в Гуйлиньфу, главном городе провинции Гуанси, где, очевидно, также занимается изучением вопроса о возможности распространения православия. Позволю себе доложить об этом Вашему Высокопревосходительству [адресат — граф В.Н. Ламздорф], так как глубоко убежден, что попытки нашего епископа распространить православие среди туземцев в центральном и южном Китае могут привести только к печальным результатам...Странствования нашего епископа в южном Китае должны производить также очень странное впечатление на иностранцев, которые всегда склонны заподозривать нас в самых фантастических замыслах. Вместе с тем, считаю себя в праве обратить внимание Вашего Высокопревосходительства на этот странный образ действий нашего епископа, находящего досуг путешествовать по центральному и южному Китаю в то время, когда многочисленная русская паства в Маньчжурии остается без надлежащего духовного руководства и без того утешения, которое приносит каждому православному созерцание архипастьерского служения»¹⁸.

В результате своих поездок епископ Иннокентий много раз обращался в Синод, с просьбой открыть миссионерские станы во многих городах Китая. Повышенная активность в распространении православия имела и свои результаты. В провинциях центрального Китая были организованы христианские общины, которые включали в себя небольшую церковь или молитвенный дом и школу. Обычно штат православной общины состоял из священника и китайца, который выполнял обязанности учителя в школе. Но тут была

¹⁸ РГИА. Ф.796. Оп.184. Д.5310. Л.4.

и сложность: из-за недостатка денежных средств Духовная Миссия не могла постоянно осуществлять контроль над этими общинами и некоторая часть паствы переходила к католикам или протестантам, которые обладали большей активностью и финансовыми средствами. Говоря о миссионерских станах в целом необходимо отметить, что наиболее способными к жизни оказались станы, которые имели денежную поддержку со стороны местных жителей, а также те, которые находились в крупных населенных пунктах и могли поддерживать связь с Миссией.

Одним из основных средств привлечения местного населения в лоно православной Церкви было почти исключительно образование, что было не всегда эффективно, так как миссионеры из Европы больший акцент ставили на благотворительность и медицинскую помощь.

Необходимо еще раз отметить, что деятельность Российской Духовной Миссии в Пекине не всегда одобрялась российскими дипломатами, которые видели в ней потенциальную угрозу политическим и экономическим отношениям России с Китаем. В подтверждении этого, приведем письмо Д.Д. Покотилова на имя П.П. Извольского от 21 февраля 1907 г. № 35: «При этих условиях расширение деятельности православных проповедников в провинциях собственно Китая сулит нам, по моему глубокому убеждению, лишь всевозможные недоразумения и столкновения с органами местной администрации Центрального Китайского правительства, чего по нынешнему политическому положению нам, конечно, следует избегать с особой осторожностью. Если признается необходимым расширение православия в Китае, то на первую очередь, казалось бы, должна была быть поставлена Северная Маньчжурия и вообще пограничные с Россией области, где деятельность проповедников православия могла бы идти рука об руку со стремлениями русских в области экономической...[...]»¹⁹.

Одним из показательных примеров является образование в г. Фучжоу миссионерского стана. Начальник Миссии вынужден был несколько раз обращаться за разрешением в различные инстанции, но ничего не смог добиться. В подтверждение процитируем документ из архива АВПРИ МИД: «Преосвященный Иннокентий, Епископ Переславский, возбудил ходатайство о разрешении открыть миссионерский стан в г. Фучжоу на средства, собранные покойным Генеральным Консулом в названном порте Д.С. Поповым.

¹⁹ АВПРИ МИД. Ф.143 (Китайский стол). Оп. 491. Д. 188. Л. 2.

Передавая изложенное ходатайство на благоусмотрение Вашего Превосходительства с своей стороны считаю долгом уведомить, что вопрос этот уже возбуждался Епископом в прошлом году, причем мой предшественник...высказался за отклонение означенного ходатайства в виду крайней нежелательности для нас создать в Китае миссионерский вопрос развитием пропаганды православия.

Принимая во внимание, что в настоящее время у нас с Китаем на очереди много неразрешенных более или менее острых вопросов значительной важности, я всецело присоединяюсь к доводам покойного Д.Д. Покотилова и считаю, что удовлетворение ходатайства Преосвященного Иннокентия грозит создать нам лишь затруднения в будущем, тем более, что на почве православной пропаганды, благодаря незаконным поступкам катехизатора — китайцам в Фучжоу уже возник инцидент, который удалось уладить лишь благодаря отказу Духовной Миссии от каких бы то ни было отношений с означенным китайцем»²⁰.

В других местах Китая также возникали проблемы с образованием миссионерских станов. Но, стоит отметить, что успех в этом деле все-таки был, поскольку в некоторых пунктах, несмотря на возникающие проблемы, появлялись и молитвенные дома, и миссионерские станы.

Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви в Китае была затруднена рядом объективных причин. Во-первых: уровень подготовки проповедников был невысоким; во-вторых: уровень культуры и обучения миссионеров из китайцев был очень низок. Священники из китайцев имели весьма смутное представление о православной вере, следовательно, с трудом доносили основы веры для только что вступивших в Церковь людей.

Несмотря на все трудности, с которыми столкнулась Российская Духовная Миссия в начале XX века, период управления епископа Иннокентия (Фигуровского) по праву можно называть «золотым веком» в истории развития Миссии в Китае. Только при нем миссионерская деятельность достигла таких размахов и количества обращенных, что смогла стать в один ряд с другими европейскими христианскими организациями.

В начале XX века Миссия занималась обширным издательским делом, которое считалась одним из направлений просветительской деятельности. До этого времени Духовная Миссия занималась изданием прежде всего религиозной литературы, но количество издава-

²⁰ АВПРИ МИД. Ф.143 (Китайский стол). Оп. 491. Д. 188. Л. 5.

емых книг было настолько мало, что охватывало небольшое количество читателей. Одной из причин малого тиража книг являлось то, что печатались они методом ксилографии. Только в период деятельности 18-ой Духовной Миссии, при содействии тяньцзиньского купца А.Д. Старцева, была проведена смена полиграфической базы путем создания модернизированной типографии Миссии в Пекине. Книги в новой типографии стали издавать методом набора шрифта, что увеличило объем выпускаемых книг.

В основном литература, которую издавала Миссия, была ориентирована на потребности русского населения в Китае, так как в это время на территории Китая сформировалась община русских, состоящая из работников КВЖД и эмигрантов из России. По мнению некоторых ученых, что в начале XX века Российская Духовная Миссия была ведущим русскоязычным издательским центром в Китае. Книги Миссии издавались не только в Пекине, но и в Харбине, Шанхае, Ханькоу, Тяньцзине и Порт-Артуре.

Тематика издаваемой литературы была разнообразна: политическая, религиозная, историческая, географическая. Авторы книг были не только священники и члены Миссии, но и представители русской интеллигенции. Среди множества книг, вышедших под грифом Духовной Миссии, следует назвать некоторые: брошюру «Провинции, губернии, округа, уезды и области Китая» (1912 г.); перевод К. Ловцовым книги Х. Потта «Очерк китайской истории» (1914 г.); труд И.С. Бруннерта и В.В. Гагельстрёма, написанный под редакцией и при участии драгомана русской дипломатической миссии в Пекине Н.Ф. Колесова «Современная политическая организация Китая» (1910 г.); работу Д. Фергюсона «Кое-что о китайской банковской системе» (1908 г.), напечатанную в типографии Успенского монастыря в переводе поручика В.Н. Шаренберга, который потом стал автором известной среди востоковедов книги «Опыт краткого словаря военных и морских терминов и выражений, вошедших в современный китайский язык» (1910 г.). Стоит также упомянуть об издании книги Вэй Бо «Русский в Китае и китаец в России: Пособие для русских путешественников в Китае и китайцев — путешественников в России, заключающее в себе самое необходимое в пути» (Пекин, 1911 г.) и «Адресную книжку русских лиц и учреждений в пределах Китая, исключая Маньчжурию», изданную в Пекине в 1905 г. Братством православной церкви в Китае²¹.

²¹ См.: Пайчадзе С. Русская книга в странах Азиатско-Тихоокеанского региона. Новосибирск: 1995. С. 84-85.

Тематика книг, которые издавались в Китае, менялась с течением времени. В 1918 г. по запросу Харбинского Общества Возрождения России Китайской Духовной Миссией было выпущено больше 100 000 учебников²².

Стоит упомянуть некоторые из них: «Китайская начальная хрестоматия разговорного языка» А.И. Иванова; Я.Я. Бранд (преподаватель русского языка при отделе КВЖД) «Сборник трактатов России с Китаем» — этот труд был выпущен в 1915 г. и являлся пособием для Китайского института при МИД России.

Значительную долю издаваемой литературы составляли словари, ибо уровень синологических исследований при Миссии был достаточно высок. В 1909 г. епископом Иннокентием был выпущен «Полный китайско-русский словарь» в двух томах. В нем содержалось 16 926 иероглифов и 160 тысяч их сочетаний. При составлении этого словаря были использованы труды архим. Палладия и П.С. Попова.

Также при Миссии издавались научные труды ее членов. Сохранились ксилографические и рукописные работы русских миссионеров. Но, в связи с восстанием ихэтуаней в 1900 г., многие труды погибли. Тем не менее, библиотеку Миссии удалось восстановить, и как только вновь отстроенная типография начала работу, сразу возобновилась деятельность по переизданию научных трудов. Были заново изданы работы Н.Я. Бичурина, среди них: «Китайская грамматика», «Сань-цзы-цзин или Троеслобие, с китайским текстом», «Китай в гражданском и нравственном состоянии», «Описание Пекина» и др. Эти работы не утратили своей актуальности в начале XX века и пользовались популярностью среди ориенталистов в Китае.

В 1909–1910 гг. был издан сборник «Труды членов российской духовной миссии в Пекине». В него вошли работы П.И. Кафарова, В.В. Горского, В.П. Васильева, А.А. Татарина и др. Это издание не утратило своей научной ценности и имеет большое значение для ученых-синологов.

Был напечатан и ряд исторических работ, которые прежде всего касались истории Миссии, написанные ее членами: «Записки архим. Петра об албазинцах» П.И. Каменского; «Инструкция русской духовной Миссии в Пекине» и т.д. Особо примечательна работа епископа Иннокентия (Фигуровского) опубликованная в 1916 г. под названием: «Краткая история русской православной миссии в Китае, составленной по случаю исполнившегося в 1913 г. 200-летнего юби-

²² См.: Серебrenников И.И. Мои воспоминания. В 2 т. Тяньзинь, 1940. С. 121.

лея ее существования». Работа представляет собой хронологическое изложение истории каждой Духовной Миссии РПЦ в Китае до 1914–1915 гг. Составленная исключительно по архивным документам самой Миссии, она является ценным источником сведений.

Необходимо также упомянуть и периодическое издание Миссии — «Китайский благовестник». Это журнал, который начал издаваться в Харбине в 1904 г. по инициативе епископа Иннокентия²³. Журнал издавался при Российской Духовной Миссии во все время ее существования. В нем публиковались как статьи и новости с текущей информацией, так и научные статьи по миссионерству, истории, философии и т.д.

Издательская деятельность Миссии была достаточно активна. В начале XX века вышло 35–40 книг на русском языке, не считая религиозной литературы.

По инициативе епископа Иннокентия в 1904 г., для упорядочения религиозной деятельности в Китае создано «Братство православной церкви в Китае». В общество вошли все духовные лица православной Церкви в Китае, а также состоятельные люди. 23 февраля 1904 г. был утверждён Устав «Братства». В нем говорилось: «Братство православной церкви в Китае свое главное внимание направит на образование церковно-приходской жизни на строго канонических началах, средствами для чего послужат единение членов Братства в молитве и взаимном назидании. Составляя как бы один организм, в котором болезнь одного члена неизбежно отражается на остальных, братство естественно будет чутко относиться и к нуждам своих членов и к их нравственным недостаткам. [...] Средствами для этой борьбы в распоряжении Братства будут: религиозно-нравственные собеседования и внебогослужебные чтения по воскресным и праздничным дням; затем — распространение в народе окружных посланий и других религиозно-нравственных изданий Братства. По мере возможности Братство намерено учреждать школы для детей, воскресные курсы и общеобразовательные чтения для взрослых. А наряду с этим, Братство уже теперь поставило своей целью помогать нуждающимся и благотворить неимущим»²⁴.

Но реальной задачей было не только оказание помощи православным священникам в деле нравственного воспитания народа, но и помощь русской армии в войне 1904–1905 гг. Поэтому первоочередной задачей стала помощь раненым солдатам и их семьям. При

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 5912. Л.3.

²⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 5955. Л.4.

Миссии был образован Комитет «для попечения о больных и раненых и нуждающихся воинах и их семей». Главой братства стал епископ Иннокентий. Открытие состоялось 25 марта 1904 г. в Харбине, далее были учреждены отделения в Пекине, Маньчжурии, Цицикар и Ханьдаохэцзы.

В связи с тем, что с началом военных действий значительная часть русского населения покинула район Маньчжурии, Комитет открыл больницу для раненых солдат, в которую было пожертвовано из средств Миссии 14,095 руб.²⁵ Данная больница находилась под попечением Российской Духовной Миссии в Пекине.

Кроме открытия больницы, Миссия оказывала материальную помощь пострадавшим в ходе военных действий солдатам. Для этой цели всеми членами Миссии было принято решение удерживать из своего жалования ежемесячно по 5% на нужды раненых и больных солдат. Что касается китайцев, которые состояли в Миссии, то они выделяли по 3% и самостоятельно осуществляли сбор пожертвований для солдат и их семей.

Братство имело свою типографию и выпускало журнал под названием «Известия православной церкви в Китае»; первый номер данного журнала был выпущен в Харбине 25 марта 1904 г. В основном он состоял из новостей и отдельных статей по миссионерству в Китае.

В связи с решением Синода о передачи некоторых церквей по линии КВЖД в ведение архиепископа Владивостокского, начальник Духовной Миссии епископ Иннокентий подал в Священный Синод ходатайство об изменении названия журнала на «Китайский Благовестник». В своем ходатайстве он писал: «в связи с тем, что отделением церковью прилежащих к железной дороге, район деятельности братства стал ограничиваться только общинами Китая и его деятельность принимает лишь благотворительный характер»²⁶. На это ходатайство Синод ответил положительно.

Передача части православных церквей в ведение Владивостокского архиепископа была не случайна и связана с осложнением отношений между Начальником Пекинской Миссии и местными властями. Это стало поводом к направлению в Китайскую Духовную Миссию нескольких ревизоров для изучения и исправления данной ситуации. 17 февраля 1909 г. Ведомство Православного Исповедания направило в МИД России уведомление: «в связи с возникшими

²⁵ Там же. Л. 6.

²⁶ АВПРИ МИД. Ф. 143 (Китайский стол). Оп. 491. Д. 197. Л. 84.

пререканиями между Преосвященными Владивостокским и Переславским, Св. Синод, поручил отправится в г. Пекин делегацию лиц, для ознакомления с деятельностью и состоянием Пекинской Духовной Миссии... после выполнения данного поручения необходимо составить обстоятельный доклад Св. Синоду»²⁷.

Для ревизии были назначены следующие лица: Иоанн, епископ Киренский и протоиерей И.А. Восторгов, который являлся председателем общества «Союз русского народа». После своего приезда, они совершили осмотр храмов, жилых помещений, школ и т.д. В связи с данным вопросом необходимо отметить письмо И.Я. Коростовца, который являлся в данное время Российским Посланником: «...ознакомившись с местными условиями, епископ Иоанн и протоиерей Восторгов пришли к следующим заключениям.

Передачу церквей по линии КВЖД считать вполне целесообразной как по гражданским условиям, так и по тяготению северо-маньчжурских церковных дел к России...

В сущности, миссионерскую деятельность признаю целесообразной»²⁸.

В целом, отзыв представителей ревизионной комиссии был сдержанным, но в тоже время достаточно критичным. В одном из своих очерков, изданном в журнале «Китайский благовестник», епископ Иоанн (Киренский) писал о состоянии дел в Китайской Духовной Миссии. В нем, он достаточно критично отнесся к деятельности Миссии, но выразил уверенность в ее преобразовании под руководством епископа Иннокентия (Фигуровского).²⁹

²⁷ Там же. Л.98.

²⁸ АВПРИ МИД. Ф.143 (Китайский стол). Оп.491. Д.197. Л. 95,96.

²⁹ См.: Китайский благовестник. 1910. № 7. С. 16-27.

*Священник
Александр Шишкин*

Перевод сщмч. Владимира (Богоявленского) на Киевскую кафедру в воспоминаниях современников

Одним из выдающихся церковных иерархов России начала прошлого столетия был священномученик митрополит Владимир (Богоявленский) (1848–1918). Начав свое церковное служение в качестве приходского священника, но вскоре овдовев, он принял монашеский постриг. Активная деятельность и незаурядные административные способности возвели его сначала в сан архимандрита — настоятеля монастыря, а вскоре и архиерея. За свою жизнь Владимир (Богоявленский) сменил пять мест служения в качестве самостоятельного епархиального архиерея. Будучи рукоположен в епископа Старорусского, викария Новгородской епархии в 1888 году, он вскоре был переведен в Самару, а оттуда через короткий срок, в 1892 году, в Грузию, получив сан архиепископа и должность экзарха. Дальнейшими местами служения владыки были поочередно русские столицы: Москва (1892–1912), Санкт-Петербург (1912–1915) и Киев (1915–1918). Митрополит Владимир был единственным архиереем, занимавшим все три самые почетные кафедры, за что даже получил прозвище «всероссийского митрополита». После революции владыка Владимир участвовал в работе первой сессии Поместного Собора Русской Церкви 1917 года в качестве почетного председателя. Жизнь митрополита Владимира оборвалась трагически: в ночь на 25 января 1918 года он был убит неизвестными лицами, назвавшимися представителями советской власти.

На протяжении своего служения священномученик Владимир (Богоявленский) показал себя в различных сторонах церковной и общественной деятельности. На всех местах своего служения он способствовал развитию народного образования в разнообразных формах, создавал благотворительные организации, участвовал в антиалкогольном движении. В 1917 году он выступил как противник церковного раскола на Украине. Кроме того, митрополит Владимир пользовался известностью талантливого проповедника.

Вместе с тем, взгляды современников на личность священномученика Владимира (Богоявленского) весьма разнообразны. Вместе с похвалами в его адрес высказывались и горькие упреки. На сегодняшний день изучение жизненного пути первоученика Русской Церкви еще далеко от завершения.

Между тем, целый пласт сведений, касающихся жизни и личности митрополита Владимира (Богоявленского) содержится в воспоминаниях современников. Разумеется, такой вид источников не всегда представляется твердой опорой исторического исследования в виду своего субъективизма, деформации фактов, а, зачастую, недостоверности. Однако мемуары имеют и ряд преимуществ. Во-первых, они в состоянии «оживить» историческую личность, дать возможность лучше понять ее мотивацию при тех или иных поступках. Во-вторых, при некоторых обстоятельствах способны дать такую информацию, которая не фиксируется в источниках иного рода. В-третьих, в условиях отсутствия других источников могут иметь неопределимое значение для изучения того или иного вопроса.

Образ митрополита Владимира (Богоявленского) нашел отражение практически во всех воспоминаниях церковных деятелей русской эмиграции. В зависимости от своего положения авторы с большими или меньшими подробностями доносят на страницах своих мемуаров сведения о личности почетного председателя Поместного Собора.

В данной статье будет осуществлен анализ одного вопроса, связанного с жизнью и деятельностью митрополита Владимира (Богоявленского) на материале воспоминаний, а именно — перевода священномученика с Петроградской кафедры на Киевскую в 1915 году.

Главным источником послужат воспоминания двух современников митрополита Владимира — протопресвитера Георгия Шавельского (1871–1951) и князя Николая Давидовича Жевахова (1875–1946). Именно эти мемуары представляются наиболее ценными при обращении к поднятой проблеме: они наиболее информативны

по сравнению с другими воспоминаниями, а также достоверны, в силу большей осведомленности их авторов из-за должностей, которые они занимали.

В первую очередь необходимо рассмотреть указанные первоисточники в смысле времени и обстоятельств их написания, источниками, какими пользовались в свою очередь авторы, а также отношения между мемуаристами и митрополитом Владимиром.

Одними из первых воспоминаний церковных деятелей, вышедших за границу, увидели свет мемуары бывшего товарища обер-прокурора Святейшего Синода князя Николая Давидовича Жевахова. Первый том охватывал события с 1915 по 1917 года. По словам его публикатора, Ф.В. Винберга (1868–1927), ко времени выхода первого тома в 1923 году была закончена работа уже над вторым и третьим томами воспоминаний князя¹. Второй том вышел только в 1928 году небольшим тиражом и продолжил повествование до 1923 года. Третий и предполагаемый четвертый тома до сегодняшнего дня остаются неопубликованными.

В тексте бывший товарищ обер-прокурора делится своими воспоминаниями о прожитом периоде времени, а также представляет свои соображения о причинах революционных событий в России. Особенностью автора этих мемуаров, по меткому замечанию одного из исследователей, является «Мистический настрой автора, умение и желание видеть действие Промысла Божия не только в судьбе России, но и в событиях личной жизни»².

Имея репутацию распутинца, Николай Давидович в своих воспоминаниях старается оправдаться перед читателем сам и оправдать своего друга, митрополита Питирима (Окнова) (1858–1920), разьяснив ошибочность сложившегося стереотипа. Отчасти обусловленная причастностью к числу поклонников Г.Е. Распутина (1869–1916), отчасти личными особенностями князя, его точка зрения на церковную жизнь накануне революции отличается от взгляда большинства других мемуаристов.

Касательно личности митрополита Владимира (Богоявленского) воспоминания представляют довольно большое количество данных. Стоит отметить, что князь Н.Д. Жевахов посвятил священ-

¹ Винберг Ф.В. От издателя // Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего Синода. СПб.: Царское дело, 2007. С. 8.

² Степанов А.Н. Между миром и монастырем: жизненный путь князя Николая Жевахова // Библиотека Якова Кротова. URL: http://krotov.info/libr_min/18_s/te/panov.htm (дата обращения: 04.11.2014).

номученнику отдельную главу³. При этом на протяжении всего знакомства отношения между автором мемуаров и владыкой Владимиром были омрачены противостоянием в Синоде киевского иерарха с другом и покровителем князя митрополитом Питиримом. В связи с чем, Н.Д. Жевахов неоднократно горько отзывается о священномученике Владимире на страницах обоих томов. Тем не менее, из текста складывается впечатление о некотором потеплении отношений между этими людьми уже после революции, когда они виделись в Киеве незадолго до мученической гибели владыки.

Основные сюжеты, связанные с митрополитом Владимиром в воспоминаниях князя связаны либо с работой в Синоде, либо с толками о причине перевода владыки с Петроградской кафедры на Киевскую.

Второй важный мемуарный источник в деле изучения жизненного пути священномученика Владимира (Богоявленского) оставил протопресвитер Георгий Шавельский. Его авторству принадлежат два тома воспоминаний. Первый, «Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота», написанный в 1920 году⁴ и опубликованный в 1954 году в Нью-Йорке⁵, повествует, главным образом, о пастырской работе отца Георгия. Так как служение батюшки некоторое время проходило в качестве протопресвитера, сюжеты для повествования были избраны соответствующие: отношения в высшем свете, император Николай II и его окружение, жизнь ставки Верховного главнокомандующего, церковная и государственная деятельность на должности протопресвитера добровольческой армии. Тем не менее, на протяжении всего текста встречаются отсылки к церковной проблематике, а несколько глав повествуют о сугубо церковных событиях.

Второй том был закончен отцом Георгием в 1935 году⁶ и получил название «Русская Церковь перед революцией». Одним из издателей этой книги была отмечена характерная черта воспоминаний отца Георгия, представляющих собой «скорее резюме, подведение итогов и

³ Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего Синода. С. 502–506.

⁴ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М.: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2010. С. 45.

⁵ Кострюков А.А. Служение протопресвитера Георгия Шавельского в эмиграции (К 60-летию со дня кончины) // Седмица.RU. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/2501045.html> (дата обращения: 04.11.2014).

⁶ Шавельский Г., протопресв. Русская Церковь перед революцией. М.: Артос-Медиа, 2005. С. 11.

осмысление пройденного и уже законченного этапа не столько собственной жизни, сколько целого сообщества, если не сказать всей страны»⁷. Текст этого тома действительно претендует на то, чтобы развернуть перед читателем объемную картину жизни Русской Церкви не только с точки зрения событий, но и сущностной стороны явлений. Поэтому книга содержит как собственно воспоминания, так и рассуждения автора о причинах тех или иных событий.

Стоит отметить, что некоторые сюжеты в двух книгах повторяются автором почти дословно. Исследователями в воспоминаниях протопресвитера Георгия отмечено «желание преувеличить собственную значимость в тех или иных исторических событиях», кроме того «часто встречаются субъективные оценки своих недоброжелателей»⁸.

Отец Георгий был лично знаком с иерархом, однако это знакомство носило в первую очередь деловой характер. Сначала как протопресвитер, а потом как член Синода, глава военного духовенства был вынужден неоднократно обращаться по долгу службы к митрополиту Владимиру, наблюдать на протяжении продолжительного времени его поведение в различных обстоятельствах. Кроме того, благодаря своим знакомствам в высоких государственных сферах, отец Георгий на страницах своих мемуаров посвящает читателей в негласные аспекты движения по службе Владимира (Богоявленского). Также на страницах воспоминаний последний протопресвитер русской армии и флота делает зарисовки разнообразных случаев, связанных с владыкой.

Отношения протопресвитера Георгия с архиереем сложно назвать безоблачными: не все предложения и инициативы священника были оценены митрополитом по достоинству, кроме того, взгляды этих двух людей по некоторым вопросам расходились. Поэтому характеризуя священномученика Владимира (Богоявленского), отец протопресвитер называл его «узконсервативным»⁹, «не обладающим ни широким кругозором, ни нужной инициативой»¹⁰, но при этом все же отмечал наличие в митрополите «благочестия, искренности, прямолинейности, простоты и доступности»¹¹.

⁷ Мельникас С., свящ. Предисловие // Шавельский Г., протопресв. Русская Церковь перед революцией. С. 6.

⁸ Кострюков А.А. Служение протопресвитера Георгия Шавельского.

⁹ Шавельский Г., протопресв. Русская Церковь перед революцией. С. 392.

¹⁰ Там же. С. 138.

¹¹ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. С. 457–458.

Характеризуя состав митрополитов Русской Церкви по состоянию на 1916–1917 года, глава военного духовенства был крайне невысокого мнения о всех трех иерархах, но священномученика все же выделял как наиболее достойного: «За всё время существования Синода едва ли когда-либо так неудачно был представлен наш митрополитет, как в данное время. Ни один из этих трех митрополитов не соответствовал ни переживаемому времени, ни месту, которое он занимал. Лучшим из трех был, конечно, митрополит Владимир»¹². Вообще, отношение к Владимиру (Богоявленскому) в воспоминаниях протопресвитера Георгия Шавельского по временам меняется от раздражительного (в моменты несогласий, описания прошлого или личных качеств) до снисходительного (в деле противостояния распутинскому влиянию).

Таким образом, очевидно, что авторы двух наиболее информативных мемуаров о состоянии Русской Церкви на кануне революции находились в сложных отношениях с человеком, о котором должны были отозваться.

Факты, связанные с очередной переменой места служения митрополитом Владимиром таковы. 4 (17) ноября 1915 года умирает митрополит Киевский и Галицкий Флавиан (Городецкий) (род. 1841). В соответствии с негласной традицией, существовавшей в синодальный период, наиболее престижными считались три столичных кафедры: Петроградская, Московская и Киевская. Предстоятели всех трех епархий носили титулы митрополитов. Самой престижной, разумеется, была Петроградская. Киевская находилась на третьем месте. Перевод из столицы империи в столицу Древней Руси считался понижением по службе. Единственный в истории случай подобной перестановки произошел в XVIII веке. Поэтому со смертью киевского владыки весь церковный мир России затаил дыхание, ожидая, что на древнейшую кафедру в качестве милости и повышения отправится один из видных провинциальных архиереев. Поэтому перемещение митрополита Владимира в Киев «на понижение» стало неожиданной новостью в церковном и даже светском мире, породило множество разговоров и пересудов.

Смена митрополитом Владимиром (Богоявленским) места служения в описанном порядке сразу же стала прочно ассоциироваться общественным мнением с именем Г.Е. Распутина.

В своей книге о жизни митрополита Питирима (Окнова) историк С.Л. Фирсов, анализируя причины, приведшие к перестановке

¹² Там же. С. 457.

в высших церковных иерархических кругах осенью 1915 года, приходит к выводу, что они явились следствием ряда обстоятельств, главнейшие из которых заключались в межличностных отношениях архиереев и императорской семьи. Во-первых, обоим венценосным супругам хотелось видеть на столичной кафедре иерарха, который мог бы одобрить их увлечение Распутиным¹³. Во-вторых, митрополит Владимир не был почитателем сибирского «старца», а его отношения с царской семьей не были близкими. Остановившись на этом мнении, попробуем изучить его через призму воспоминаний современников.

На факте отдаленности в отношениях между митрополитом Владимиром и царской четой особенно акцентирует внимание протопресвитер Георгий Шавельский, сравнивая владыку Владимира с его предшественником на Петербургской кафедре, митрополитом Антонием (Вадковским) (1846–1912): «...он [митрополит Владимир — свящ. А.Ш.] оказался серым и невзрачным для северной блестящей столицы. Он еще более проигрывал, когда его сравнивали с его предшественником — образованным, умным, воспитанным, тонким и элегантным митрополитом Антонием (Вадковским). Рассказывали, что при первом же посещении на Рождественских Святках 1912 года царской семьи, он произвел на нее тяжелое впечатление своей угловатостью и простоватостью»¹⁴.

В целом же мемуаристы вполне поддерживали общественное мнение, однозначно связывавшее перевод митрополита Владимира в Киев с влиянием Распутина. Митрополит Вениамин (Федченков) (1880–1961) считал, что в столицу Украины священномученик был переведен царем «из-за Распутина, против которого он что-то осмелился говорить»¹⁵. То же самое только с большими подробностями излагает протопресвитер Георгий применительно к «варнавинскому» делу.

Стоявший близко к столичной жизни глава военного и морского духовенства сообщал, что будущий священномученик встал открыто на сторону врагов «друга» царской семьи¹⁶. Здесь отец Георгий, как видно из другой его книги, имел в виду дискуссию в начале осени 1915 года вокруг самовольного прославления епископом То-

¹³ Фирсов С.Л. Искусившийся властью. С. 89–96.

¹⁴ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. С. 326.

¹⁵ Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994. С. 297.

¹⁶ Там же.

больским Варнавой (Накропиным) (1859–1924) святителя Иоанна (Максимовича) (1651–1715)¹⁷. Владыка Владимир подверг жесткой критике поведение епископа Варнавы, а телеграмму императора, невольно послужившую катализатором в деле незаконного прославления, назвал «глупой»¹⁸. Стоит добавить, что сам тобольский архиерей также был известен как почитатель Г.Е. Распутина.

Выбивается в оценке кадрового решения из общего строя только князь Н.Д. Жевахов. В своих воспоминаниях он отстаивает «официальную» точку зрения перевода в силу надобности заменить почившего митрополита Киевского Флавиана (Городецкого): «...такое перемещение вызывалось одновременно и необходимостью заместить пустующую, за смертью Киевского митрополита Флавиана, кафедру»¹⁹. Продолжая свою мысль, князь связывает перестановки в составе митрополитов не с Г.Е. Распутиным, а с желанием императора окружить себя выдающимися архиереями: «...перемещение вызывалось... и желанием Государя приблизить к Себе экзарха Грузии, архиепископа Карталинского Питирима, назначенного митрополитом Петербургским²⁰, и архиепископа Макария Тобольского, назначенного митрополитом Московским, из коих первый был умным церковно-государственным деятелем, чрезвычайно любимым и ценным Кавказом, а второй — великим подвижником и праведником»²¹. Мимоходом, можно отметить: из этих слов следует, что митрополит Владимир (Богоявленский) стоял в глазах товарища обер-прокурора несравненно ниже митрополитов Питирима (Оконова) и Макария (Невского). Да и сам перевод князь не считал опалой для «всероссийского» митрополита, ведь «Государь... сохранил за ним первенствующее место и руководящую роль в Синоде»²².

И все же рассказы об этом переводе довольно бедны подробностями. Из этого видно, что никто из авторов воспоминаний не обладал точными сведениями. Об этом говорит, во-первых, отсутствие подробностей в подборе фактов для изложения причин перевода²³,

¹⁷ «Пострадавшим оказался первенствующий член Синода митрополит Петроградский Владимир. Несомненно, в связи с варнавинским делом он вскоре был перемещен в Киев» (Георгий Шавельский, протопресв. Русская Церковь перед революцией. С. 97).

¹⁸ Шавельский Г., протопресв. Русская Церковь перед революцией. С. 93.

¹⁹ Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора... С. 838.

²⁰ К тому времени город уже назывался Петроград (Прим. автора)

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Самое многословное из всех, воспоминание протопресвитера Георгия ограничивается связью с «варнавинским» делом.

во-вторых, неуверенный характер высказываний мемуаристов по этому поводу: все они основаны либо на слухах (как у митрополита Вениамина и протопресвитера Георгия), либо на собственных суждениях (как у князя Н.Д. Жевахова).

В действительности, церковной эмиграции не было известно и об антираспутинских позициях митрополита Владимира равным счетом ничего, кроме его участия как первенствующего члена Синода в «варнавинском» деле. Даже высказывал ли иерарх предостережения императору Николаю II лично остается неясным.

Митрополит Вениамин отвечает на этот вопрос утвердительно, основываясь, однако, на слухах: «Пытался воздействовать [на императора против Распутина — свящ. А.Ш.] Санкт-Петербургский митрополит Владимир, но без успеха, был за то как говорили [здесь и далее курсив мой — свящ. А.Ш.] переведен в Киев»²⁴. Протопресвитер армии и флота наоборот отрицал факт разговора столичного епископа и царя на счет Распутина, но опять же на основании своих соображений: «Даже состоявшееся в феврале 1916 года высочайшее повеление о предоставлении первенствующему права лично делать царю доклады по важнейшим делам не изменило дела: митрополит Владимир, как первенствующий, по-прежнему остался далеким от царя и, кажется, ни разу не воспользовался предоставленным ему правом»²⁵.

В завершении темы скандального перевода нужно сказать о его последствиях. Оба мемуариста согласно уверяют своих читателей в двух вещах: сам митрополит Владимир обиделся («кровная обида», по словам протопресвитера Георгия)²⁶, но опала способствовала росту популярности и приобретению ореола невинного страдальца в обществе²⁷. Второе оба свидетеля эпохи почерпнули, по видимому, из своих наблюдений за реакцией в Церкви²⁸, обществе²⁹ и Государственной Думе³⁰. Первое же заключение родилось под впечатлени-

²⁴ Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. С. 142.

²⁵ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера. С. 456.

²⁶ Шавельский Г., протопресв. Русская Церковь перед революцией. С. 87, 97; Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора... С. 386.

²⁷ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера. С. 326; Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора... С. 232.

²⁸ Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера. С. 326.

²⁹ Там же.

³⁰ Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора... С. 232; Шавельский Г., протопресв. Русская Церковь перед революцией. С. 86.

ем деятельности владыки Владимира в качестве первоприсутствующего члена Синода³¹.

Сообщение же отца Георгия о том, что «После же в его [митрополита Владимира — свящ. А.Ш.] разговорах у него проскальзывала мысль, что постигшая его опала — своего рода милость Божия, ибо чрез нее он удостоился того, чего не достаивался ни один из предшествовавших митрополитов: он последовательно побывал на всех трех российских митрополичьих кафедрах: московской, петроградской и киевской, став таким образом “всероссийским митрополитом”»,³² представляет собой небольшую ценность. Вероятно, отец Георгий воспользовался при написании текста воспоминаний тем, что читал стенограмму или присутствовал на торжественном заседании Поместного Собора, посвященном памяти погибшего иерарха. Один из выступавших сообщал, что во время одной из бесед с митрополитом Владимиром, тот высказал ему такую мысль. К тому же едва ли можно предположить, что глава военного духовенства сам слышал такие слова от владыки, во-первых, потому что в тексте воспоминаний почти всегда довольно четко сообщает слышал ли он что-то лично, а, во-вторых, отношения с первоприсутствующим членом Синода у батюшки были не такого характера, что бы иерарх стал делиться с ним такими соображениями.

Подводя итог анализу материалу, почерпнутому из воспоминаний, следует констатировать: митрополиту Владимиру (Богоявленскому) не повезло, о его карьерном росте или убывании в основном писали люди, которым он был лично не симпатичен. Хотя князь Н.Д. Жевахов и протопресвитер Георгий находились на противоположных позициях в вопросах церковной жизни, священномученик Владимир не угодил им обоим. Для товарища обер-прокурора он был недоброжелателем, если не сказать врагом, митрополита Питирима (Окнова), друга и покровителя князя. Для последнего протопресвитера русской армии и флота — неспособным к соответствующей его постам деятельности.

Относительно перевода владыки из Северной столицы в столицу Украины фактическая информация практически отсутствует: все предположения свидетелей эпохи основаны либо на домыслах, либо на слухах. Зато прекрасно показано восприятие современников.

³¹ Жевахов Н.Д. Воспоминания товарища обер-прокурора... С. 386.

³² Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера. С. 326.

Однако отсутствие фактических данных тоже представляет собой определенный показатель, который характеризует механизмы церковной кадровой политики в Русской Церкви конца синодального периода. Во-первых, в обоих случаях решения о перемене места служения иерарха прямо или косвенно принималось представителями государственной власти (обер-прокурором и императором). Во-вторых, процесс принятия решений оставался для окружающих скрытым. В-третьих, решения были неочевидны для общественности. При этом правительство, по крайней мере, в последние годы существования монархии, не удосуживалось представлять какие-то серьезные объяснения общественности. Последнее, впрочем, характерно для всего периода 1910-х годов в России.

Хотя образ священномученика в XX веке и на современном этапе еще ждет своего изучения, следует констатировать, окрашен в страдальческие цвета, которые ему придает мученическая кончина и несправедливый перевод в Киев. Кроме того, на данный момент создается впечатление, что это главные факты, известные о митрополите Владимире, хотя в действительности, информации о перво-мученике Русской Церкви можно отыскать больше, хотя бы при обращении к воспоминаниям современников.

часть II

Сообщения

«Воронежские епархиальные ведомости» в контексте церковных изданий второй половины XIX — начала XX в.

Оживление общественно-политической жизни во второй половине XIX в. затронуло и сферу печати, в том числе церковной. В 60-е гг. XIX в. возникает такое значительное явление общественной и культурной жизни России, как православная периодика. К этому времени оформляется целый комплекс церковных изданий. Если еще совсем недавно, в начале XIX столетия можно было говорить о существовании лишь отдельных церковных изданий, то ко второй половине XIX в. ситуация резко изменилась. При этом речь шла не только об увеличении числа периодических изданий, выпускаемых по инициативе РПЦ, но и об их подлинном разнообразии.

Так, выходявшие с 1860 г. журналы «Православное обозрение», «Странник», «Душеполезное чтение», «Руководство для сельских пастырей» относились преимущественно к публицистическим православным изданиям. При этом каждый из этих журналов ориентировался на свою аудиторию и отличался спецификой публикуемого в нем материала. Журнал «Православное обозрение» являлся элитарным журналом, рассчитанным на достаточно высокий интеллектуальный и культурный уровень своих читателей. На его страницах обсуждались проекты церковных реформ и насущные проблемы жизни Церкви, а также различные процессы современной общественно-политической жизни России. На страницах журнала помимо собственно трудов богословов и ученых печатались произведения И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, Ф.И. Тютчева,

Ю.Ф. Самарина, И.С. Аксакова, В.С. Соловьева и др. В отличие от «Православного обозрения» журнал «Странник» был рассчитан на широкую читательскую аудиторию, ставя перед собой цель духовного воспитания и просвещения православного народа. Главными читателями журналов «Душеполезное чтение» и «Руководство для сельских пастырей» были православные священники, многие из которых использовали материалы журналов для подготовки проповедей. В 70-е гг. XIX в. появилось сразу несколько новых академических церковных изданий. Так, помимо издаваемого с 1821 г. журнала «Христианское чтение», при Санкт-Петербургской Духовной академии стал выходить еще и «Церковный вестник». При Московской Духовной академии с 1875 г. издавался журнал «Братское слово». Это издание имело специфику: оно было направлено на обличение и ослабление церковного раскола¹. На фоне вышедших изданий, выходивших со второй половины XIX в., выделяются «Епархиальные ведомости» — грандиозный издательский проект Русской Православной Церкви, берущий свое начало в эту эпоху. Особенностью этого издания является универсальность и многоаспектность.

«Епархиальные ведомости» — местные официальные церковные периодические издания, выходившие в 63 епархиях России в 1860–1922 гг. Впервые программа «Епархиальных ведомостей» была составлена в 1853 г. архиепископом Херсонским и Таврическим Иннокентием (Борисовым), выпускником Воронежского уездного училища. Через 6 лет после появления самой идеи издания, его программа была представлена на утверждение Святейшему Синоду, а выходить журнал начал лишь с 1860 г.² Цель данного печатного органа, помимо прочего, заключалась в том, чтобы «оживить» все епархиальное управление и сблизить его с паствой, а также регулярно сообщать о всех инициативах местного духовенства: вопросах содержания и благоустройства духовных училищ, выборах благочинных, благочиннических съездах, выборах священством духовников и т.д. В то же время «Епархиальные ведомости» должны были стать официальным органом Святейшего Синода, в котором печатались бы все распоряжения и указы высшего церковного руководства, касающиеся всех вопросов церковной жизни.

¹ Кузоро К.А. Православные периодические издания в культурном и научном пространстве России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2011 №1. С. 71–73.

² Православная энциклопедия. Т. IX. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 399.

С 1860 г. стали издаваться Ярославские и Херсонские «Епархиальные ведомости». С 1861 г. местные «Епархиальные ведомости» начали выходить в Киеве, Тамбове и Чернигове, с 1862 г. — в Калуге, Каменец-Подольске («Подольские епархиальные ведомости») и Туле, с 1863 г. — в Вильне («Литовские епархиальные ведомости»), Вятке (ныне Киров), Иркутске и Полтаве, с 1864 г. — в Вологде и Нижнем Новгороде, с 1865 г. — во Владимире, Орле, Рязани, Саратове и Смоленске³. Наконец, с 1866 г. «Епархиальные ведомости» стали издавать и в Воронеже. Инициатором данного издания на Воронежской земле стал епископ, а впоследствии архиепископ Воронежский и Задонский Серафим (Аретинский), много сделавший для духовного просвещения своей паствы⁴.

С первых же лет своего существования «Воронежские епархиальные ведомости» стали считаться семинарским печатным органом, хотя тематика публикаций в них выходила далеко за пределы издания отдельного учебного заведения. «Воронежские епархиальные ведомости» были рассчитаны на весьма широкую читательскую аудиторию, на представителей разных социальных групп. С начала издания и до 1887 г. «Епархиальные ведомости» редактировались сотрудниками Воронежской Духовной семинарии, среди которых были архимандрит Феодосий (Макаревский), впоследствии епископ Екатеринославский, архимандрит Вениамин (Быковский), впоследствии епископ Черниговский, архимандрит Димитрий (Самбкин), впоследствии архиепископ Казанский, инспектор семинарии игумен Арсений (Иващенко), впоследствии епископ Кирилловский, В.П. Борисоглебский, Н.Ф. Околович, архимандрит Серафим (Соболев), впоследствии архиепископ Богучарский и др.

Воронежское издание изначально состояло из собственно «Воронежских епархиальных ведомостей» и «Прибавлений». С 1868 — 1876 гг. ведомости состояли из 3-х частей: официальной, неофициальной части и прибавления. В основной части помещались официальные документы и материалы, а так же исторические статьи. В «Прибавлении» печатались только статьи назидательного содержания. С 1877 г. журнал вернулся к обычному для епархиальных ведомостей составу разделов, когда все неофициальные материалы

³ Православная энциклопедия. Т. IX. С. 399.

⁴ См.: Высокопреосвященный Серафим, архиепископ Воронежский // Воронежские епархиальные ведомости. 1886. № 10. С. 125; К биографии Высокопреосвященного Серафима, архиепископа Воронежского // Воронежские епархиальные ведомости. 1886. № 13. С. 418.

помещались в «Прибавлениях» (с 1884 г. они и назывались «неофициальной частью»)⁵.

Содержание «Воронежских епархиальных ведомостей» отличалось изрядным разнообразием. Так, в официальной части печатались все важнейшие и относящиеся к Воронежской епархии указы, повеления и рескрипты императоров, указы, распоряжения Св. Синода и его обер-прокурора, а также распоряжения епархиального начальства, годовые отчеты или извлечения из них по консистории, семинарии и т.д. Большой интерес для местной церковной истории и генеалогии духовного сословия представляют печатавшиеся здесь списки служащих по духовному ведомству, сообщения о переменах по службе (рукоположениях, назначениях, перемещениях, смертях), наградах и производстве в чины, разрядные списки выпускников и учащихся духовных семинарий и училищ, расписания экзаменов, списки вакантных мест для клириков.

В содержании неофициальной части можно выделить следующие разделы: 1. Слова, речи, поучения, беседы; 2. Священное писание. Библейская история, основное богословие, догматическое богословие, нравственное богословие, духовно-нравственные статьи, апологетические и катехизические тексты; 3. Общецерковная история и история Русской Православной Церкви. Статьи по истории России. Жизнеописания святых. История раскола и сект; 4. Пастырское богословие. Гомилетика. Литургика, объяснение обрядов богослужения православной Церкви, молитв и церковных песнопений; 5. Теория и история педагоги. Сведения об учебных заведениях. Учебные программы; 6. Статьи и заметки по вопросам пастырской и служебной деятельности духовенства; 7. История Воронежской епархии; 8. Смесь (некрологи и воспоминания, заграничные известия, хроника местной епархиальной жизни, врачебные заметки, рассказы и стихотворения и др.); 9. Библиографические заметки⁶.

Каждый из этих условных разделов содержит ценнейшие источники по истории Воронежской епархии и истории Русской Православной Церкви в целом. Так, на страницах «Воронежских епархиальных ведомостей» уделялось много внимания истории храмов и монастырей Воронежской епархии. Это особенно ценно, поскольку многие из них до настоящего времени не сохранились («Шатрище

⁵ См.: Систематический указатель к Воронежским Епархиальным ведомостям за 1866 — 1890 гг. Воронеж, 1890.

⁶ Систематический указатель к Воронежским Епархиальным ведомостям за 1866 — 1890 гг. Воронеж, 1890. 127 с.

(бывший Шатрищегорский монастырь)»; «Коротоякский Вознесенский монастырь»; «Борщевский монастырь»; «Рождество-Богородицкая церковь г. Воронежа»; «Семилуцкий монастырь»; «Воронежский, Благовещенский, Митрофанов монастырь» и др.)⁷. Из Некрологов и надгробных речей, помещенных на страницах «Воронежских епархиальных ведомостей», можно почерпнуть богатый материал о малоизвестных и неизвестных подвижниках благочестия Воронежской земли («Речь при погребении старицы Марины», «Затворница Платонида (в схиме Алипия) Воронежского Покрово-девичьего монастыря», «Краткое сказание о жизни и замечательных случаях прозорливости блаженной памяти старицы Христины», «Воспоминания об Антоние Алексеевиче, Задонском подвижнике» и др.)⁸. Обширная социальная деятельность Русской Православной Церкви, имевшая место в драматические периоды истории Отечества, также отражена в изданиях «Воронежских епархиальных ведомостей». Речь идет прежде всего о благотворительной деятельности Церкви во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг., неурожая и голода 1891–1892 гг., русско-японской войны 1904–1905 гг. и т.д. С мая 1891 г., когда стало очевидным, что «полнейшее, в течение долгого времени, бездождие разрушило все надежды земледельцев»⁹, тема неурожая и голода, вышла на первый план в публикациях «Воронежских епархиальных ведомостей». В течение 1891–1892 гг. на страницах этого издания публиковались подробные отчеты о заседаниях Епархиального комитета, занимающегося сбором пожертвований и оказанием помощи голодающим¹⁰. Кроме того, при обзоре содержания «Воронежских епархиальных ведомостей» обращают на себя внимание многочисленные Слова, сказанные на так называемые Царские дни («Слово в день рождение Благочести-

⁷ Шатрище (бывший Шатрищегорский монастырь) // Воронежские епархиальные ведомости. 1885. № 23; Самбикин Д., свящ. Коротоякский Вознесенский монастырь // Там же. 1869. № 6, 7, 9; Чулкон Н. Борщевский монастырь // Там же. 1871. № 7; Самбикин Д., свящ. Рождество-Богородицкая церковь г. Воронежа // Там же. 1868. № 13, 22; Семилуцкий монастырь // Там же. 1883. № 17; Воронежский, Благовещенский, Митрофанов монастырь // Там же. 1887. № 21, 22.

⁸ Речь при погребении старицы Марины // Воронежские епархиальные ведомости. 1884. № 7; Затворница Платонида (в схиме Алипия) Воронежского Покрово-девичьего монастыря // Там же. 1869. № 24; 1870. № 15, 16, 17; Студенцов В. Краткое сказание о жизни и замечательных случаях прозорливости блаженной памяти старицы Христины // Там же. 1870. № 4; Геронтий, иером. Воспоминания об Антоние Алексеевиче, Задонском подвижнике // Там же. 1880. № 7.

⁹ Воронежские епархиальные ведомости. 1891. № 11. С. 406.

¹⁰ Воронежские епархиальные ведомости. 1891. № 11, 17, 20, 23, 24; 1892. № 2, 3, 6.

вейшего Государя императора Александра Николаевича, сказанное епископом Воронежским Серафимом (Аретинским)»; «Слово в день Св. Благоверного Александра Невского и тезоименитства Государя императора»; «Поучение в день тезоименитства императора Александра Александровича»; «Слово в день рождение Государя Императора», «Слово в день рождение Государыни императрицы». «Слово в день тезоименитства Его Императорского Высочества Наследника Цесаревича Алексия Николаевича»¹¹, демонстрирующие верноподданнические чувства русского народа и духовенства.

Наконец, безусловный интерес представляли постоянно печатавшиеся в неофициальной части статьи и документы исторического и краеведческого характера, который выходили отдельными книгами в виде приложений. В этом отношении примечательна работа П.А. Никольского «Справочная книга для духовенства Воронежской епархии»¹², которая вышла в виде приложения к «Воронежским епархиальным ведомостям» в 1900 г. В этой книге подробно описывается история открытия Воронежской епархии, ее границы, прилагаются биографии воронежских архипастырей, дается характеристика административным и общественным учреждениям Воронежской епархии (Духовная консистория, Епархиальный Комитет Православного Миссионерского Общества, Воронежский отдел Императорского Православного палестинского общества, Православное братство Свт. Митрофана и Свт. Тихона), история воронежских монастырей и приходов. В виде приложений к Воронежским епархиальным ведомостям были выпущены в 80-е гг. XIX в. и книга И.Ф. Токмакова «Сборник материалов для церковно-исторического описания монастырей и церквей Воронежской епархии»¹³, а также «Указатель храмовых празднеств в

¹¹ Серафим (Аретинский), епископ Воронежский. Слово в день рождение Благочестивейшего Государя императора Александра Николаевича // Воронежские епархиальные ведомости. 1866. № 10; Некрасов М., прот. Слово в день Св. Благоверного Александра Невского и тезоименитства Государя императора // Там же. 1877. № 18; Склобовской Д., свящ. Поучение в день тезоименитства императора Александра Александровича, // Там же. 1884. № 21; Слово в день рождение Государя Императора // Там же. 1880. № 10; Скрябин М., прот. Слово в день рождение Государыни императрицы // Там же. 1884. № 2; Девицкий М., свящ. Слово в день тезоименитства Его Императорского Высочества Наследника Цесаревича Алексия Николаевича // Там же. 1911. № 10.

¹² Никольский П. А. Справочная книга для духовенства Воронежской епархии. Воронеж, 1900.

¹³ Сборник материалов для церковно-исторического описания монастырей и церквей Воронежской епархии. Воронеж, 1883.

Воронежской епархии»¹⁴ (1884–1886, 4 вып.) архимандрита Дмитрия (Самбикина).

В целом можно заключить, что издание «Воронежских епархиальных ведомостей», осуществлявшееся на протяжении 1866–1917 гг., представляло собой грандиозный культурный и духовно-просветительский проект, который был реализован на Воронежской земле во второй половине XIX — начале XX вв. Своеобразие этому церковному изданию придавала его универсальность. В отличие от большинства других православных газет и журналов, появившихся в России во второй половине XIX в., «Епархиальные ведомости» не имели узкой специализации. Этот журнал обладал весьма широкой и разнообразной читательской аудиторией, поскольку совмещал в себе элементы как чисто академического издания, так и духовно-просветительского, назидательного журнала для широких масс православного народа; носил черты официального печатного органа Воронежской епархии и одновременно являлся качественным и содержательным историко-культурным изданием, подборка материалов которого выходила далеко за рамки региональной тематики.

¹⁴Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884–1886.

*Иерей
Алексий Федянин*

Модели управления православными братствами и сестричествами

1. Общие положения. В истории социального служения Русской Православной Церкви братства и сестричества, руководимые правящим архиереем, как на приходском, так и на общепархиальном уровнях, были одной из главных сил церковной диаконии.

Подчас организованные для специального социального служения диаконической направленности (для борьбы с раскольниками и сектантами, для попечения о нуждающихся, для просвещения и книгоиздания, для благотворительности) православные братства и сестричества оказывались многофункциональными.

В XXI столетии просветительская деятельность и социальная диакония Русской Православной Церкви была востребована практически на каждом приходе, в каждой школе, детском доме, приюте для престарелых, в каждой больнице, где помимо доброго и отеческого слова священнослужителя необходимо и деятельное попечение о страждущих, заблудших и нуждающихся людях. На помощь священнослужителю Православной Церкви всегда стремились и стремятся сострадательные верующие, имеющие те или иные возможности: средства, таланты и способности, которые они готовы всецело отдать на благо народа Божия.

Единые в благородных целях, сострадательные и деятельные христиане порой объединяются в малые группы, общества, а по необходимости в братства или сестричества. Однако, лишь те братства и сестричества, которые получают официальное разрешение и благословение от правящего архиерея, могут полноценно реализовывать социальную диаконию от лица Православной Церкви на приходском, епархиальном и даже общецерковном уровнях. Такие братства и сестричества должны иметь обязательный устав и епархиальную

регистрацию, должны быть готовы представлять годовые, или в назначенные сроки правящим архиереем, отчеты в центральное управление православными братствами или/и сестричествами (совет или отдел при епархиальном управлении, которые контролируют все братское и сестринское служение епархии). Таким образом, всякого рода деятельность православных братств и сестричеств, филиалов епархиального братства или/и сестричества будет реализовываться под присмотром опытных в миссионерском деле священнослужителей и непосредственном попечительстве правящего архиерея.

Только через официальное разрешение и благословение правящего архиерея братства и сестричества могут принимать статус юридического лица и получать государственное лицензирование. Однако государственное признание для братств и сестричеств не должно служить поводом для идейной или даже политической обособленности от правящего архиерея, или всяким стремлением к самоуправлению, но должно лишь расширить уровни социального служения для епархии, в рамках предусматриваемых государственных норм.

2. Принципиальные особенности в организации братств и сестричеств. Православные сестричества и братства, учреждаемые при епархиях, разделяются по признаку пола и по специфике своего служения.

В сестричествах, сестринское дело реализуют лица женского пола православного вероисповедания; как состоящие в браке, так и незамужние; как лица в духовном звании (послушницы, инокини, монахини и т.д.), так и мирянки. Кандидатки проходят обязательное собеседование в центральном управлении. Затем списки с избранными кандидатурами отправляются на утверждение правящему архиерею. Лица, утвержденные в списке, проходят регистрацию в сестричестве; проходят, при необходимости, медицинскую и миссионерскую практику, необходимую подготовку, спецкурсы для предстоящей формы служения; впоследствии они должны руководствоваться общим уставом и подчиняться Совету сестричества — на приходском уровне, центральному управлению православными братствами и сестричествами — на епархиальном уровне; как официальные члены сестричества, имеют право голоса на общих собраниях; впоследствии находятся на материальном обеспечении сестричества. Официальный член сестричества — сестра.

Лица же мужского пола, не считая духовника и руководителей в священном сане, в сестричествах присутствуют как сотрудники, наемные рабочие и волонтеры, которые не имеют право голоса на общих собраниях и не участвуют в избрании новых сестер.

В братствах, братское дело реализуют лица мужского пола православного вероисповедания; как состоящие в браке, так и холостые; как лица в духовном сане, так и миряне. Кандидаты проходят обязательное собеседование в центральном управлении. Затем списки с избранными кандидатурами отправляются на утверждение правящему архиерею. Лица, утвержденные в списке, проходят регистрацию в братстве, затем по необходимости проходят миссионерскую практику, подготовку или спецкурсы для предстоящей формы служения; впоследствии руководствуются уставом и подчиняются Совету братства — на приходском уровне, центральному управлению православными братствами и сестричествами — на епархиальном уровне; как официальные члены братства, имеют право голоса на общих собраниях; впоследствии находятся на материальном обеспечении братства. Официальный член братства — брат.

Лица же женского пола, не считая казначей (возможно ж.п.), в братствах присутствуют как сотрудницы и волонтеры, которые не имеют право голоса на общих собраниях и не участвуют в избрании новых членов.

3. Основные функции центрального управления православными братствами и сестричествами. Все братское и сестринское служение на приходском и общепархиальном уровнях контролирует правящий архиерей через центральное управление православными братствами и сестричествами, которое функционирует в виде Совета или специального Отдела при епархиальном управлении. В зависимости от потребностей епархии и формы организации братского и сестринского служения в епархии, количество и социальный статус членов центрального управления, определяет правящий архиерей.

Центральное управление православными братствами и сестричествами, должно контролировать и регламентировать религиозно-просветительскую деятельность каждого приходского братства, сестричества, каждого филиала, инспектировать деятельность каждой ассоциации, союза, содружества, кружка, каждого подобного движения, которое ассоциирует себя с Православием; фиксировать не только достижения членов, представляя их к архиерейским и епархиальным наградам (грамотам, благодарностям, денежным поощрениям), но и фиксировать их дисциплинарные нарушения. В зависимости от периодичности нарушений и степени исправления того или иного члена братства или сестричества советом или отделом могут быть наложены определенные меры взыскания, как то — объявление выговора, предупреждение, публичное обсуждение на

общих собраниях, съездах. Исключение из состава членов братства или сестричества считается крайней мерой наказания.

Через центральное управление, возглавляемое правящим архиереем осуществляется набор и регистрация будущих членов, осуществляется назначение советов при приходских братствах и сестричествах.

По усмотрению правящего архиерея в ведение центрального управления могут быть включены различные просветительские и благотворительные общества православного характера, профессиональные союзы, молодежные движения, ассоциации и общества (экологические, реабилитационные, душепопечительские, трезвости, врачей и т.п.), которые проходят обязательную регистрацию, по образцу православных братств и сестричеств, и лишь впоследствии могут реализовывать свою деятельность в согласии с Православной Церковью, получая рекомендации и поддержку епархиальных властей. Впоследствии представители зарегистрированных союзов, ассоциаций, движений и т.п. могут не только присутствовать на общих братских и сестринских собраниях, съездах, но и совместно с православными братствами и сестричествами разрабатывать духовно-просветительские, социальные программы диаконической направленности, и даже выполнять совместное служение.

Центральное управление православными братствами и сестричествами осуществляет контроль за епархиальными братствами и сестричествами посредством регистрации каждого члена, общих отчетных собраний (устраиваемых не реже чем раз в год), съездов братских и сестринских советов (не реже чем раз в год), а также через ревизионную комиссию, которая должна проводить ревизию или иную форму проверки (не реже чем раз в год) от лица центрального управления, осуществляя внутренний контроль за их финансово-хозяйственной деятельностью.

Над зарегистрированными в центральном управлении религиозно-просветительскими, молодежными движениями, профессиональными союзами, ассоциациями и т.п. также должен осуществляться контроль, через периодическую проверку и инспектирование тех социальных программ, которые реализуются от лица Православной Церкви. В случае если в каком-либо зарегистрированном просветительском движении православная вера и практика целенаправленно извращается, то оно может быть снято с регистрации в центральном управлении и автоматически лишиться епархиального попечения, как раскольническое или сектантское.

Инспектируя деятельность зарегистрированных братств и сестричеств, обществ и движений, союзов и ассоциаций, центральное управ-

ление должно не просто фиксировать лжеправославные братства, сестричества, секты, новые религиозные и нерелигиозные движения, организованные в юрисдикции епархии, но обличать, наставлять и исправлять их, предупреждая общество об их опасном влиянии.

4. *Обязанности и нравственный облик членов, сотрудников, волонтеров братства и сестричества.* Сотрудники и волонтеры православных братств и сестриществ исполняют лишь вспомогательные функции, оказывая официальным членам хозяйственную и техническую поддержку.

Для желающих вступить в состав братства или/и сестричества должна быть предусмотрена определенная форма присяги, в которой вступающий/ая на нелегкий путь социальной диаконии, публично (в присутствии собрания братства или сестричества) выражает добровольное и искреннее стремление служить на благо Православной Церкви, народа и всего Отечества, на созидание мира и любви, через предлагаемые братством или сестричеством средства и т.п.

После этого они торжественно должны быть приняты в братство или сестричество, получить удостоверение официального члена и предусмотренные общим уставом знаки отличия (форма, нагрудный значок и т.п.).

Впоследствии члены братства или/и сестричества должны добросовестно исполнять возлагаемые на них обязанности и послушания, прописанные в братском или сестринском уставе; должны воспитывать в себе высоконравственный образ христианина; хранить православную веру, осуществляя самоотверженное служение на благо Церкви, народа и Отечества.

5. *Возможные и оптимальные формы организации братств и сестриществ на приходском и епархиальном уровнях.* Качество и продуктивность служения православных братств и сестриществ в епархии зависит от различных факторов. Некоторые из них: духовная поддержка и внимание правящего архиерея к проблемам братств, сестриществ, как верховного руководителя; реализация социальных программ диаконической направленности, посредством материальной поддержки (см. ниже); христианское послушание и преданность братству или сестричеству официальных членов; правильно выбранная структура организации братского и сестринского служения, с учетом территориальных, финансовых, этнических и культурных условий епархии.

Самой оптимальной и устойчивой формой управления братствами и сестричествами следует признать вариант № 1 «Структура управления филиалами единого епархиального братства или/и сестричества» (см. приложение). В варианте № 1 указана строгая ие-

рархическая дисциплина: единое епархиальное братство и сестричество с одним наименованием, общим уставом, государственным статусом, средствами и программами социальной диаконии; оно подчиняется правящему архиерею через центральное управление, коим выступает Совет единого епархиального братства или/и сестричества; соответственно, центральное управление контролирует и регламентирует деятельность приходских филиалов, через приходские Советы единого братства или/и сестричества.

Эта централизованная форма организации православных братств и сестриществ позволяет широко реализовывать социальные программы диаконической направленности; укрепляет доверительные отношения прихожан и клира, прихода и епархии, воспитывая в христианах истинное, Богом заповеданное, братство и сестричество.

В варианте № 2 «Структура управления православными братствами и сестричествами епархии» рассматривается возможность сосуществования и взаимодействия филиалов единого епархиального братства или/и сестричества с другими православными братствами и сестричествами, которые сохраняют исторически сложившуюся самостоятельность, наименование, устав и традиции. Однако, исполняя в согласии с епархиальными рекомендациями и требованиями служение Церкви, народу и Отечеству, исторические братства и сестричества, по возможности должны адаптировать орган самоуправления под образец Совета, с правом сохранения специфики и методики служения.

В данном случае, контроль осуществляемый центральным управлением (через Отдел) за историческими православными братствами и сестричествами может носить рекомендательный характер.

В варианте № 3 «Структура управления православными братствами и сестричествами епархии» рассматривается возможность сосуществования и взаимодействия единого епархиального братства или/и сестричества с зарегистрированными просветительскими и благотворительными обществами православного характера, организациями, движениями, союзами, ассоциациями и т.п.

В варианте № 4 «Структура управления православными братствами и сестричествами» рассматривается возможность сосуществования и взаимодействия единого епархиального братства или/и сестричества с историческими православными братствами и сестричествами, а также с другими зарегистрированными просветительскими и благотворительными обществами православного характера: организациями, движениями, союзами, ассоциациями и т.п.

После регистрации в центральном управлении исторические братства и сестричества, просветительские и благотворительные

общества православного характера контролируются через Отдел, сотрудничают с епархиальным братством или/и сестричеством, получая рекомендации и указания.

Вариант № 1

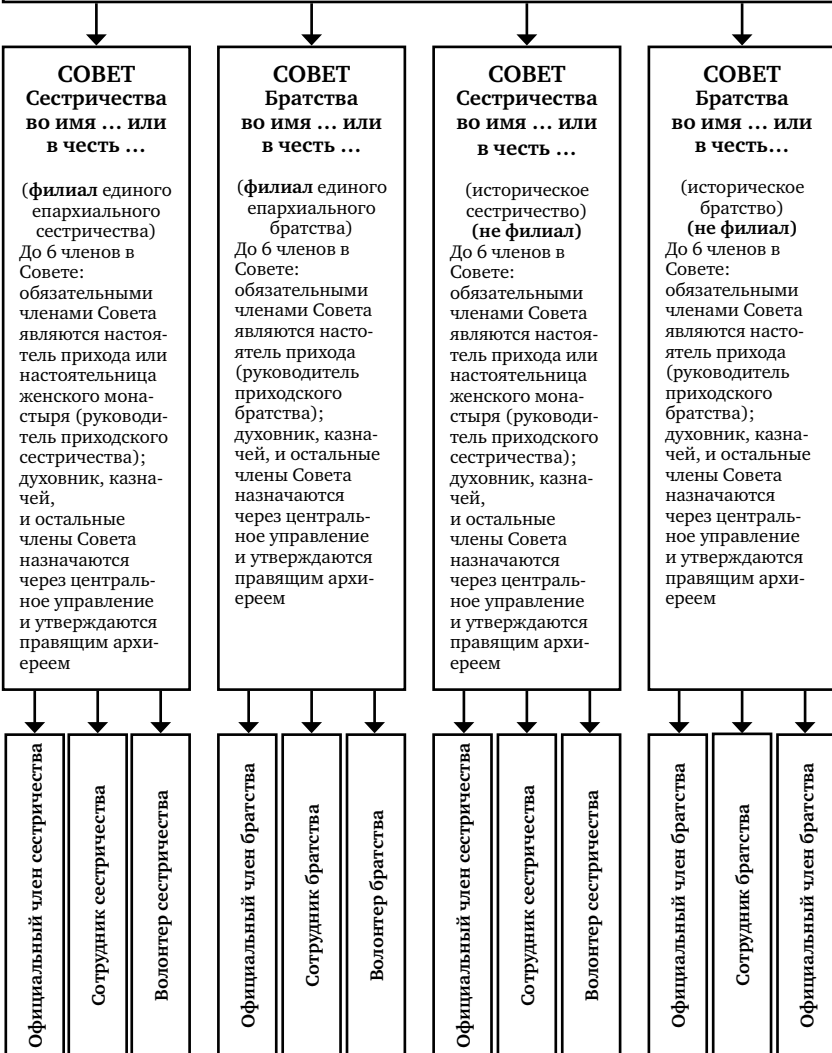


Вариант № 2

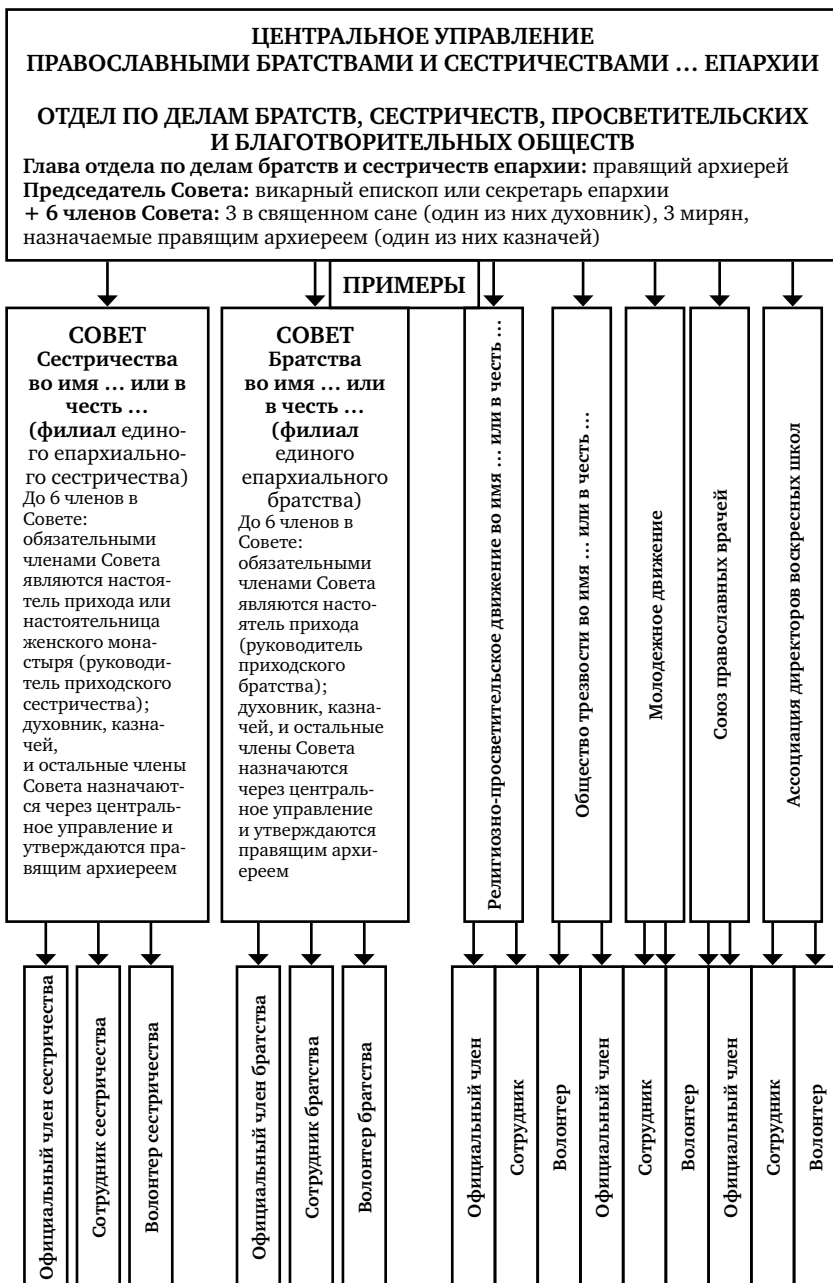
**ЦЕНТРАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ
ПРАВОСЛАВНЫМИ БРАТСТВАМИ И СЕСТРИЧЕСТВАМИ ... ЕПАРХИИ**

ОТДЕЛ ПО ДЕЛАМ БРАТСТВ И СЕСТРИЧЕСТВ

Глава отдела по делам братств и сестричеств епархии: правящий архиерей
Председатель Совета: викарный епископ или секретарь епархии
+ 6 членов Совета: 3 в священном сане (один из них духовник), 3 мирян,
назначаемые правящим архиереем (один из них казначей)



Вариант № 3



Вариант № 4

**ЦЕНТРАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ
ПРАВОСЛАВНЫМИ БРАТСТВАМИ И СЕСТРИЧЕСТВАМИ ... ЕПАРХИИ**

**ОТДЕЛ ПО ДЕЛАМ БРАТСТВ, СЕСТРИЧЕСТВ, ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ И
БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОБЩЕСТВ**

Глава отдела по делам братств и сестричеств епархии: правящий архиерей
 Председатель Совета: викарный епископ или секретарь епархии
 + 6 членов Совета: 3 в священном сане (один из них духовник), 3 мирян,
 назначаемые правящим архиереем (один из них казначей)

ПРИМЕРЫ



часть III

Публикации

Собрание недоумений и разъяснений, избранное из евангельской симфонии

«Евангельская симфония» (Εὐαγγελικὴ συμφωνία) прп. Исихия, «пре-
светера Иерусалимского»¹ (2 пол. IV в. — ок. 451 г.; память 28 марта,
согласно Менологии императора Василия II; 22 сентября, согласно Палестино-грузинскому календарю, а также в Соборе всех преподобных
отцов в субботу сырной седмицы), ученика свт. Григория Богослова,
представляет собой экзегетический и апологетический труд, призван-
ный разрешить все мнимые или действительные противоречия между
евангелистами. Эти противоречия давно были замечены христиански-
ми экзегетами и Святые Отцы посвятили немало трудов для разъяс-
нения подобных трудностей. Например, свт. Иоанн Златоуст в первой
беседе на Евангелие от Матфея в незначительных фактических несо-
гласованиях у евангелистов видит дополнительное доказательство
истинности и правдивости их повествований, — ведь это значит, что
евангелисты не сверялись друг с другом, но каждый писал самостоя-
тельно, и незначительные разногласия в деталях лишь подчеркивают
единство в главном. Прп. Исихий же склонен считать все видимые про-
тиворечия мнимыми и отвергает возможность ошибок у евангелистов
даже в мелких деталях и фактах. Если какие-то события или чудеса в
описании евангелистов не удаётся согласовать во всех деталях, то прп.
Исихий заключает, что речь идет хоть и о похожих, но все-таки разных
событиях.

Прп. Исихий со всей скрупулёзностью отмечает разногласия меж-
ду евангелистами и разрешает их. Его труд является хорошим подспор-
ьем в изучении евангельской истории. Некоторые разрешения прп.
Исихия имеют догматический характер и раскрывают православную
христологию, а именно: учение о двух природах во Христе, о тожде-
стве ипостаси Христа ипостаси Логоса, об общении свойств двух при-
род, хотя и в этих случаях прп. Исихий не отличается точностью тер-
минологии².

¹ прп. Феофан Исповедник. Хронография 818 (PG. 108. Col. 225C — 228A).

² Подробнее о прп. Исихии см.: Ткачев Е.В. прп. Исихий Иерусалимский // Пра-
вославная энциклопедия. М., 2011. Т. XXVII. С. 257-276.

Оригинальный полный текст «Евангельской симфонии» утрачен. Сохранился более поздний сокращённый вариант, известный под названием «Собрание недоумений и разъяснений» (Συναγωγή ἀπορίων καὶ ἐπιλύσεων) напечатанный в Patrologia Graeca (PG. T.93. С. 1392–1448), на основании которого был сделан данный перевод.

Цитаты из Священного Писания, если это особо не оговорено, приводятся по переводу еп. Кассиана (Безобразова) и П.А. Юнгера. Слова в квадратных скобках отсутствуют в оригинальном тексте и добавлены для связности речи.

Священник Роман Романов

Недоумение I

Почему Марк, начав [Евангелие] и сказав: «Начало Евангелия Иисуса Христа» (Мк. 1,1-3), прибавил: «как написано у Исайи пророка — вот, я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим» и прочее. Однако это [изречение], хотя и немного отличающееся по словам, не у Исайи находится, а у Малахии (Мал. 3,1)?

Разъяснение.

Это евангельское начало следует читать, как изложенное не в обычном порядке речи (καθ' ὑπερβατόν): «Начало Евангелия Иисуса Христа. Вот, Я посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою, как написано у Исайи пророка — голос вопиющего в пустыне» (Ис. 40,3). Ибо есть обычай у писателей употреблять такой порядок речи в мыслях и выражениях, как в первой книге Ветхого [Завета], Бытия, после сотворения Адама и устройства тварей, упоминается, что была приведена Ева, хотя она тотчас после Адама от него была создана (Быт. 1,27; 2, 19,21).

И в псалме 61 не в обыкновенном порядке речи написано: «Доколе налегаете на человека? Убиваете все вы, подобно наклонённой стене и упавшей загороди» (Пс. 61,4)³. Какая же стена убивает? Ибо так полагается понимать: «Доколе налегаете на человека, как на на-

³ Здесь, как и везде далее цитаты из Ветхого Завета преп. Исихий приводит по переводу LXX.

клонённую стену и упавшую загородь?», и сразу следующее: «Убиваете все вы»⁴.

Такой ведь обычай [употребления] изменённого порядка речи и в других неясных [местах] писателями употребляется, при этом [они], с одной стороны, заботятся о согласовании [речи], а с другой стороны, о том, чтобы мы не поверхностно знание божественного Писания приобретали, но через поиск и внимательное исследование, чтобы не было оно нами скоро отвергаемо.

Недоумение II

Почему Иоанн Креститель, спрошенный фарисеями: «Ты Илия?», сказал «Нет» (Ин. 1,21), однако Христос сказал о нём: «Он есть Илия, которому надлежит прийти» (Мф. 11,14)?

Разъяснение.

Не в абсолютном смысле Христос сказал о нём: «Он есть Илия, которому надлежит прийти», но добавил: «Если хотите принять, он есть Илия». Ибо сказал так потому, что тот совершил служение Илии. Ведь предтечей Христова пришествия сделался Иоанн, как Илия второго [пришествия] будет.

Недоумение III

Как евангелист Иоанн излагает, что Креститель о Христе говорит: «Я не знал Его» (Ин. 1,31)? Если не знал, почему препятствовал Ему, когда Тот хотел креститься, говоря, как у Матфея повествуется (Мф. 3,14)?

Разъяснение.

Знание существует четырёх [видов]: [получаемое] посредством зрения, посредством пророчества, посредством слуха, посредством

⁴Ср. толкование на этот стих блж. Феодорита Киррского: «Мысль, заключающаяся в стихе сем, изложена не в обыкновенном порядке речи, и она есть следующая: долго ли будете поступать с нами жестоко, не взирая на общее наше с вами естество? Имея это убийственное намерение, спешите оттолкнуть и низринуть нас, как наклонившую какую-нибудь стену и оплот, который в опасности упасть от ветра»; и св. Афанасия Великого: «Укоряет сопротивные силы в том, что нападают на человеческую природу, преклонную ко злу и по естественной немощи уподобляющуюся стене преклоненной, готовой упасть, и оплоту возриновену».

опыта. Не говорит, что не познал Его тремя [видами знания], но четвёртым — через опыт. Этим [видом знания] вплоть до Крещения и созерцания Духа не знал [Его]. Как и Адам добро и зло не знал знанием опытным (Быт. 3,5,22). Если же совершенно не знал, что добро — слушаться Бога, а зло — преслушание, то не подлежал бы наказанию.

Недоумение IV.

Почему по-разному излагают евангелисты призвание апостолов? Ибо Матфей говорит, что Господь изрёк: «Идите за Мной, и Я сделаю вас ловцами людей» (Мф. 4,19). Лука же написал, что после рыбной ловли Господь изрёк Петру: «Отныне будешь уловлять людей» (Лк. 5,10). Иоанн же по-иному (Ин. 1,39).

Разъяснение.

Каждое призвание истинно, [но] произошло в разное время. Ибо словами Андрея приведён Пётр и пришёл ко Господу и, услышав от Него: «Ты будешь называться Кифа» и прочее (Ин. 1,42), вновь рыбацкой лодке отдавал своё время. Затем, как и Матфей считает, когда чинили сети (Мф. 4,21), он и Андрей, Иаков и Иоанн Христом были призваны. Потом, как Лука повествует, после рыбной ловли, испытав на деле силу Его и ужаса исполнившись (Лк. 5,9), всецело Ему последовали.

Недоумение V.

Почему Матфей и Лука в разном порядке изложили искушения, которые употребил дьявол против Господа, возведённого на крыло [храма] и на высокую гору (Мф. 4,1; Лк. 4,1)?

Разъяснение.

Нет здесь противоречия, потому что в один миг случилось каждое [из искушений] по причине того, что соединены [друг с другом] тщеславие, высокомерие и сребролюбие, которые предложил Ему враг (символом этих [страстей] являются крыло [храма] и высокая гора), тем, что сказал «бросься вниз», к тщеславию Его подстрекая, обещанием же обладания показанной Ему обманчивой славы к сребролюбию и гордости Его побуждая. Но во всей этой борьбе низверженный [дьявол] постыжен был.

Недоумение VI.

Почему по-разному записали блаженства Матфей и Лука (Мф. 5,3; Лк. 6,20)?

Разъяснение.

Потому что разные [проповеди блаженств] в разное время были сказаны. Одна — когда на горе сидел Господь, и ученики окружали Его, и прочий народ стоял внизу и слушал. Другая — на месте ровном была произнесена апостолам.

Недоумение VII.

Почему Матфей говорит, что Господь после блаженств и сотника вошел в дом Петра и вылечил тещу его (Мф. 8,14), Лука же говорит, что Господь исцелил её прежде блаженств и до прихода сотника (Лк. 4,38)? Почему также и расслабленного, согласно Матфею, Господь исцелил в Своём городе Назарете (Мф. 9,1), согласно Марку и Луке — в Капернауме (Мк. 2,1), а по Иоанну — в Иерусалиме (Ин. 5,2)?

Разъяснение.

Из этого видно, что Господь не только блаженства изложил дважды, но и разных прокаженных и расслабленных исцелил. [Блаженства], изложенные Матфеем, произнёс прежде избрания Двенадцати из прочих [учеников], вследствие чего для всех вообще (καθολικῶτερον) их изложил. После чего, сойдя с горы, прокаженного очистил и [исцелил] дитя сотника и тещу Петра. Лука же, после избрания Двенадцати и объявления их имён, рассказывает, что Господь Христос, став на ровном месте, изрёк им блаженства (Лк. 6,17). Следовательно, к их лицу Он обращается.

Точно также и сотники, один Матфеем, другой — Лукой записанный, разные были, хотя оба они были жителями Капернаума. Ибо один сам умоляет Господа, другой же — через ходатаев. И один о слуге, другой же о сыне, ибо отроком (παῖδα) Писание обычно называет сына⁵.

И из расслабленных, один, о котором Лука и Марк повествуют

⁵У Матфея сотник просит за отрока: ὁ παῖς μου βέβηται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός (Мф. 8,6). У Луки — за слугу: ἐκατοντάρχου δὲ τινος δοῦλος κακῶς ἐχων (Лк. 7,2).

(Лк. 5,19; Мк. 2,4), через кровлю был спущен, другой — Матфеем, после него призванным от сбора налогов, записанный (Мф. 9,2), и иной, который [был] у входа в купальню, о нём же Иоанн рассказывает (Ин. 5,2).

Недоумение VIII.

Почему Матфей написал, что двое бесноватых предстали Господу в Гергесине (Мф. 8,28), а Лука и Марк пишут, что один (Лк. 8,26; Мк. 5,1)?

Разъяснение.

Поскольку много исцелений, превосходящих слово и ум, произошло от Господа, [то] и оба знамения этих были [Им] совершены. И одного припомнили Марк и Лука, в земле Гергесинской Им исцелённого, двоих же, в земле Гергесинской исцелённых, — Матфей. Поэтому и не упоминается, что после исцеления они молили Господа, чтобы остаться с Ним, как говорится об одном так сделавшем.

Недоумение IX.

Почему Матфей и Лука передают слова Господа, что грех против Сына Человеческого отпустится, а против Духа Святого не отпустится (Мф. 12,32; Лк. 12,10), тогда как Господь говорил о Духе Святом «что от Моего возьмёт и возвестит вам» (Ин. 16,14)?

Разъяснение.

Хула на Сына Человеческого по неведению, побуждённому страданиями осуждённого человечества Господа⁶, сказал [Он] через покаяние отпускается. На Духа же Святого [хулу], то есть или на само божество (θεότηα), согласно [сказанному] «Бог есть дух» (Ин. 4,24), или на существо (οὐσίαν)⁷ животворящего Духа после показанных богоприличных знамений и чудес, справедливо называет недостойной прощения, как уже не по неведению [совершенную].

⁶ Страдания Господа по человечеству дают повод неразумным видеть в Нём лишь простого человека, а не Бога.

⁷ Здесь «сущность» употребляется в значении «первой сущности» Аристотеля или, говоря точным богословским языком, «ипостаси», в отличие от «божества».

Ведь показана была им на опыте сила Его, и через Ветхий [Завет] открыто [было] знание о Духе. Трудно, если вообще возможно, покаяние [для] добровольно и сознательно творящих нечестие, делающих [это] богоборческой волей. Как и у Иеремии написано: «Переменит-ли эфиоплянин кожу свою и рысь пятна свои?» (Иер. 13,23). Таковых Богослов назвал согрешающими к смерти (1 Ин. 5,16).

А то, что ни в настоящем веке, ни в будущем [этот грех не] отпустится (ср. Мф. 12,32), означает, что некие из согрешающих тепер уже получают прощение через воспринявших власть связывать и разрешать (ср. Мф. 18,18), иные же в будущем, как «от помышлений, обвиняющих или оправдывающих» (Рим. 2,15) возобладавшее решение (ψήφον) Судья дарует соделавшим достойное этого (ср. Откр. 2,17).

Недоумение X.

Почему Матфей повествует, что начальник синагоги рассказывает Христу о своей дочери, как об умершей (Мф. 9,18)⁸, Марк же и Лука — как о находящейся в опасности (Мк. 5,23; Лк. 8,42)?

[И почему] Матфей говорит, что Христос прежде исцеления уболажает за веру [кровоточивую] (Мф. 9,20), Марк же и Лука — что [она] была исцелена через прикосновение, уболажена же была после (Мк. 5,29; Лк. 8,41)?

Разъяснение.

Следует знать, что не одно, а разные знамения записали евангелисты. Первый [начальник, изложенный] у Матфея, был просто народный старейшина, поэтому и свирельщиков для траура использовал (Мф. 9,23), что не свойственно [религиозным] иудеям. Тот же, который у Луки и Марка, — начальник синагоги по имени Иаир. И в первом случае [Христос] лишь коснувшись руки воздвиг [её], во втором же, и сказав [слова], восставил девушку.

Также и знамение, [совершенное] над кровоточивой по рассказу Марка и Луки иное было, по сравнению с тем, какое у Матфея находится. Об одной [из них] написано, что всё имущество своё истратила на врачей (Лк. 8,43), о второй же не сказано, что она такое сделала.

⁸ Ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν — в переводе еп. Кассиана (Безобразова): «дочь моя только что скончалась». Синодальный перевод («дочь моя теперь умирает») здесь неточный.

Недоумение XI.

Почему Матфей и Марк говорят, что Господь преобразился через шесть дней после обещания [Своим] ученикам, а Лука — что через восемь (Мф. 17,1; Мк. 9,1; Лк. 9,28)?

Разъяснение.

Потому что они учитывают дни между днём обещания и преобразования, Лука же — с шестью ещё два — в который дал обещание [Господь], и в [который] преобразился.

Недоумение XII.

Как Лука называет Левию Алфеевым ученика, призванного от сбора налогов (Лк. 5,27; ср. Мк. 2,14), но ни один из Двенадцати не носит этого имени?

Разъяснение.

Вероятно он был из числа Семидесяти. Ведь не одного мытаря, но многих Христос призвал в ученики [Себе]. Поэтому и порицаем был как друг мытарей (Мф. 11,9). Ничего удивительного, что Христос одни и те же выражения использовал для [призвания] каждого ученика (ср. Мф. 9,9)⁹.

Недоумение XIII.

Почему Матфей, сказав, что Господь, когда изложил блаженства, взшёл на гору и беседовал только с учениками, [затем] прибавил, что когда окончил [Иисус] слова эти, изумлялся народ учению Его (Мф. 5,1; 7,28), тогда как [народ] говоримого [Иисусом] не слышал?

Разъяснение.

Потому что Христос не желал скрывать учение [Своё] от народа, но более богобоязненными [людей этих] соделать (καταστήσαι) и более внимательными через возвышение над землёй. Ведь не высока

⁹Прп. Исихий отличает апостола от Семидесяти Левия от апостола из числа Двенадцати, Матфея, который также был мытарем (Мф. 10,3).

была та гора, чтобы быть препятствием для слуха, но близка к земле. Иные же блаженства в другое время, которые у Луки [записаны], изложил [Он] на равнине (Лк.6,17).

Недоумение XIV.

Почему один из евангелистов одних, другие же иных перечисляют учеников, которых избрал Христос (Мф. 10,2; Мк. 3,16; Лк. 6,13)?

Разъяснение.

Нисколько не разногласят между собой евангелисты, но имена всех апостолов согласно изложены. Того [апостола], которого Матфей и Марк называют Фаддеем, Лука именует Иудой Иаковлевым, по иному же Левию [называет его Матфей], потому что у него три имени. Также, как и Хеврон Дабиром и городом наук (πόλις ὑρακιάντων) и Агробом называют. Подобно этому и Симона [Матфей и Марк] Кананайтом, от его отечества, Лука же Зилоном, по [его] добродетели, именуют.

Недоумение XV.

Как Господь, сказав апостолам «На путь язычников (εἰς ὁδὸν ἐθνῶν) не ходите и в город самарянский не входите» (Мф. 10,5), Сам, оказавшись в Самарии, просил пить [воды] у самарянки и, когда множество самаритян вышли к Нему, беседовал [с ними] (Ин.4, 9,30)?

Разъяснение.

Заповедь эту прежде Креста дал ученикам [Христос], желая отнять всякий повод [к нападкам] от иудеев. После же [Креста] говорит: «Научите все народы» и прочее (Мф. 28,19), чтобы иудеи, исполненные зависти, не вознегодовали на Него.

Кроме того, путь может быть не у язычников только, но и у иудеев и у всех. Ведь не одни лишь язычники собственным образом по пути идут. Путь же язычников в переносном [смысле] — это идолослужение, магические заклинания, астрология.

[В] город самарянский вошёл [Он], идя дорогой [в Галилею] (Ин. 4,4). Ведь не отличался Он жестокосердием, чтобы Иудеев, отвергающих Его привлекать [к Себе], а самаритян, уверовавших и влекущихся к Нему, отвергать.

Недоумение XVI.

Почему Иоанн пишет, что Господь сказал иудеям: «Вы и голоса Его никогда не слышали, и вида Его не видели» (Ин. 5,37), тогда как Моисей говорит [иудеям]: «Разве слышал народ голос Бога живого так, как слышал ты и остался жив?» (Втор. 4,33)?

Разъяснение.

Насколько слушание и видение не является действием внешних глаз и ушей, настолько [это действие] называется постижением мысленным (τῆς διανοίας ἢ κατανόησις). Поэтому и Исайя говорит: «Кто так слеп, как рабы Мои и глух как владеющие ими?» (Ис.42,19) Сказал [так] по причине нынешней глухоты и непокорства иудеев. В другом же случае самому Моисею говорящий с ним Бог изрёк: «Никто не может увидеть лица Моего и остаться в живых» (вольный пересказ Исх. 33,20).

Недоумение XVII.

Почему Иоанн говорит, что Христос некогда сказал [иудеям]: «и Меня знаете, и знаете откуда Я» (Ин. 7,28), в другой же раз им же [Христос говорит]: «не знаете, откуда Я пришёл и куда иду» (Ин. 8,14) и «ни Меня не знаете, ни Отца Моего» (Ин. 8,19)?

Разъяснение.

Поскольку двойственно постигаемое по отношению ко Христу таинство, различно и изрекаемое о Нём. Говорящий, что знает Его по человечеству, [знает] Его отечество и Матерь, по божеству же (θεῖον οὐσίαν) не знает Его, Сына, равного Отцу, не знает [также] и Отца, сущего Отца едиnorodного Сына.

Недоумение XVIII.

Почему Иоанн говорит: «Не было ещё Духа, потому что Иисус ещё не был прославлен» (Ин. 7,39), тогда как [уже] в виде голубя в крещении сошёл на Христа Дух Святой (Мф. 3,16)?

Разъяснение.

Потому что здесь [Он] не сущность¹⁰ Духа, но действие (ἐνέργεια) Духа называет, как и Павел, говорящий: «Духа не угашайте» (1 Фес. 5,19), [действие], которому не следовало прежде, чем Первенец из нас взойдёт на небо, сходить и действовать различными и многообразными силами, о которых говорит Христос: «реки из чрева потекут воды живой» (парафраз Ин. 7,38). Из чрева — то есть из сердца верующих в Него.

«Славой» же он здесь Крест назвал, согласно сказанному: «Пришёл час быть прославленным Сыну Человеческому» (Ин. 12,23).

Недоумение XIX.

Кого может иметь дьявол отцом [своим]? Ведь сам Иоанн говорит, что Господь изрёк [о дьяволе]: «Когда говорит ложь, говорит своё, ибо он лжец и отец его» (Ин. 8,44)¹¹.

Разъяснение.

Дьяволом здесь он называет или антихриста, «сына погибели» (2 Фес. 2,3) согласно Павлу, который [антихрист], когда говорит ложь, клеветца на Христа, как будто [Он] противник Богу (ὡς ἀντίθεον), и самого себя ставя Богом, своё говорит, будучи лжецом, как и отец его, сатана; или Каина, детьми которого он справедливо назвал иудеев, говоривших, что они сыны Авраама. [Назвал так] потому что они оказались подражателями образу [бытия] Каина, солгавшего Богу словами: «Разве я сторож брату моему?» (Быт. 4,9), первого завистника и убийцы, родившегося среди людей. Таковым же является и отец его, сатана.

Недоумение XX.

Почему Лука сообщает, что Господь изрёк Семидесяти: «Вот посылаю Вас как овец посреди волков» и прочее (Лк. 10,3), Матфей же — что Двенадцати (Мф. 10,16)? И почему Лука упоминает только о послании Семидесяти?

¹⁰ Здесь «сущность» (οὐσία) также употребляется в смысле «первой сущности» Аристотеля.

¹¹ ὅταν λαλή τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ — так понимает эти слова Христа не только прп. Исихий, но и свт. Кирилл Александрийский (см. его толкование на Евангелие от Иоанна, книга VI).

Разъяснение.

Потому что много раз это учение изложил Господь, не затрудняясь в словах, но утверждая слушателей. Таким образом, и Двенадцати, и Семидесяти в разное время это [учение] изложил.

Недоумение XXI.

Почему Господь сказал Никодиму: «никто еще не восходил на небо, только с неба Сошедший, Сын Человеческий, сущий на небе» (Ин. 3,13)? Если под Сыном Человеческим следует понимать человечество [Христа], то оно с неба не сошло. Если же понимать всё воплощённое Слово, то как ещё не воспринятое¹² [человечество] воспринятым на небесах называется?

Разъяснение.

Господь, желая возвести Никодима от иудейской низости (τάπεινότητος) к высоте догматов и посвятить в таинство духовного возрождения, когда увидел, что от такой высоты головокружение [у Никодима], изрёк: «Если Я сказал вам о земном, и не верите...» (Ин. 3,12). Поэтому [и] говорит, что никто не взошёл на небо, как только сошедший с небес, Себя имея в виду и в восхождении и в нисхождении, поскольку невозможно разлучиться от [воспринятого] человечества Богу Слово, который [как Он] говорит, спустился. Восхождением же [Он] здесь называет [случившееся] не с плотью, но через разные в древности домостроительные [действия], о которых говорит Писание: «Взошёл Бог от Авраама, когда перестал говорить с ним» (см. Быт. 17,22)¹³ и подобные этому [места Писания].

Если же Сыном Человеческим после воплощения называется Бог Слово¹⁴, это неудивительно, поскольку и о царе и полководце, [которые] купив именье или браком сочетавшись прежде, чем стать царём и полководцем, подобно после этого говорят, что царь приобрёл именье или полководец [браком сочетался].

¹² До сошествия Слова с небес при воплощении.

¹³ ἀνέβη ὁ θεός ἀπό Ἀβραάμ, ἥνικα ἐλαύσατο λαλεῖν αὐτῷ — эта цитата у прп. Исихия отличается от перевода LXX.

¹⁴ Все действия, которые совершил Бог Слово до воплощения, теперь уже, после воплощения, относятся к Сыну Человеческому, поскольку ипостась Бога Слова получила это новое имя.

Недоумение XXII.

Как Господь изрёк иудеям, по словам Иоанна: «Я и Отец — одно» (Ин. 10,30), тогда как [в другом месте] Он сказал, что о дне последнем ни ангелы не знают, ни Сын, но только Отец (Мф. 24,36)?

Разъяснение.

Что невероятно Творцу веков не знать [последнего] дня и часа — это ясно всякому. Отсюда видно, что тремя способами изложил Своё учение Господь:

как человек — когда человеком называется, как в предыдущей главе, и [в словах] «объята скорбью душа Моя до смерти» (Мф. 16,38) и «Теперь душа Моя смущена» (Ин. 12,27);

когда же как Бог, то говорит: «Я и Отец — одно» и «всё, что имеет Отец — Моё» (Ин. 16,15) и всё, подобное этому;

когда же как Бог и человек, то говорит: «Я — хлеб, сошедший с неба» (Ин.6,41). Хлеб — это тело, сошедший же — Бог. И когда говорит: «Власть имею положить душу и вновь принять её» (парафраз Ин. 10,18). Со властью положить и принять — [есть дело] божества, душа же — [принадлежность] человечества.

И здесь, желая устранить пустое любопытство учеников, неведением [как человек] прикрывается (προεβάλλετο), чтобы не негодовали [ученики], как не одни только, но вместе с ангелами [время] дня того не знающие.

Недоумение XXIII.

Почему Господь сказал иудеям: «Все, кто ни приходили прежде Меня, воры и разбойники» (Ин. 10,8)? Следовательно, Моисей и пророки разбойниками называются?

Разъяснение.

Дьявол, догадываясь о пришествии Христа, незадолго до Его жительства [на земле] воздвиг неких мятежников, которые [сплотились] вокруг Февды и Иуды, [высокое] мнение сами о себе составив, и поверивших им [людей] подняли, [но] которые и рассеялись, как сказал Гамалиил (Деян. 5,36-37). На них здесь намекает [Христос] и на тех, кто оказались их подражателями. Моисея же и пророков слушали овцы.

Недоумение XXIV.

Почему Матфей повествует, что мать сыновей Зеведеевых просила Господа, чтобы [её] сыны воссели по правую сторону (Мф. 20,21), Марк же написал, что не она, но сыны это просили (Мк. 10,37)?

Разъяснение.

Матфей более подробно изложил ходатайство матери вместе с сынами, Марк же, стремясь к немногословию, упомянул только сыновей, поэтому нет [здесь] противоречия.

Недоумение XXV.

Почему Лука пишет, что Господь сказал иудеям: «Не увидите Меня отныне, доколе не скажете: благословен Грядущий во имя Господне!» (Мф. 23,39; Лк. 13,35), [хотя] написал, что гораздо более долгое время [ещё] Он общался и иудеями, трапезничал с ними, беседовал и творил чудеса?

[И] почему Он приказал фарисеям возвестить Ироду: «Вот, Я изгоняю бесов и исцеления совершаю сегодня и завтра, и в третий день — совершение Моё» (Лк. 13,32), хотя через большее число дней [Он] Крест претерпел?

Разъяснение.

Прежде всего, недоумение это такое имеет объяснение: Когда Господь жил и совершал чудеса в Галилее, находящейся под властью Ирода, тамошние фарисеи, с завистью смотря на Его знамения и учение, которые были для них в тягость, и, торопясь прогнать [Его] в Иудею, сказали Ему: «выйди отсюда, потому что Ирод хочет Тебя убить (ἀνελεῖν)¹⁵» (Лк. 13,31). [Им] Господь, зная с каким намерением они сказали это Ему, ответил: «пойдите, скажите этой лисице», то есть Ироду, как коварному [злодею], и прочее. Выражение же «изгоняю бесов и исцеления совершаю сегодня и завтра» — показывает два дня, в которые там пребывая, совершал чудеса, после которых положил начало пути в Иерусалим, очевидно, что в третий день, в который Он [как] сказал, достиг совершения (τελειοῦσθαι), как в этот [день]

¹⁵ Так у прп. Исихия.

начинающий таинство всё через Крест в Иерусалиме исполняющего пути¹⁶.

Выражение же «не увидите Меня отныне» к жителям Иерусалима изречено было, о котором Иисус сначала посетовал, сказав: «Иерусалим, Иерусалим, убивающий пророков и побивающий камнями посланных к нему» (Лк. 13,34). А иначе кто с того времени не увидел Господа, покуда не увидели Его сидящим на жеребёнке и воспеваемым от толпы [народа] и от детей?

Возможно «отныне» помышлять в отношении всего времени вплоть до Господних страстей, до которых видевшие Господа иудеи [после] больше не увидят Его, пока созерцая [Его] во славе Отца судящим мир, не скажут: «Благословен Грядущий во имя господне».

Окончание следует.

¹⁶ ὡς ἐν αὐτῇ ἀπαρχόμενος τῆς ὁδοῦ τῆς τό πᾶν διὰ σταυροῦ ἐν Ἱεροσολύμοις τελειούσης μυστήριον.

часть IV

Рецензии

Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745–2015: Материалы к биографическому справочнику.

Воронеж: Издательский отдел ВПДС, 2015. 384 с.

К 270-летию Воронежской духовной семинарии был осуществлен значимый научный и издательский проект, были собраны и изданы материалы к биографическому справочнику «Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745–2015». Презентация издания состоялась в рамках Митрофановских церковно-исторических чтений 2015 года.

Юбилейное издание «Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745–2015: Материалы к биографическому справочнику» содержит краткую информацию практически обо всех выпускниках нашей духовной школы за 270 лет ее истории. Данное издание является нашим приношением памяти более чем восьми тысяч выпускников старейшего профессионального учебного заведения Центрального Черноземья — Воронежской духовной семинарии.

Работа по подготовке к изданию справочника осуществлялась по благословению и при деятельном участии главы Воронежской митрополии митрополита Воронежского и Лискинского Сергея.

В 2013 году на Митрофановских церковно-исторических чтениях известный воронежский краевед профессор Воронежского государственного университета Александр Николаевич Акиншин выступил с инициативой подготовить к изданию списки выпускников Воронежской семинарии. К этой инициативе с интересом отнесся ректор Воронежской духовной семинарии игумен Иннокентий (Никифоров), который и выступил в качестве главного редактора издания. Была сформирована рабочая группа, в которую первоначально вошли священник Павел Овчинников, священник Константин Рева, а также ряд студентов семинарии, работа велась при непосредственном научном консультировании А.Н. Акиншина, которому необходимо отдать должное: он проявил максимальную активность не только в редакторской работе, но и в поиске дополнительной информации о выпускниках. Осенью 2014 года к рабочей группе присоединилась ведущий специалист по истории духовного образования в России доктор церковной истории профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Наталья Юрьевна Сухова. Ею были подготовлены сводные списки выпускников Воронежской семинарии, которые продолжили обучение в Духовных академиях с указанием тем их научных работ, а также написана обширная статья для нашего издания. Кроме того необходимо отметить деятельное участие в подготовке издания кандидата философских наук преподавателя ВГУ Виктора Юрьевича Коровина, а также студентов Семинарии и группу мирян-волонтеров из Всесвятского храма г. Воронежа.

Впервые работа над созданием сводного списка выпускников Воронежской семинарии, окончивших полный курс обучения, была предпринята воронежским историком А.И. Николаевым в 80-х годах XIX века. Списки, охватывающие столетний период с 1780 по 1880 год, были опубликованы в приложении к Воронежским епархиальным ведомостям в 1882–84 годах¹.

¹ Николаев А. И. Списки воспитанников, окончивших полный курс семинарских наук в Воронежской духовной семинарии за истекшее столетие (1780-1880). // Приложение к Воронежским епархиальным ведомостям. 1882. № 1-23; 1883. № 1-9, 15; 1884. № 1, 2, 5.

В данном издании мы не просто воспроизвели списки, опубликованные более 100 лет назад А.И. Николаевым, но предприняли попытку дополнить их именами выпускников Воронежской духовной семинарии начального периода ее истории с основания в 1745 году и до 1780 года, а также перечнем имен современных выпускников. Кроме того, биографические сведения ранее опубликованных списков были исправлены и дополнены.

В ходе изучения трудов В.А. Болховитинова «История о Воронежской семинарии»² и П.В. Никольского «История Воронежской духовной семинарии»³ удалось восстановить отрывочные сведения о выпускниках Воронежской семинарии 1745–1779 годов. Списки, составленные А.И. Николаевым, ограничиваются 1880 годом, сведения о последующих выпусках были восстановлены из официальных периодических изданий Воронежской епархии, в которых ежегодно вплоть до закрытия семинарии 1918 году печатались списки всех воспитанников Воронежской духовной семинарии, в том числе, окончивших полный курс обучения. В дополнение к перечню выпускников с 1745 до 1918 года по материалам архива Воронежской духовной семинарии был составлен список выпускников Воронежской духовной школы со дня ее возрождения в 1993 году до 2015 года включительно, который ранее не публиковался.

В ходе научных изысканий удалось подготовить биографические справки значительной части выпускников нашей Духовной школы. Сведения о прочих воспитанниках Воронежской духовной семинарии чаще всего восстановить не представляется возможным, так как после революции 1917 года в силу трагических событий в истории нашего Отечества архивы епархий, духовных школ и существенная часть иных источников по церковной истории XX века были утрачены. Информация о современных выпускниках представлена обзорно и лаконично, особое внимание было уделено темам выпускных работ, а также сведениям о продолжении духовного образования. Подробное составление биографий выпускников ВДС последних 20 лет — дело будущего.

При подготовке юбилейного справочного издания особое внимание было уделено вкладу выпускников Воронежской семинарии в церковную и светскую науку. В биографических справках представлены сведения о продолжении обучения воспитанников ВДС в Духовных академиях, либо светских вузах, а также представлены темы научных работ, преимущественно в духовных учебных заведениях.

Материалы к биографическому справочнику предваряет источниковедческое введение магистра богословия священника Павла Овчинникова. В приложении данного издания содержатся две статьи. Первая статья резюмирует вклад в церковную науку выпускников Воронежской духовной семинарии в 1817–1917 годах. Она подготовлена доктором церковной истории профессором Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета Н.Ю. Суховой. Вторая статья написана магистром богословия, священником Константином Ревой и посвящена основным вехам истории и развитию учебного курса Воронежской духовной школы.

² Болховитинов Е.А. История о Воронежской семинарии // Никольский П.В. История Воронежской духовной семинарии. — Воронеж: Образ, 2011. — С. 486-533.

³ Никольский П.В. История Воронежской духовной семинарии. — Воронеж: Образ, 2011. — 656 с.

Важным дополнением к данному изданию являются фотографии икон собора Небесных покровителей Воронежской духовной семинарии, а также выпускников и преподавателей Воронежской духовной семинарии, прославленных в лике святых Русской Православной Церковью. Все представленные в издании иконы написаны выпускниками Иконописного отделения Воронежской духовной семинарии.

Юбилейное издание Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745-2015: Материалы к биографическому справочнику» стало возможно благодаря кропотливой многолетней работе А.Н. Акиньшина, Н.Ю. Суховой, священника Павла Овчинникова, священника Константина Ревы, Ю.А. Никитина, В.Ю. Коровина, студентов Воронежской семинарии, а также ряда православных волонтеров, которым мы выражаем искреннюю благодарность.

Надеемся, что работа с нашим изданием позволит читателям оценить вклад выпускников Воронежской духовной семинарии практически во все сферы жизни нашего общества, современным студентам Семинарии осознать себя продолжателями богатой учебной и научной традиции, а исследователей подвигнет к активному труду по изучению наследия славных воспитанников нашей Духовной школы.

*Священник Константин Рева,
магистр богословия
(Воронежская духовная семинария)*

**Долбилов М.Д. Русский край, чужая вера:
Этноконфессиональная политика империи в Литве
и Белоруссии при Александре II.**

— М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 1000 с.: ил.

Со дня выхода в свет книги М.Д. Долбилова прошло достаточно времени, чтобы заинтересованные читатели успели откликнуться, обсудить и критически оценить этот большой и сложный текст. Подобно работнику одиннадцатого часа, я включаюсь в дискуссии не столько с целью положить «иные основания» или «напомнить неучтенные факты», сколько с желанием заметить неувиденное — то, что существенно определяет сам способ, каким «пишется» и «обсуждается» история отношений власти, этноса и религии. Главную ценность книги я вижу в ее смысловой энергии, провоцирующей желание критических различий.

Книга подробно разворачивает несколько сюжетов истории этноконфессиональной политики Российской империи в Северо-Западном крае (белорусские и литовские территории) в промежутке между 1856 и 1880 годами. Главные конфессиональные персонажи книги — католики, униаты, иудеи и православные; основные этнические персонажи — русские, поляки, белорусы, евреи, литовцы (а также интеллектуалы, создававшие проекты иных идентичностей). На другом полюсе — разнородная имперская бюрократия. Интрига книги сосредоточена вокруг противоречивого взаимодействия государственной власти империи с религиозностью ее подданных. Осью взаимодействия оказывается трудный симбиоз двух принципов конфессиональной политики — дисциплинирования и дискредитации (подробнее см.: с. 42-55, 64-67), циклические колебания которых автор изображает на фоне процесса политизации религиозности, нарастающего модерного национализма, секуляризации и поисков новых конфессиональных форм политической лояльности. Ситуация Северо-Западного края поставлена в контекст трансформации преמודерных обществ в общество модерное. Но границы модерна и преמודерна не совпадают с границами этнонациональными и конфессиональными. Кроме того, все эти границы — подвижны и изменчивы, во многом только еще определяются в ходе драматических столкновений и взаимодействий всех персонажей действия. Поэтому М.Д. Долбилов определяет деконструкцию национальных и конфессиональных клише как основной «нерв этого исследования» (с. 15). На сцену выходит не гипостазированная терминология националистически или конфессионально предопределенной историографии, но процессы осознания, описания, мифологизации и переоценки, которые предпринимала имперская бюрократия для устранения нестерпимого зазора между этнической и религиозной чуждостью Северо-Западного края и его официально объявленной (или сердечно чаемой) «русскостью». Задача поставлена максимально сложная, что помогает автору, — и тут же обрекает его, — не только погрузиться во все хитросплетения борьбы интересов и намерений той эпохи, но и выступить лицом к лицу с современными практиками «писания» этноконфессиональных «историй». Затруднения, сопоставимые с затруднениями самих героев книги, или, как выразился один психиатрически эрудированный рецензент, «при такой шизофренической мультиплицированности мотиваций, нелег-

ко было... решить, что же все-таки делать»¹. Хотя тот же рецензент «не хотел бы оказаться на месте какого-нибудь виленского генерал-губернатора», осознать подобное нежелание он смог, прочитав эту книгу. Знак того, что автор книги со своими затруднениями справился с большей удачей.

Во всех известных мне откликах, рецензиях и обсуждениях, которые вызвала книга М.Д. Долбилова, на мой взгляд, упущен важный — и основной, — мотив, пронизывающий всю толщу книги, в немалой степени определяющий и саму историю этноконфессиональной политики в Северо-Западном крае, и оценки автора, и повороты дискуссий вокруг его труда. Я думаю, что лучше всего этот лейтмотив уловил один из персонажей книги — П.А. Бессонов. Позволю себе цитату цитаты: «Боишься насилия, чувствуешь, что ведь это жизнь своеобразная, со своими правами; убеждаешься, что ничего нельзя с ней сделать, если не строго переламаывать; не всегда уверен в пользе переламаывать; убежден, если многого не переломить, пострадает христианское население края, вся Русь» (с. 560).

Хотя эти слова сказаны по определенному поводу, но, как мне кажется, в них заключен универсальный смысл. Они выражают самую суть затруднений, с которыми сталкивается любая власть в отношениях с любой религией. Терпеливое вытыгивание автором перепутанной сети дискурсов и конструирований идентичностей, административных механик и управленческих практик, чтобы в ней уловить секреты «имперского управления многообразием» этносов и религий, только еще больше усиливает чувство, что никакого нейтрального поля взаимодействия власти и религии ни отыскать, ни построить не удастся. Все усилия власти (трагические и анекдотические) управлять этноконфессиональными процессами, которые мастерски описывает и анализирует М.Д. Долбилов, постоянно парализуются страхами и надеждами двух «альтернатив»: применения насилия и достижения контролируемой лояльности. Требование и поощрение «спиритуальной» религиозности, т.е. сознательной и индивидуальной, в надежде на то, что подобная религиозность будет легче манипулироваться властью, понуждает саму власть отказываться, по крайней мере, от самых грубых форм насилия. Власть, постоянно опасаясь принудить «религиозную совесть», начинает игнорироваться как реальная власть. Тем самым религиозность вновь выходит из-под контроля. Требование пассивной лояльности (где власть — это демиург, а подданные — материя) приводит власть и конфессии к конфликтам при любом проявлении конфессиональной самостоятельности и сознательности — этих во многом современных критериев «подлинной духовности» («самоорганизация населения особенно неприятна государству» (с. 151)). Противоречивая и, пожалуй, тупиковая для власти, дилемма между дисциплинированием и дискредитацией рождается из отчаянной невозможности обнаружить нейтральный способ взаимодействия власти и конфессий, при котором ни власть, ни религия не теряли бы своей сущности. Но, похоже, при создании «нейтрального поля», в котором нет привилегированного держателя «духовности», не предусмотрено равных условий для власти и религии. И религия теряет явно больше или почти всё. Выбор оказывается невелик — насилие (когда власть становится последовательно на сторону одной из конфессий) или тотальная секуляризация, которая вовсе снимает проблему. В книге хорошо просматривается,

¹ Усыскин Л. История одной шизофрении / Л. Усыскин // Лехаим. М., 2011. №7.

что власть уже не могла позволить себе и оправдать для себя первый вариант, но еще не была способна выбрать решительный секуляризм. При этом следует заметить, что секуляризм отнюдь не предполагает полный отказ от насилия в этноконфессиональной политике. Сам автор, насколько можно судить по отдельным замечаниям, склонен видеть перспективы имперской политики в Северо-Западном крае в возможной (пусть и не реализованной в полной мере) ориентации власти на последующую секуляризацию. «Масовая секулярная пресса», «университет», «действительно массовая литература», «возможная аполитичная религиозность», «залог секулярности», «религиозно нейтральные элементы» (с. 36, 143, 146, 707, 716 и др.) — всё это «стигматы» модерной обмирщенности, процесс развития которой снимает или должен снять конфессиональную «чуждость» и разобщенность. Те конфессии, которые активно осваивали методы и средства торжествующей секулярности, пользуются у автора книги большей благосклонностью. Лидируют католики (отчасти — иудеи): «католицизм демонстрировал заключенный в церковном ритуале потенциал гражданской мобилизации» (с. 344) и т.п. Православие занимает в этой иерархии последнее место. Видимо, действительность такова и была. Но вернемся к лейтмотиву книги.

Если этот лейтмотив выразить на конфессиональном языке, то, на мой взгляд, он прозвучит как древняя оппозиция «духа» и «буквы» (со всеми дальнейшими модификациями и переотражениями: «внутренний» и «внешний», «ханжеский» и «искренний», «духовный» и «мирской», «сознательный» и «бессознательный», «догмат» и «суеверие», и т.д.). Все варианты имперской политики в Северо-Западном крае можно представить как попытки провести и установить границы между «духом» и «буквой» конфессиональной религиозности, осознать критерий их различия. Власть нуждалась в четком определении конфессиональной «буквы», связывая с «формальными» элементами религиозной жизни надежды на обретение той самой «нейтральности», которой можно было бы управлять, не провоцируя всплески нежелательной неконтролируемой «духовности». Только в области «буквы» власть могла чувствовать себя уверенно. В области «духа» она теряла всякую почву под ногами, начинала действовать неадекватно, теряла не только контроль, но и свое лицо. Но и в «духовном» власть пытается провести необходимые для ее целей различия. Критериями «подлинной духовности» становятся искренняя личностная вера, убежденность, сознательность, осмысленность, которым противопоставляются в качестве «ханжества», «суеверия» и «фанатизма» лицемерная и вынужденная вера, коллективистская бессознательность, чрезмерная харизматичность, жесткая последовательность и бескомпромиссность. Нельзя сказать, что критерии надежны и достаточны. Более того, М.Д. Долбилов на множестве примеров убедительно показывает, что сами критерии применялись подчас неосознанно, случайно и непоследовательно: «границы и критерии ханжества и суеверия — непредсказуемы и волюнтаристски» (с. 45). Власть постоянно «плавала» в существеннейшем вопросе конфессиональной политики. Но вина ее не абсолютна. Эти же границы и критерии «плавали» и внутри самих конфессий. Поэтому при взаимодействии имперских бюрократов с религиозностью подданных постоянно происходит чудесная метаморфоза — превращения «буквы» в «дух». Как только власти начинало казаться, что наконец-то обнаружена желанная «формальная» нейтральность в той или иной конфессии (какой-либо обряд, ритуал или институция, особенность

внешности, одежда, второстепенный текст) или «суеверие», противоречащее представлениям самой конфессии о собственных практиках, т.е. все, что можно смело отнести к «букве» или «фанатизму» и во что государство надеялось внести свою дисциплинирующую и просветительскую активность, вдруг, вопреки всем разумным доводам и ожиданиям ответной благодарности, с невменяемым «фанатизмом» защищается и оправдывается как самый что ни на есть «духовный» и «существенный» элемент религии. Как у мифического царя Мидаса всё, к чему он прикасался, превращалось в золото, так в конфессиональной политике имперских бюрократов любая «буква», только ее касались, тут же превращалась в «дух»: «даже самый, казалось бы, приземленный и рутинный обряд может быть не лишен важного для верующих духовного смысла» (с. 751). Ситуация между нерационализируемым бессмыслием и убежденной галилеевской премудростью: «Словом, в браде религии нет, а все-таки есть!» (с. 773). И проклятие для власти заключалось в том, что ничего тронуть стало нельзя. Или власть отступала с позором, дискредитируя сама себя, или решалась на ту или иную степень насилия с непредсказуемым результатом. Думаю, тайна проклятия заключена в том, как устанавливались критерии различения «духа» и «буквы» и какие действия власть готова была себе позволить, чтобы это различие удерживать.

На мой взгляд, для анализа и оценки этноконфессиональной политики имперской власти автору необходимо было бы яснее выразить собственное мнение о критериях «духа» и «буквы». Во многих местах текста заметно, что М.Д. Долбиллов склоняется признать те же критерии, которыми пользовались бюрократы Северо-Западного края. Вот несколько примеров: «...о тех номинально православных, которые через силу соблюдали обрядность навязанной им веры, но душой остались в католической религии» (с. 703); «дорого давшееся понимание, что такое, казалось бы, “внешнее” новшество, как смена языка молитв и гимнов — даже не литургии! — есть чувствительное вмешательство в религиозную жизнь, готовило почву для отказа от упрощенных просветительских рецептов “рационализации” религиозности подданных» (с. 708); «католики, будь то знать или простолюдины, вообще глубже укоренены в своей вере (конфессионализированны), чем униаты, и что их трудно перетянуть в новую веру, ...замалчивая проблему догматов» (с. 83); «вкрадчивое бессознательное влияние секулярной, но христианской в подоснове культуры, на религиозную идентичность евреев» (с. 729); «интервенции государства в собственно религиозные, духовные дела» (с. 749). «Духовную» религиозность автор описывает в тех же терминах, что и его персонажи: искренность, личностность, осознанность, осмысленная убежденность. Однако сам же автор показывает, что эти признаки «духовности» были весьма расплывчаты и малоэффективны в руках бюрократов, поскольку искренность и осмысленность также нуждаются в критерии («мог ли в принципе царевич Алексей убедить отца в том, что не “ханжит” и обратился “нелицемерно”?» (с. 55)). Думаю, что автору, хотя бы для собственного методологического удобства, нужно было яснее высказать свои предпочтения: где для него проходит граница между «чисто духовными делами» и «делами духовно-административными»? Хотя М.Д. Долбиллов несколько раз и в книге, и в дискуссиях говорит, что старался не переносить в XIX в. современных представлений о веротерпимости и свободе совести, но, думаю, именно они подспудно определяют во многих случаях оценки

и критерии действий и мотивов как бюрократов, так и верующих разных конфессий.

Современная ценность индивидуальной религиозности (хотя тоже весьма расплывчатая и ограниченная) явно проступает в тех местах книги, где речь идет о примерах прочного, сознательного усвоения веры, некой духовной упругости и неподатливости конфессий, неподвластности их всем манипуляциям и насилиям власти (с. 83, 368, 729, 730, 875). Достаточно перечитать «эту поразительную историю» католических Медведичей. Вообще, довольно ясно в книге ощутима иерархия конфессий по степени сознательности и духовности. Сомнения могут быть только на счет первого места в этой «лестнице духа» — то ли католики, то ли иудеи. Скорее, иудеи, ибо для них вообще не предусмотрено какой-либо нейтральной ассимиляции (словами самих персонажей книги: «искони свое самобытное, оригинальное, упорное, неуступчивое самовоспитание» (с. 562)). Получается, что иудей не может быть деконструирован и секуляризован. На втором месте идут католики, потом — униаты, следом, пожалуй, мусульмане (хотя они привлекаются как сравнительный образчик). Последнее место занимают православные. Используя авторскую оппозицию, в книге православие тяготеет к полюсу дискредитации. Причем, как мне кажется, в выстраивании такой иерархии герои книги и сам автор оказываются единодушны, но, видимо, по различным причинам.

Хотя некоторые рецензенты усматривают здесь авторский «злой умысел», но фактическая картина не дает оснований для другого вывода. Сами имперские чиновники нисколько не верили в энергию православной веры, в ее жизнеспособность и способность самостоятельно противостоять другим конфессиям (сколь бы это ни было мучительно для православных чиновников): «Нас здесь раздопчут» (с. 106). Такой пессимизм не был достоянием только бюрократии Северо-Западного края. Можно вспомнить буквально аналогичные сетования на «пассивность» и «бессилие» православия у свт. Феофана Затворника, прп. Иоанна Кронштадтского, св. Николая Японского, св. Феодора (Поздеевского) и многих других². Однако, как верно показывает М.Д. Долбилов, те критерии «истинной духовности», которыми пользовались бюрократы, не оставлял православию никаких шансов на самостоятельность действий, и тем более, харизматическую энергию: активное «православное миссионерство никак не вписывалось в такую модель» (с. 77). Кроме того, методы дискредитации католицизма или иудаизма в небольшой степени были обусловлены предыдущими опытами имперской власти в отношении православия (с. 281-283, 291-292, 296 и др.). Можно предположить, что «бессильная пассивность» православия могла бы послужить предупредительным сигналом для бюрократической рефлексии. Но осознание последствий собственной конфессиональной политики вновь поставило бы чиновников перед неприятным выбором между последовательной модерной секуляризацией и еще более радикальной религиозностью. Как мне кажется, книга убеждает нас в том, что к подобным смелым (или отчаянным) трансформациям имперская власть оказалась не способна.

Еще один пример, как автор, описывая практики, мотивы и стимулы бюрократии, пользуется ее же собственными методами «формовки», можно

² Архиепископ Феодор (Поздеевский). Жизнь. Деятельность. Труды. М., 2000. С. 138-140.

обнаружить в отдельных комментариях к индивидуальным историям обращения. К примеру, любое обращение в православие, которое уже начинало радовать сердце своей сознательностью, моментально разочаровывает последовательной архивной дискредитацией (см. случай с Ягминым (с. 377)). В анализе подобных историй, М.Д. Долбилов сознательность обращения оценивает по степени его бескорыстности, т.е. критерием «внутренней» веры, духовной борьбы, сердечного и личного усилия является отсутствие или наличие материальных (пусть иногда символических) выгод. Выгода заподозривает «духовность» обращения и религиозности. Хотя, на мой взгляд, материальная выгода и сознательность, «духовность» религиозного выбора не обязательно дискредитируют друг друга (это хорошо заметно по тому, как конфессии, да и сами чиновники, используют оппозицию «выгоды» и «бескорыстия» внутри собственных границ). Или еще один пример с обращением польского мальчика, который сопровождается авторским вопрошанием: «поинтересовался ли батюшка тем, как смотрят на это родители несовершеннолетнего» (с. 392). В этом замечании сокрыто слишком современное представление о сознательности обращения как рационально-ответственном акте неприкасаемого взрослого индивида, что суживает традиционные представления об обращении в свою веру, свойственные религиям откровения. С точки зрения религий откровения (а чиновники только с ними имели дело), ценность обращения имеет скорее онтологический характер, нежели рационально-договорной, поэтому природные признаки человека (возраст, пол, родственные связи) не считаются важными или даже дискредитируются самим фактом «духовности» обращения. И выражения вроде «ловко предложить православие (католицизм, униатство, иудаизм) в нужную минуту» уже звучат не столь анекдотически. Я не обвиняю автора в предвзятой ироничности, но стараюсь показать, насколько трудно занять совершенно нейтральную и свободную позицию при работе с этноконфессиональной историей. Если кто-то более самоуверен, то я бы рекомендовал ему перечитать случай с братьями Толстиками (с. 384), чтобы хотя бы мысленно приобщиться поистине «шизофренической» сложности людских взаимоотношений и почувствовать бессилие прямолинейных критериев.

Теперь пора сказать, что труд М.Д. Долбилова всей своей мощью утверждает важнейший факт — принципиальную автономность религии, ее тотальность перед лицом любых вмешательств власти или «внешнего мира» как такового. Лейтмотив противостояния «духа» и «буквы» позволил историку с предельной остротой «проиграть» все сюжеты напряженного противостояния конфессиональных целостностей и властных усилий дисциплинирования и дискредитации неподатливых «фанатичных» и «субверсных» сообществ. Поражения власти можно понимать как поражение самой стратегии на сочетание конфессиональных и секулярных методов религиозной политики. Сам автор в дискуссии на «круглом столе» говорит, что «религия в новую, внешне во многом секулярную эпоху могла оставаться автономной от национальных чувств компонентой индивидуального и группового самосознания (как, по-видимому, может быть таковой — и даже с новой силой — в наши дни)»³. Я бы усилил тезис автора. Книга убеждает в том, что религия автономна не только от модерного национализма,

³ Империи, нации и конфессиональная политика в эпоху реформ. Круглый стол // Российская история. М., 2012. №4. С. 89.

но и от всех попыток, пусть временами «удачных», ее инкорпорирования в «мирскую» действительность, будь то действительность административной системы империи или действительность секулярной культуры. И — продолжая усиливать напряжение тезиса — религия радикально автономна внутри себя самой, поскольку граница «духа» и «буквы» впервые полагается внутри самой религии. Эта «странность» религиозности как раз таки определяется неподатливым, неудобным и страшным словом «дух», игнорировать специфическое для каждой конфессии проявление которого не удается никакой власти, никакому «миру» и никакой внутриконфессиональной приватизации спиритуальности. Неудивительно, что действия и государственных чиновников, и конфессиональных миссионеров «могло быть обращено против религиозного мировоззрения как такового, независимо от конфессии» (с. 245). Не есть ли всякое вмешательство мирской власти по своей природе секулярное, дискредитирующее религию как таковую, где разница методов и мотивов вмешательства будет только в степени и специфике исторических условий? Не есть ли любое обращение, активный контакт и противоборство религий между собой отчасти такой же секулярный процесс, дискредитирующий религиозность вообще? И скажу большее — не есть ли всякая попытка человеческого вмешательства в мир «духовного» с желанием проложить там границы, ясные, понятные и во всех отношениях удобные, не есть ли это лишь желание ограничиться «буквой», приручить, нейтрализовать и капитализировать «дух»? С этими вопросами постоянно сталкиваются герои книги, пусть и не всегда формулирующие их в такой форме. Но картина может стать объемнее и радикальнее, если вспомнить, что эти проблемы терзают внутреннюю жизнь каждой конфессии. Для любой веры — это искушение регулируемости и дисциплинируемости Бога, а, как следствие, и людей, в этого Бога верующих. И то, что подобная дисциплина и регуляция довольно быстро приводит к той или иной степени «буквализма», безверия и секуляризации, вырождается в битвах за монополию на «дух», за превращение его в ресурс «духовной» власти, этот факт религиозной жизни является ключевой темой отчаянных конфликтов и поисков самоопределения всех религий откровения. Внутри этих религий постоянно воспроизводится кризис «духовности», который в то же время является важнейшим критерием религиозной идентичности. Это повторяющаяся борьба за обладание критерием «духа» и самим «духом», как знаком собственной подлинности. И внутри конфессий воспроизводится та же трудная и мучительная логика, которая терзала имперских бюрократов. Парадоксально, как эта логика приводит к почти марксистскому дискредитированию веры как таковой: «это хуже опиума и белены» (с. 275) (замечательный современный образ наркотической «духовности»), или к умопомрачительным гибридам, вроде «православного атеизма» (с. 453).

На «круглом столе» автора книги упрекали за красочность нарисованных им «сомнений в духовной силе и жизненности православия»⁴, объясняя это трансфером авторских «фобий» или его излишней доверчивостью к бюрократической риторике. Однако, я думаю, что столклись сторонники «живой» религиозности с проявлениями «неподнадзорной спиритуальности» (с. 162) в пределах того же православия, их реакция мало чем отличалась бы от растерянной агрессивности имперских чиновников. Так

⁴ Там же. С. 67-69.

одна жена священника как-то жаловалась мне на «темноту» и «фанатизм» верующего народа, который устроил «страшную давку» во время крестного хода с чудотворной иконой. Люди, по ее словам, «падали на землю прямо под ноги», «по ним чуть ли не шли» (как не вспомнить русских мужиков, бросавшихся под карету царя с криками «езжай по нам, царь-батюшка!»), они «вопили как звери», «дети орали как безумные», священников сбивали с ног, давили, вообще вели себя «как совершенно невменяемые». Знакома риторика, не правда ли? С другой стороны, современные попытки затеять более «духовную» активность (например, братство или хоть сколько-то «фундаменталистскую» деятельность) почти неизбежно сопровождаются дискредитирующей риторикой о «лже-старцах», «прелести» и дословными страхованиями из XIX в.: «тайные общества, масоны, иезуиты!!!» (с. 323). Готовы ли сторонники «живого православия» принимать и такие последствия «духовной» жизни? Как следует из материалов дискуссии, среди них преобладает вера в миф о бесконфликтной инкорпорации «духовной» религиозности в привычные обыденные формы социальности, по существу давно уже секулярные. Книга М.Д. Долбилова, однако, не оставляет шансов на выживание для подобной наивной мифологии, хотя сам автор в какой-то степени разделяет сходные убеждения.

Оценивая административные практики своих персонажей, он, например, пишет, что для имперских чиновников остались «недоступными более гибкие способы присутствия в религиозной жизни подданных» (с. 756). Какие же это «более гибкие методы»? Автор не уточняет, но, по-моему, за этими словами снова маячат «массовая литература», «университеты», «железные дороги», «аттестаты», т.е. перспектива последовательной секуляризации, которая нейтрализует религиозность вообще, изолируя ее в гетто индивидуального интереса (да и там не оставляет ее в покое, о чем свидетельствует наша современность, ибо для нее «свобода вероисповедания ограничена правами человека», как вещает резолюция ПАСЕ «Женщины и религия в Европе» (2005 г.)). Вряд ли какая-либо конфессия (а речь о религиях откровения) согласится принять секулярную перспективу в качестве «более гибкого способа присутствия» власти в своей «вотчине». Но какая могла быть иная перспектива? В книге М.Д. Долбилова других вариантов не просматривается. Я только могу пофантазировать, вслед за К.Н. Леонтьевым с его идеалом эстетского деспотизма, о борьбе друг с другом непроницаемых, но прекрасных религиозных традиций, где победы и поражения за счет друг друга рассматриваются как воля Бога. Это отказ от секулярного «толчения» между декларациями гуманизма и практикой гуманитарного насилия на фоне тотального безверия и конфессионального нивелирования. Это полное признание права выбора в делах веры за каждым человеком в сочетании с принципиальной (но не персональной), догматической непереходимостью границ между религиями и с жестким требованием соответствующих религиозных практик жизни. Это интегральный традиционализм, где в статусе изгоя оказался бы секуляризм с его «теплохладной духовностью». Какие-то блеклые намеки такой перспективы можно усмотреть в редких случаях «сближения власти с традиционалистами в разных конфессиях» (с. 755-756). Конечно, это только фантазия, которая для своего воплощения требовала бы немислимой «весьма радикальной социальной и культурной инженерии» (с. 29). Если оставаться в пределах свершившейся истории, то книга М.Д. Долбилова великолепно вскрывает перипетии

трансформаций преמודерного этноконфессионального и имперского мира в общество модерной «духовности» и политических практик.

История конфессиональной политики неизбежно порождает вопрос о насилии, как религиозном, так и властном. В книге хорошо просматривается вся затруднительность и мучительность выбора чиновниками той или иной стратегии насилия. До какой степени насилия готова дойти власть, чтобы решить конфессиональные проблемы? Какие формы насилия власть готова была считать приемлемыми и как оправдывала свои действия? Как оценивались проявления ответного насилия со стороны той или иной конфессии? М.Д. Долбилов тщательно и осторожно реконструирует многочисленные случаи насильственных соприкосновений власти и подданных, стараясь избежать и преодолеть навязчивые националистические, конфессиональные или политические традиции интерпретаций подобных случаев. В итоге мы получаем сложную, подвижную и — все же произнесем это слово, — живую картину происходивших событий. Историк успешно справляется с трудной и неблагодарной задачей прояснения разнородных мотивов и стимулов, подчас иррациональных, которые пробуждали и поддерживали насильственные практики в отношениях власти и конфессий. Вопрос о насилии и его интерпретации открывает простор для моральных спекуляций, что проявилось в ходе дискуссии на «круглом столе». Для того чтобы подобное обсуждение было не бессмысленным, его участникам, в том числе и автору книги, следовало бы яснее определять свои этические предпочтения. В каком-то смысле, нужно самим ответить на вопросы, которыми мучились чиновники Северо-Западного края. Пока и у автора, и у его оппонентов общим является неприятие насилия как такового, что, конечно, недостаточно. На этом фоне проявляются этические симпатии, в основном по принципу, который немцы приписывали несчастным готтентотам: «у меня украли — плохо, я украд — хорошо». К примеру, Д. Сталюнас критически упрекает автора книги за чрезмерное доверие к бюрократической риторике, за отождествление ее с реальностью практики, отчего, по его мнению, дискриминация католиков выглядит менее репрессивной, чем было «на самом деле»⁵. «Живая» религиозность оппонента не терпит отстраненности по отношению к самой себе. Еще резче подобные метаморфозы этических оценок насилия проступают в реакциях националистически ориентированных читателей книги. На мой взгляд, продуктивнее было бы поставить проблему насилия в контексте автономии религиозности. Ведь каждая из конфессий, о которых идет речь, имеют свои критерии отношения к насильственным действиям как внутри своих границ, так и в отношениях с «внешним» миром. Религии откровения, основанием которых является Крест или национальное мученичество, вряд ли могут заимствовать оценки степени и пределов насилия со стороны «внешнего» мира из набора критериев секулярного гуманизма, который и сам в себе неоднороден и непоследователен.

Меньше всего заметили и по справедливости не сумели оценить методологический аспект книги, который, по моему мнению, заслуживает особого внимания и благожелательной поддержки. В книге преобладает антипозитивистская установка — и в языке, и в методе. Автор не принимает наивно-реалистического гипостазирования понятий, когда слово воспринимается как субстанция. Неудивительно, что у позитивистски мыслящих

⁵ Там же. С. 62.

критиков текст М.Д. Долбилова вызвал резкое неприятие, поскольку для них любой анализ «прямых референций» будет выглядеть как профанация «священных» символов и слов.

Под «прямой референцией» я подразумеваю иллюзию непосредственного выражения действительности в языке, веру в естественную связь между словом и предметом, наивное полагание, будто истина буквально выражена в речи, что М.М. Бахтин называл «фикцией буквальных реалий слова». Это отчасти следствие примитивно-реалистической веры в тождество имен и сущностей, отчасти неосознанное следствие позитивизма как стремления к «научности» языка на основе логических референциальных моделей. Самый заурядный пример — фетишизм (а подчас и анимизм) понятий («класс», «нация», «государство», «историческое сознание»). Поэтому на критику подобного фетишизма всегда нервно реагируют националистически ориентированные историки⁶. Однако конструктивистские версии историописания тоже не свободны от намерений языкового присвоения реальности, ведь прямая референция может осуществляться не только между словом и опытной (обычно понимаемой как чувственная и материальная) действительностью, но и между словом и действительностью сознания. Деконструкция также претендует на знание строгих правил и истории «сборки» тех ли иных смыслов, которые мнятся вечными только в силу скрытости, забвения, неосознанности их происхождения и специфических форм обоснованности. Но это подразумевает отсылку к знанию «истинного положения дел», которое услужливо предоставляется многочисленными узурпаторами прав на ведение реальности — социологией, психологией, антропологией⁷. Таким образом, прямая референция порождает две крайности: либо чрезмерное отождествление имен и сущностей, либо столь же чрезмерное их разделение.

Отсюда жалобы критиков книги на непонятность языка, неясность и нечеткость определений, нехватку системы и логики. Для позитивизма понимание вариаций и переходов смыслов — непосильная задача. Он ожидает прямой корреляции понятий и реальности, почему выставляет автору требование писать трактат с примерами, капризничает по поводу объема книги и тут же жалуется на микроскопичность и дотошность анализа. Позитивистское историописание нервно реагирует на риторику книги, потому что для него риторики не существует: все метафоры суть живые существа. Это вера в возможность хирургических метаморфоз «современного российского сознания», которое можно «вырывать из имманентности истории» и перенести «в иную искусственно сконструированную культурно-философскую среду»⁸ (будто «современное российское сознание» (кто знает, что это?) можно переключать с места на место, словно подручную вещь). «Наивный реалист», который верит в субстанциальность абстрактных понятий и, одновременно, в грубую наличность «факта», пугается, что понятия и факты — это смысл, который отнюдь не тождествен физическому предмету или силе. Такие книги будут пугать позитивистов, которые начинают переживать за неприкасаемость учебников, якобы обладающих маги-

⁶ Кіштымаў А. Новая крыжаносцы // Arche. Минск, 2010. №12. С. 300-308.

⁷ Империи, нации и конфессиональная политика в эпоху реформ. Круглый стол // Российская история. М., 2012. №4. С. 75-78.

⁸ Там же. С. 69.

ческой силой убивать или подменять историческую память народа, разрывать «имманентность исторического опыта», который, конечно, режется, как ломоть хлеба.

Но и более интеллектуально изощренные читатели не намного, по-моему, преуспели в понимании методологической особенности книги М.Д. Долбилова. Если не обращать внимания на снисходительные советы «сочитать» книгу как дневник или как постмодернистский роман (не очень вежливых по отношению к грандиозной архивной работе автора), главный упрек с этой стороны состоит в том, что М.Д. Долбилов не удержался от построения «большого нарратива», вместо того, чтобы прямо писать «историю дискурса»⁹. Странники чистого конструктивизма требуют аналитики, в рамках которой вопрос о какой бы то ни было реальности не ставился, но только о «средствах устройства этой реальности». От автора книги ожидали немислимой отстраненности, словно не замечая его героических усилий выдержать максимально возможную беспристрастность. Однако критическая взыскательность «мастеров деконструкции» не долго выдерживает свою возвышенную позицию. Тут же повторяются простейшие позитивистские упреки: «утонул в собственной изощренности», «смешал свое сознание с сознанием чиновников», «приписал им свои фобии», «не слишком дистанцировался», «принципиально политкорректен». Следом поспешает позитивистское разделение «с одной стороны» «самой реальности», которая может быть понята «прямым» образом (например, «социальная действительность») и «с другой стороны» отражений этой «реальности» «в головах» персонажей книги. Причем, познание «реальности» мыслится безукоризненно и незамутненно адекватным, а ее «отражения» — кривыми, неверными, ушербными. Историки словно забывают о своих собственных «головах».

Несомненное достоинство книги М.Д. Долбилова в том и состоит, что он сумел провести свое детище между методологическими Сциллой и Харибдой. Он сохраняет требование прямой референции, но относит его не к «реальности» и «понятиям», а к смыслу фактов и понятий. Тем самым подрывается позитивистский иллюзион субстанциальных понятий. Если позитивист заталкивает «реальность» в строго ранжированные ящики «понятий» и потом наивно отождествляет их (строгая корреляция объема понятия и реальной сущности, отчего бутылка в алтаре — это мелочь, а нация — это величие¹⁰), то М.Д. Долбилов позволяет понятиям «плыть» и «плаваться», поскольку он остро чувствует и передает существенный, субстанциальный зазор между понятиями и многообразием фактической реальности. Но и желание соотнести факты и смыслы в книге не пропадает, в отличие от чистого конструктивизма, который ничего, кроме значений знать не хочет. М.Д. Долбилов, как настоящий историк, слишком любит фактичные, «архивные», сплетения жизненных судеб «маленьких людей», чтобы возвышенно отстраниться от них. Скажу так: между «фактами» и «смыслами» М.Д. Долбилов сохраняет большой зазор интерпретации и коммуникации, которые могут быть чрезвычайно разнообразными, могут окрашивать и «факты» и «смыслы» самыми непредсказуемыми оттенками соотношений, но никогда не делают их прямыми, строго коррелятивными отражениями друг друга. Это ценное методологическое достижение его труда: умение

⁹ Там же. С. 85.

¹⁰ Там же. С. 67.

уловить не прямые формы интерпретаций и коммуникаций между «патетикой риторики и гротеском практики»¹¹, между просторной объемностью гипостазированных понятий и пахучей плотностью действительности. Все, кто ожидал от книги простых и непротиворечивых схем, покладисто пакующих сложность жизни по правилам predetermined логистики, конечно, будут разочарованы. И поделом им.

К неоспоримым достоинствам книги относится грандиозная архивная работа, проделанная М.Д. Долбиловым. Здесь напрашиваются геологические метафоры. Безусловно прав П. Верт, который считает исследование М.Д. Долбилова «в этом отношении образцовым»¹².

Перед нами большой труд большого историка.

*М.А. Прасолов,
доктор философских наук
(Воронежская духовная семинария)*

¹¹ Там же. С. 65.

¹² Там же. С. 51.

часть V

Хроника

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ 2015 год

25 февраля 2015 года в Воронежской областной универсальной научной библиотеке им. И.С. Никитина состоялась ежегодная всероссийская научная конференция «Книга в современном мире», в которой приняли участие преподаватели Воронежской духовной семинарии прот. Андрей Изакар и священник Константин Рева.

В 2015 году темой конференции стала «Книга в современном мире: год литературы и российское издательское дело». Организатором конференции выступила кафедра Издательское дело филологического факультета Воронежского государственного университета.

В рамках конференции 7-е заседание было посвящено осмыслению места православной книги в современном мире. Прот. Андрей Изакар предложил вниманию участников конференции доклад, посвященный осмыслению места литературы в жизни православного человека в современном мире по мотивам книги «Дневники прот. Александра Шмемана». 270-летний вклад Воронежской духовной семинарии в распространение просвещения и книжности осветил в своем докладе священник Константин Рева.

2 апреля 2015 года в Смоленской православной духовной семинарии состоялась VIII международная студенческая конференция «Вера и наука: от конфронтации к диалогу», в которой приняли участие студенты Воронежской православной духовной семинарии.

В конференции, которая была посвящена 1000-летию со дня преставления святого равноапостольного князя Владимира, прозвучали доклады студентов, магистрантов и аспирантов Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Российского православного университета, Свято-Филаретовского православно-христианского института, Воронежской, Смоленской, Белгородской, Калужской, Курской, Казанской православных духовных семинарий, Белорусского государственного университета, Смоленского государственного университета, Военной академии Войсковой противовоздушной обороны ВС РФ имени маршала Советского Союза А.М. Василевского.

Работу конференции открыло выступление ректора Смоленской православной духовной семинарии прот. Георгия Урбановича. С приветственным словом к участникам конференции обратился епископ Смоленский и

Вяземский Исидор. Затем прозвучали пленарные доклады, после которых проходили заседания двух тематических секций: «Богословско-исторические исследования» и «Религиозно-нравственные аспекты современных гуманитарных исследований». Студенты Воронежской духовной школы приняли участие в первой секции студенты 4-го курса пастырского отделения Константин Каплин выступил с докладом на тему: «Вопросы упорядочения богослужебной практики в рамках подготовки Святого и Великого Собора Православной Церкви» и Игорь Пустовалов с докладом «Учение о Боге в философии Плотина и творениях отцов-каппадокийцев: сравнительный анализ».

В ходе итогового заседания состоялось награждение лучших докладчиков, а также принято итоговое коммюнике конференции, в котором была отмечена значимость проведения студенческих конференций для духовных школ.

13–14 мая 2015 года в Санкт-Петербургской православной духовной академии проходила VII Международной научно-богословской студенческой конференции, в которой принял участие представитель Воронежской православной духовной семинарии.

В работе студенческой конференции приняли участие учащиеся духовных учебных заведений, богословских институтов и теологических факультетов из России, Белоруссии, Украины, Германии и Румынии. Всего научно-богословская конференция собрала 150 участников, из которых 68 выступили с докладами. На мероприятии представлены 28 вузов: Санкт-Петербургская, Московская и Киевская духовные академии, Белорусский, Бухарестский, Мюнхенский и Санкт-Петербургский университеты, Русская христианская гуманитарная академия, Воронежская, Смоленская и еще 14 духовных семинарий.

Пленарное заседание конференции открыл проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич, передав участникам конференции приветствие и благословение от ректора Духовной академии архиепископа Петергофского Амвросия. По окончании пленарного заседания работа конференции продолжилась по семи секциям: библеистики, богословия и патрологии, истории Русской Православной Церкви, философии и религиоведения, филологии и русской литературы, общецерковной истории и пастырского богословия и литургики.

На секции «Богословие и патрология» с докладом на тему «Попытка осмысления выбора веры равноапостольным князем Владимиром: сравнительный анализ учения христианства и ислама о Боге-Творце и возможности Воплощение Господа Иисуса Христа» выступил студент 4 курса пастырского отделения Воронежской православной духовной семинарии Безменов Роман.

2–3 июня в Воронежской православной духовной семинарии прошла защита выпускных квалификационных работ студентами пастырского отделения заочной формы обучения, а также выпускников прошлых лет очной формы обучения. Экзаменационную комиссию по защите выпускных квалификационных работ возглавил митрополит Воронежский и Лискинский Сергей. К защите была представлена 21 дипломная работа, которая были успешно защищены.

Андросов Владимир Владимирович, свящ., диплом. раб.: «Арианская ересь и ее вариации в сектах нашего времени», рук. Ю.В. Ушакова.

Гермоген (Шаврин Вячеслав Вячеславович), иером., диплом. раб.: «Гомилетическое наследие архим. Иоанна (Крестьянкина)», рук. С.А. Тищенко.

Гордеев Артемий Николаевич, священник, диплом. раб.: «Жизненный путь и письменное наследие Высокопреосвященного Владимира (Шимковича), митрополита Воронежского и Задонского», рук. священник Константин Рева.

Гребенкин Олег Александрович, священник, диплом. раб.: «Категория бытия в фундаментальной онтологии Хайдеггера», рук. прот. Василий Попов.

Деревянкин Александр Иванович, священник, диплом. раб.: «Эсхатологическое учение Церкви и современность», рук. прот. Василий Попов.

Домусчи Николай Александрович, священник, диплом. раб.: «Жизнь и взгляды С.А. Ширинского-Шихматова. Путь из аристократов в монахи», рук. А.Ю. Минаков.

Дружин Георгий, диакон, диплом. раб. «Триденский собор и деятельность ордена иезуитов XVI–XVII вв.», рук. Ю.В. Ушакова.

Зобов Павел Геннадьевич, священник, диплом. раб.: «Современное представление о миссии и прозелитизме в Русской Православной Церкви», рук. священник Андрей Курлыкин.

Калдин Александр Владимирович, священник, диплом. раб.: «Святоотеческое учение о кеносисе Сына Божия», рук. прот. Василий Попов.

Круткин Сергей Алексеевич, священник, диплом. раб.: «Лютер и Кальвин — предтечи “Новой Европы”», рук. Ю.В. Ушакова.

Лимонов Геннадий Александрович, диплом. раб.: «Взгляд отцов и учителей Церкви XIX — начала XX вв. на возможность спасения инославных», рук. Ю.В. Ушакова.

Люков Евгений Юрьевич, диплом. раб.: «Визиты восточных патриархов в Россию в XVII — нач. XX в. и их влияние на жизнь Русской Церкви и государства», рук. А.Ю. Минаков.

Пашкевич Геннадий Николаевич, прот., диплом. раб.: «Миссионерская деятельность святителя Тихона (Белавина), архиеп. Алеутского в Америке», рук. священник Андрей Курлыкин.

Почапаев Владислав Александрович, священник, диплом. раб.: «История разделения Русской митрополии в XIV–XV вв.», рук. В.И. Капустина.

Рыдлин Виктор Васильевич, священник, диплом. раб.: «Концепция церковно-государственных отношений в Православии и католичестве: история и современность», рук. Ю.В. Ушакова.

Салманов Олег, прот., диплом. раб.: «Возникновение и развитие учения о бессмертии души в Ветхом Завете», рук. М.А. Прасолов.

Сафронов Алексей Сергеевич, священник, диплом. раб.: «Преображение Господа по учению Святых отцов», рук. прот. Василий Попов.

Серафим (Пеньков Владислав Викторович), иером., диплом. раб.: «Раскрытие образа пастыря на примере преподобных оптинских старцев», рук. прот. Григорий Самойлов.

Смирнов Сергей, священник, диплом. раб.: «Учение о страстях в творениях подвижников IV в. (прп. Макарий Египетский, авва Евагрий Понтийский, прп. Иоанн Кассиан Римлянин)», рук. М.А. Прасолов.

Сорокин Евгений Александрович, священник, диплом. раб.: «Нравственные основы православного монашества по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова)», рук. И.Н. Попов.

Сошкин Сергей Николаевич, священник, диплом. раб.: «Язычество древних славян и современные неоязыческие секты», рук. Ю.В. Ушакова.

10 июня состоялась защита выпускных квалификационных работ студентов выпускного курса пастырского отделения очной формы обу-

чения. Экзаменационную комиссию по защите дипломных работ возглавил митрополит Воронежский и Лискинский Сергей. К защите были представлены и успешно защищены 7 выпускных квалификационных работ.

Воронов Владимир, диплом. раб.: «Новозаветное учение о Церкви, ее единство и апостольство», рук. Н.В. Макеев.

Деркачев Константин, свящ., диплом. раб.: «Воронежский период жизни и трудов святителя Тихона Задонского», рук. А.Ю. Минаков.

Колбасов Павел, диак., диплом. раб.: «Эсхатологическое учение в посланиях апостола Павла и в соборных посланиях» под рук. Н.В. Макеев

Кольшнев Денис диплом. раб.: «Учение об исхождении Святого Духа в святоотеческой традиции православного Востока и католического Запада» под рук. Ушаковой Ю.В., к.ф.н.

Кравцов Никита, свящ диплом. раб.: «История формирования и развития православного богослужения будних дней периода пения Постной и Цветной Триодей», под рук. С.А. Тищенко.

Лихошерст Александр, диплом. раб.: «Деятельность Святейшего Синода по регламентации богослужебной практики в XVIII–XIX вв.», рук. свящ. Константин Рева.

Савин Игорь, диак. диплом. раб. «Сравнительный анализ православной и светской педагогики. Возможность их сотрудничества» под рук. Дорофеевой Т.В., к.и.н.

16–17 сентября в Воронеже прошли X Образовательные чтения «Традиция и новации: культура, общество, личность» Центрального федерального округа. Со организаторами, чтений выступили аппарат полномочного представителя Президента Российской Федерации в ЦФО А.Д. Беглова, правительство Воронежской области, Синодальный отдел религиозного образования и катехизации и Воронежская митрополия.

16 сентября в зале собраний Благовещенского кафедрального собора Воронежа состоялось пленарное заседания по случаю открытия X Образовательных чтений «Традиция и новации: культура, общество, личность» Центрального федерального округа, на котором вниманию участников образовательного форума был представлен доклад митрополита Воронежского и Лискинского Сергея на тему «Традиция и новации в образовании».

В тот же день Более 150 представителей из 18 субъектов ЦФО в рамках 6 тематических секций X Образовательных чтений обсудили проблемы духовно-нравственного воспитания и образования подрастающего поколения. Секция «Синтез православной и светской педагогик в развитии культуры, общества и личности» проходила в главном корпусе Воронежской духовной семинарии. Руководителями секции выступили священник Константин Рева, проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии; Гайкова Татьяна Викторовна, руководитель отдела религиозного образования и катехизации Россошанской епархии (Воронежская митрополия).

С приветственным словом к участникам работы секции обратился митрополит Смоленский и Рославльский Исидор. В ходе работы секции прозвучало 11 докладов в том числе два выступления преподавателей Воронежской духовной семинарии. Священник Олег Гребёнкин, преподаватель кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин Воронежской духовной семинарии выступил с докладом «Синтез православной

традиции и светской педагогики: святоотеческий подход к образованию». С докладом на тему «Духовно-нравственное воспитание в формировании гражданина и патриота России: опыт Воронежской православной гимназии во имя святителя Митрофана Воронежского» выступила Капустина Вера Ивановна, преподаватель кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин Воронежской духовной семинарии, директор Воронежской православной гимназии во имя святителя Митрофана Воронежского.

19–21 ноября 2015 года в Казанской православной духовной семинарии проходила XV ежегодная международная научно-практическая конференция «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи», в которой принял участие преподаватель Воронежской духовной семинарии.

В конференции приняло участие более 100 человек из России, США, Великобритании и Венгрии. Были представлены следующие вузы: Институт синергичной антропологии, Российская академия музыки имени Гнесиных, Московская духовная академия, Санкт-Петербургская духовная академия, Казанский федеральный университет, Институт христианской психологии, Курская, Воронежская, Ярославская духовные семинарии, Российский государственный социальный университет, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, Казанская государственная консерватория им. Н.Г. Жиганова, Институт экономики, управления и права (г. Казань), Набережночелнинский институт социально-педагогических технологий и ресурсов, Казанский музыкальный колледж им. И.В. Аухадеева, Костромской областной колледж. В конференции также принял участие представитель Управления по взаимодействию с религиозными объединениями Департамента Президента Республики Татарстан по вопросам внутренней политики.

20 ноября состоялось пленарное заседание, на котором с докладами выступили директор Института синергичной антропологии, профессор ЮНЕСКО С.С. Хоружий «Исихазм, синергичная антропология и диалог богословия и науки» и ректор Института христианской психологии протоиерей Андрей Лоргус с докладом на тему: «Два подхода в семейной антропологии: социальность или онтология». После своих выступлений докладчики ответили на вопросы аудитории.

В рамках конференции работало семь секций: «Богословская и религиозно-философская антропология», «Церковная история», «Филология», «Церковное пение: история и современность», «Богословие и философия», «Церковная архитектура, искусство и культура» и «Богословие и церковная история», где прозвучало 67 докладов. На секции «Филология» с докладом на тему «Влияние древнегреческого языка на формирование русского литературного языка» выступила Иванова Елена Аркадьевна преподаватель кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин Воронежской духовной семинарии.

3 декабря в Воронежском государственном медицинском университете имени Н.Н. Бурденко состоялась студенческая межвузовская научная конференция «Православная традиция в России: история и современность», в которой приняли участие студенты Воронежской духовной семинарии.

Основными темами конференции стали: православные идеи в культуре и искусстве, православие и молодежь, человек в православном мире, рос-

сийское общество перед лицом духовно-нравственного кризиса, проблемы духовной безопасности и региональные аспекты православной культуры.

На конференции с докладами выступали студенты Воронежской духовной семинарии, студенты ВГМУ им. Н.Н. Бурденко, курсанты ВУНЦ ВВС Военно-воздушная академия им. проф. Н.Е. Жуковского и Ю.А. Гагарина и студенты ВГУ. Студенты пастырского отделения в год 270-летия Воронежской духовной семинарии осветили в своих выступлениях вклад выдающихся выпускников семинарии в церковную и светскую науку. Особое внимание участников конференции привлек доклад студента 4 курса пастырского отделения Фурсова Николая, который был посвящен деятельности выпускника Воронежской семинарии выдающегося русского физиолога В.В. Пашутина.

6–8 декабря проходили Ежегодные Митрофановские церковно-исторические чтения, региональных этап XXIV Международных Рождественских образовательных чтений. К Митрофановским чтениям были приурочены торжества по случаю 270-летия со дня основания Воронежской духовной семинарии.

Первое пленарное заседание Митрофановских чтений, проходившее в Воронежском концертном, возглавил митрополит Воронежский и Лискинский Сергей, который открыл чтения своим приветственным словом. Были оглашены приветствия от представителей государственной власти и ведущих вузов Воронежа. Пленарное заседание продолжил доклад об истории Воронежской семинарии, ее выдающихся преподавателях и выпускниках выступил преподаватель кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин ВДС доктор исторических наук А.Ю. Минаков. Поздравить Духовную школу с юбилеем пришли творческие студенческие коллективы воронежских вузов, исполнившие различные музыкальные и хореографические композиции.

7 декабря в Воронежской духовной семинарии была проведена секция Митрофановских церковно-исторических чтений «Вклад выпускников Воронежской духовной семинарии в церковную и светскую науку».

В начале работы секции ее руководитель проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии священник Константин Рева приветствовал гостей и участников секции от лица ректора Семинарии игумена Иннокентия (Никифорова).

В рамках пленарного заседания секции состоялась презентация юбилейного издания «Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745–2015. Материалы к биографическому справочнику», которое было выпущено по благословению и при деятельном участии главы Воронежской митрополии митрополита Воронежского и Лискинского Сергея.

Священник Константин Рева рассказал об основных этапах работы над изданием. Ведущий специалист по истории духовного образования в России профессор Свято-Тихоновского гуманитарного университета Наталья Юрьевна Сухова, которая приняла активное участие в работе над юбилейным изданием, высоко оценила значение данного научного проекта для формирования целостного представления об истории духовного образования нашего Отечества. Научный редактор юбилейного издания «Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745–2015. Материалы к биографическому справочнику» профессор Воронежского государственного университета Александр Николаевич Акиншин выразил признатель-

ность руководству семинарии за поддержку его инициативы по созданию указанного издания и отметил достоинства новой книги, а также призвал к продолжению научных исследований в данной области.

Наталья Юрьевна Сухова, доктор церковной истории, доктор исторических наук; профессор кафедры Общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета; руководитель Научного центра истории богословия и богословского образования выступила с докладом на тему: «Участие выпускников Воронежской духовной семинарии в развитии богословия как науки, на примере библеистики и патрологии».

Михаил Алексеевич Прасолов, доктор философских наук, заведующий кафедрой библейских и богословских дисциплин Воронежской духовной семинарии, посвятил свое выступление теме «Проблема самосознания в философии профессора В.Н. Карпова».

Игорь Николаевич Попов, кандидат богословия, преподаватель Воронежской духовной семинарии осветил «Вклад архиепископа Казанского Димитрия (Самбикина) в церковную науку».

Священник Константин Рева, магистр богословия, проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии, представил вниманию слушателей доклад на тему «Научные исследования по литургии дореволюционных выпускников Воронежской духовной семинарии».

Далее продолжилась работа на трех студенческих тематических подсекциях, на которых студенты пастырского отделения Воронежской семинарии представили вниманию участников чтений 23 доклада.

Сопредседателями I подсекции, которая была посвящена вкладу выпускников ВДС в богословие и философию, стали М.А. Прасолов и Н.Ю. Сухова. На секции прозвучало восемь докладов:

1. «Вклад протоиерея Стефана Карповича Сабина в русскую библеистику». — Гусарев Михаил (4 курс пастырского отделения ВДС)

2. «Жизненный путь епископа Филарета (Филаретова) и его вклад в русскую библеистику». — Трунов Сергей (4 курс пастырского отделения ВДС).

3. «Святитель Иннокентий (Борисов), архиепископ Херсонский и его богословское наследие». — Пустовалов Игорь (5 курс пастырского отделения ВДС).

4. «Вклад архиепископа Тихона (Лященко) в изучение святоотеческого наследия». — Куриленко Алексей (3 курс пастырского отделения ВДС).

5. «Епископ Иустин (Полянского) и его богословское наследие». — Сладченко Никита (4 курс пастырского отделения ВДС).

6. «Вклад преподавателя Воронежской духовной семинарии Павла Петровича Оболенского в сектоведение». — Саввин Илия (3 курс пастырского отделения ВДС).

7. «Вклад профессора Василия Николаевича Карпова в русскую философскую науку». — Безменов Роман (5 курс пастырского отделения ВДС).

8. «Архимандрит Феофан (Авсенеv): жизненный путь и философское наследие». — Тулинов Андрей (3 курс пастырского отделения ВДС).

В рамках II подсекции был рассмотрен вклад выдающихся выпускников ВДС в церковную историю и краеведение. Руководил секцией И.Н. Попов. На подсекции было представлено семь докладов:

1. «Вклад митрополита Евгения (Болховитинова) в церковную историю». — Русанов Анатолий (4 курс пастырского отделения ВДС).

2. «Вклад архиепископа Димитрия (Самбикина) в краеведение и церковную археологию». — Мартыненко Олег (3 курс пастырского отделения ВДС).

3. «Вклад преподавателя Воронежской духовной семинарии Тихона Олейникова в церковное краеведение». — Михирев Валентин (4 курс пастырского отделения ВДС).

4. «Вклад епископа Митрофана (Поликарпова) в изучение наследия святителя Митрофана Воронежского». — Мезенцев Евгений (3 курс пастырского отделения ВДС).

5. «Вклад протоиерея Тихона Попова в сохранение традиции духовного образования Русской Православной Церкви в XX веке». — Борисов Роман (3 курс пастырского отделения ВДС).

6. «Участие протоиерея Тихона Попова в возрождении Московских духовных школ». — Юдин Артемий (5 курс пастырского отделения ВДС).

7. «Федор Спиридонович Шимкевич, как выдающийся русский филолог». — Адамов Вячеслав (4 курс пастырского отделения ВДС).

Вклад выпускников Воронежской семинарии в светские и церковно-практические науки стал темой III подсекции, работой которой руководил священник Константин Рева. На данной подсекции выступило восемь докладчиков:

1. «Вклад В.И. Аскоченского в русскую словесность и публицистику». — Каплин Константин (5 курс пастырского отделения ВДС).

2. «Профессор И.И. Захаров, как выдающийся русский востоковед-синолог». — Малий Игорь (3 курс пастырского отделения ВДС).

3. «Деятельность иеромонаха Феофилакта (Киселевского) в Пекинской духовной миссии». — Ремизов Александр (3 курс пастырского отделения ВДС).

4. «Жизненный путь и вклад в миссиологию преподавателя Воронежской духовной семинарии протоиерея Иоанна Адамова». — Петелин Борис (3 курс пастырского отделения ВДС).

5. «Профессор А.А. Федотов-Чеховский, как выдающийся русский правовед». — Шевцов Дмитрий (5 курс пастырского отделения ВДС).

6. «Педагогическое наследие Дмитрия Васильевича Скрынченко». — Луканов Максим (4 курс пастырского отделения ВДС).

7. «Труды протопресвитера Иакова Ктитарева как катехизатора и законоучителя в русском церковном зарубежье». — Воевуцкий Павел (4 курс заочного отделения ВДС).

8. «Обзор научного наследия профессора Санкт-Петербургской духовной академии Г.В. Прохорова». — Костин Олег (3 курс пастырского отделения ВДС).

После завершения работы подсекций состоялось заключительное пленарное заседание секции, на котором были подведены итоги и отмечены памятными подарками лучшие выступления из каждой подсекции. Лучшим выступлением на I подсекции был признан доклад студента 5 курса пастырского отделения ВДС Пустовалова Игоря, на II подсекции доклад студента 3 курса пастырского отделения ВДС Борисова Романа, на III подсекции доклад студента 3 курса пастырского отделения ВДС Малия Игоря.

8 декабря в зале церковных собраний Благовещенского кафедрального собора Воронежа состоялось торжественное закрытие Митрофановских церковно-исторических чтений.

22 декабря состоялась защита выпускных квалификационных работ студентов пастырского отделения заочной формы обучения Воронежской

духовной семинарии. Работу экзаменационной комиссии возглавил ректор семинарии игумен Иннокентий (Никифоров). К защите были поданы и успешно защищены 9 дипломных работ:

Деулин Сергей Владимирович свящ., диплом. раб.: «Прообразы Пресвятой Богородицы в книгах Священного Писания Ветхого Завета», рук. прот. Сергей Моздор;

иером. Тихон (Жданов) диплом. раб.: «Основы христианской нравственности по творениям свт. Феофана Затворника», рук. И.Н. Попов;

иером. Павел (Костенко) диплом. раб.: «Практическая психология в пастырском служении», рук. прот. Григорий Самойлов;

Кривоусков Игорь Николаевич, свящ. диплом. раб.: «Святитель Иоанн (Максимович), архиепископ Шанхайский и Сан-Францисский: его жизнь, труды и проповеди», рук. В.И. Капустина;

Могильников Владимир Николаевич, свящ. диплом. раб.: «Установление патриаршества в Румынской Православной Церкви в XX в.», рук. свящ. Андрей Курлыкин;

иером. Иннокентий (Перов) диплом. раб.: «Брак и девство по учению святителя Амвросия Медиоланского», рук. прот. Григорий Самойлов;

Сапрыкин Валерий Викторович, свящ. диплом. раб.: «Священномученик Николай Околович: жизненный путь и духовное наследие (по материалам «Воронежских епархиальных ведомостей)», рук. свящ. Константин Рева;

Чернушкин Николай Николаевич, свящ. диплом. раб.: «Категории свободы в философии Н.А. Бердяева», рук. И.Н. Попов;

Юденко Валерий Игоревич, свящ. диплом. раб.: «Возникновение и прекращение брачных отношений: сравнительный анализ церковного законодательства и норм семейного права РФ, настоящее время», рук. прот. Виктор Минор.

*Материал к публикации подготовил
свящ. Константин Рева*

Сведения об авторах

Гребенкин Олег Александрович, священник, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Курлыкин Андрей Романович, священник, магистр богословия, руководитель управления заочного обучения Воронежской духовной семинарии.

Подстрахова Елена Олеговна, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Прасолов Михаил Алексеевич, доктор философских наук, заведующий кафедрой Библейских и богословских дисциплин, Воронежская духовная семинария.

Рева Константин Алексеевич, священник, магистр богословия, проректор по научной и методической работе, заведующий кафедрой Церковно-практических дисциплин Воронежской духовной семинарии.

Романов Роман Николаевич, священник, кандидат богословия, преподаватель Воронежской духовной семинарии.

Сухова Наталья Юрьевна, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор, Свято-Тихоновский православный гуманитарный университет (Москва).

Ткачев Роман Павлович, священник, магистр богословия, секретарь Ученого совета Воронежской духовной семинарии

Федянин Алексей Владимирович, кандидат богословия, декан Иконописного факультета, заведующий Подготовительным отделением Воронежской духовной семинарии.

Шишкин Александр Александрович, священник, проректор по учебной работе Воронежской духовной семинарии.

Содержание

Приветственное слово ректора Воронежской Православной Духовной Семинарии игумена Иннокентия (Никифорова)	3
--	---

ЧАСТЬ I. СТАТЬИ

<i>Священник Роман Романов</i> Почему Бог вочеловечился? (по учению восточных Святых Отцов Православной Церкви)	6
---	---

<i>Священник Роман Ткачев</i> Источники формирования научных взглядов свт. Феофана Затворника в области психологии и педагогики	18
---	----

<i>Священник Константин Рева</i> Регламентация богослужебной практики Русской Православной Церкви в документах Святейшего Синода и распоряжениях Епархиальных архиереев начала XX века	28
---	----

<i>Священник Олег Гребенкин</i> Категория бытия в фундаментальной онтологии Хайдеггера	48
---	----

<i>М.А. Прасолов</i> Несказанное сознание и живая мысль: проблема сознания в философии русского метафизического персонализма	68
--	----

<i>Н.Ю. Сухова</i> Участие выпускников Воронежской духовной семинарии в развитии богословия как науки	85
---	----

<i>Священник Андрей Курлыкин</i> Китайская Духовная Миссия Русской Православной Церкви под руководством епископа Иннокентия (Фигуровского)	105
--	-----

<i>Священник Александр Шишкин</i> Перевод сщмч. Владимира (Богоявленского) на Киевскую кафедру в воспоминаниях современников	122
--	-----

ЧАСТЬ II. СООБЩЕНИЯ

Е.О. Подстрахова

«Воронежские епархиальные ведомости» в контексте церковных изданий второй половины XIX — начала XX в. 134

Иерей Алексей Федянин

Модели управления православными братствами и сестричествами 141

ЧАСТЬ III. ПУБЛИКАЦИИ

прп. Исихий Иерусалимский

Собрание недоумений и разъяснений, избранное из евангельской симфонии 152

ЧАСТЬ IV. РЕЦЕНЗИИ

Выпускники Воронежской духовной семинарии 1745–2015: Материалы к биографическому справочнику 168

Долбилов М.Д. Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. 171

ЧАСТЬ V. ХРОНИКА

Хроника научной жизни семинарии 2015 год 184

Труды

ВОРОНЕЖСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ.
2015 год

Выпуск 7

Главный редактор игумен Иннокентий (Никифоров)
Корректор К.М. Рождественская

Издательский отдел
Воронежской духовной семинарии
394004, г. Воронеж, Ленинский проспект, 41
Тел. 8 (473) 241-04-99

Подписано в печать 11.04.2016 г.
Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
ООО ИБ «Интеграл»
398001, г. Липецк, пл. Петра Великого, д. 7
Заказ № 426. Тираж 500 экз.

