

Труды

ВОРОНЕЖСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ
2018

Выпуск 10

Воронеж
2019

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

По благословению
Митрополита Воронежского и Лискинского
СЕРГИЯ

Одобрено Синодальным отделом по взаимоотношениям
Церкви с обществом и СМИ Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 325 от 28 января 2020 г.

Главный редактор

иерей Роман Ткачев, кандидат богословия,
ректор Воронежской духовной семинарии

Редакционная коллегия:

Прасолов М.А., доктор философских наук, и.о. проректора по учебной
работе ВДС;
Якушева О.В., кандидат филологических наук, заведующий кафедрой
церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин ВДС;
Дорофеева Т.В., кандидат исторических наук, профессор кафедры цер-
ковно-исторических и общеобразовательных дисциплин ВДС;
иерей Алексей Федянин, кандидат богословия, доцент кафедры
библейских и богословских дисциплин ВДС;
иерей Константин Рева, магистр богословия, проректор по научной и
методической работе ВДС;
прот. Олег Гребенкин, и.о. заведующего кафедрой библейских и
богословских дисциплин ВДС.

Труды Воронежской духовной семинарии. – 2018. Выпуск 10. –

Т78 Воронеж: Издательский отдел Воронежской духовной семинарии,
2019. – 254 с.

ISSN 2619-0036

В девятом выпуске «Трудов Воронежской духовной семинарии», ко-
торый является итогом научно-исследовательской деятельности семинарии
в 2018 году, представлены научные статьи, сообщения и публикации по
православному богословию, патрологии, литургике, истории, филологии, а
также актуальным вопросам взаимодействия Церкви и общества. Сборник
вводит в научный оборот архивные материалы, посвященные краеведче-
ской проблематике. Завершает очередной номер журнала хроника научной
жизни Воронежской духовной семинарии за 2018 год.

Журнал предназначен для преподавателей и студентов высших ду-
ховных учебных заведений, а также всех интересующихся богословием,
историей и филологией.

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

ISSN 2619-0036

© Коллектив авторов, 2019
© Издательский отдел Воронежской духовной
семинарии, 2019

Обращение главного редактора

Уважаемые читатели!

Представляем вашему вниманию очередной 10-й выпуск научного журнала «Труды Воронежской духовной семинарии», в котором представлены результаты научно-исследовательской деятельности нашего духовного учебного заведения за 2018 год. Прошедший год был ознаменован памятной датой – 25-летием со дня возрождения духовной школы в Воронеже. Важным событием в череде памятных мероприятий стало великое освящение после реставрации Успенского семинарского храма, которое состоялось 11 ноября 2018 года. К этому дню был приурочен ежегодный торжественный акт Воронежской духовной семинарии.

При подготовке к торжествам преподаватели семинарии реализовали исследовательский проект, посвященный новейшей истории Воронежской духовной семинарии. Были подготовлены интервью с ректорами семинарии, известными выпускниками, ректорами партнерских вузов, а также материалы о регентском, иконописном отделе и курсах подготовки церковных специалистов. Результатом проекта стал юбилейный сборник, который издается в виде прибавления к 10-му выпуску «Трудов Воронежской духовной семинарии». Мы посчитали важным именно этим сборником возродить дореволюционную практику издания дополнения к очередным номерам журнала различных справочных, научно-популярных или учебно-методических материалов под общим названием серии «Прибавления к Трудам Воронежской духовной семинарии».

Важной датой 2018 года стало 110-летию со дня кончины выпускника, преподавателя и ректора Воронежской духовной семинарии, впоследствии архиепископа Казанского и Свяжского Димитрия (Самбикина). В рамках всероссийской научной конференции «Богословие. История. Философия», организатором которой является Воронежская духовная семинария, особое внимание было уделено наследию доктора церковной истории архиепископа Димитрия (Самбикина). В разделе Сообщения нашего журнала представлены статьи заведующего аспирантурой Санкт-Петербургской духовной академии Д.А. Карпука и доцента кафедры церковной истории Московской духовной академии П.Е. Липовецкого, раскрывающие различные аспекты деятельности приснопамятного владыки Димитрия.

В 10-м выпуске нашего журнала представлены исследования по богословию, религиозной философии, литургике, библеистике, церковной истории и педагогике.

Протоиерей Олег Гребенкин в своей статье последовательно рассматривает отношение святых отцов христианского Востока к библейскому понятию «искупление».

Богословскую тематику продолжает сообщение иерея Романа Романова, которое затрагивает основы аскетического учения преподобного Марка Подвижника.

В статье доктора философских наук М.А. Прасолова поднят один из ключевых вопросов философского дискурса – проблема интерпретации в контексте русского метафизического персонализма.

В разделе Публикации представлен цензорский доклад П.Е. Астафьева, который посвящен критической оценке издательской деятельности графа Л.Н. Толстого.

Завершает религиозно-философскую тематику выпуска рецензия М.А. Прасолова на новый академический журнал «Философия религии: аналитические исследования».

В литургическом исследовании иерея Константина Рева рассматриваются различные аспекты проблемы согласования богослужебной практики с нормами Типикона в один из самых драматичных периодов истории Русской Православной Церкви – с 1922 по 1948 годы.

Раздел Педагогика в данном выпуске представлен моей статьей, посвященной взгляду святителя Феофана Затворника на место богословских дисциплин в контексте обучения и воспитания будущих пастырей в духовной школе.

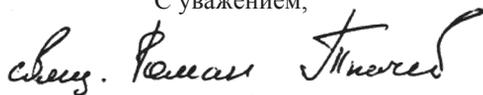
К числу исследований по библеистике относится сообщение протоиерея Сергия Моздора, в котором он предпринимает попытку соотнести данные археологии с библейским описанием эпохи ветхозаветных патриархов.

Традиционно исследования по церковной истории занимают значительную часть нашего журнала. В данном выпуске церковно-историческая проблематика открывается статьей иеромонаха Серафима (Тищенко), которая посвящена развитию института военного духовенства в Русской Церкви на рубеже XVIII-XIX веков.

В разделе Публикации в научный оборот вводится «Летопись сельской школы слободы Терешковой Бобровского уезда» Воронежской губернии, предисловие к которой подготовили В.Ю. Коровин и М.А. Озерова. Церковной истории XX века посвящена статья И.Н. Бунина, последовательно рассмотревшего деятельность представителей обновленческого раскола в городе Борисоглебске.

Завершает выпуск хроника научной жизни Воронежской духовной семинарии за 2018 год, где описаны основные академические события, в которых принимали участие преподаватели и студенты нашей духовной школы.

С уважением,



ректор Воронежской духовной семинарии

часть I
Статьи

Богословские дисциплины в духовном образовании по трудам свт. Феофана Затворника

Аннотация. В статье анализируются предложения свт. Феофана Вышенского Затворника относительно изменения в семинарском курсе преподавания богословских дисциплин: догматического богословия, Сравнительного богословия, Священного Писания Нового Завета и Священного Писания Ветхого Завета. Источниками сведений о мыслях свт. Феофана насчет изменений в учебном плане послужили материалы, созданные им в рамках подготовки реформы духовных учебных заведений. Изменения, предлагавшиеся святителем, имеют три аспекта. Первое: курс семинарских дисциплин должен быть очищен от чуждых православию в вероучительном отношении предметов. Поэтому философия и подобные ей дисциплины необходимо либо вообще вычеркнуть из списка предметов духовной школы, либо значительно сократить, оставив только самое необходимое. Второе: предметы должны приобрести практическую направленность. Ввиду ограниченности во времени обучения перед преподавателем встает выбор: давать знания фундаментального характера, но не всегда применяемые в жизни, либо работать над усвоением практических знаний. Свт. Феофан – сторонник второго. Особенно ярко это видно на примере изучения Священного Писания.

Ключевые слова: свт. Феофан Затворник, церковное образование, педагогика церковного образования, догматическое богословие, Священное Писание Нового Завета, Священное Писание Ветхого Завета, дидактика, Сравнительное богословие, философия.

Несмотря на то что воспитание играет колоссальную роль в духовной школе, формируются семинарии и академии вокруг процесса обучения. Потому правильная расстановка приоритетов в конструировании учебного плана представляется не менее важной, чем внимание к воспитанию у семинаристов правильных душевных качеств в процессе воспитания. В свою очередь в наборе дисциплин можно выделить наибо-

лее значимые, основные для священнослужителя. Такими, безусловно, важнейшими для будущего пастыря предметами представляются относящиеся к разряду богословских: догматическое богословие, Сравнительное богословие, Священное Писание. Именно эти науки отвечают за формирование мировоззрения студента, определяют правильное восприятие им окружающего мира, обуславливают саму принадлежность к Православной Церкви.

В своих предложениях по преобразованию духовной школы свт. Феофан Затворник обращал внимание на изменения в строе вероучительных дисциплин. В «Записке о духовных школах», а также в комментариях на различные проекты реформы святитель представил свое видение того, как нужно преподавать эти дисциплины. В данной статье будут проанализированы предложения святителя об изменении той части учебного плана духовных семинарий, которая касается преподавания догматики и Священного Писания.

В первую очередь, по мнению свт. Феофана, необходимо избавиться от «конкурентки» догматики – философии. Если быть точным, Вышенский Затворник предлагает совместить оба предмета под единым названием «христианское любомудрие», которое должно изучаться как в семинариях, так и в академиях¹. Философия в том виде, в котором она существовала на тот момент, святителя решительно не устраивала. Он находил ее вредной и предполагал отменить: «Излишним должно счесть отдельный курс философии... Что касается до философии собственно (метафизики), то истинные понятия о предмете ее (Боге, мире и человеке) могут быть только те, которые преподает нам Божественное Откровение, и которые, следовательно, излагаются в науках Божественных. Потому она как наука, не сообщающая новых познаний, должна быть исключена из круга наук...»². Тем не менее, философский инструментарий все же предполагалось оставить, превратив его, однако, в подготовительную часть к изучению богословия: «Из всех наук, входящих в состав ее, нужна только онтология – как наука, разъясняющая общие основные понятия и основные начала, по которым строится всякое познание. Но она может

¹ АРПМА. L033313. Л. 32 об.

² АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 1.

быть соединена с логикой, где с законами мышления весьма уместно излагать и закон *познания* (курсив в источнике. — с. Р. Т.)»³. Таким образом, Христианское любомудрие должно было превратиться в изложение цельной картины мира, которое имело бы и инструмент к познанию, и предмет, к раскрытию которого предстояло приступить. Разумеется, как была бы распределена эта дисциплина в курсе наук семинарии и как могло бы пройти разделение между семинарией и академией, святитель не прописывает. Нет ясности и в круге дисциплин, которые должны были бы войти в состав Христианского любомудрия. Совершенно точно, что оно включило бы в себя философию и догматическое богословие. Но остается еще ряд дисциплин, о которых свт. Феофан не упоминает в своих проектах как об отдельных предметах, но и не приписывает к новому.

В курс догматического богословия, по мнению святителя, помимо основных разделов необходимо включить разбор вероучительных заблуждений, с которыми непосредственно придется столкнуться выпускникам духовной школы. Разбор догматических заблуждений и обоснование православного учения могло бы быть хорошим подспорьем в деле пастырского служения как по обличению тех, кто придерживался лжеучения, так и для сохранения христиан в лоне Церкви: «Чтоб в *Богословии догматическом* при предметах спорных было обращено внимание не на одни только лжеучения западных иноверцев — католиков и протестантов — но, вместе с тем, и даже по преимуществу, на изучение наших лжеучителей — раскольников, по близости сих последних к нам и по нужде вразумлять их не относительно только общих начал веры, но и относительно частных истин христианских»⁴.

Возможно, данный принцип повлиял и на преподавание истории Древней Церкви во время ректорства свт. Феофана в СПбДА. Предмет был разделен между двумя лекторами: одному поручалось преподавание истории до 1054 г., другому — после⁵.

Что до самой философии, то ее, несмотря на рекомендацию о полном исключении из списка наук, свт. Феофан За-

³ Там же.

⁴ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 2.

⁵ Родосский. 1907. С. XVII.

творник все же предполагает сохранить из апологетических соображений: «Но как есть люди, увлекающиеся ложной философией, и нередко случается встречаться с ними, то и нам нужно знать виды философских мудрований и уметь обличать их лживость»⁶. Для выполнения этой задачи достаточно изучать последние, наиболее популярные в обществе ложные философские системы: «...нет нужды читать особую науку; как все эти мудрования заимствуются с Запада, где философия еще в силе, и не с одним направлением, то знакомый с сими направлениями будет знать и всякое возможное у нас философствование... вместо курса философии достаточно излагать современное состояние философии на Западе в более общем размере и с строгим критическим разбором, т. е. усилить преподавание последней части истории философии – Канта или даже с Бэкона до настоящего времени, сократив, сколько можно, истории философии древней и средней»⁷. Философия в собственном смысле, таким образом, из фундаментального предмета превратится в краткий курс, призванный ликвидировать незнание семинаристов в области последних «новшеств» в мире философии.

Относительно еще одного богословского предмета – обличительного (то есть Сравнительного богословия) свт. Феофан предлагал давать не только теорию относительно заблуждений еретиков, но и настаивал на важности в данном предмете объяснять методологию ведения дискуссии и споров, то есть отстаивал мысль о важности научить на практике воспитанников, как вести работу по обращению еретиков и возвращению людей в лоно Церкви из уклонившихся в раскол: «Чтоб *обличительное* Богословие не ограничивалось одним указанием разностей православного исповедания от не православных, но и строго обличало лживость сих последних и вместе предлагало опытные правила, как начинать и вести беседу с иноверцами в намерении расположить их в пользу Православия»⁸, – писал святитель. Данное утверждение имело под собой определенный опыт работы по данному направлению, так как свт. Феофан, будучи ректором Олонецкой духовной семинарии, был инициатором введе-

⁶ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 1.

⁷ Там же.

⁸ Там же. Л. 2.

ния в духовной школе курса лекций против раскольников⁹.

Второй, не менее важный предмет для изучения в духовной школе – Священное Писание. Свт. Феофан настаивал на отказе от некоторых методов изучения Библии, разработанных на Западе. По-видимому, во время жизни святителя содержание Библии и толкование отдельных мест изучались отдельно друг от друга, подобно тому как сейчас существуют Библейская история и Библейстика в семинарском курсе, а отдельно от них – предметы «Священное Писание Нового Завета» и «Священное Писание Ветхого Завета». Первая изучает фактическое содержание Библии, но не касается сложных для понимания мест, богословия Писания и т.п. Библейстика же не изучает Библию вовсе, концентрируясь на истории происхождения и развития ее текста. Вторые предметы уже занимаются толкованием. Святитель был убежден, что содержание необходимо изучать одновременно с толкованием. Поэтому прохождение указанных дисциплин в разные годы обучения, да еще и с большим перерывом он считал неприемлемым. Именно поэтому в «Записке о духовных школах» можно прочесть следующее: «Герменевтику из среднего отделения (семинарии. – *с. Р. Т.*) перенести в высшее, где полагается Новый Завет с толкованием, которое будет представлять частные случаи для приложения правил герменевтики и практического их изучения»¹⁰.

Само преподавание Священного Писания свт. Феофан предлагал построить в виде занятий, похожих на современные семинары. Каждый воспитанник перед занятием готовился, прочитывая определенный отрывок или целую книгу Библии, а затем с преподавателем и товарищами разбирал этот фрагмент в классе: «(Нужно – *с. Р. Т.*), чтоб наставники наиболее обращали внимание на изъяснение самого текста, стараясь довести студентов до того, чтоб для них не оставалось в священных книгах таких мест, которые бы затрудняли их при чтении. Для того обязать студентов прочитывать предварительно всякую книгу, о которой даются уроки; замечать, что для кого в ней темно и затруднительно, и давать о том знать наставнику, который при объяснении трудных мест и будет иметь во внимании преимущественно сии места», – по-

⁹ Летопись жизни. 2016. С. 541.

¹⁰ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 6.

яснял святитель читателю «Записок о духовных школах»¹¹. В преподавании Священного Писания свт. Феофана беспокоило слабое знание подопечными Библии, и поэтому в своих проектах одной из мер для улучшения положения в этой области он предложил ввести обязательное для студентов заучивание фрагментов наизусть: «Ввести изучение Слова Божия на память, не назначая, однако ж, для сего особого класса. Именно, положить правилом, чтоб каждый ученик каждодневно заучивал от трех до пяти и более текстов. На экзамене это первый предмет. В продолжение 18 третей всего семинарского курса воспитанники могли бы изучить несколько отделений и целых книг Св. Писания»¹². По мнению святого, это одновременно будет способствовать улучшению проповеднических качеств будущих священников, поскольку они будут легко владеть цитатами из Библии при произнесении поучений народу¹³.

Таким образом, изучение Священного Писания должно стать в какой-то степени менее академичным в определенном смысле. Ведь преподавателю придется отказаться от обращения к тяжеловесным исследованиям по текстологии или исагогике отдельных книг Библии – на это, как видим, в предлагаемой системе изучения времени не остается. Зато при такой форме преподавания Писание будет усваиваться студентом гораздо более естественным путем, так как книга сначала будет прочитана самостоятельно, а потом будут получены ответы именно на те вопросы, которые возникли при чтении. Кроме того, на занятиях не будет необходимости возвращаться к уже изученному благодаря единовременному усвоению и содержания и смысла текста.

Святитель предлагает ввести принцип максимального осмысления и осознание в деле изучения Священного Писания, главное – правильно понимать текст, понимать то, что Бог открыл людям и что ждет от них, не отвлекаясь на вещи, не способствующие решению этой задачи при изучении Священных книг: «Чтоб наставники по классу Священного Писания менее останавливались на исторических сведениях о книгах, а наиболее обращали внимание на изъяснение самого текста, стараясь довести студентов до того, чтоб для них не

¹¹ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 2.

¹² Там же.

¹³ Там же.

оставалось в Священных книгах таких мест, которые бы затрудняли их при чтении» (АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 2¹⁴). В строгом смысле именно в этом большей частью и заключается святоотеческий подход в изучении Слова Божия.

Свт. Феофан, будучи в XIX в. одним из плодотворных переводчиков на русский язык наследия святых отцов, считавший чтение святоотеческой литературы одним из главных средств хранения духовной ревности (то есть горения жить по воле Божией), предлагает отменить дисциплину «патрология» в духовной школе в том виде, в котором она существовала. Причин несколько: во-первых, наследие отцов изучали всего один год, что было слишком малым по объему для изучения такого количества тем; во-вторых, по причине малого времени преподавание выстраивалось в таком сжатом формате, что, по сути, просто дублировало ряд других дисциплин: церковную историю, догматику и нравственное богословие; в-третьих, патрология в таком объеме не предполагала чтения святоотеческих трудов и, в-четвертых, незнание святоотеческих трудов приводило выпускника в какой-то степени к неумению и незнанию защиты православной веры от заблуждений еретиков. Святитель пишет об этом следующее: «И *патристику* как отдельную науку лучше отменить. Потому что в один год, назначенный для нее, наставник успеваает только дать краткое понятие о жизни св. Отцев, перечислить их сочинения и сделать несколько извлечений из них. Но краткие сведения о жизни и писаниях св. Отцев дает Церковная история; а мнения отеческие гораздо с большей пользой могут быть изучены при уроках по догматическому и нравственному богословию. Между тем, так как духовным воспитанникам нужно напитываться духом отеческим...»¹⁵. Святитель предлагает заменить патристику на занятия по чтению трудов святых Отцов. Многие понятия православной Церкви формируются и усваиваются в результате чтения святоотеческой литературы, что могло бы восполнить, по мысли Вышинского святого, опущенные семинарской программой предметы веры: «В семинарии опущены нужные трактаты о божественности христианской веры, об Откровении и Богодухновенности

¹⁴ Там же.

¹⁵ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 5-6.

Св. Писания, необходимости и Божественном достоинстве преданий, о Православии Восточной и Российской Церкви. Между тем, точное знание сих предметов священнику необходимо на случай встречи его с раскольником-иноверцем из христиан, иудеем, магометанином... Нужно восполнить такое опущение»¹⁶. Восполнение как раз происходит через чтение трактатов христианского наследия, посвященных тому или иному вопросу. То есть святитель выступает за проведение специальных семинаров: «...вместо науки патристики назначить класс для чтения самих писаний в среднем отделении (или даже по всем отделениям с назначением иное заучить, а иное записать) между уроками психологии, которая сама найдет в них решение немалого числа своих вопросов»¹⁷. Автор «Обзора мнений о преобразовании» предлагает отменить среди некоторых предметов семинарского курса патрологию. На что свт. Феофан замечает: «Патрологию надо преподавать, – только дать другой метод»¹⁸. Дополнительным методологическим аспектом свт. Феофан предлагает на данных семинарах: «Из того, что будет сказано (на уроках чтения отцов), – и составить азбуку... для сосредоточения внимания»¹⁹.

Касательно вероучительных предметов святитель выступает с предложением: катехизис из наставления преобразовать в учебник. В имеющемся катехизисе свт. Филарета (Дроздова), по мнению святителя, присутствуют изрядная раздробленность в подаче материала; низкая дидактическая ценность; а также отсутствие проработки богословского языка: «*Пространный катехизис* разбит на мелкие вопросы. Потому, кто желает узнать, как исповедуется в Церкви какой-либо догмат, легче найти ответ в таком катехизисе; но изучающий исповедание не может не затрудняться этим раздроблением учения об одном и том же предмете на несколько вопросов, с запоминанием самих ответов. Потому нужно составить катехизис, в котором христианское учение было бы изложено сплошной текучей речью, где каждый параграф изображал бы точное и полное учение об известном догмате. Чтоб при сем упражнялось и собственное размышление – под чертой на

¹⁶ Там же.

¹⁷ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 5.

¹⁸ АРПМА. L033313. Л. 18; АРПМА. L033313. Л. 42 об.

¹⁹ АРПМА. L033313. Л. 43.

каждый параграф поместить вопросы о всех частных мыслях, содержащихся в параграфе. По указанию растолкованного и заученного параграфа ученик будет уже сам составлять ответы на сии вопросы. Таким образом будет и смысл развиваться, и образовываться язык»²⁰. Святитель акцентирует внимание на подачу вероучительных истин в простом положительном ключе, без привлечения исторических или богословских причин развития того или иного догмата. При этом для закрепления материала в конце разделов Преосвященный Феофан предлагает написать подробные вопросы по теме, чтобы решать несколько задач одновременно: развивать критическое мышление, практиковаться в анализе текста, развивать письмо, что вместе способствует более глубокому осмыслению и запоминанию материала.

Таким образом, изменения в преподавании дисциплин богословского характера свт. Феофаном предполагалось провести в нескольких направлениях. В первую очередь в учебный план необходимо внести коррективы относительно набора предметов для преподавания. В этом отношении святитель придерживался двух принципов: соблюдение вероучительной чистоты и практической значимости для священнослужителя. «Жертвой» первого принципа, согласно замыслам свт. Феофана, должна была стать содержательная часть философии. Второй – скорее всего, несколько обеднил бы изучение Священного Писания с научной точки зрения, но зато необычайно усилил в области практического толкования Библии: разъяснения сложных мест, использование в проповеди и т.п.

Корректировка вектора преподавания оказала влияние и на его способ. Лекции и обращения к исследованиям свт. Феофан предложил поменять на практические занятия непосредственно по источникам. Пожалуй, принцип святителя в этом вопросе можно было бы охарактеризовать как стремление приучить студента к самостоятельному исследованию, основанному на первоисточнике, а не его пересказе.

Догматическая чистота, практичность и самостоятельность – три кита, на которых свт. Феофан предлагал своим современникам поставить здание богословского образования. В XIX в. на эти советы не обратили внимания, но рассужде-

²⁰ АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Л. 7-8.

ния святителя не утратили своего значения до сих пор, и, кто знает, может быть, в ходе новых реформ православной школы они обретут признание.

Список сокращений

1. АРПМА – Архив Русского Свято-Пантелеймонова монастыря на Святой Горе Афон.

Список источников и литературы

1. АРПМА. L033313. Мнение – АРПМА. L033313. Мнение о преобразованиях семинарий ректора Тамбовской семинарии архимандрита Серафима с комментариями святителя Феофана Затворника.

2. АРПМА. L033313. Обзор – АРПМА. L033313. Обзор свода мнений о духовных училищах.

3. АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. – АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 39. Ед. хр. 4009. Записка о духовных школах.

4. Летопись жизни. 2016 – Летопись жизни и творений святителя Феофана, затворника Вышенского. 1815–1896: в 5 тт. Т. 1. М.: Издательство Московской патриархии; Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2016.

5. Родосский. 1907 – Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг.: к 100-летию С.-Петербургской духовной академии / сост. А.С. Родосский. СПб.: типография И.В. Леонтьева, 1907. – С. XVII.

К вопросу о понимании искупления в восточном святоотеческом богословии

Аннотация. Статья посвящена осмыслению восточными святыми отцами православного догмата о домостроительстве спасения Господа нашего Иисуса Христа. Необходимость домостроительства спасения Сына Божия, по учению Святых Отцов, проистекала из состояния человечества после преступления Адама. Поскольку Адам не достиг обожения, Христос становится Новым Адамом и исполняет замысел Божий. Соединив в Своей Ипостаси божественную и человеческую природу, Он устраняет все последствия грехопадения: побеждает грех, исцеляет наше естество от тленности и смертности, спасает от власти диавола и ада, примиряет человечество с Богом. Делает Он это, сохранив свою человеческую волю нетленной, восстановив поврежденную человеческую природу через воскресение, «перехитрив» диавола и справедливо разрушив ад, принеся от лица всего человечества Триипостасному Богу искупительную жертву. Завершающим же действием домостроительства Сына Божия становится максимально полное соединение Божественной и человеческой природы, совершившееся в Вознесении.

Ключевые слова: домостроительство спасения Сына Божия, грехопадение, смерть, тление, диавол, ад, обожение, Воплощение, сложная Ипостась, *communicatio idiomatum*, естественное и относительное усвоение, крестная смерть, искупление, Жертва.

В современных учебных пособиях по догматике мы встречаемся с выделением внутри православной сотериологии нескольких «теорий искупления»¹, что представляется не очень корректным. Каждая из вышеназванных «теорий» представляет собой попытку осмысления домостроительства спасения Сына Божия всего лишь в одном из его аспектов. При этом другие стороны искупительного дела Христова остаются в тени или вообще отрицаются. Даже, например, «органиче-

¹ Например, см.: Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – С. 402-413.

ская теория», основанная преимущественно на восточном святоотеческом богословии, страдает некоторым антиюридическим запалом, что сводит обращение ее сторонников к учению о Жертве Христовой, принесенной Богу Отцу, минимальным. Более того, данная теория иногда осмысливается в терминах противопоставления восточной и западной христианской мысли.

В результате сегодня часто можно услышать, что православное богословие, сугубо основывающееся на восточной патристике, должно фактически отвергнуть все, что в догматике связано с западным преданием. Однако противопоставление восточных и западных святоотеческих авторов в рассматриваемой области вообще кажется странным. Во-первых, древние западные Отцы также почитаются как святые и восточными христианами, а, во-вторых, в творениях восточных церковных писателей мы находим богатую гамму богословских образов, включающую и те, которые использовались латинскими патристическими авторами.

Целью данной статьи является выявление в богословии восточных Святых Отцов основных тем, которые относятся к осмыслению догмата о Домостроительстве спасения Сына Божия и установлению концептуальной связи между ними. Поскольку исследование направлено на реконструкцию целостной концепции отцов, которые в основном не были систематиками, нас не будут интересовать особенности взглядов того или иного автора, исторические обстоятельства, в которых складывалась его точка зрения, и полемические направления его мысли. Мы следуем здесь принципу «согласия отцов» (лат. *Consensus patrum*)².

Святые Отцы говорят нам, что разрыв, произошедший между Богом и человеком, помешал твари достигнуть полнейшего соединения со своим Творцом. Таким образом, цель, поставленная перед Адамом – обожение, не была достигнута.

² Таким образом, нами будут использованы творения тех восточных святых Отцов, чье учение принимается церковной традицией в качестве наиболее авторитетного в изучаемой области. Наиболее часто мы будем опираться на труды: свт. Афанасия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Паламы. При необходимости мы будем обращаться и к другим восточным отцам, стараясь выбирать максимально яркие и значимые имена из сокровищницы святоотеческого наследия. Также нами будут использованы постановления некоторых соборов, которые касаются изучаемой темы. Неизменным образом мы будем опираться на тексты Священного Писания, которые лежали в основании святоотеческих умозрений.

Более того, человечество оказалось в крайне плачевном состоянии, поскольку грехопадение привело его в состояние, при котором невозможно спасение. В качестве основных последствий святоотеческая мысль выделяла:

– поврежденность человеческой природы, проявляющаяся в тленности и смертности, а также в удобопреклонности нашей воли ко греху;

– рабство диаволу, который склоняет человека ко греху, а следовательно, держит души усопших в аду;

– разрыв отношений с Богом, приводящий к состоянию вражды твари с Творцом.

Все вышеназванное свидетельствует о невозможности человека самому достигнуть обожения. Но неподвластное человеку – подвластно Богу, Который «есть Любовь» (1Ин.4:8). И «любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него. В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас» (1Ин.4:9,10). Поскольку человек, по выражению В. Лосского, «оказался ниже своего призвания»³, то, что должен был сделать Адам, делает Сам Бог. Не нарушая нашей свободы, Он становится Новым Адамом, открывая нам путь к спасению. Божественное Слово, по знаменитому выражению свт. Афанасия Великого, «вочеловечилось, чтобы мы обожились»⁴. Воплощенный Логос, по мысли Святых Отцов, разрушает все преграды между нами и Творцом: восстанавливая нашу природу, побеждая диавола и разрушая ад, примирив человека с Богом.

Поврежденность человеческой природы

Согласно святоотеческому учению, человек был сотворен для бессмертия. Однако в его существовании была заложена возможность смерти. Реализация этой возможности зависела от воли человека. Свт. Афанасий Великий говорит, что «человек, как сотворенный из ничего по природе смертен; но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оно устрем-

³ Лосский В.Н. Догматическое богословие // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 245.

⁴ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти. // Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 1. – Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. – М., 1994. – С. 260.

лением к Нему ума Своего, мог замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным»⁵.

Адам, не зная опытно, что такое смерть, поддался искусу попытаться стать богом без Бога и, таким образом, оказался в состоянии гордыни. Поскольку сущность любого греха – «беззаконие» (1Ин.3:4), то есть противоречие закону Творца, Которым «мы... живем и движемся и существуем» (Деян.17:28), результатом непослушания Адама явилась смерть. Согрешив, человек, согласно святым Отцам, умирает дважды: духовно и телесно. Причем вторая смерть становится следствием первой. Поскольку «человек имеет тело и душу, то смертей у него две, – пишет прп. Симеон Новый Богослов, – одна смерть души, другая – смерть тела... Так душою Адам умер тотчас, как только вкусил (плод. – *Примеч. О.Г.*), а после, спустя девятьсот тридцать лет, умер и телом. Ибо, как смерть тела есть отделение от него души, так смерть души есть отдаление от ней Святаго Духа»⁶.

Духовная смерть Адама отражается на его естестве, которое становится разобщенным и больным. Все силы человеческие, изменяя направленность от Творца к твари, извращаются, и наша природа как бы раздирается на противоположные друг другу центры: ум, волю, чувства, телесные вожделения и т.д.⁷ «Расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое»⁸, – пишет свт. Василий Великий. Телу становится свойственна страстность (*παθητόν*). Адам оказывается подвержен «непредосудительным» (*ἀδιαβλήτων*) или «естественным страстям» (*τα κατάφύσινλαθν*), таким как: голод, жажда, усталость и т.д.⁹ Последние в свою очередь становятся базой для «неестественных страстей» (*τα παράφύσινλαθν*), (чревоугодия, лени и т.п.), которые раз-

⁵ Там же. – С.197

⁶ Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – С. 22-23.

⁷ Подобное состояние у Отцов обозначается термином истление (*διαφθορά*) и является свидетельством нравственного разложения человека. См.: Давыденков Олег, свящ. Догматическое богословие... – С. 334.

⁸ Свт. Василий Великий, Архиепископ Кессарии Каппадокийской. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве // Свт. Василий Великий, Архиепископ Кессарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Свяtitель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о святом Василие Великом. – М.: Сибирская Благозвонница, 2009. – С. 353.

⁹ Подобное состояние у Отцов обозначается термином тление (*φθορά*).

виваются благодаря любострастному расположению человеческой воли. Если страсти первого вида представляют собой безгрешные страдательные состояния, то страсти второго вида уже являются грехом в прямом смысле этого слова.

За смертью души следует смерть тела, которая является естественным результатом нашего греховного выбора и одновременно справедливым наказанием, «ибо возмездие за грех смерть» (Рим. 6:23). Падшее состояние природы, таким образом, как бы обличало неправду выбора первого человека. По слову прп. Максима Исповедника, «изменение [человеческого] естества к страсти, тлению и смерти есть осуждение за добровольно избранный грех Адама»¹⁰.

Однако в смерти можно видеть и проявление любви Божьей, которая не дает укрепиться в вечности греху. Последний Отцы часто сравнивали с болезнью: как болезнь есть умаление здоровья, так и грех есть умаление добра. Смерть с этих позиций есть пресечение болезненного состояния. Как пишет Григорий Нисский: «Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно промыслительно, наложил на людей возможность умирать»¹¹. В связи с этим «кожаные одежды» (Быт. 3.21), данные Богом Адаму и Еве, многими православными экзегетами толковались как плоть, получившая смертность¹². Бог, по выражению В.Н. Лосского, через это «вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка»¹³.

Болезненное состояние человеческой природы передается по наследству. Конечно, грех – это вовсе не есть свойство природы. Сама по себе человеческая природа, несмотря на искаженные черты, греховной не является. Ведь грех как таковой совершается каждым человеком по его воле. Именно поэтому личный грех Адама не может «автоматически» распространиться на его потомков. Например, свт. Иоанн Златоуст недоуменно восклицает по этому поводу: «...конечно, нет

¹⁰ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М.: «Мартис», 1993. – С. 111.

¹¹ Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав // Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: ООО «Изд-во АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. – С. 323.

¹² Например, см.: Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. – М.: Сибирская Благозвонница, 2007. – С. 447.

¹³ Лосский В.Н. Догматическое богословие... – С.253.

ничего непонятного в том, что все происшедшие от того, кто согрешил и стал смертен, сделались также смертными; но какая может быть последовательность в том, что от преслушания одного сделался грешным и другой?»¹⁴.

Однако мы наследуем последствия грехопадения. По слову прп. Максима Исповедника, «два греха возникли в праотце [нашем] вследствие преступления божественной заповеди: один – достойный порицания, а второй, имевший своей причиной первый, – не могущий вызвать порицания; первый – от произволения, добровольно отказавшегося от блага, а второй – от естества, вслед за произволением, невольно отказавшегося от бессмертия»¹⁵. Этот «второй грех», согласно восточному святоотеческому богословию, был связан не только лишь со смертностью природы, которая сама по себе безгрешна. Отцы, говоря об искаженности нашего естества, имели в виду еще и страстность природы, выражающуюся в удобопреклонности воли человека к греху, которая также передается по наследству.

Согласно святоотеческому учению, поврежденность человеческого естества передается потомкам Адама в силу плотского рождения. По слову Григория Нисского: «С рождением по плоти непременно рождается вместе и сила, разрушающая рождаемое»¹⁶. Такое положение вещей Отцы связывали с греховностью, присущей нынешнему способу размножения человека. Склонность к чувственности и телесным наслаждениям – вот его суть, согласно святоотеческому учению¹⁷. Тот же Григорий Нисский, например, указывая в одном месте, что «брак изобретен как утешение для смертных»¹⁸, в другом пишет об оборотной стороне подобного явления, говоря, что «поистине скотским стал тот, кто ради склонности к вещественному принял в природу это болезненное рождение»¹⁹. Уподобление скотам здесь не случайно, ведь животные живут

¹⁴ Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том 9. Книга 2. – М.: Православная книга, 1991. – С. 597.

¹⁵ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т.2. – С. 110.

¹⁶ Св. Григорий Нисский. О девстве. Письмо, содержащее в себе увещания к добродетельной жизни // Св. Григорий Нисский. Творения. Часть VII. М., 1865. – С. 349.

¹⁷ Наиболее ярко эта мысль выражена прп. Максимом Исповедником. Подробнее см.: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. – М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004. – С. 111-125.

¹⁸ Там же. – С. 347.

¹⁹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Axioma, 2000. – С. 75.

инстинктом, не имея разума, а значит, свободной воли. Человек, следуя за плотскими страстями, также перестает действовать как разумное существо и как бы повреждает свою свободу²⁰. Это и приводит к тому, что по наследству передается хоть и не личный грех, но соответствующее устройство естества, с греховным расположением воли (*ἀμαρτία*). По мысли прп. Максима Исповедника, «Поскольку первый человек, получив бытие от Бога и произойдя [от Него], по самому происхождению [своего] бытия был свободным от тления и греха, ибо они не были созданы вместе с ним, то когда он, приступив заповедь, согрешил, то вследствие этого и был осужден на рождение, возникшее через страсть и грех. А потому грех в [явившейся] из-за него страстности имел происхождение уже как бы по закону природы. В силу этой страстности никто не безгрешен, ибо [всякий] по природе подлежит закону рождения, введенного по причине греха»²¹. Иначе говоря, для расстроенного человеческого естества свойственно греховное, основанное на сладострастии, продолжение рода, которое в свою очередь толкает рожденного на грех из-за расположенности человеческой воли к страстям.

Восстановление человеческой природы во Христе

Восстановление нашего естества начинается с момента Воплощения Сына Божия, в котором тварная человеческая природа соединяется с нетварной Божественной. Для чего же нужно было это соединение? Почему Бог просто не повелел смерти остановиться? По мысли Отцов, такой выход из положения был бы всего лишь полумерой. Поскольку смертность и тленность внутренне связаны с нравственной порчей человеческой природы, последняя, будучи поддерживаема в бытии внешним образом, не освобождалась бы от причины своего болезненного состояния. Как пишет свт. Афанасий Великий: «Если бы повеление (Бога. – *Примеч. О.Г.*) только не допускало смерть до тела – оно тем не менее, по общему закону тел, оставалось бы смертным и тленным»²². Таким

²⁰ В общем-то сама возможность страстного рождения рассматривается многими Отцами не как естественно присущая человеку, а как промыслительная. Например, см.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Перевод с древнегреч. и комментарии Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – С. 232.

²¹ Прп. Максим Исповедник. Творения... – С. 60.

²² Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова... – С. 249.

образом, исцеление нашего естества необходимо было совершить «изнутри», именно поэтому и происходит вочеловечение Бога Слова. По выражению свт. Григория Богослова, «...я получил образ Божий и не сохранил Его, Он (т.е. Христос. – *Примеч. О.Г.*) воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить»²³. Соединение двух природ во Христе тем самым оказывается условием нашего спасения.

Сам образ воплощения описывается Отцами IV Вселенского собора, которые учат «исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа совершенного в Божестве, совершенного в человечестве, истинно Бога, истинно человека... в двух природах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением несколько не нарушается различие двух природ, тем более сохраняется свойство каждой природы и соединяется в одно Лицо, одну Ипостась – не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына Единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа»²⁴.

В этом вероопределении церковного разума подчеркивается: с одной стороны, факт вочеловечения именно Логоса, Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, а с другой – полнота человеческого естества в Нем. Оба этих момента принципиально важны.

Во-первых, с точки зрения святоотеческого богословия, Спаситель – Богочеловек, Чья ипостась одновременно является ипостасью и Божественной и человеческой природы. Чтобы выразить как-то этот способ бытия одновременно в двух природах, Отцы называли ипостась Христа «сложной ипостасью». По мысли прп. Иоанна Дамаскина, «Бог Слово воплотился... так что сама ипостась Бога Слова соделалась ипостасью для плоти, и прежде бывшая простою, ипостась Слова соделалась сложною – именно сложенной из двух совершенных естеств – Божества и человечества»²⁵. На этом основании Иисус Христос мог называться в патристических текстах такими взаимопротиворечивыми именами, как: «безначальный человек» или «страдающий

²³ Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова... – С. 447-448.

²⁴ Деяния Вселенских соборов. Том III. IV собор (часть вторая). V собор / Изд. 5-е., испр. – СПб.: Воскресение; Паломник, 1996. – С. 48.

²⁵ Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания... – С. 245.

Бог», что иллюстрировало принцип единства Его природ²⁶.

Во-вторых, согласно Отцам, по Своей человеческой природе Христос онтологически не отличается от нас. Он воочеловечивается, по выражению прп. Иоанна Дамаскина, «восприняв от Богородицы начаток нашего состава – плоть, оживленную душою мыслящею и разумною»²⁷.

Разделяя метафизический принцип, взятый из философии Аристотеля, «нет природы без ипостаси»²⁸, восточные Отцы подчеркивали реальность человечества во Христе, называя воспринятую Спасителем природу «воипостасной». По определению прп. Иоанна Дамаскина, «воипостасной называется природа, воспринятая другою ипостасью и в ней получившая свое существование. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, есть не ипостась, а скорее, воипостасное; ибо, будучи воспринята ипостасью Бога Слова, она ею была осуществлена и обрела и имеет ее своей ипостасью»²⁹. Таким образом, данный термин, с одной стороны, демонстрировал реальность бытия человеческого естества Господа, а с другой – указывал на отсутствие у Него человеческой ипостаси. В этом смысле, по учению Отцов, Сын Божий, будучи сложной ипостасью, усваивает наше естество, становясь для него бытийной основой.

Наша природа при Воплощении, по святым Отцам, приобретает особенные, индивидуальные черты, отражающие Лицо Того, Кто ее воипостасирует. Однако по отношению к нам она мыслилась как общее начало. Например, по слову Леонтия Иерусалимского, Христос состоит «из двух [природ], Божественной и общей человеческой», однако познается через созерцание в Нем «общего Божества... и особенного, [относящегося] только к Нему человечества»³⁰. Данное учение приистекало из понятия о Христе как о Новом Адаме,

²⁶ В догматике этот принцип получил название «взаимообщение свойств» («*communicatio idiomatum*»). Подробнее смотри: Давыденков Олег, свящ. *Communicatio idiomatum* как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // *Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти.* – М.: ПСТБИ, 2002. – С. 32-52.

²⁷ Прп. Иоанн Дамаскин. *Источник знания* – С. 245.

²⁸ См.: Олег Давыденков, прот. «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2008. Вып. 2 (22). – С. 7-13.

²⁹ Прп. Иоанн Дамаскин. *Источник знания...* – С. 91-92.

³⁰ Леонтий Иерусалимский. *Против монофизитов* // *Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский.* – Краснодар: Текст, 2011. – С. 61-62.

родоначальнике нового человечества. Ведь природа, по определению, есть общее начало, существующее во множестве ипостасей, каждая из которых как бы дробит его на атомы (в латинском эквиваленте – индивиды). Был ли Христос одним из таких атомов-индивидов? Очевидно, что нет, ибо тогда все происходящее в Нем и с Нем лишается своего спасительного значения. Таким образом, святоотеческая мысль одновременно признавала как ипостасные особенности человечества Христа, так и его общий характер. Терминологически эта концепция была выражена у прп. Иоанна Дамаскина, говорившего о созерцании «природы в индивиде»³¹.

Говоря о восприятии Сыном Божиим человечества, Отцы учили, что Христос усваивает Себе нашу природу, делая ее Своей. По выражению свт. Кирилла Александрийского, человеческое «тело соделалось собственным Слова... как тело каждого из нас называется собственным... ибо хотя Его тело сродно нашим телам, т.е. одинакового существа, потому что родилось от Девы, но, разумеется, и называется, как я сказал, собственным Его»³². Это утверждение парадоксально, поскольку Вторая Ипостась Троицы, существующая в вечности с Богом Отцом и Богом Духом Святым, во времени оказывается рожденным от Девы, имеющим человеческую душу и тело и во всем подобным нам кроме греха. По объяснению прот. Иоанна Мейендорфа, в Воплощении человеческое естество становится для Сына Божия «в такой же степени Его собственным, как и Его Божественная природа... поскольку Его ипостась – ...то «Я», Которое «обладает» божественной природой и «воспринимает» человеческое естество для того, чтобы умереть и воскреснуть»³³.

При этом происходит обожение человеческой природы, которая оказывается, таким образом, в максимально тесном единстве с Божеством. Для того чтобы хоть как-то выразить с помощью человеческой мысли принцип единства двух естеств

³¹ См.: Кросс Р. Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: сборник исследований / [ред. А.Р. Фокин]. – М.: Центр библейск.-патрол. Исслед.: Империиум Пресс, 2006. – С.643-646.

³² Кирилла, архиепископа Александрийского, защищение двенадцати глав против восточных епископов // Деяния Вселенских соборов. Том 1. I, II, III соборы / Изд. 5-е., испр. – СПб.: Воскресение; Паломник, СТСЛ; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. – С. 439.

³³ Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии / М.: ПСТБИ, 2000. – С. 87.

во Христе, святоотеческое богословие прибегало к аналогии с раскаленным железом³⁴. С точки зрения физики того времени, железо и огонь – две разные стихии. При их соединении огонь (символ Божества) не изменяется, но таким образом влияет на железо (символ человечества), что последнее, оставаясь самим собою по природе, приобретает совершенно новые свойства – источать свет и излучать тепло. Согласно данной аналогии, во Христе человеческое естество, также оставаясь нам единосущным, преобразуется и существует особым образом. Это выражается, в частности, в делах Богочеловека, которые всегда предполагают действия двух природ. Например, если Спаситель идет по волнам, то Он явным образом действует и как Бог, и как человек, поскольку совершать процесс ходьбы свойственно нашей природе, а «побеждать чин естества», двигаясь по непредназначенной для этого стихии, возможно только при Божественном действии.

Как подобный образ соединения двух естеств в Божественной Ипостаси повлиял на грех и смерть?

Уже в Воплощении Сын Божий изначально разрушает в человеческой природе самую державу порока – наследуемый грех (ἀμαρτία). Поскольку способ зачатия, связанный с грехом, не мог быть использован для появления на свет Спасителя, Он рождается «не от похоти плотския» (Ин. 1;13), но наитием Святого Духа. В результате, по выражению прп. Максима Исповедника, из-за того, что Бог Слово «не попустил, чтобы Воплощению, Его ради нас предшествовало плотское наслаждение», Его природа оказывается «чистой от закона греха (Рим. 7:23, 25;8, 2)»³⁵.

Будучи свободен от греха с самого начала Своего человеческого бытия, Господь должен был быть свободен и от главных его последствий: тления и смерти. Но Спаситель, как Новый Адам, проходящий путь Адама Ветхого и приводящий в Самом Себе все человечество к Богу, не пожелал быть иной, отличной от нас сущности. Избранный Сыном Божиим путь предполагал восстановление человеческой природы от лица самого человечества. Именно поэтому Воплощенное Слово, которое «греха не сотвори» (1 Пет. 2;22), возьмет на Себя

³⁴ Например, см.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания... – С. 271.

³⁵ Прп. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Прп. Максим Исповедник. Избранные творения. – М.: «Паломник», 2004. – С. 255.

«грехи мира» (Ин. 1:29), то есть разделяет с человечеством условия его падшего существования.

Таким образом, Сын Божий, по Домостроительству, приемлет человеческую природу не просто в ее онтологической полноте, но и с искажениями, внесенными грехопадением. По выражению прп. Максима Исповедника, Христос «воспринял безгрешность по происхождению от первого устройства Адама и имел ее без нетления; а от рождения, введенного впоследствии грехом в естество, воспринял одну только страстность без греха»³⁶. Этот момент святоотеческой сотериологии хорошо объяснил свт. Григорий Богослов, по мысли которого «невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается»³⁷. Иными словами, чтобы восстановить человеческую природу в нас, Господь должен был исцелить ее в Самом Себе. Только так мы избавились бы от тления. Именно поэтому Христос принял тление (φθωρά)³⁸, то есть «неестественные страсти», и в конечном счете разлучение души и тела. По слову свт. Кирилла Александрийского, «как смерть бы не упразднилась, если бы Он не умер, так [обстоит дело] и в отношении каждой из страстей плоти. Ибо если бы Он не убоился, то (наша) природа не стала бы свободной от боязливости; если бы не опечалился – она бы никогда не избавилась от печали; если бы не смутился – никогда не стала бы вне этого. И, применяя эту логику по отношению к каждому случаю, когда Христос вел Себя по-человечески, ты найдешь, что плотские страсти в Нем приходили в движение не чтобы одерживать верх, как и в нас, но чтобы, придя в движение, упраздниться силою обитающего во плоти Слова, тогда как природа претворяется в лучшее»³⁹,⁴⁰.

Таким образом, болезненные состояния нашего естества, совершающиеся в нас с силой необходимости, не были

³⁶ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – С. 60-61.

³⁷ Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Письма // Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание. Прил.: А.В. Говоров. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – С. 481.

³⁸ Состояние, выражаемое термином «истление» (διαφθωρά), Христу свойственно не было.

³⁹ То есть после Воскресения.

⁴⁰ Свт. Кирилл Александрийский. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греческого и коммент. Р.В. Яшунского, вступ. ст. Г.И. Беневица. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. – Издательство «Текст» (Краснодар), 2014. – С. 233.

такowymi для Христа. Именно поэтому слова Господа: «Я отдаю жизнь Мою, чтобы потом опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Ин. 10:17,18) являются указанием на вольность Его страданий и смерти.

С другой стороны, говоря о вольности принятых Христом страданий, мы должны помнить, что для Спасителя они, являясь не необходимыми, не были и противоестественными. По выражению В.В. Болотова, «не в силу физического принуждения, а по Своему бесконечному милосердию, добровольно, Бог Слово воплотился, вступил в круг и под действие исторических условий, которые должны были, в конце концов, привести Его на крест. Но (Православная. – *Примеч. О.Г.*) Церковь признает и то, что в каждый отдельный момент Своей земной жизни Он имел власть изъять Себя из-под действия этой исторической или естественной причинности: Он мог не поститься, и тогда Он не взалкал бы... но вместе с тем, при этой добровольности, мы признаем и естественную необходимость этих страданий: Христос мог не поститься, но после сорокодневного поста Он не мог не взалкать»⁴¹. Иначе говоря, страсти или страдания Христовы являются «вольными для Логоса, а не для плоти, рассматриваемой самой по себе и тленной по естеству»⁴².

Таким образом, непредосудительные немощи во Христе должны рассматриваться как естественные, но при этом и как свободные. По слову прп. Иоанна Дамаскина, «наши природныя страсти были во Христе и сообразно с природой, и сверхъестественно. Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно; а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все – добровольное. Ибо Он волею алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер»⁴³.

Однако усвоенные Спасителем «естественные страсти», не зависят от воли человека, а следовательно, не являются греховными. Но громадное количество страданий человек

⁴¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. – Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. – М., 1994. – С. 346.

⁴² Елифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: «Мартис», 1996. – С. 47.

⁴³ Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания... – С. 277.

испытывает не от них, а от страстей греховных. Ведь грехи человека приносят ему наиболее тяжкие страдания. Таковы, например: гнев, который разрушает в первую очередь самого гневающего; зависть, от которой страдает завистник; безысходность, рождающаяся от ужаса перед смертью, за которой ощущается небытие; ощущение тяжести греха или вины, которое заставляет человека кончать жизнь самоубийством. Все это результат греха, отворачивающего человека от Бога. Все это лежит на нас тяжестью следствий отступления от закона Бытия, от закона Божьего. Согласно Отцам, Христу подобные страсти свойственны не были. По слову свт. Василия Великого, «из... страданий одни естественны и необходимы для живого существа, другие же навлекаются худым произволением по неустойству жизни и недостатку упражнения в добродетели... Господь принял на Себя естественные страдания в подтверждение истинного, а не мечтательного вочеловечения; а сколько ни есть страданий, производимых пороками и оскверняющих чистоту жизни нашей, те отверг Он как недостойные пречистого Божества»⁴⁴.

Однако Господь берет на Себя всю тяжесть нашего состояния. Не имея греховных страстей, Он принимает их последствие, которое в Писании называется «проклятием»⁴⁵. «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою» (Гал. 3:13), – пишет апостол Павел. Сделал Он это через любовь, которая позволяет появиться другому усвое-

⁴⁴ Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Письма // Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о святом Василии Великом. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – С. 870.

⁴⁵ В современной богословской литературе состояние «проклятия» иногда называется богооставленностью. Причина богооставленности – в нас. См., например, объяснение митр. Антония (Сурожского): «Он, по любви к нам, чтобы все с нами разделить без остатка, кроме нашей греховности, нашей обезбоженности, берет на Себя все последствия греха: и холод, и голод, и обездолженность, и оставленность, и ненависть людей, их непонимание; и дальше – отречение Петра, предательство Иуды, холодное безразличие распинателей, телесную муку и, в конечном итоге, самое страшное, единственное страшное, что только может быть: потерю чувства Бога, потерю того, что Он с Ним един: *Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27,46). Это крик всего человечества в Нем; потому что мы все переживаем то, что мы называем богооставленностью, – будто Бог нас оставил, тогда как на самом деле мы должны были бы говорить о том, что мы оставили Бога, что мы Его забыли, что мы от Него отвернулись, что мы вывели Его из предела собственной жизни. Но это – наша греховность, во Христе этой греховности нет; и поэтому не Он теряет Бога, вернее, не Он отворачивается от Бога, а Он принимает на Себя нашу богооставленность и умирает от нее». – Антоний, митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви. – СПб., Интербук. М., 1991. – С. 176.

нию страстей, которое называется у Святых Отцов «личным и относительным»⁴⁶. Описывая данное действие Христа, Отцы подчеркивали, что для Господа состояние «проклятия» было совершенно противоестественным. Ведь оно являлось результатом греха, абсолютно чуждого Богочеловеку. Как пишет прп. Иоанн Дамаскин: «Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть, естественно усвоил, Сам не будучи этим и не сделавшись, но принимая наше Лице и поставляя Себя наряду с нами»⁴⁷. То есть Христос по Своей величайшей любви пережил все последствия греха вместе с людьми, чтобы исцелить в Себе раны, нанесенные грехом человеческой природе. Но пережил Он их не как только Бог и не как просто человек, а как Богочеловек. Ведь Он, по слову Максима Исповедника, хотя и был «по естеству тленным, как человек... но естеством [Он был] нетленным по произволению, как безгрешный»⁴⁸.

Иначе говоря, если Христос не грешил, значит Его человеческая воля была нетленной⁴⁹. По догматическому определению Отцов VI Вселенского собора во Христе проповедуются «два естественных хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно... не противоположные... но человеческая Его воля... подчиняется божественной и всемогущей воле»⁵⁰. То есть воля человеческая подчинялась во Христе воле Божественной, общей с Богом Отцом и Богом Духом Святым. Это как бы центральное звено в жизни Богочеловека – сохранение от греха там, где споткнулся Адам.

В целом, и естественное усвоение Господом безукоризненных немощей, и относительное усвоение последствий нашего греха были направлены на восстановление человеческой природы путем удержания Его человеческой воли от зла. Поэтому Господь и попускал в течение жизни различные искушения, побеждая их и оставаясь при этом тленным по естеству. «Как смерть, которая Адамом передана нам во плоти, пожерта была Божеством, так и грех истреблен праведно-

⁴⁶ См.: Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания... – С. 282.

⁴⁷ Там же. – С. 282.

⁴⁸ Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – С. 218.

⁴⁹ Выражаясь языком прп. Максима Исповедника, Христос не имел гномической воли, то есть никогда не колебался в выборе между добром и злом.

⁵⁰ Деяния Вселенских соборов. Том IV. VI собор. VII собор / Изд. 5-е. – СПб.: Воскресение; Паломник, 1996. – С. 221.

стью, которая во Иисусе»⁵¹, – пишет свт. Василий Великий.

Вершиной искушений становится Крест Христов. Отцы, ссылались здесь на слова Писания «проклят всякий висящий на древе» (Втор. 21:23; Гал. 3:13) и видели в смерти на Кресте предельный случай относительного усвоения⁵². Более того, именно на Голгофе Господь до конца испивает чашу последствий греха, не только усваивая Себе наши физические и душевные страдания и наше проклятие, но и принимая саму смерть. По мысли Отцов, этот момент необходимо проистекал из вышеуказанного сотериологического принципа «невоспринятое – не уврачевано». «Слово облеклось... в тело, чтобы обретши смерть в теле, истребить ее»⁵³, – пишет свт. Афанасий Великий.

Сам акт смерти Господа был вполне реален. Как и во всяком из людей, в Спасителе произошло разделение материального и духовного начал. Однако это не просто конец земной жизни одного из индивидов человеческой природы, но смерть Богочеловека. «Хотя Христос и умер, как человек, и святая Его душа отделилась от непорочного тела, – говорит прп. Иоанн Дамаскин, – божество осталось неразлучным от того и другого»⁵⁴. И потому законы падшего естества оказываются не властными над Телом, лежащим во гробе, ведь «плоть Его не видела истления» (Деян. 2:31). Более того, узы неизреченного единства двух начал нашей природы и божества в ипостаси Логоса оказываются слишком крепкими для того, чтобы их победила смерть. По выражению о. Георгия Флоровского, «разлучающиеся в смерти душа и тело остаются соединенными через Божество Слова, от Которого они равно не отчуждаются. Это не изменяет онтологического характера смерти, но изменяет ее смысл. Это смерть нетленная – и потому в ней побеждаются тление и смерть, в ней начинается воскресение»⁵⁵.

Таким образом, действием, завершающим исцеление человеческой природы, становится Воскресение Христово, которое преодолевает смерть. Именно к этому событию вела

⁵¹ Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Письма... – С. 870.

⁵² Например, см.: Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова... – С. 222; Свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том 10. Книга 2. – М.: «Радонеж» Православное братство, 2004. – С. 576.

⁵³ Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова... – С. 249

⁵⁴ Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания... – С. 284.

⁵⁵ Флоровский Георгий, прот. О смерти крестной // Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. / М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – С. 204.

вся жизнь Спасителя. По слову Афанасия Великого, «у Господа главной целью было воскресение тела, которое имел Он совершить; ибо знамением победы над смертью служило то, чтобы всем показать оное, всех уверить, что совершено Им уничтожение тления и даровано уже нетление телам»⁵⁶. И хотя раньше некоторые люди по Божьей благодати тоже были воскрешаемы от смерти, как, например, Лазарь (Ин. 11:38-44), это свершалось без их участия, внешней для них Божьей благодатью. Телесное же Воскресение Христа свершилось из внутренних причин, присущих Его человеческой природе. Как пишет Иоанн Златоуст: «За что Христос распят? Спросишь ты. Не за собственный грех, как видно из Его воскресения. Если бы он был грешен, то как бы воскрес? А если воскрес, ясно, что не был грешником»⁵⁷.

Поскольку непричастность греху, согласно Отцам, означает нетленность воли, именно этот момент и определяет необходимость восстановления человеческой природы. По учению Максима Исповедника, «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»⁵⁸. И это значит, что человеческая воля Христа, соединяясь с Божественной, дала возможность максимальной полноты обожения человеческой природы, а значит, и ее исцеления. Таким образом, Христос «страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного» (Евр. 5:8, 9). То есть, пострадав, победив смерть и исцелив в Себе природу человека, Господь дает нам возможность присоединиться к Нему.

Окончание следует.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. – М.: РБО, 2004.

⁵⁶ Там же. – С. 219.

⁵⁷ Свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том 9. Книга 2. – М.: «Радонеж» Православное братство, 2004. – С. 583.

⁵⁸ Преп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – С. 111.

2. Давыденков Олег, прот. Догматическое богословие: Учебное пособие / Протоиерей Олег Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. – 622 с.
3. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. – С. 200-288.
4. Св. Афанасий Великий. Слово о воплощении Бога Слова и пришествии Его к нам во плоти. // Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 1. – Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. – М., 1994. – С. 191-263.
5. Прп. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. – 490 с.
6. Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве // Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о святом Василии Великом. – М.: Сибирская Благовонница, 2009. – С. 320-376.
7. Прп. Максим Исповедник. Творения. Т. 2. – М.: «Мартис», 1993. – 286 с.
8. Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово, разделенное на сорок глав // Мистическое богословие Восточной Церкви. – М.: ООО «Изд-во АСТ». Харьков: «Фолио», 2001. – С. 307-370.
9. Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том первый: Слова. Прил.: Свящ. Н. Виноградов. Догматическое учение св. Григория Богослова. – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – 896 с.
10. Свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том 9. Книга 2. – М.: «Радонеж» Православное братство, 2004. – С. 479-1002.
11. Св. Григорий Нисский. О девстве. Письмо, содержащее в себе увещания к добродетельной жизни // Св. Григорий Нисский. Творения. Часть VII. – М., 1865. – С. 284-394.
12. Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. – М.: Изд-е Сретенского монастыря, 2004. – 270 с.
13. Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб.: Аxioma, 2000. – 220 с.
14. Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания / Перевод с древнегреч. и комментарии Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.
15. Деяния Вселенских соборов. Том III. IV собор (часть вторая). V собор / Изд. 5-е., испр. – СПб.: Воскресение; Паломник, 1996. – 563 с.
16. Давыденков Олег, прот. Communicatio idiomatum как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти. – М.: ПСТБИ, 2002. – С. 32-52.
17. Олег Давыденков, прот. «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 7-13.

18. Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов. Полемические сочинения / Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. – Краснодар: Текст, 2011. – С. 25-164.

19. Кросс Р. Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: сборник исследований / [ред. А.Р. Фокин]. – М.: Центр библейск.-патрол. Исслед.: Имперіум Пресс, 2006. – С. 632-654.

20. Кирилла, архиепископа Александрийского, защищение двенадцати глав против восточных епископов // Деяния Вселенских соборов. Том 1. I, II, III соборы / Изд. 5-е., испр. – СПб.: Воскресение; Паломник, СТСЛ; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. – С. 415-445.

21. Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – 318 с.

22. Прп. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Прп. Максим Исповедник. Избранные творения. – М.: «Паломник», 2004. – С. 251-273.

23. Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Письма // Свт. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Том второй: Стихотворения. Письма. Завещание. Прил.: А.В. Говоров. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. – М.: Сибирская Благовозвонница, 2007. – С. 417-562.

24. Свт. Кирилл Александрийский. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. с греческого и коммент. Р.В. Яшунского, вступ. ст. Г.И. Беневича. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2014. – Издательство «Текст» (Краснодар), 2014. – 384 с. (Серия «Библиотека христианской мысли. Источники»).

25. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. – Изд-е Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря. – М., 1994. – 599 с.

26. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – М.: «Мартис», 1996. – 220 с.

27. Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Письма // Свт. Василий Великий, архиепископ Кессарии Каппадокийской. Творения: В 2 т. Том второй: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Свяtitель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о святом Василии Великом. – М.: Сибирская Благовозвонница, 2009. – С. 440-956.

28. Антоний, митрополит Сурожский. Беседы о вере и Церкви. – СП Интербук. М., 1991. – 320 с.

29. Деяния Вселенских соборов. Том IV. VI собор. VII собор / Изд. 5-е. – СПб.: Воскресение; Паломник, 1996. – 645 с.

30. Свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Том 10. Книга 2. – М.: «Радонеж» Православное братство, 2004. – С. 459-981.

31. Флоровский Георгий, прот. О смерти крестной // Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. – М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. – С. 181-227.

Русский метафизический персонализм: проблемы интерпретации

Аннотация. В статье критически анализируется интерпретация философии русского метафизического персонализма в работах Н.П. Ильина. Рассматривается проблематика метафизики персонализма (субстанция, акт, я, свобода воли, личность, монадология, нация и пр.), традиция русского лейбницианства, отношения философии персонализма и христианства. Особое внимание уделяется интерпретациям философии П.Е. Астафьева (1846-1893).

Ключевые слова: метафизика, персонализм, субстанция, акт, личность, свобода воли, русский метафизический персонализм, русское лейбницианство, монадология, нация, христианская философия, П.Е. Астафьев, Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Л.Н. Толстой, Лейбниц.

Персоналистическая традиция в истории русской философии все еще является предметом дискуссий. В данной теме пока не существует устоявшихся историко-философских оценок, мы имеем дело с «конфликтом интерпретаций». Одну из таких интерпретаций я предлагаю рассмотреть. Речь идет об исследованиях русского метафизического персонализма, предпринятых в работах Н.П. Ильина (Мальчевского)¹. В данном случае меня будут интересовать как общая характеристика русского метафизического персонализма, которую развивает Ильин, так и в особенности его оценки творчества одного из главных представителей этой традиции – П.Е. Астафьева (1846-1893)².

¹ Н.П. Ильин (Мальчевский) – доктор физико-математических наук, профессор Санкт-Петербургского политехнического университета, один из основателей Русского философского общества им. Н.Н. Страхова, журналов «Русское самосознание. Философско-исторический журнал» (СПб.), «Философская культура. Журнал русской интеллигенции» (СПб.).

² Главные работы Н.П. Ильина, в которых исследуется русский метафизический пер-

В дореволюционной литературе творчество метафизиков-персоналистов оценивалось как идейно противостоящее философии «религиозного возрождения»³. В наше время этот мотив был подхвачен Ильным. Но в отличие от предшественников современный автор развил его в целую концепцию истории русской философии, в которой философии П.Е. Астафьева отводится одна из главных ролей.

По утверждению Ильина, нам нужна другая история русской философии. Во-первых, потому что до сих пор «основная оценка отечественной философии по-прежнему остается «парафилософской», ее центр тяжести лежит *вне философии*»⁴. Философия рассматривается с точки зрения религии, науки, литературы, хотя должна оцениваться с точки зрения самой философии. Во-вторых, «мы еще далеки от ясного понимания связи *основных периодов* истории отечественной философии, подменяем ее целостное познание абсолютизацией одного из периодов», а именно: – абсолютизацией ««религиозно-философского ренессанса» начала XX века»⁵. По этой причине философское творчество в России 1870-90-х гг. «недостаточно *осмыслено* в современной историографии русской философии»⁶. Ильин выстраивает новое видение истории русской мысли, где осью является иная интеллектуальная и метафизическая традиция, почти во всем радикально противоположная «религиозно-философской» линии, связанной с именем В.С. Соловьева и «метафизикой всеединства».

сонализм в целом и философия П.Е. Астафьева в частности: Ильин (Мальчевский) Н.П. «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П.Е. Астафьева (1846-1893) // Русское самосознание. – СПб., 1994. – № 1. – С. 9-33 (в дальнейшем я ссылаюсь на интернет-версию статьи: URL: www.nationalism.org/russamos/01-02.htm (дата обращения: 19.09.2018)); он же. Счастливая вина. Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии // Философский век. Вып. 1.: Г.В. Лейбниц и Россия. – СПб.: СПб. НЦ, 1996. – С. 124-144; он же. Трагедия русской философии. Ч. 1. От личины к лицу. – СПб.: Первая линия, 2003; он же. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008. («Библиотека истории и культуры»). Относительно последней книги замечу, что отрывки, посвященные философии П.Е. Астафьева, кроме нескольких случаев, идентичны изданию 2003 г., на которое, по преимуществу, я буду далее ссылаться. Ссылки на издание 2008 г. отмечаются особо.

³ Сергей Розанов, свящ. Религиозно-философские принципы П.Е. Астафьева (к характеристике современного религиозного движения) // Вера и разум. – 1894. – № 1. – С. 25-48; № 2. – С. 7-102.

⁴ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 124.

⁵ Ильин Н. (Мальчевский). От отца к сыну. О русской философской традиции // Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. – СПб., 1997. – С. 4.

⁶ Там же.

Ильин является первым историком русской философии, который начал исследовать *метафизический персонализм* как самостоятельное и оригинальное направление в отечественной философской мысли. Сам Ильин предлагает различные именованья для этой традиции: «русская классическая философия», «*русская философская традиция*», «русская национальная философия», «подлинно национальная традиция русской философии»⁷, «*традиция метафизики личности*»⁸, «*русский тип христианской философии*»⁹, «*традиция метафизического персонализма*», «*рационально-метафизический персонализм*»¹⁰, «*метафизика человеческой личности*»¹¹ и даже – «национал-персонализм»¹². Чаще всего используется название «русский метафизический персонализм», которое, на мой взгляд, достаточно точно выражает специфику этой традиции. Для Ильина несомненно, что метафизический персонализм есть собственно *русская философия*. В острой полемике с господствующими интерпретациями истории отечественной философии (в духе Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, прот. Василия Зеньковского) он категорически настаивает, что только благодаря метафизическому персонализму русский народ стал «*народом с собственной метафизикой*»¹³; что только эта философия «составляет настоящее ядро нашего философского наследия»; что она «задает эталон»¹⁴ и что ее представители «являлись ядром русской национальной интеллигенции»¹⁵.

К русским метафизикам-персоналистам Ильин относит И.В. Киреевского, В.Н. Карпова, Н.Н. Страхова, В.А. Снегирева, П.А. Бакунина, В.И. Несмелова, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, А.А. Григорьева, Л.А. Тихомирова, Л.М. Лопатина, А.А. Козлова, Н.Г. Дебольского, С.А. Алексева

⁷ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁸ Ильин Н. (Мальчевский). От отца к сыну. О русской философской традиции. – С. 7-9.

⁹ Там же. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2003. – С. 11, 86.

¹⁰ Там же. – С. 99.

¹¹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 130.

¹² Ильин Н. Трагедия русской философии. Часть вторая. Век классиков. Борьба за русский тип христианской философии // Философская культура. – СПб., 2006. – № 3. – С. 44; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2008. – С. 316.

¹³ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 13.

¹⁴ Там же. – С. 11.

¹⁵ Там же. – С. 72. Ранняя версия общей характеристики «русской национальной философии», предложенной Н.П. Ильиным: Ильин Н.П. Восхождение к основам // Ленинградская панорама. – 1991. – № 3; он же. К истории русской философии // Логос. – 1992. – № 2.

(Аскольдова) и отчасти И.А. Ильина и Н.О. Лосского. Исследователь осознает, что между этими мыслителями не всегда есть прямое преемство, но уверен в их единомыслии относительно «сути дела». Он также предлагает логическую цепочку в изучении наследия персоналистов, которая сама собой складывается в некую метафизическую систему. В первую очередь, Ильин советует изучать (именно в следующей последовательности) труды Н.Н. Страхова, П.Е. Астафьева, Л.М. Лопатина, П.А. Бакунина, Н.Г. Дебольского, В.А. Снегирева и В.И. Несмелова¹⁶. Каждый из них разработал собственный, особый раздел учения о человеке: Н.Н. Страхов – рациональную антропологию, или учение о месте человека в природе; П.Е. Астафьев и Л.М. Лопатин – психологию и пневматологию, или учение о духовно-душевной субстанции внутреннего человека; П.А. Бакунин – общую субъектологию и герменевтику человека, или учение о природе сознания как самоотношения и отношения к другому; Н.Г. Дебольский – нациологию как учение о народности; В.А. Снегирев и В.И. Несмелов – персонологию и христологию¹⁷. Необходимости «синтезировать» идеи персоналистов Ильин не видит, поскольку они по факту образуют «живое целое, действительность русской философии»¹⁸. Однако в работах самого Ильина очевидна попытка возродить «живое целое». Он призывает «восстановить память о русской философии XIX века» как единой традиции, «память о том, что было выше нас» (Н.Н. Страхов)¹⁹.

В ряду представителей русского метафизического персонализма Ильин оценивает Астафьева чрезвычайно высоко. Он величает философа как «одного из ярчайших русских метафизиков-персоналистов»²⁰, а также «первым русским мыслителем, утвердившим прямую связь русской философии и *русского национального самосознания*»²¹. Ильин не сомневается, что «по богатству подлинно оригинальных идей,

¹⁶ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 192.

¹⁷ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 193; Ильин Н. Воспоминание о будущем: русская национальная революция // Философская культура. Журнал русской интеллигенции. – СПб., 2006. – № 3. – С. 205.

¹⁸ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 194.

¹⁹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 144.

²⁰ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 26.

²¹ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

имеющих источник (origo) в христианской философской традиции, наследие П.Е. Астафьева превосходит, быть может, наследие любого другого русского философа»²². С полным одобрением Ильин цитирует мнение Л.А. Тихомирова о том, что философия Астафьева является прямым продолжением мысли И.В. Киреевского и «византийской, свято-отеческой традиции»²³. Историк неустанно подчеркивает оригинальность и самостоятельность мысли философа: он «не повторял сказанное за столетия до него, а искал и находил новые, соответствующие его эпохе, способы выражения *вечных истин* (и тем самым раскрывал новые моменты в *содержании* этих истин)»; суждения его были «результатом длительного и глубокого *осмысления*»²⁴. Астафьев всегда «сохранял свободное дыханье, которое даруется прикосновением к высшей истине»²⁵.

Как и многие другие исследователи, Ильин фиксирует «практически полную неизвестность творчества и самого имени» Астафьева в истории русской философии. Философ оказался сугубо «периферийным» персонажем²⁶, живущим на «чем-то вроде обширной обочины при столбовой дороге русской религиозной философии»²⁷, труды которого «по непонятным (или слишком понятным) причинам по-прежнему лежат под спудом невежества и недоверия к самобытной русской философии»²⁸ и не востребованы в полной мере, даже «в значительной степени *неизвестны* тем, кто может и должен вступить в права наследников»²⁹. Как же возник неприятный «эффект обочины»³⁰ в отношении столь «ярчайшего» мыс-

²² Там же.

²³ Там же. Здесь же Л.А. Тихомиров характеризуется как «один из немногих русских мыслителей, умевших отличать зерно от плевел на ниве отечественной философии». См. также: Ильин Н. Трагедия русской философии. Часть вторая. Век классиков. Борьба за русский тип христианской философии // Философская культура. – СПб., 2006. – № 3. – С. 48. Насчет «византийства» Астафьева показательнее более позднее суждение Ильина: плохо, что «начали смешивать христианское с византийским» (Там же. – С. 22). Каким образом Ильин интерпретирует наследие И.В. Киреевского, можно судить по: Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С. 252-316.

²⁴ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

²⁵ Там же.

²⁶ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 125.

²⁷ Там же.

²⁸ Ильин Н.П. О задачах журнала // Русское самосознание. Философско-исторический журнал. – СПб., 1994. – № 1. – С. 5.

²⁹ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

³⁰ Ильин. Счастливая вина. – С. 124.

лителя? Причинами стали «беспамятство» и «духовное рабство» – эти свидетельства сознательного «разрыва» подлинно национальной философской традиции³¹. «Забывость» Астафьева не случайна, думает Ильин, но злонамеренна: «“интеллектуальное жречество”, которое зорко оберегает духовное “невегласие” русского человека, имеет свои особые счеты с Петром Астафьевым»³². Еще при жизни философ оказался «вполне чужим для той уже прочно сложившейся в России касты «жрецов науки» (а точнее, жрецов «религии прогресса»), от которой зависело распределение академических званий и отличий»³³, а следовательно, и философская память³⁴.

Как и в жизни, в истории философии защита «малых мира сего» неизбежно превращается в идоломахию. Тень «русского религиозно-философского ренессанса» нечестными усилиями его кумиров, служителей и поклонников затмила, как утверждает Ильин, подлинную русскую метафизику персоналистов. Парафилософская традиция «метафизики всеединства» объявила себя «русской философией *par excellence* и успешно внедрила этот миф»³⁵. Русская интеллектуальная история – это история «конфликта между русской национальной философией (внутренне связанной с православным богословием, хотя и не *тождественной* ему) и так называемой «религиозной философией», где были утрачены и ясность философских принципов, и чистота православных догматов»³⁶. Центральной фигурой «религиозного возрождения», конечно, является В.С. Соловьев: «*Культ Владимира Соловьева* в корне искажал положение дел в русской философии второй половины XIX века»³⁷. В свое время Астафьев оказался в эпицентре противостояния, отказавшись кадить

³¹ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

³² Там же.

³³ Там же. Образцовым представителем этой касты Ильин считает М.М. Троицкого (1835-1899): «ярый позитивист, либерал, а по мнению В.В. Розанова, просто нигилист, имевший, однако, обыкновение красоваться в официальном мундире при всех регалиях, дарованных ему “ненавистным самодержавием”». (Там же).

³⁴ Даже фамилия автора статьи об Астафьеве в словаре «Русская философия» (1995 г.) – *Пустарнаков* – кажется Ильину недобрый символом злонамеренного непонимания (Ильин Н. Воспоминание о будущем: русская национальная революция // Философская культура. Журнал русской интеллигенции. – СПб., 2006. – № 3. – С. 205).

³⁵ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

³⁶ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 17.

³⁷ Там же. – С. 36.

модному идолу «философского двойника Смердякова»³⁸, «певца гермафродитов»³⁹ и «наследника Чаадаева»⁴⁰. Ильин уверенно утверждает, что «П.Е. Астафьев был, в сущности, единственным русским *философом* (а не просто публицистом определенного лагеря), который не просто спорил с В.С. Соловьевым по тем или иным вопросам, но ясно и твердо указал на основную ложь его «религиозно-философской доктрины»; был его главным и потому тщательно «забытым» последователями Соловьева, – *антагонистом*»⁴¹. Поэтому «самый решительный оппонент» вызвал со стороны Соловьева резкую критику и личную неприязнь, близкую к ненависти. Таким образом, персоналист получил подтверждение правоты своей критики. Для пророка «всеединства» Астафьев стал «главным объектом прямой и косвенной полемики по самым принципиальным вопросам»⁴². Неудивительно, что апологеты Соловьева и «религиозно-философского ренессанса» в лице известных историков замалчивали, не уделяли должного внимания или искажали и сам факт полемики, и ее суть⁴³.

Высокий накал полемики между двумя мыслителями был предопределен радикальными различиями их метафизики. Совершенно справедливо говорит Ильин, что вписать идеи Астафьева «в концепцию “всеединства” невозможно, настолько они *метафизически несовместимы*»⁴⁴. Если Соловьев является, в оценке Ильина, «*крайним антиперсоналистом*», то Астафьев «отстаивал *абсолютное достоинство*

³⁸ Там же. – С. 54.

³⁹ Ильин Н.П. Подлинное столетие // Русское самосознание. – № 7. – URL: <http://russamos.narod.ru/07-02.htm> (дата обращения: 19.09.2018).

⁴⁰ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Справедливо замечает Ильин, что в «классическом» труде прот. Василия Зеньковского нет ни слова как о самом Астафьеве, так и о его противостоянии Соловьеву. Основанием замалчивания является особая «идеология» историка: «Чисто конъюнктурный (в условиях Запада) “персонализм” о. Василия не позволял допустить и мысли, что идею и значение личности в русской философии XIX века наиболее твердо отстаивали “отъявленные националисты” типа Петра Астафьева» (Ильин Н.П. Трагедия русской философии. С. 26). Надо отметить, что и остальные историки русской философии (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, Б.В. Яковенко, Е.Н. Трубецкой, С.М. Соловьев, Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев и др.) прошли мимо содержания полемики Астафьева и Соловьева, ограничиваясь, в лучшем случае, краткими упоминаниями. Полное молчание и в большой антологии: Владимир Соловьев: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2000.

⁴⁴ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 143.

личности в православно-русском мировоззрении»⁴⁵. Центром борьбы стала проблема о метафизическом статусе субъекта, личного сознания, личного самосознания и личности. Если Астафьев «от лица русской национальной философии, уже достигшей к концу XIX века полной духовной зрелости, – как пишет Ильин, – ясно выразил принцип, составлявший ее ядро, ее теоретическую доминанту, – *принцип самосознания*»⁴⁶, то Соловьев «с какой-то чисто личной ненавистью» отвергал метафизическую значимость человеческого я, доходя в критической ярости до отвержения понятия самосознания (в так называемых статьях по “теоретической философии”)⁴⁷. В соловьевском «гностическом универсализме», по словам Ильина, «понятие личности (подлинной личности *отдельно-го человека*) последовательно отрицалось или девальвировалось в пользу «всеединства», «всечеловечества», «мировой души» и прочих гипостазированных фикций»⁴⁸; там царили «деперсонализация человека и фетишизм сводных понятий» (Ильин цитирует известные слова прот. Георгия Флоровского). Соловьев и Астафьев принципиально разошлись по вопросу о *субстанциональности* субъекта и личного сознания. Если первый был противником реальности индивидуальных субстанций, то второй отстаивал их онтологический статус⁴⁹. Кроме того, Астафьев не испытывал ни малейшей страсти к «синтезу» науки, философии и религии, что было целью Соловьева⁵⁰. Всякий «синтез», как думает Ильин, есть собирание чужих мыслей и потому тяга к «синтезированию» оказалась столь свойственна Соловьеву, у которого «ничего *своего* и не было»⁵¹. В этом контексте Ильин воспринимает совет, который в свое время Астафьев подал проповеднику теократии: «каждый делай свое»⁵².

Наибольшее внимание уделил Ильин расхождениям обоих философов по вопросам о христианском понимании общества и о значении национального самосознания, кото-

⁴⁵ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁴⁶ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 54.

⁴⁷ Там же. – С. 37.

⁴⁸ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 129.

⁴⁹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 69.

⁵⁰ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 126.

⁵¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 194.

⁵² Астафьев П.Е. К спору с г-ном Вл. Соловьевым // Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: «Москва», 2000. – С. 82.

рое является лишь логическим следствием их метафизического противостояния. В данном случае Астафьев выступил как непримиримый противник теократической утопии Соловьева. Будучи последовательным философским критиком позитивизма и материализма, Астафьев усмотрел в «религиозном обновлении» своего времени не подлинное воскрешение религиозной, христианской жизни, но всего лишь новую разновидность позитивизма и утилитаризма⁵³. «Религиозное обновление», одним из вождей которого был Соловьев, ведет «к отождествлению цели *религиозной* жизни человека и задач его *социального* существования» и «в результате этой коренной подмены возникает квазихристианская «религия *Царствия Божия на земле*»⁵⁴. Подобный «религиозный» идеал для философа-персоналиста был хуже, чем откровенный атеизм, потому что являлся профанацией всякой религии⁵⁵. «Сакрализация земного как обратная сторона профанации небесного», «упразднение неба» с целью «мирскую жизнь обратить в Царство Божие» для русского мыслителя было опаснейшим вариантом «соединения буржуазной мифологемы «земного рая» (не важно, исходящей от апологетов капитализма, социализма или же «третьего пути») и религиозной идеи Царствия Божия»⁵⁶. Опасения Астафьева современный исследователь считает верными и актуальными. Подтверждения он находит, во-первых, в том, что Соловьев выступил с апологетикой идеи «человечества» как «Великого Существа» (*le Grand Être*), вдохновлявшей позитивиста О. Конта, и «потенцировал её в идею «царствия Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества», в учение о постепенном превращении человечества в “богочеловечество”»⁵⁷. Во-вторых, Соловьев развернул критику христианской идеи личного спасения, настаивая на том, что человек есть существо по преимуществу социальное и высшее дело его жизни заключено не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества. И, наконец, Соловьев обвинил «историческое христианство» в бессилии решить «задачу богочеловечества» и заявил «с сатанинской прямотой: “Дух Христов

⁵³ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 124.

⁵⁴ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

действует через неверующих в Него”»⁵⁸. Тогда как с точки зрения персонализма Астафьева, «стремление к “небу” в его коренном отличии от “земли” принадлежит к глубочайшей *сущности* человека»; в здешний мир это стремление «вносит только человеческий дух» и если человек «отвернется от всякого помысла о чем-либо трансцендентном», то и его самого, и все «человечество» ожидает духовное и культурное одичание и озверение⁵⁹. Ильин также верно заметил, что соловьевский теократический утопизм Астафьев проницательно обвинил в «*сверх-вероисповедной религиозности*»⁶⁰, равно нарушающей границы и догмата, и философии.

Автономность философии Астафьев с особенной энергией защищал от теософских узурпаций, поскольку, как отмечает Ильин, «философия здесь служит *методом объединения различных религий в одну универсальную религию*»⁶¹. Вопрос о статусе философии оказался связан с проблемой реальности национального самосознания. Если Соловьев отказывал русскому народу в существовании у него «достойной своего имени» философии как в настоящем, так и в будущем, то для Астафьева это заявление было выпадом «против русской нации»⁶². Он отвечал своему противнику «по чувству чести, как потомок русских дворян и греческих аристократов» и как «*русский философ*»⁶³. Ведь для философа-персоналиста, поясняет Ильин, отсутствие русской национальной философии означало отсутствие русского национального самосознания, ибо для Астафьева «философия... есть именно *самосознание целого духа*»⁶⁴. В ответной полемике Соловьев «подверг атаке уже непосредственно концепцию национального самосознания», что позже заставило его перейти к метафизической атаке на реальность личного самосознания. Таким образом, Ильин констатирует теснейшую связь конфликта Астафьева и Соловьева по национальному вопросу с их метафизическим антагонизмом.

Кроме того, настаивает Ильин, соловьевская утопия

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 121.

⁶¹ Там же. – С. 134.

⁶² Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁶³ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 54.

⁶⁴ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

противоречила не только учению Христа, но «и самой сути русского национального характера»⁶⁵. Астафьев был глубоко убежден в неразрывной связи персоналистической метафизики, христианства и духовного склада русского народа (который склонен к философии, «глубоко проникнут интересом самосознания» и для которого «душа всего дороже»⁶⁶). Поэтому подмена трансцендентального идеала религиозным позитивизмом была для него равнозначна отречению «от *русского духа*», чревата разрушением «внутренней связи между русской Церковью, русским государством и русской нацией», гибелью «русского человека в собственном смысле слова»⁶⁷. Национальный характер философии Астафьева, неустанно подчеркивает Ильин, основан на метафизических принципах, а не только на «идеологии» и «злобе дня». Однако исследователь замечает, что «Пётр Астафьев успел лишь наметить учение о национальном духе, и, притом, скорее полемически»⁶⁸.

Ильин попытался определить «основные начала» метафизического персонализма, его «ключевые категории». Он отмечает, что Астафьев подверг критике «крайнюю искусственность» использованных в истории философии метафизических «начал», которые «непригодны именно в качестве *начала*, потому что настоящее начало “не должно *насиловать* здравый смысл, *отрицать* коренные факты общечеловеческого сознания”»⁶⁹. Русский философ ставит себе целью «вернуть философию на почву общечеловеческого непосредственного сознания»⁷⁰. По мнению Ильина, у Астафьева было твердое убеждение, что «именно *личное сознание* как “ведомая себе, внутренняя, в себе замкнутая жизнь” является первоисточником философского знания»⁷¹. «Отдельный дух» или «отдельная душа» – вот «первичная реальность», которую русские персоналисты отстаивали не менее горячо, чем Лейбниц⁷²: «...единичное, уникальное бытие с характерной для него внутренней жизнью, индивидуальным самосознанием или *самочувстви-*

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ Там же; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 54-55.

⁶⁸ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 125.

⁷² Там же. – С. 130.

ем составляет *sine qua non* мироздания», «единство последнего онтологически производно от этой фундаментальной единичности... свойственной именно *существованию* в его коренном отличии от вещества»⁷³. Кроме того, Астафьев не сомневался, что истинное начало философии и природные устремления «русского мыслящего ума» совпадали. Поэтому в самом первоисточнике метафизики Астафьева философское, общечеловеческое и национальное, как верно подмечает Ильин, были тождественны. Таким образом, «доминантой русской национальной философии» является «принцип *самосознания*»⁷⁴.

В вопросе о первоначале метафизики видит Ильин главное отличие русских персоналистов от раннего славянофильства. В воззрениях ранних славянофилов, за исключением Киреевского, «отсутствовала именно настоящая метафизика самосознания, подмененная или социально-политическими (братья Аксаковы), или богословскими (Хомяков) метафорами»⁷⁵. Мысль славянофилов еще неустойчиво колебалась между убежденным персонализмом и «искусственными началами» немецкого идеализма. Например, Хомяков, который провозгласил «безусловный примат *духа* (как «силы действовать и страдать») над *идеями*», следом начинает говорить, что конкретный человек лишь «частное явление духа» и что «закон духа» требует от человека «выступить за свои границы», требует искать «самозабвения», дабы «приобщиться всецелому». Хомяков отступает от ключевого тезиса Киреевского, что «*существенное есть личность*»⁷⁶. Русские метафизические персоналисты не были, как констатирует Ильин, слепыми подражателями славянофильства.

Самосознание, или «общечеловеческое непосредственное сознание», как принцип метафизики должен был получить свое развитие в завершенную систему мысли. Иначе, справедливо замечает Ильин, персонализм «останется *метафизически пустым*», и возникнет опасность, столь свойственная современному «философствованию», спутать «*метафизику*

⁷³ Там же. – С. 130; Ильин Н.П. От отца к сыну. – С. 28-29.

⁷⁴ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 51. В этом контексте Ильин критически винит прот. Василия Зеньковского в том, что тот «поместил на самую вершину русской философии двух мыслителей, которые не были этнически русскими» (имеются в виду Л. Шестов и С.Л. Франк, евреи по национальности) (Там же. – С. 29).

⁷⁵ Там же. – С. 70.

⁷⁶ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 132-133.

личности с демонстрацией своей наличности»⁷⁷. Каким образом разворачивалось самораскрытие принципов метафизики персонализма, Ильин попытался описать и сформулировать в отрывке, который, в силу его ключевого значения, я осмелюсь привести полностью:

«Русским мыслителям постепенно открывалось сложное строение знания, основанного на принципе самосознания. *Философская антропология* (или учение «о месте человека в мире») соединялась здесь с *философской психологией* (учением о «внутреннем человеке»), *субъектология* (учение об общих свойствах «сознающего существа») с *персонологией* (учением о человеке как «духовной личности»). Ставились и разрешались труднейшие вопросы, связанные с категориями субстанции и ее актов, свободы и творчества, разума и веры, времени и вечности, жизни, смерти и бессмертия – если называть только основные участки проблемного поля русской философии XIX века. Постигалось (едва ли не раньше, чем в европейской философии) принципиальное знание проблемы «чужого я»; анализ актов *внимания* и *понимания* связывал саморазумение человека с разумением *другого* – и прежде всего духовно близкого, родного, «своенородного». А главное, все глубже уяснялось значение самосознания как «всеобщей естественной основы богопознания», открывалась *на пути философского самопознания* та предельная истина, что «человеческая личность по своей природе является реальным образом истинно сущего Бога» (Несмелов); метафизика человека обретала ясные контуры христианской метафизики...»⁷⁸.

Можно спорить с оценками и терминологией Ильина, но, очевидно, что он первым среди исследователей отечественной философии определенно очертил проблематику русского метафизического персонализма. Другое дело, насколько полно и основательно ему удалось раскрыть содержание этой проблематики. Но об этом я скажу чуть ниже.

В философии персонализма, думает Ильин, «пробуждена *сила внимания души к себе самой*, сила философского самосознания», которая еще и «усугублялась установкой на пребывание философа “наедине с собой”». «Основное переживание русских “лейбницианцев”» «раскрывается в гносео-

⁷⁷ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 101.

⁷⁸ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 74.

логии *самосознания* и онтологии *самобытия*»⁷⁹ и существенно обосновано трагическим опытом уединенности. Речь идет не просто о житейской неудачливости и непризнанности, но о «фундаментальной уединенности человека», поскольку «*переживать* свою душевную жизнь могу только я сам – другой может эту жизнь только *предполагать*»⁸⁰. Самоскрытость и отстраненность от «внешнего», «злободневного» и «слишком профанного» дарует взамен ценнейшие откровения: «оно (и даже только оно) открывает область *самоочевидного* знания», в котором «моя уединенность, закрытость моего сознания для других – одновременно *открывает* моему взору подлинное бытие, бытие как оно есть в качестве самобытия (то есть *самого бытия*)»⁸¹. Жизненный выбор персоналистов – пребывать в забвении – неразрывно связан, утверждает Ильин, с их метафизическим кредо. Он считает, что это «путь к подлинной *христианской философии*», философского осуществление великой мысли Киреевского о том, что «каждая нравственная победа в *тайне* одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира»⁸². Метафизика требовала радикальной независимости мысли и – одиночества. Так «Астафьев самостоятельно» ставил свои задачи и решал их «как *независимый* мыслитель, не связанный условиями какого-то «социального заказа»», «без всякой поддержки “сверху” и одновременно оставался в одиночестве даже среди тех, кого можно было надеяться увидеть в числе его единомышленников»⁸³. Поспешно бежать из плодотворной уединенности, как предостерегает Ильин, означало бы «не выстрадать до конца ничем не заменимый опыт», утратить «философскую правдивость»⁸⁴, которая только и открывает доступ к «роднику истины». Особой ценностью обладает судьба тех, кто «подобно И.В. Киреевскому, П.Е. Астафьеву, Н.Г. Де-

⁷⁹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 133.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. – С. 135.

⁸² Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 50.

⁸³ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁸⁴ Выражение Н.Я. Грота в некрологе П.Е. Астафьева, которое Ильин пытается наделять большим содержанием, чем оно имело в качестве затасканного словосочетания «мемориальной» публицистики XIX века: Грот Н.Я. П.Е. Астафьев (некролог) // Вопросы философии и психологии. – 1893. – Кн. 18. – С. 117. Чтобы убедиться в расхожести подобных метафор, достаточно полистать известный сборник Л.М. Лопатина: Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. – М., 1911 (и многочисленные современные переиздания).

больскому, утверждал и отстаивал свое право на творческое уединение – видел в этом праве свой долг, понимал, что именно так осуществляет философ и служение истине, и служение своему народу», а «логика такого служения – трагична...»⁸⁵. Поэтому в развитии мысли персоналистов «не было “переворотов”, “отречений” и “обращений”», столь обычных и обязательных для представителей «религиозно-философского ренессанса», но всегда было напряжение «внутреннего трагизма изначально избранного движения против течения»⁸⁶.

Итак, трагическая уединенность персоналистов обусловлена их метафизикой. Но Ильин на этом не останавливается, его интерпретация совершает (я думаю, с полной неожиданностью для всех персоналистов, а для Астафьева – точно) «обращение» к безднам расового единства. Он утверждает, что, хотя «трагичность не является, конечно, привилегией только русской философии», а «печать подлинной трагедии лежит на философии всех народов арийской расы», однако же «русская философия (а с нею и вся русская культура) стала причастна этой общей судьбе – но причастна *особым образом*». Особость русской философии, как самой поздней по времени рождения, состоит в том, что она уже не имеет права на ошибку и обязана сразу же войти в «полдень жизни»⁸⁷. Так русские персоналисты оказались идейными соседями Чемберлена (и не только), обремененными высшей мерой ответственности перед неведомой им самим «идеологией»⁸⁸.

Ближайшим образом расовое единство, по мнению Ильина, проявилось в том, что «для русских мыслителей XIX века была естественна и даже императивна *творческая ответственность* к наследию европейской философии»⁸⁹, поскольку «только в метафизике Нового времени *понятие духа* утвердилось в качестве ключевой *философской категории*»⁹⁰.

⁸⁵ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2003. – С. 50.

⁸⁶ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁸⁷ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2003. – С. 77.

⁸⁸ См., напр.: «печать подлинной трагедии лежит на философии всех народов арийской расы, расы, из материнского лоно которой и рожден человек, вопрошающий о себе самом, и потому человек трагический»; «чувство живой души в себе соответствует общему настрою арийской расы»; вслед философам-персоналистам, переведенным на язык расы, Н.П. Ильин предлагает «усвоить то, что нам родственно по нашей духовной породе, или расе». (Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 77, 97, 186).

⁸⁹ Там же. – С. 78.

⁹⁰ Там же. – С. 93, 98, 193.

Сколько ни оговаривайся Ильин, что зависимость была творческой и все было сделано «по-своему», русский персонализм в его интерпретации оказывается прямым развитием западной современной метафизики.

Поэтому Ильин утверждает, что русские персоналисты последовательно «отстаивали *положительную ценность рационализма*»⁹¹. Для них «проблема рациональности тесно связана с проблемой *возможности метафизики*»⁹². Речь идет о классическом рационализме, восходящем к Декарту. Хотя критика крайностей рационализма, развернутая ранними славянофилами, принималась, однако персоналисты, в частности Астафьев, использовали рационалистические методы для «анализа волевых и эмоциональных факторов познания, который у славянофилов *еще отсутствовал*»⁹³. Персоналисты начинали с непосредственных данных сознания, но дальнейшее развитие своей мысли «от данного к неданному»⁹⁴ они выстраивали как рационалисты. По той же причине для них был свойствен интерес к проблеме очевидности, занимавшей «центральное место именно в европейской философии Нового времени»⁹⁵.

Из пояснений Ильина вытекает, что русский персонализм является особым вариантом картезианства. Положение Декарта (а за ним обычно проглядывают блаж. Августин и Сократ) о том, что единственное самоочевидное знание есть «сознание реальности *внутреннего мира* каждого человека», вдохновляло всех метафизиков-персоналистов. По словам Ильина, в основе их творчества «стоял принцип *самодостоверности личного духа*, принцип, который... логичнее связывать с Декартом (и даже с блаженным Августином)». Он также утверждает, что «вокруг этого принципа шла (и продолжает идти) главная борьба между подлинно *христианской* философией и различными формами ее отрицания или подмены»⁹⁶. Безусловными картезианцами, однако, русские мыслители не

⁹¹ Там же. – С. 81.

⁹² Там же. – С. 80.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. – С. 83.

⁹⁵ Там же. – С. 82, 85. Ильин отмечает совершенную чуждость в этом вопросе метафизики персоналистов и «псевдодialeктического “антиномизма” с его полным безразличием к принципу очевидности» (Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 144).

⁹⁶ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 38.

были. Главной ошибкой Декарта, указывает Ильин, они считали отождествление сознания и мышления, абсолютизацию интеллекта в ущерб воли и чувству⁹⁷.

Помимо Декарта в число западных философов, повлиявших на мысль русских персоналистов, Ильин включает Фихте, Мен де Бирана, Лотце, Г. Тейхмюллера, отчасти Гегеля и Шеллинга и конечно же Лейбница⁹⁸. Подробный анализ связей и различий Лейбница с русскими мыслителями Ильин попытался осуществить в отдельной работе⁹⁹. По его мнению, ярлык «лейбницианцев» к персоналистам может быть применен весьма условно¹⁰⁰. В самых общих чертах, в Лейбнице, как и в Шеллинге, русских философов привлекали «спиритуалистические, или панпсихические мотивы». Только в этом смысле следует читать слова Астафьева, что Лейбниц, «как *славянин*», является мыслителем, наиболее сродным русскому философскому характеру¹⁰¹. Персоналисты, утверждает Ильин, усвоили «одну фундаментальную идею (или интуицию)» метафизики Лейбница, но, в отличие от немецкого философа, «они умели *сберечь* эту интуицию, устоять перед ее искажением... как это случилось с Лейбницем в его “Теодицее”»¹⁰². Таким образом, «связь творчества «русских лейбницианцев» с творчеством Лейбница – это связь основной метафизической интуиции последнего с собственной интуицией русских мыслителей или, лучше сказать, с их собственным основным переживанием»¹⁰³. Эта интуиция выражена в знаменитом положении Лейбница, что «один дух стоит всего мира»¹⁰⁴. В интерпретации Астафьева это будет звучать, как «*душа выше и дороже всего*»¹⁰⁵. Однако, замечает Ильин, если у Лейбница

⁹⁷ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

⁹⁸ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 130. Относительно Дж. Беркли исследователь делает следующее замечание: «...большинство классиков русской философии явно недооценивали идеи гениального ирландского философа Дж. Беркли» (Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 88).

⁹⁹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 124-144.

¹⁰⁰ Там же. – С. 127; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 44.

¹⁰¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2003. – С. 65. См.: Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). – М., 1890. – С. 44.

¹⁰² Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 126.

¹⁰³ Там же. – С. 128.

¹⁰⁴ Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // он же. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 162.

¹⁰⁵ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 128. См.: Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи. – С. 26.

и Беркли понятия дух и личность тождественны, то Астафьев устанавливает различие между духом и духовной личностью, что «проводит черту между персонализмом *подлинным и мнимым*»¹⁰⁶.

Первая существенная разница между Лейбницем и персоналистами, которую фиксирует Ильин, состоит в понимании природы *монады*. Если для немецкого мыслителя монада была замкнута и не доступна для взаимодействия, то русские философы категорически отвергали представление об индивидуальном существе как заблокированной субстанции. В то же время монада в понимании персоналистов не превратилась в сплошную открытость. Как отмечает Ильин, «в русском персонализме была опознана та подлинная диалектика *открытости и закрытости*, “объединенности” со всем другим и “отъединенности” от всего другого, которая присуща человеческому существованию»¹⁰⁷. Персоналисты сохранили мысль Лейбница, что «дух принципиально необщедоступен» и «его познание принципиально связано с *единичностью* человеческого существования»¹⁰⁸. По этой причине персоналисты решительно отвергали любые формы коллективистской психологии и бессознательных «абсолютов». Но та же самая установка на фундаментальную уединенность человеческого субъекта (*solus sum*) открывала им возможность обоснования «изначальной множественности человеческих “я”», поскольку «мне известна “закрытость” не моего сознания, а именно сознания *другого* человека»¹⁰⁹. Таким образом, заключает Ильин, «утверждая существенную уединенность любого самобытия, русские персоналисты строили это утверждение как на почве самопознания, так и на почве познания другого»¹¹⁰.

В субъекте, или монаде, доступна самоочевидность знания и бытия, снимается разделение «действительного» и «кажущегося» бытия, открывается доступ к сущему. Естественно, что такая монада будет мыслиться *субстанциально*.

¹⁰⁶ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 94.

¹⁰⁷ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 133.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Здесь Ильин ссылается на известную дискуссию о природе чужой одушевленности, или чужого я, в которой приняли участие практически все представители русского метафизического персонализма. В отличие от В.С. Соловьева, не преминул заметить Н.П. Ильин. (Там же).

¹¹⁰ Там же. – С. 134.

Поэтому Ильин верно утверждает: «...убеждение Лейбница, что «исследование субстанции – одна из важнейших и плодотворнейших задач философии»¹¹¹, получило в творчестве русских персоналистов блестящее подтверждение. Они осознали связь субстанциальности бытия и его индивидуальности». Исследователь отмечает, что этот путь мысли прямо противоположен спинозизму, которому последовал В.С. Соловьев, но тождествен традиционному христианскому теизму¹¹². Субстанция персоналистов, как и у Лейбница, деятельна, но, в отличие от немецкого классика, всякое действие монады русские мыслители считали «имеющим характер *взаимодействия*». Гарантией сохранения субстанциональной индивидуальности и в то же время возможности монаде открываться другому бытию у персоналистов является «признак материальности, или телесности», «единственный способ, которым одно существо открывается другому»¹¹³. Эта «являемость носит принципиально *символический* характер», хотя, внимательно подмечает Ильин, этот символизм опирается на истину. В данном случае исследователь ссылается на принципиальное положение Астафьева: «...если бы не было... субстанциального внутреннего знания... то не было бы у человечества и всеобщей естественной основы богопознания и почвы для религиозных верований»¹¹⁴. Итак, «...действительно *универсальная* истина раскрывается только в *уникальности* человеческого существования»¹¹⁵, но персоналисты и Лейбниц, однако, серьезно расходятся в понимании природы этой уникальности. Русские мыслители преодолели основную для философии Лейбница метафизическую проблему, которую Ильин называет «дилеммой “общих принципов и индивидуальных субстанци”» и которая, по его мнению, является ключевой и для «*всей христианской философии*»¹¹⁶.

Продолжая сравнение лейбницианства классического и лейбницианства русских персоналистов, особенное внимание

¹¹¹ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // он же. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т. 2. – С. 150.

¹¹² Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 135.

¹¹³ Там же. – С. 136.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. Ильин вновь полемически отмечает, что этот метафизический принцип «так и остался тайной за семью печатями для большинства корифеев “русской религиозной философии”».

¹¹⁶ Там же. – С. 136-137.

Ильин сосредоточил на проблеме свободы и причинности¹¹⁷. Во-первых, он отстранил современные отождествления *неопределенности* и *свободы*, верно указав, что с этой метафизической ошибкой боролся сам Лейбниц. Во-вторых, Ильин постарался обосновать, что русские «лейбницианцы», в отличие от своего немецкого «прототипа», «раскрыли связь свободы именно с высшим типом “определенности” – с *самоопределением* человека»¹¹⁸. Для персоналистов свобода, или свобода воли, это не просто одна из способностей человеческой природы, но ее субстанциальное качество. Закон причинности не феноменален, но субстанциален. В этом пункте Ильин усматривает «принципиальное различие между основным смыслом закона причинности в науке и метафизике»¹¹⁹. Персоналистическая метафизика видит причину в том, что обладает «мощью проявления», и такое понимание закона причинности считает общечеловеческим: человек не может мыслить действия без деятеля. Тогда как «строго научное мышление», по словам Ильина, или отклоняется от рассмотрения основного смысла причинности, или подменяет его фикцией «подчинения» физическому закону¹²⁰.

Для персоналистов причинность имеет творческий характер, поскольку все действия, или акты, субстанции имеют характер творческой силы. Отсюда интерес персоналистов к категории *усилия*, которое переживает и осознает субъект в своих актах. Но творчество само по себе, отмечает Ильин, является только «*почвой* свободы, но не самой свободой». На почве «*творческой природы* человека раскрывается его *свободная личность*», что происходит через акт самосознания, на чем особенно решительно настаивал Астафьев. Таким образом, делает вывод Ильин, в философии персоналистов именно самосознание делает человека личностью.

По этому пути персоналисты идут далее Лейбница. Если самосознание является основным актом, персонализирующим субъекта, то отсюда следует, отмечает Ильин, что русские мыслители «выходят из-под гипноза... внутренней

¹¹⁷ В трактовке проблемы свободы в русском метафизическом персонализме Ильин опирается, главным образом, на сочинения Астафьева.

¹¹⁸ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 138.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же.

“цельности” или “организации”»¹²¹. Органическая цельность жизни очень важна, но она не должна заменять собой личность. Нет такой «первоосновы», благодаря которой одно существо «перетекало» или «перевоплощалось» бы в другое¹²². Свободное существо – это существо, независимое и от внешних влияний, и от собственной определенности. «Справиться с этим парадоксом не сумел и Лейбниц, – утверждает Ильин, – поскольку признал «человека “духовным автоматом”». Поэтому Астафьев поместил Лейбница «в один ряд с крайними детерминистами»¹²³. Персоналисты допускали возможность радикальных переворотов в судьбе личности, всегда открытую возможность иного для себя. Они протестовали против любых вариантов детерминирования и предопределенности человеческой участи (например, в виде «трансцендентальной свободы» Канта и Шопенгауэра). Вновь Ильин подчеркивает метафизические корни подобной убежденности: субъект всегда богаче и мощнее всех своих проявлений.

По той же причине персоналисты эмансипировали субъекта от телеологической заданности. Цель ставится субъектом, *мной*, и в качестве *моей* цели, которая должна и может быть осуществлена через *меня*. Эти мысли Астафьева сочувственно цитирует Ильин и показывает далее, что для персонализма личность «фундаментальнее». Личность не предопределяется целями, характером или любой иной «“внутренней механикой”, которая сама ничего не способна “ставить перед собою”». То или иное действие человека, комментирует Ильин, не является следствием своего характера, но лишь «моментом его *становления*», так что человек постоянно творит себя в каком-то качестве, которое «никогда не бывает окончательным». Свобода раскрывается как «*акт индивидуализации*», а существо человеческой жизни – как «процесс самосозидания»; «путь творческой свободы ведет от общего к единичному, уникальному и неповторимому; это не что иное, как путь человека к самому себе»¹²⁴. Итак, Лейбница и русских персоналистов, по словам Ильина, роднит стремление обосновать безусловность и радикально творческий характер

¹²¹ Там же. – С. 138-139.

¹²² Там же. – С. 136.

¹²³ Там же. – С. 139.

¹²⁴ Там же. – С. 142-143.

человеческой свободы. В этом стремлении, уверен исследователь, «выражается великая вера в человека», или подлинное христианство¹²⁵.

Совсем кратко касается Ильин различий метафизических персоналистов от других, «куда более известных» русских философов, которых традиционно относят к «лейбнищанцам» и «персоналистам»¹²⁶. Речь у Ильина идет только о Н.О. Лосском и Н.А. Бердяеве. Первый творческую свободу «субстанциального деятеля» подчиняет «универсуму» и его гармонии, что, может быть, роднит его с Лейбницем, но не с персоналистами, для которых человек «стоит “всех возможных миров” вместе взятых»¹²⁷. Кроме того, Лосский повинен в возрождении идеи предустановленной гармонии и спекуляциях на тему перевоплощения¹²⁸. Для Бердяева «и личность, и ее творческая свобода разрешились в ничто – эту многострадальную религиозно-философскую химеру, столь популярную в XX веке». Бердяев усвоил некоторые идеи подлинных персоналистов, но, по мнению Ильина, «не усвоил их философского метода, основу которого составляет постижение существенного в его внутренней самоочевидности», и увлекся «“псевдодialeктическим антиномизмом”»¹²⁹.

Гораздо меньше внимания Ильин уделил различиям внутри самой традиции метафизического персонализма. Главной целью работ Ильина было представить эту традицию как единое целое, идейно спаянный союз единомышленников. Исследователь увлечен полемикой и апологетикой. Поэтому русский персонализм изображен чересчур монолитным, его внутренние противоречия ослаблены или вовсе остаются в тени. Например, называя философски близких Астафьеву мыслителей (А.А. Коз-

¹²⁵ Там же. – С. 141, 142.

¹²⁶ Насколько различные интерпретации дают подчас историки философии одним и тем же претендентам на звание «русского персоналиста» и «русского лейбнищанца», можно судить, например, по статье И.И. Евлампиева в том же сборнике: Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Г.В. Лейбниц и Россия. Альманах. – СПб.: СПб НЦ, 1996. – С. 103-121. См. также его работы: Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм С.Л. Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 5-34; и большой труд, в котором, кстати, нет ни слова о русских метафизических персоналистах: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000. – Ч. I-II.

¹²⁷ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 143.

¹²⁸ Там же. – С. 127.

¹²⁹ Там же. – С. 144.

лов, Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот, С.А. Аскольдов), Ильин ограничивается только одним отличием между ними: за исключением Астафьева, остальные философы «нередко сочетали» метафизику персонализма «с самым заурядным политическим либерализмом, с типично интеллигентскими фобиями по отношению к “реакции”, “национализму”»¹³⁰. Во всех других отношениях идеи Астафьева в интерпретации Ильина звучат в полный унисон с идеями прочих персоналистов. Итак, еще раз убеждаемся, что основной интеллектуальной традицией, в рамках которой Ильин исследует философские влияния в творчестве Астафьева, остается всецело традиция европейского модерна, пусть и с оговоркой, что только в той мере, в какой она «является метафизической и христианской». Казалось бы, православно-христианский философ должен быть хорошо осведомлен и в традиции римейской патристики, но в данном случае Ильин ограничивается парой строк: Астафьев был близок к «восточной патристике (и прежде всего к учению «великих каппадокийцев» Григория Нисского, Василия Великого, Григория Богослова)». И в другом месте Ильин с уверенностью добавляет, что именно к трудам свт. Григория Богослова «чаще всего обращался Петр Астафьев»¹³¹.

Выше я уже говорил, что Ильин перечислил ряд метафизических проблем и категорий, которые были центральными для мысли Астафьева и всего русского метафизического персонализма. Теперь посмотрим, насколько подробно он раскрыл их содержание и взаимообусловленность. Первоначало персоналистической метафизики, по словам Ильина, есть «*принцип самосознания*»¹³². Также он может именовать его и как «сознание реальности *внутреннего мира* каждого человека», «единственное самоочевидное знание», «внутренняя жизнь», «внутренний человек», «непосредственный внутренний опыт»¹³³. Астафьев чаще всего использовал термин «внутренний опыт». Внутренний опыт есть «единственная почва, на которой может развиваться действительно единое,

¹³⁰ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹³¹ Там же.

¹³² Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2003. – С. 54.

¹³³ Там же. – С. 60, 72; Ильин Н.П. «Душа всего дороже...». В той же статье Ильин отмечает, что непосредственный внутренний опыт человека, как думал Астафьев, был тождествен «*чистому сердцу*», о котором идет речь в заповедях блаженства (Мф. 5:8). От себя Ильин добавляет, что «Спаситель, который постоянно и всецело обращался именно к душе тех, кто слушал Его слово, постоянно отсылал их к собственному внутреннему опыту».

общечеловеческое мировоззрение», поскольку этот опыт является общим у всех людей, всех времен и народов, и даже больше – общим для всех живых существ без исключения¹³⁴. Ильин отмечает, что при таком понимании внутреннего опыта решительно отстраняются любые попытки обосновать метафизическое или религиозное «избранничество», «элитизм» и космополитизм, что свойственно гностическому универсализму «религиозного ренессанса». Такой опыт дает подлинно метафизическую основу для гуманизма, «признающего и утверждающего реальность общечеловеческой духовной природы»¹³⁵. Внутренний опыт, таким образом, есть «основа сочувствия, сострадания и взаимопонимания между людьми»¹³⁶. Основные категории философии должны исходить из данных внутреннего опыта. В отличие от внешнего опыта, который специализирован и обособляет, внутренний опыт может и должен стать «основой понимания и внешнего опыта, и истолкования мира вообще»¹³⁷. Как утверждает Ильин, здесь идет «речь о переходе от *актуально* или *потенциально* данного к тому, что принципиально не может стать *непосредственно* данным моего сознания (таково, в частности, *чужое* сознание)»¹³⁸. Основные категории, которые неизбежно возникают на этом пути, это категории субъекта, сознания, жизни, бытия, самосознания и личности¹³⁹. Причем все они, отмечает Ильин, образуют единое, неразрывное целое и «заключают в себе указание на *личность* как основную метафизическую реальность»¹⁴⁰. Персоналисты убеждены, что подлинное бытие всегда открывается в способах существования человеческого существа¹⁴¹. Таким образом, заключает Ильин, преобладавшее до сих пор мнение, будто бы «индивидуальная духовность, личность человека имеет второстепенное значение для «настоящих» русских мыслителей», в отношении Астафьева и других персоналистов является заблуждением. Для них будут более справедливыми слова

¹³⁴ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 84.

¹³⁹ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...»; он же. Трагедия русской философии. – С. 59, 88.

¹⁴⁰ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁴¹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 131.

И.В. Киреевского, что «в устройстве русской общественности личность есть первое основание» и только «разумно-свободная личность» «одна имеет самобытное значение». В центре «креста» (образованного осью трансценденции и осью феноменального мира), «онтология которого только намечена в работах П.Е. Астафьева», для русских персоналистов находится «душа человека», пылает «огонь личного духа»¹⁴².

Как утверждает Ильин, «ключевая категория *сознания*» в философии Астафьева «есть сам внутренний опыт». Бытие сознания состоит в «ведомости себе». Поэтому «абсолютно неверным» считает Ильин «понимание сознания как *отношения* к чему-то *другому*», этой «мнимой аксиомы в т. н. “феноменологии”». Если в персоналистическом понимании сознания и присутствует момент отношения, то, по словам Ильина, отношения «совсем иного свойства – “это отнесение сознанием всех её событий к её внутреннему средоточию, к я”». Сознание, в первую очередь, соотносено с самим собой, что характеризует его как жизнь. А «быть живым... значит... быть метафизическим *субъектом*»¹⁴³. Как отмечает Ильин, для персоналистов было важно установить различие между сознанием и знанием, сознанием и мышлением: философы утверждали «вторичность *знания* как системы представлений и понятий по отношению к *сознанию* как непосредственному переживанию» и потому резко критиковали всякую абсолютизацию интеллектуального аспекта сознания¹⁴⁴. Немаловажно, что «русские персоналисты связывали истинность мышления данного человека с подлинностью его существования»¹⁴⁵. Также существенно, что «русские философы, – пишет Ильин, – изначально понимали под сознанием именно полноту переживаний, среди которых *чувство* и *воля*... как раз и выражают самую суть сознания: его динамическую, деятельную, *активную природу*»¹⁴⁶.

Во внутреннем опыте открывается «само *бытие*» и

¹⁴² Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁴³ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...». В данном случае Ильин видит существенное отличие антропологии русского персонализма от современной западной антропологии, для которой характерны крайности натурализма или отрицания жизни (в качестве примера приводится М. Шелер) (Ильин Н. П. Трагедия русской философии. – С. 193).

¹⁴⁴ Ильин Н.П. От отца к сыну. – С. 28.

¹⁴⁵ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С 131.

¹⁴⁶ Там же.

«субстанциальное, а не феноменальное знание»¹⁴⁷. Поэтому, указывает Ильин, в самосознании, в духе человека Астафьев видит «корень понятия субстанции»¹⁴⁸. Персоналисты «утверждали *субстанциальный характер человеческого духа*» и «центральным онтологическим понятием рациональной метафизики было понятие *субстанции*»¹⁴⁹. Для персоналистов принципиально утверждение «реальности *индивидуальных субстанций*»¹⁵⁰. Проблема субстанции, замечает Ильин, связана и с вопросом о мере ее познаваемости, и с проблемой объективации духа. По его мнению, «защищая метафизическую традицию европейской философии, русская философия защищала (и развивала) традицию *христианской философии как таковой*». В этом причина, что «*борьба с метафизикой*»¹⁵¹, а русские персоналисты вступили в критическое противостояние со Спинозой. Однако Ильин только констатирует важность категории субстанции, отмечает историко-философские линии разграничения, но не дает развернутого анализа этой категории у русских метафизиков-персоналистов.

Аналогичным образом Ильин рассматривает другие важнейшие категории метафизики персонализма. Справедливо подчеркивая, что для персоналистов, и в особенности для Астафьева, главнейшей характеристикой субстанции, субъекта и внутреннего опыта является деятельность (или воля), которая проявляется не столько в хотении, сколько в усилии, позволяющем различать и сознавать в душевной жизни активные и пассивные состояния, Ильин не касается всех возникающих здесь проблем и аспектов. Он указывает, что понятие усилия нельзя отождествлять с «хотением» Спинозы, подкрепляет цитатой свт. Феофана Затворника правоту персоналистов, но, собственно, этим и ограничивается¹⁵². Отмечает Ильин и постоянное противостояние персоналистов любым вариантам метафизики «бессознательного», вроде систем А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, но вновь довольствуется кон-

¹⁴⁷ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁴⁸ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 88.

¹⁴⁹ Там же. – С. 86.

¹⁵⁰ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 87.

¹⁵¹ Там же. – С. 86.

¹⁵² Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

статацией самого факта¹⁵³. Что касается проблемы свободы воли, то и в этом вопросе Ильин не идет дальше того, что им было уже сказано в статье, посвященной «лейбницианству» русских персоналистов¹⁵⁴. Даже ценное замечание Ильина о том, что Астафьев «глубоко продумал идею личности особенно в связи с категорией свободы»¹⁵⁵, не получило полноценного развития. Еще меньше Ильин пишет о проблеме внимания или дискуссии о чужой одушевленности, хотя, как обычно, говорит об их важности для метафизики как таковой¹⁵⁶. Также Ильин оставил в стороне все разнообразие критических размежеваний, которые осуществили русские персоналисты в своем борении с «искусственными началами» метафизики. В первую очередь, это касается фигуры Канта и разнообразных его последователей, а также различных версий материализма, идеализма, скептицизма – перечень можно продолжить.

Несопоставимо больший интерес и вдохновение у Ильина вызывает участие русских персоналистов в полемике по национальному вопросу. И здесь Петру Астафьеву отведено, пожалуй, главное место. Ильин убежден, что «в истории русского самосознания» значение творчества Астафьева «определяется его пониманием необходимости *метафизического* обоснования национально-государственной идеологии»¹⁵⁷. Независимо от всех – и властей, и единомышленников – Астафьев чуть ли не первым поднял труд «теоретической разработки вопроса о русской самобытности»¹⁵⁸, предпринял усилие «раскрыть онтологические основания» своих национально-исторических убеждений¹⁵⁹. Целиком принимая уваровскую формулу «Православие, Самодержавие, Народность», Астафьев «стремился продумать эту формулу в свете фундаментальных философских истин и тем самым логически скрепить фактическое единство входящих в неё “элементов”»¹⁶⁰. Философ-персоналист, по словам Ильина, никогда не допускал мысли о выборе «между Истиной и

¹⁵³ Там же.

¹⁵⁴ Там же.

¹⁵⁵ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – СПб., 2003. – С. 194.

¹⁵⁶ Там же. – С. 42, 115, 168.

¹⁵⁷ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁵⁸ Ильин Н.П. О задачах журнала. – С. 4.

¹⁵⁹ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁶⁰ Там же.

Россией», что было свойственно даже Ф.М. Достоевскому, этому возлюбленному кумиру «религиозного ренессанса». Астафьев искал не разделения, но единства двух великих ценностей, в котором «жизнь-к-истине и жизнь-для-России» были бы одной целью «пути истинно русского человека»¹⁶¹. Еще раз Ильин подтверждает, что «главная задача русской философии» и глубинное мировоззрение русского народа, чей духовный интерес сосредоточен «на самом духе, на самом внутреннем человеке в его полноте», для Астафьева существенно взаимосвязаны. Он принципиально отстаивает «национальный характер философии»¹⁶².

На этом пути у Астафьева были предшественники. Но, отмечает Ильин, метафизик-персоналист упрекал ранних славянофилов в чрезмерном преувеличении «соборного начала» в жизни русского народа. Философ оказался перед лицом «основной дилеммы национализма», как ее именует Ильин. Дилемма заключается в том, чтобы понять природу и принцип отношений между отдельным человеком, нацией и человечеством, или, в других терминах, между индивидуализмом, национализмом и мондиализмом (сегодня предпочитают говорить – глобализмом). Славянофильский идеал народной соборности оказывается «совершенно бессильным перед «мондиалистской» идеологией тотальной *всечеловеческой соборности*». Сознательный национализм оказывается перед выбором: «или сохранить идею “соборности” и признать правоту мондиализма, или отвергнуть “всечеловеческую соборность” и превратиться в некий “национал-индивидуализм”». По убеждению Ильина, «выход из этой дилеммы был указан П.Е. Астафьевым более столетия назад»¹⁶³.

Решение Астафьева, как его толкует Ильин, состояло в изменении смысла понятия «общечеловеческого». Для философа оно имеет значение «общего для всех отдельных людей, то, что есть в каждом индивиде». «Человечество» – это не более чем собирательное понятие, «никакого особого субъекта для этого общего нет и не может быть». Это, по определению Ильина, «основное строение человеческого духа как такового, вечные и основные начала человеческого бытия,

¹⁶¹ Там же.

¹⁶² Там же; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 68.

¹⁶³ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

определяющие понятие *человека*», некая «*норма человечности*». Главными качествами этой нормы являются самосознание и свобода человека, вне которых нет человеческого духа. Поэтому Ильин упрекает тех «националистов», которые «пытаются монополизировать идеи (истины, справедливости, долга, традиции и т.д.), принадлежащие к самой сути человека»¹⁶⁴. Настоящий же смысл национального, убеждает нас Ильин (и здесь все труднее становится отличить ход мысли Астафьева от собственных построений его толкователя), связан с «*объективацией* как личностного, так и общечеловеческого», потому что «без национального все “общечеловеческие ценности” оставались бы только субъективными, только внутренними, лишенными *предметного* выражения». Таким образом, национальное превращается в синоним культуры, которую Ильин определяет довольно привычно как «*систему духовных ценностей*»¹⁶⁵. Подобная система имеет собственный источник энергии, который Ильин находит у Астафьева под именем «*национального духа*». Подобно тому, как в жизни человека внутренний дух творит его личность, в жизни народа его национальный дух «*созидает культуру как органическое целое*». «Национальный дух» живет своей жизнью, в которой есть периоды подъема, упадка и смерти; его невозможно «действительно усвоить» как единое целое никакому иному народу. «От национального, – отмечает Ильин, – уже нельзя перейти на более “высокий” уровень, а можно только *вернуться* в индивидуальное или субъективно общечеловеческое – вернуться в результате разрушения конкретного национального строя». Поэтому космополит «не достигает какого-то “сверхнационального” уровня, а просто автоматически превращается в индивидуалиста»¹⁶⁶. Таким образом, национальное является последним онтологическим уровнем в иерархии человеческого бытия. Ильин дает окончательную формулу национализма «в понимании П.Е. Астафьева»: это «подлинный *персонализм* (так как личностью, по точному смыслу его метафизики, является только конкретный человек), и подлинный *гуманизм*, признающий и утверждающий реальность общечеловеческой духовной природы».

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же.

Метафизической триаде Астафьева противостоит тройка метафизических «демонов», которые Ильин обозначает как «эгоизм (лжеперсонализм), космополитизм (лжегуманизм) и шовинизм (лженационализм)». В итоге «триединство персонализма, гуманизма и национализма», в котором национализм «сообщает всему целому его “полноту, внутреннюю правду и действенную силу”», предлагается Ильным в качестве «метафизического обоснования национально-государственной идеологии», впервые осуществленного Астафьевым¹⁶⁷.

Однако дальше нас ждет некоторое разочарование. По словам Ильина, философ «успел лишь наметить учение о национальном духе, и притом скорее полемически»: в споре с В.С. Соловьевым и в «досадном» столкновении с К.Н. Леонтьевым. Если о первой полемике Ильин высказывался неоднократно и достаточно подробно, то раздор Астафьева с «единомышленником» Леонтьевым в деталях им не разбирается. Сначала Ильин кратко отметил, что в развитии «русской историологии» Леонтьев сделал следующий после Данилевского шаг, перечеркнув «линейную концепцию исторического времени (не христианскую, а ветхозаветную), указав на то, что существование всех реальных субъектов истории (народов) образует естественный цикл “развития-зрелости-умирания”»¹⁶⁸. Астафьев поддержал и усвоил эту идею Леонтьева. Однако далее Ильин указывает на слабость метафизического обоснования историологии Леонтьева: он «повторял зады “идеализма”, истолковывая живую конкретность духовного бытия с помощью схоластической диалектики “формы” и “материи”». По этой причине культура воспринималась Леонтьевым как «некая самодовлеющая форма, которая налагается (кем? в силу чего и при каких условиях?) на «бесформенную» и пассивную материю “народности”»¹⁶⁹. Чрезмерный дуализм «идеи» и «этнографического материала» в построениях метафизически неискушенного «византийца» Ильин оценивает как «полное искажение мысли Н.Н. Стрехова о связи национальной культуры и национальности» и сурово заключает: «...*фальсификация* Леонтьева тут же по-

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Там же.

лучила *отпор* со стороны Астафьева»¹⁷⁰. В отличие от Леонтьева, философ-персоналист яснее воспринял и глубже развил идеи Страхова о том, что «сначала русская философия как учение о личном самосознании; потом – национальное самосознание как ясное представление русского народа... о себе самом». В таком идейном преемстве Ильин усматривает «логику самопознания»¹⁷¹.

В силу той же логики, продолжает Ильин, астафьевское понятие «национального духа» нельзя «считать силой, внешней человеку», ибо «сам человек творит «в национальном духе», реализует энергию национального духа через свое усилие». Энергичное «национал-персоналистическое» творчество¹⁷² (здесь Ильин все больше уклоняется на путь собственного развития идей Астафьева) «составляет истинную *земную соборность* индивидов, которую надо ясно отличать от их церковной, “небесной” соборности в обращении к единому для всех людей безусловному идеалу»¹⁷³. Ильин прав, когда пишет, что «величайшим недоразумением» будет мысль о том, что национализм и патриотизм с необходимостью умаляют человеческую личность¹⁷⁴. Здесь он вспоминает схему трансцендентно-феноменального «креста», только если ранее в его центре оказывалась душа человека, теперь здесь «стоит *русский человек* со своей собственной тайной – тайной соединения (но не слияния!) «земного» и «небесного», национально-государственного и религиозного»¹⁷⁵. «Истинно русский человек», настаивает Ильин, «не может быть “утопистом”, потому что... не верит ни в какую религиозно-социальную “алхимию” превращения “земного” в “не-

¹⁷⁰ Ильин Н. Воспоминание о будущем: русская национальная революция. – С. 205.

¹⁷¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 71.

¹⁷² Ильин указывает на определенное сходство идей Астафьева с гипотезой Л.Н. Гуmileва о «пассионарности», только предлагает «преодолеть материалистический редукционизм, игнорирующий *духовный* характер этого начала». «Для Астафьева, – замечает Ильин, – энергия национального духа должна сконцентрироваться в национальное самосознание... Только такая зрячая, а не слепая “пассионарность” имеет настоящее творческое значение в истории народов» (Ильин Н.П. «Душа всего дороже...»).

¹⁷³ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁷⁴ Он старается отмежеваться от обычного в данном случае обвинения в “тоталитаризме”: «... в ходячем ярлыке “тоталитаризма” постоянно смешиваются два принципиально разных момента: незаконное стремление вовлечь всего человека в земное измерение его бытия и вполне законное представление о том, что все земное в человеческом существовании так или иначе связано с национально-государственной жизнью». (Там же).

¹⁷⁵ Там же.

бесное”». Поэтому и «истинно русский человек»¹⁷⁶, и его метафизический певец Астафьев являются естественными противниками любых форм западного национализма, любых проектов построения Царства Божия на земле, соблазнявших доморощенных «историософов», начиная с П.Я. Чаадаева и его последующей философской реинкарнации – Соловьева¹⁷⁷. Таким образом, как уверяет нас Ильин, в «национально-патриотическом мировоззрении» Астафьева «именно *русский человек* занял центральное место...; человек, принимающий на себя земное служение своему народу и Родине, и одновременно – как православный христианин – живущий сознанием своей связи с небесным Отечеством»¹⁷⁸. В более поздних публикациях Ильин решается на однозначные выводы: «*русская народность*» есть «*субстанция* русского человека»¹⁷⁹; «русская классическая философия осознала... *народность как собственно человеческую природу*». Без сомнений Ильин заявляет, что «это открытие является поистине революционным и в метафизическом, и в практическом плане». Последствия таких заявлений не замедлили проявиться: «В частности, оно [открытие. – М.П.] перечеркивает все разговоры о том, что русский человек “создан Православием”. Природа русского человека такова, что он особенно отзывчив к Православию, причем к Православию в его наиболее гуманной, человеческой форме...»¹⁸⁰. Итак, толкование, которое Ильин придает астафьевским трудам по «национальному вопросу», призвано убедить нас, что «истинно русский человек» по своей субстанции есть и должен быть персоналистом, националистом и гуманистом (все это в особом смысле), а поскольку под субстанцией подразумевается дух человека как такового, то перед нами раскрываются самые широкие перспективы неограниченных отождествлений.

Теперь мне только остается прояснить, каким образом Ильин понимает «христианский» характер философии Аста-

¹⁷⁶ Персонификацией «самой души русского человека, подлинным “носителем идеала” (по словам Л.А. Тихомирова об Александре III) русского человека» для Ильина несомненно является «*православный монарх*, несущий крест “двойного бытия” во всей его тяжести». (Там же).

¹⁷⁷ Там же; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С. 559.

¹⁷⁸ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁷⁹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 76.

¹⁸⁰ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С. 563-564.

фьева и традиции русского метафизического персонализма. Очевидно, что Ильин не считает русский персонализм религиозной философией в том смысле, который является общепринятым. Он достаточно убедительно показал, что для метафизиков-персоналистов «религиозная философия» в духе «метафизики всеединства» является такой же разновидностью позитивизма, как и пресловутая «научная философия»¹⁸¹. Для русских мыслителей было важнее «определить свою собственную задачу, а не сочинять философскую пародию на православное богословие»¹⁸². Персоналисты слишком ценили «духовно-душевную конкретность внутреннего человека»¹⁸³ и автономию философского разума. Персоналисты, и в их числе Астафьев, обосновывают «абсолютную ценность человеческой души» не со стороны богословия и догмата, но, указывает Ильин, со стороны философии. Поэтому Ильин предлагает «не предъявлять Астафьеву упреков в том, что он не касается вопросов о благодати, первородном грехе и т.д.»¹⁸⁴. Эта философия начинает «со свидетельств самосознания, а не с тех или иных свидетельств Откровения»¹⁸⁵. Философия персонализма, утверждает Ильин, «приходит к Богу как пределу, за которым философия должна уступить место богословию»; это философский «путь от самосознания человека к его Богосознанию»¹⁸⁶.

Собственно христианский характер метафизический персонализм получает потому, убеждает нас Ильин, что создает «прочную метафизическую базу» для обоснования реальности общечеловеческого «богосознания». Внутренний опыт в метафизике Астафьева непосредственно указывает на «трансцендентный характер своего существа». Человеческая душа по природе является религиозной¹⁸⁷. Наличие во внутреннем опыте связи с безусловным началом дает столь же абсолютную цель для воли человека, отчего в его жизни ничто «не бывает безразличным к этической точке зрения». Идеалы человека могут быть приняты только «охотным со-

¹⁸¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 124.

¹⁸² Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 129.

¹⁸³ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 98.

¹⁸⁴ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁸⁵ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 152.

¹⁸⁶ Там же. – С. 28-29.

¹⁸⁷ Там же. – С. 144.

гласием», что является главным признаком религиозной веры в ее отличии от знания (хотя Ильин указывает, что Астафьев утверждает «принципиальное единство веры и разума»¹⁸⁸). Поэтому, отмечает исследователь, в метафизике персонализма лишь человеческий дух вносит в мир трансцендентное начало и только в таком духе находит Астафьев Царство Божие, которое «внутри вас есть»¹⁸⁹. Угрожать этому может не столько секуляризация, сколько «профанация религиозных идеалов»¹⁹⁰. Итак, Ильин не сомневается, что астафьевская метафизика является философией, «достойной своего христианского первоисточника»¹⁹¹, и что «такой образ мысли органически сочетается именно с Православием»¹⁹².

Казалось бы, на этой высокой ноте можно было бы завершить анализ христианского характера философии Астафьева, но далее Ильин делает несколько замечаний, которые заметно меняют тон его предыдущих рассуждений. Он утверждает, что Астафьев отказывался видеть в «Православии, взятом само по себе» (это выражение Ильина), «надежную гарантию иммунитета русского человека» к утопическим соблазнам¹⁹³. Принцип философии Астафьева (и, вспомним, русского народа) – «душа всего дороже» – это уже «не догматическая истина: она существенно связана не столько с

¹⁸⁸ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С. 568.

¹⁸⁹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 21.

¹⁹⁰ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...». Историю полемики Астафьева с толстовством Ильин не исследовал в своих работах. Он ограничился замечанием о разногласиях по поводу отношения к Толстому между Страховым и Астафьевым, который, по словам Ильина, «впадал здесь в явное преувеличение». Современный интерпретатор, склоняясь на сторону Страхова, советует различать «Толстого – творца художественных образов русской самобытности и Толстого – религиозного доктринёра (хотя и здесь надо отличать, по совету Страхова, постановку Л. Толстым реальных проблем христианского сознания от его попыток дать окончательный ответ на эти проблемы)». (Там же). Подробнее об этом см.: Прасолов М.А. Голова Медузы: П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // Труды Воронежской православной духовной семинарии. – Воронеж: Изд-во ВПДС, 2011. – С. 9-44; Прасолов М.А. П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // Вестник ВГУ. Серия: Филология, Журналистика. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2008. – № 1. – С. 107-117.

¹⁹¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 97.

¹⁹² Там же. – С. 70.

¹⁹³ Ильин считает «антиисторическим» утверждение, что своей самобытностью и нравственной стойкостью русские были всецело обязаны Православию». В доказательство он приводит аргумент, что «многие православные народы, в т.ч. Византия, оказались неспособными к такому отпору». Причина их бессилия для Ильина очевидна – «там не было русского элемента» с его «неподатливостью» и «стойкостью высшего духовного ранга» (Ильин Н.П. Воспоминание о будущем: русская национальная революция. – С. 194).

богосознанием, сколько с *самосознанием* человека»¹⁹⁴. Здесь спасительной силой выступает только «*русская философия, как наука самопознания*». Теперь оказывается, что ни Новый Завет, ни творения Святых Отцов «не могут заменить философского учения о человеке» и «православное вероучение не может всецело удовлетворить потребность человека в *самопознании*»¹⁹⁵. Поэтому, утверждает Ильин, «науку самопознания... вряд ли способен преподать катехизис»¹⁹⁶. Он высказывает сомнение в том, стоит ли именовать русских персоналистов «православными философами», ведь «православным (или неправославным) может быть только богословие, ...а не самосознание человека»¹⁹⁷. Подобная философия сама «“проверяет” христианство одним-единственным способом: убеждаясь, что оно *действительно* решает ту загадку, которую философия не способна *самостоятельно решить*, хотя и способна *самостоятельно сформулировать*». Если «проверка» даст положительный результат, то «христианская философия» будет готова принять «(и не может не принять!) и то *непостижимое*, что есть в Откровении (например, догмат Троичности)...»¹⁹⁸. Отсюда может следовать два вывода: или персонализм – это совершенно автономное философское учение и не имеет ничего общего ни с каким Откровением; или отношения персонализма и христианского вероучения строятся по типу теории двух истин (весьма латинской по своему духу). Похоже, что Ильин склоняется ко второму мнению¹⁹⁹. Для Ильина (он убежден, что и для русского персонализма) «*философия становится христианской тогда, когда открывает в Богочеловеке Иисусе Христе решение за-*

¹⁹⁴ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

¹⁹⁵ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 155.

¹⁹⁶ Там же. – С. 156.

¹⁹⁷ Там же. – С. 168.

¹⁹⁸ В другом месте Ильин уточняет, что «догмат троичности тоже находит почву для своего *восприятия* в самосознании человека» (Там же. – С. 151). Вообще он сочувственно цитирует высказывания В.А. Снегирева и В.И. Несмелова о том, что содержание христианской (а в данном случае – православной) антропологии и христологии не сообщает ничего принципиально иного в сравнении с тем, что философия находит в непосредственных данных человеческого самосознания; это все «составные части процесса самосознания». (Там же. – С. 144, 153).

¹⁹⁹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 144, 168, 174, 191. Достаточно странное мнение для человека, выступающего против ветхозаветного понимания религиозного авторитета (Там же. – С. 149).

гадки о человеке»²⁰⁰. Но если «наука самопознания» является национально-русской, а нация – это субстанция русского человека («человек – это народная личность»²⁰¹), то уже не стоит удивляться следующему тезису исследователя: «Русский человек знает Христа не только из вероучения, а из своего внутреннего опыта»²⁰². Дальше у Ильина вновь зазвучали расовые мотивы: русское «чувство живой души» соответствует «общему настрою арийской расы»²⁰³, а «после явления Христа арийский дух может адекватно выражать себя только как дух христианский; в этом смысле арийское начало живо в нас настолько, насколько в нас живет христианская вера»²⁰⁴. Подобно древним текстам, на страницах которых подчас невозможно отличить оригинал от схолий, здесь мы уже теряем ощущение границы между философией самих персоналистов и собственными убеждениями их толкователя, высокие слова которого о том, что «Бог воплотился не в человечестве, а в человеке», звучат для нас все более софистически.

Христианский характер метафизики Астафьева сказался, как думает Ильин, и в «историологии» русского мыслителя. Исследователь утверждает, что «Петр Астафьев внес необходимую ясность и в этот вопрос», а затем подробно и с полным согласием пересказывает содержание книги философа «Из итогов века» (1891 г.), которую характеризует как «философию культуры, бросающую яркий свет на историю европейской духовной жизни в целом»²⁰⁵. Эта история изображается Астафьевым как процесс постепенного «одичания» западных христианских народов, которые в результате нескольких «псевдо-возрождений» лишили «идею высшего значения личности, созданную христианской культурой», подменив его «представлением о человеке-особи». Главной социальной силой, осуществляющей метаморфозу Запада (а вслед за ним по его образу и подобию – России), для русского персоналиста является буржуазия. В этом контексте раз-

²⁰⁰ Там же. – С. 154.

²⁰¹ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Часть вторая. Век классиков. Борьба за русский тип христианской философии. – С. 12.

²⁰² Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 143.

²⁰³ Там же. – С. 97.

²⁰⁴ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С. 227.

²⁰⁵ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...»; Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – С. 93.

бирает Ильин выступления Астафьева против еврейства и точно подмечает, что в его «историологии» интересы еврейства и западной буржуазии метафизически тождественны²⁰⁶. «Дух капитализма», во всех своих разновидностях (научно-технического «прогрессизма», утилитарного «мессианизма», коллективистского социализма или глобализма) несущий России и всему человечеству духовное «одичание», отрицающий личный дух человека и потому радикально антигуманный, должен встретить самый решительный отпор со стороны всех, кто «верны знамени Православия, Самодержавия и Народности». Под этим знаменем, как замечает Ильин, метафизик-персоналист надеялся увидеть, кроме христианской Церкви, еще русское крестьянство и дворянство, «главные опоры национально-государственной и православной России». Также современный комментатор кратко отметил связь «историологии» Астафьева с идеями Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, под которые философ снова удачно подвел «прочную метафизическую базу»²⁰⁷.

Вне всякого сомнения, работы Н.П. Ильина (Мальчевского) являются обязательными для внимательного изучения всякому, кто желает познакомиться с русским метафизическим персонализмом. Достоинства их очевидны, читать их чрезвычайно интересно и даже приятно (в них густо посеяны удачные цитаты русских поэтов, в том числе любимых Астафьевым Фета, Полонского, Тютчева, Баратынского, Кольцова), в этих работах есть внутренняя интрига. Тяжелый труд проделал Ильин, чтобы, вопреки общепринятой историографии, извлечь на свет преданную незаслуженному забвению, и подчас клевете, оригинальную, цельную и во многом неожиданную традицию в русской интеллектуальной истории. Он первым из исследователей нашел для этой традиции удачное имя, очертил круг ее главных персонажей и ключевых метафизических проблем (субстанция, акт, деятельность, монада, материя, закон причинности, внутренний опыт, очевидность, субъект, сознание, самосознание, усилие, личность, свобода воли, «чужое я», и др.). В своих работах Ильин указал на существенные различия между учением Лейбница и русской философией персонализма, в силу которых сегодня будет не-

²⁰⁶ Ильин Н.П. «Душа всего дороже...».

²⁰⁷ Там же.

верно продолжать называть ее «лейбницианством» без специальных и подробных оговорок. Несомненная заслуга Ильина состоит и в том, что он постарался представить метафизический персонализм как самостоятельную, единую и полноценную, вполне сопоставимую по уровню (для самого Ильина – превосходящую) с философией «религиозного ренессанса» и «метафизикой всеединства», традицию русской мысли. Пожалуй, наибольшее внимание исследователь отдал анализу проблемы соотношения личности, нации и человечества, как она представлена в трудах персоналистов. Для Ильина принципиально, что философия метафизического персонализма является национальной и, собственно, русской философией. В отстаивании этой идеи он доходит до распознавания ее расовых корней. В подобном контексте Ильин интерпретирует отношения персонализма и христианства, доказывая, что русские мыслители исключительно благодаря своей особой (для Ильина – единственно истинной) метафизической позиции являются представителями полноценной «христианской философии». Кроме того, исследователь определяет русский метафизический персонализм как достойное продолжение и творческое развитие христианской, спиритуалистической и, что немаловажно, рационалистической традиции философии западного модерна. Существенно, что Ильин постарался раскрыть внутреннюю эволюцию и взаимосвязь идей русских персоналистов, все-таки во многом разнящихся друг от друга и работавших «уединенно». Что касается творчества Астафьева, то, за исключением единственной статьи, Ильин не рассматривал его философию как самостоятельное целое. Идеи Астафьева очень плотно вписаны в общий контекст традиции метафизического персонализма. Однако это позволяет увидеть мысль Астафьева более объемно, в полноте разнообразных интеллектуальных пересечений и размежеваний. Итак, столь значительные итоги позволяют Ильину с пафосом призывать перейти «на почву собственной философской традиции», что, как он искренне верит, «будет одновременно возвращением от гностического “богочеловечества” к Богочеловеку, от “синтеза религий” – к христианству»²⁰⁸. Читателям сочинений Ильина трудно совсем никак не отозваться на столь пламенный призыв.

²⁰⁸ Ильин Н.П. От отца к сыну. – С. 31-32.

Однако даже сочувствующего читателя в интонациях заманчивого призыва не все может воодушевлять. Работы Ильина перенасыщены мотивами полемики, критики и в то же время апологетики. Значительную долю своих усилий он затрачивает на постоянное размежевание и однотонное осуждение многочисленных – отечественных и западных – «не-персоналистов». Им движет какая-то страсть со всеми «разверстаться», как сказал бы А.А. Козлов. Ценность критики значительно возросла, если бы Ильин сосредоточил внимание на содержании метафизики персонализма. На мой взгляд, ни одна из выделенных Ильиным проблем метафизики, будь то категория субстанции или внутренний опыт, не получила в его работах полноценного, философского содержательного анализа. Исследователь как бы откладывает более трудную задачу «на потом». Поэтому он вынужден оговариваться, что «к сожалению, обрисовать здесь сколько-нибудь полно изложенную в трудах русских персоналистов «науку самосознания» нет никакой возможности»²⁰⁹; он «только попытался опознать те положения, которые составляют метафизическое ядро русского персонализма»²¹⁰. Однако такое «опознание ядра» и есть самая существенная задача историка философии, иначе его полемика и апологетика приобретают характер не обоснования, но манифеста, а мысль читателя тонет в круговороте иронических комментариев. По этой причине традицию русского персонализма Ильин изображает слишком монолитной, лишенной серьезных внутренних противоречий, тогда как внутри нее существовали принципиальные философские разногласия. Нередко бывает трудно удержать ощущение границы между философией самих персоналистов и ее интерпретацией. Идеи русских метафизиков используются как материал для творческих построений самого Ильина. Инструментальное отношение исследователя к своим персонажам особенно чувствуется в его анализе национального вопроса и взаимодействия христианства и философии персонализма. И, наконец, философия и личность Астафьева интересуют Ильина,

²⁰⁹ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 131; См. еще предварительный набросок: Ильин Н.П. Метафизика Богопознания и самопознания // Введение в русскую философию. – М., 1995. – С. 136-165.

²¹⁰ Ильин Н.П. Счастливая вина. – С. 137.

главным образом, в качестве представителя и носителя всей традиции метафизического персонализма, как ее реконструирует сам исследователь. Таким образом, при всех ее достоинствах интерпретация Ильина нуждается в серьезных коррективах, требует более углубленного исследования как всей традиции метафизического персонализма, так и конкретно философии П.Е. Астафьева²¹¹.

Список литературы

1. Астафьев П.Е. К спору с г-ном Вл. Соловьевым // Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: «Москва», 2000. – С. 65-82.
2. Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи (к русской народной психологии). – М., 1890.
3. Грот Н.Я. П.Е. Астафьев (некролог) // Вопросы философии и психологии. – М., 1893. – Кн. 18. – С. 116-121.
4. Евлампиев И.И. Лейбниц и персоналистская традиция русской философии // Философский век. Г.В. Лейбниц и Россия. Альманах. – СПб.: СПб. НЦ, 1996. – С. 103-121.
5. Евлампиев И.И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм С.Л. Франка // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб.: Наука, 1995. – С. 5-34.
6. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX вв. Русская философия в поисках Абсолюта. – СПб.: Алетейя, 2000. – Ч. I-II.
7. Ильин (Мальчевский) Н.П. «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П.Е. Астафьева (1846-1893) // Русское самосознание. – СПб., 1994. № 1. – С. 9-33. – URL: www.nationalism.org/russamos/01-02.htm (дата обращения: 19.09.2018).
8. Ильин Н. (Мальчевский). От отца к сыну. О русской философской традиции // Аскольдов С.А. Алексей Александрович Козлов. – СПб., 1997. – С. 3-32.
9. Ильин (Мальчевский) Н.П. Счастливая вина. Лейбниц и «аутсайдеры» русской философии // Философский век. Вып. 1.: Г.В. Лейбниц и Россия. – СПб.: СПб. НЦ, 1996. – С. 124-144.
10. Ильин (Мальчевский) Н.П. Трагедия русской философии. Ч. 1. От личности к лицу. – СПб.: Первая линия, 2003.
11. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. – М.: Айрис-пресс, 2008.
12. Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Часть вторая. Век клас-

²¹¹ См.: Прасолов М.А. Социально-философские и антропологические воззрения П.Е. Астафьева (1846-1893 гг.). – СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – Дисс. канд. философ. наук; Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. – СПб.: Астерион, 2007.

сиков. Борьба за русский тип христианской философии // *Философская культура*. – СПб., 2006. – № 3. – С. 12-54.

13. Ильин Н.П. Восхождение к основам // *Ленинградская панорама*. – 1991. – № 3.

14. Ильин Н.П. К истории русской философии // *Логос*. – 1992. – № 2.

15. Ильин Н.П. Метафизика Богопознания и самопознания // *Введение в русскую философию*. – М., 1995. – С. 136-165.

16. Ильин Н. Воспоминание о будущем: русская национальная революция // *Философская культура. Журнал русской интеллигенции*. – СПб., 2006. – № 3. – С. 176-205.

17. Ильин Н.П. О задачах журнала // *Русское самосознание. Философско-исторический журнал*. – СПб., 1994. – № 1. – С. 4-5.

18. Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // *Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т.* – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 125-163.

19. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // *Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т.* – М.: Мысль, 1983. – Т. II. – С. 46-545.

20. Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. – М., 1911.

21. Прасолов М.А. Социально-философские и антропологические воззрения П.Е. Астафьева (1846-1893 гг.). – СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – Дисс. канд. философ. наук.

22. Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. – СПб.: Астерион, 2007.

23. Прасолов М.А. Голова Медузы: П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // *Труды Воронежской православной духовной семинарии*. – Воронеж: Изд-во ВПДС, 2011. – С. 9-44.

24. Прасолов М.А. П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // *Вестник ВГУ. Серия: Филология, Журналистика*. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2008. – № 1. – С. 107-117.

25. Сергей Розанов, свящ. Религиозно-философские принципы П.Е. Астафьева (к характеристике современного религиозного движения) // *Вера и разум*. – 1894. – № 1. – С. 25-48; № 2. – С. 7-102.

Регламентация богослужебной практики в документах священноначалия Русской Православной Церкви в 1922-1948 годах

Аннотация. Статья посвящена развитию регламентации богослужебной практики священноначалием Русской Православной Церкви в 20-е – 40-е годы XX века. Одним из значимых вызовов для Русской Православной Церкви до начала Великой Отечественной войны стало появление обновленческого раскола, отдельные деятели которого активно внедряли новации в церковный литургический порядок. Раскол вызвал резкую реакцию со стороны высших иерархов Русской Православной Церкви. Любые новации в богослужебной практике и формальным отступления от рекомендаций Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 годов были воспрещены. После Великой Отечественной войны Патриарх Московский и всея Руси Алексий I продолжает борьбу с литургическим произволом, ориентируясь на наследие Поместного Собора 1917-1918 годов.

Ключевые слова: богослужение, литургическая традиция, Поместный Собор 1917-18 гг., обновленчество, митрополит Петр (Полянский), митрополит Сергий (Страгородский), патриарх Алексий I, Литургия, Всенощное бдение.

Во избежание соблазна со стороны основной части верующих, однозначно воспринимающих любые изменения в церковном богослужении, как дело непременно связанное с обновленчеством, Законная церковная власть была вынуждена проявлять особую осторожность в решении любых вопросов, связанных с богослужебной практикой. Практически все без исключения документы, изданные Законной церковной властью, начиная с 1922 года, в которых так или иначе затрагивается литургическая тематика, преимущественно посвящены борьбе с нововведениями и содержат призывы точно соблюдать Церковный устав. В силу борьбы с обновленче-

ским расколом как одним из главных вызовов, который стоял перед Русской Православной Церковью с 1922-го по 1946 год, не могло идти и речи о преемственном поступательном развитии с опорой на литургическое наследие Поместного Собора 1917-1918 годов, нормативных документов, регламентирующих богослужебную практику Русской Православной Церкви. Главная задача, которая стояла в те годы перед Первоиерархами Русской Православной Церкви, дать ассиметричный ответ на «обновленческие» богослужебные эксперименты и пресечь соблазн среди верующих. Такие задачи существенно повлияли на характер и содержание постановлений Предстоятелей Русской Православной Церкви, которые затрагивают вопрос соотношения богослужебной практики с нормами действующего Типикона.

В послании «О вступлении во временное управление Православной Русской Церковью»¹ от 18 июня 1922 года Преосвященный Агафангел (Преображенский), митрополит Ярославский и Ростовский, упоминает литургическую проблематику, но исключительно в русле запрета на самочинные нововведения в церковное богослужение. Послание митрополита Агафангела (Преображенского), кроме этого общего указания, не содержит конкретных положительных норм, призванных упорядочить богослужебную практику, поэтому, на наш взгляд, оно не требует подробного рассмотрения в рамках нашего исследования.

К числу документов, содержащих конкретные указания относительно порядка совершения богослужения, изданных после оформления обновленческого раскола, относится указ от 14 сентября 1925 года преосвященного Петра (Полянского), митрополита Крутицкого², ставшего Патриаршим Местоблюстителем после смерти 7 апреля 1925 года Патриарха Тихона (Белавина). Этот указ благочинным и настоятелям

¹ Послание митрополита Ярославского Агафангела о вступлении его во временное управление Православной Русской Церковью // Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника. Книга вторая. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. – С.73-75.

² Указ Патриаршего Местоблюстителя преосвященного Петра (Полянского), митрополита Крутицкого. от 14 сентября 1925 года // ЦИАМ, ф. 2303, оп. 1, № 232, л. 1–3. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 318-319.

храмов Москвы и Московской епархии по содержанию имеет ярко выраженную антиобновленческую направленность, поэтому преимущественно посвящен борьбе с конкретными литургическими новациями, которые последовательно в нем перечислены.

В указе Патриаршего Местоблюстителя перечислено пятнадцать наиболее «смущающих совесть верующих новшеств»³. Указанные в документе новшества, на наш взгляд, можно классифицировать по четырем тематическим группам.

Первая группа: место и способ совершения богослужений. К этой группе относятся 1-й, 3-й и 5-й пункты Указа, в которых запрещаются:

– совершать Литургию иерейским чином с открытыми царскими вратами;

– устраивать при иерейском служении Литургии торжественную встречу и облачение священника посреди храма по чину архиерейского богослужения;

– во время всенощного бдения служащему священнику находиться среди храма, и тем более стоять на архиерейском амвоне (кафедре).

– читать Евангелие во время Литургии, обратившись лицом к народу.

Первые три особенности богослужебной практики связаны, по всей видимости, с самовольной попыткой некоторых священнослужителей элементы архиерейского богослужения приспособить к порядку совершения богослужения иерейским чином. Подобного рода инициативы осуждаются в связи с тем, что они производятся самовольно без разрешения Законной церковной власти. Известно, что в дальнейшем в числе наград для пресвитеров появляется «право служение Божественной литургии с открытыми царскими вратами», которое предоставляется по благословению Предстоятеля Русской Православной Церкви⁴. Появление такой награды было

³ Там же.

⁴ О таком праве содержится упоминание в циркуляре преосвященного Сергея (Страгородского) митрополита Нижегородского, Заместителя Патриаршего Местоблюстителя: «Ни в коем случае не допускается совершение литургии с открытыми царскими вратами до Херувимской песни о. о. протоиереями, которые не имеют на это особого разрешения или указа Высшей церковной власти». – Циркуляр митрополита Сергея (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История

бы немыслимо, если бы священноначалие Русской Церкви воспринимало совершение Литургии иерейским чином при открытых царских вратах чем-то самим по себе недопустимым. Вместе с тем иные элементы архиерейского богослужения, перечисленные в Указе как восхищенные для иерейского богослужения, в богослужебную практику не вошли.

Относительно чтения Евангелия на Божественной Литургии лицом к народу, то данный элемент богослужебной практики был предложен в качестве желательного Отделом «О Богослужении, проповедничестве и храме» Поместного Собора 1917-1918 годов в докладе «Об упорядочении богослужения»⁵. По всей видимости, запрет совершать чтение Евангелия лицом к народу связан с тем, что для многих верующих эта литургическая особенность ассоциировалась с обновленческим богослужением, поэтому во избежание недоразумений со стороны верующих Патриарший Местоблюститель призывает совершать данное чтение в устоявшемся порядке.

Вторая группа, недопустимых, по мнению митрополита Петра (Полянского), нововведений, – совершение отдельных церковных богослужений «в не установленное Уставом время»⁶:

- совершение богослужения по пасхальному чину накануне Воздвижения Креста Господня;
- служение утрени Великого Пятка во дни малых постов;
- отправление вечерни Великого Пятка с выносом плащаницы позднее указанного в Уставе времени;

церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

В Положении о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви в качестве награды пресвитерам значится право совершения Божественной Литургии при открытых царских вратах. – См.: Положение о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви // ЖМП – 2011. – № 3. Специальный выпуск. – С. 61.

⁵ «Всякое богослужебное чтение должно совершаться на середине храма, на особом возвышении. Чтение Евангелия допускается лицом к народу» – Пункт 22. Доклад «Об упорядочении богослужения» // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214-221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.

⁶ Указ Патриаршего Местоблюстителя преосвященного Петра (Полянского), митрополита Крутицкого. От 14 сентября 1925 года // ЦИАМ, ф. 2303, оп. 1, № 232, л. 1-3. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 318-319.

- совершение всенощного бдения под Великую Субботу;
- служение пассивы в произвольном порядке («не по уставу») и в необычное время;
- совершение чина погребения Богородицы после 16 августа;
- служение Литургии святителя Иоанна Златоуста в будние дни Великого поста.

Первые шесть из числа перечисленных пунктов связаны с теми или иными бытовавшими в храмах Москвы и Московской области местными обычаями, которые в том же случае, если практиковались ранее, по мнению митрополита Петра (Полянского), могут стать соблазном для верующих. Патриарший Местоблюститель в связи с этим обстоятельством призывает отказаться от любых необычных, непривычных для церковного обывателя богослужебных последований и максимально единообразно совершать уставное богослужение. Относительно запрещения совершения полной Литургии в седмичные дни Великого поста заметим, что данное требование практически дословно воспроизводит норму доклада «Об упорядочении богослужения»⁷, что в очередной раз свидетельствует об определенной преемственности Указа по отношению к литургическому наследию Поместного Собора 1917-1918 годов.

Третья группа посвящена недопустимым произвольным вставкам в богослужение или изменению богослужебного чина в целом:

- произнесение незафиксированных в богослужебных книгах возгласов;
- произвольный выбор возгласов и читаемых за богослужением молитв;
- совершение богослужения на русском языке.

Все эти новшества существенно нарушают, по мнению митрополита Петра (Полянского), единообразие и благообразие при совершении богослужения, а также несут в себе опасность употребления за богослужением молитвословий или

⁷ «Отнюдь не допускается служение полной Литургии в неположенные дни Святой Четыредесятницы». – Пункт 7-й. Доклад «Об упорядочении богослужения» // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214-221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.

богослужебных переводов сомнительного происхождения. Отдел «О Богослужении, проповедничестве и храме» Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 годов в проекте соборного деяния «О церковно-богослужебном языке» допускал возможность совершения богослужения на русском языке, но исключительно после «*одобрения перевода церковной властью*»⁸. Запрет богослужения на русском языке Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Крутицким Петром (Полянским) не противоречит этой рекомендации. В те годы еще не было достаточного количества богослужебных текстов, переведенных на русский язык, которые имели бы официальное одобрение Законной церковной властью.

К четвертой группе литургических новшеств относятся произвольные сокращения церковного богослужения. В числе таковых – два пункта Указа: 2-й и 15-й. Во 2-м пункте митрополит Петр (Полянский) осуждает, по всей видимости, наиболее часто встречавшееся в те годы сокращения в последовании Божественной Литургии: опущение ектении и молитвы об оглашенных. Это сокращение, как довольно заметное, будучи произвольным действием отдельных священнослужителей, нарушало единообразие богослужебного порядка в храмах Москвы. Пункт 15-й посвящен призыву не допускать существенного сокращения изменяемых частей (стихир, канонов, антифонов) рядового богослужения «в ущерб молитвенному и праздничному содержанию»⁹.

В качестве руководства для наиболее полноценного и единообразного совершения богослужения на приходах Московской епархии митрополит Крутицкий Петр (Полянский) призывает использовать «Единообразный чин богослужения для приходских храмов». Эти руководственные указания были изданы в Московской епархии, по словам Патриаршего Местоблюстителя, «не так давно <...> в целях введения

⁸ Доклад «О церковно-богослужебном языке» Отдела «О Богослужении, проповедничестве и храме». // Богословские труды. Юбилейный сборник. – № 34. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1998. – С. 275.

⁹ Указ Патриаршего Местоблюстителя преосвященного Петра (Полянского), митрополита Крутицкого. от 14 сентября 1925 года // ЦИАМ, ф. 2303, оп. 1, №232, л. 1-3. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 318-319.

единообразия и уставности»¹⁰. В тексте данного указа особенности этого документа не обозначены, лишь содержится распоряжение митрополита Петра (Полянского): описанный в «Чине» богослужебный порядок исполнять неуклонно. По мнению современного исследователя А.Г. Кравецкого, текст «Единого чина богослужения для приходских храмов» полностью воспроизводится в циркуляре благочинным московских приходов, который был издан по благословению Заместителя Патриаршего Местоблюстителя преосвященного Сергия (Страгородского), митрополита Нижегородского, в сентябре 1931 года¹¹. Основанием для данного мнения, с которым мы держаем согласиться, является тот факт, что в предисловии к полному тексту руководственных указаний к совершению воскресного (и праздничного) богослужения содержится пояснение, что они уже ранее предлагались епархиальной властью *«как обязательный минимум для православных приходских храмов города Москвы»*¹².

В Циркуляре митрополита Сергия (Страгородского) от сентября 1931 года содержатся наиболее полные богослужебные рекомендации относительно соотношения богослужебной практики с нормами действующего Типикона. Главная цель данных указаний сообщить минимально допустимые требования к рядовому приходскому богослужению, выполнение которых *«для всех храмов безусловно обязательно»*¹³. В документе отмечено, что его положения не стоит воспринимать, как отмену возможности более точно соблюдать нормы Типикона, напротив, где это будет возможно и целесообразно, желательно выполнять уставные требования в более полном объеме.

Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) состоит из трех тематических разделов. Первый раздел, наиболее

¹⁰ Там же.

¹¹ *«Со значительной долей вероятности можно предположить, что запись этого чина содержится в относящемся к сентябрю 1931 года циркуляре митр. Сергия (Страгородского) московским благочинным»*. – Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 189-190.

¹² Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

¹³ Там же.

обширный, посвящен последовательному, фактически пошаговому, изложению порядка всенощного бдения. Второй раздел содержит уставные указания относительно совершения Литургии. И наконец, третий раздел состоит из рекомендаций по отдельным вопросам богослужебной практики.

Богослужебные указания относительно совершения всенощного бдения начинаются с описания порядка каждения, предвещающего бдение. Именно диакону, согласно этому порядку, назначено произнести слова «Господи благослови» после возгласа «Востаните». После возгласа священника хор поет «Аминь», и духовенство либо священник единолично исполняют «Приидите поклонимся». Далее составители данных указаний призывают хор исполнить медленно не все, а лишь избранные стихи 103-го псалма, во время чего должно быть совершено полное каждение храма. После завершения исполнения 103-го псалма указано непременно петь «Слава, и ныне» и «Аллилуйя» трижды¹⁴. Настолько подробное описание начальной части всенощного бдения в официальном документе, утвержденном Высшей Церковной властью Русской Православной Церкви, впервые содержит санкцию на повсеместно распространенную практику исполнения не полностью, а лишь избранных стихов 103-го псалма на всенощном бдении.

Затем указано непременно исполнять великую ектению, после которой поются избранные стихи из первого антифона первого стихословия (кафизмы), а не полностью вся первая кафизма, как того требует Устав по отношению к воскресному всенощному бдению. «Единообразный чин» содержит перечень стихов первого антифона¹⁵, которые непременно должны быть исполнены. И в данном случае циркуляр фактически узаконивает наиболее распространенную на приходах практику исполнять лишь избранные стихи антифона «Блажен муж». После чего назначено исполнять малую ектению и петь «Господи возвах» по гласу первой стихирь. Из числа стихирь во дни предпразднеств и попразднеств, а также во дни пения Троицы и по случаю памяти великого святого петь не менее шести стихирь¹⁶. В прочие дни не менее четырех сти-

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

хир, но непременно неспешно и разборчиво. Данная норма вполне согласуется с положением доклада «Об упорядочении богослужения», в котором содержится указание исполнять не менее половины положенных по Уставу стихир¹⁷. Во время пения «Господи воззвах» непременно совершать каждое всего храма, в некоторых случаях допускается малое каждение. В качестве заключительной стихир составители циркуляра указали непременно петь догматик положенного гласа. Далее вход с кадилом по Уставу, хор поет «Свете тихий». Прокимен дня указано исполнять диакону с горнего места, как это обычно реализуется на практике. Далее должна быть, как и положено по Типикону, сугубая ектенья «Сподоби Господи», Просительная ектенья и, наконец, стихир на стиховне¹⁸. О возможности сокращения стихир на стиховне в документе вовсе не упомянуто, лишь указано замечание непременно петь первую и заключительную стихир, остальные разрешено прочесть. Впервые в официальном документе, регламентирующем богослужебную практику приходов Русской Православной Церкви, зафиксирована возможность стихир не петь, а читать. После стихир на стиховне «Ныне отпускаеши» о способе исполнения этого гимна не упомянуто ни слова, Трисвятое по «Отче наш» и далее трижды «Богородице Дево»¹⁹. Причем отдельно отмечено, что данное песнопение должно исполняться, как указано об этом в Типиконе, при закрытых царских вратах, что не вполне соотносится с реальной богослужебной практикой, которая предполагает открытие царских врат перед пением «Богородице Дево»²⁰. Далее

¹⁷ Пункт 6. г) Доклад «Об упорядочении богослужения» // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214-221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.

¹⁸ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

¹⁹ Там же.

²⁰ О местном обычае открывать царские врата перед пением «Богородице Дево» в конце великой вечерни упомянуто в «Настольной книге священника. Решение недоуменных вопросов из пастырской практики», составленной и изданной редакцией общероссийского журнала «Руководство для сельских пастырей», после одобрения духовной цензурой в 1903 году. – См.: Настольная книга священника. Решение недоуменных вопросов из пастырской практики. – К.: Типография Киевского императорского университета имени св. Владимира, 1903. – 144 с. – С. 14.

«Буди имея Господне...» (трижды), по не ясным причинам не упомянуто о необходимости исполнения 33-го псалма.

Шестопсалмие указано в циркуляре читать посреди храма и внятно, по всей видимости, полностью, так как о возможности его сокращения не упомянуто. Далее должна быть исполнена великая ектеня. Петь «Бог Господь» четыре раза, что особенно отмечено двумя хорами. Тропари после «Бог Господь» строго по Уставу. Кафизму составители «Единообразного чина» рекомендовали исполнять всего одну, и к тому же читать по одному псалму из каждой «Славы». После чего тотчас должна быть исполнена малая ектеня и сразу же поются избранные стихи полиелейных 134-го и 135-го псалмов «Хвалите имя Господне», во время исполнения которых указано совершать полное каждение храма²¹. Заметим, что в документе вовсе не упомянуто об исполнении седальнов по кафизме, но тотчас после малой ектении назначено пение полиелея. Это положение «Единообразного чина» не вполне соотносится с докладом «Об упорядочении богослужения», в котором его составители призывают восстановить «*уставное пение <...> седальнов*»²². Далее, согласно циркуляру, на воскресном всенощном бдении должны быть исполнены все без исключения тропари по непорочных «Ангельский собор», из числа которых, согласно «Руководственным указаниям духовенству действующей армии», можно было спеть всего три тропаря²³. Далее в циркуляре содержится указание исполнить малую ектеню, ипакои и степенные антифоны гласа. О возможности их сокращения не упомянуто. Прокимен, «Всякое дыхание», воскресное Евангелие, «Воскресение Христово видевшее...» по Уставу²⁴. Об исполнении 50-го псалма в «Единообразном

²¹ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

²² Пункт 6. г) Доклад «Об упорядочении богослужения» // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214-221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.

²³ Руководственным указаниям духовенству действующей армии. – М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916. – С. 13-14.

²⁴ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

чине» не сказано ни слова. Помазание святым елеем указано в данном документе совершать лишь в случае совершения на всенощном бдении литии и благословения елея, в остальных случаях священник ограничивается благословением прихожан. Возможность помазания верующих елеем из лампы у иконы празднуемого святого, которое в некоторых случаях указывается в Типиконе, не упомянуто вовсе. Данное указание, таким образом, предполагает возможность не совершать литии на всенощном бдении, чего нормы Типикона не предполагают. Заметим, что именно циркуляр является одним из первых официальных документов Русской Православной Церкви, который санкционирует устоявшуюся богослужебную практику совершать всенощные бдения без литии.

На канон составители «Единообразного чина» рекомендуют исполнять все песни без исключения в следующем порядке: ирмос положенного гласа поет левый хор, чтец исполняет четыре тропаря, катавасию, положенную по Уставу, поет правый хор. Малые ектении, согласно положениям циркуляра, должны произноситься после 3-й, 6-й и 9-й песней канона²⁵. После 8-й песни непременно петь «Честнейшую» со всеми без исключения шестью стихами, тогда как «Руководственные указания» допускали исполнить всего два или три стиха²⁶. «Свят Господь Бог наш» указано в циркуляре непременно петь на положенный по Типикону глас трижды. Из числа хвалитных стихир рекомендовано в «Единообразном чине» обязательно петь первую и заключительную стихиры, остальные разрешено прочесть. Далее по Уставу: Великое Славословие, тропари воскресные или праздника, после чего предписано сразу же закрыть царские врата²⁷, что на практике довольно редко встречается. Единственным содержательным отличием всенощного бдения на двенадцатые и храмовые праздни-

²⁵ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

²⁶ Руководственным указаниям духовенству действующей армии. – М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916. – С. 13-14.

²⁷ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

ки от воскресного всенощного бдения, по мнению составителей циркуляра, должно быть неперемutable наличие за праздничным бдением литии, которую должны предварять не менее двух положенных по Уставу стихир²⁸. В «Единообразном чине» полностью воспроизведено положение доклада «Об упорядочении богослужения» о запрете заменять стихиры на литии произвольным концертным произведением²⁹.

Вторая часть циркуляра, которая посвящена регламентации уставных особенностей совершения Литургии, начинается с указания предварять ее, когда положено по Типикону, часами. После великой ектении составители «Единообразного чина» предписывают петь лишь избранные стихи 102-го псалма³⁰, что вступает в противоречие с указанием доклада «Об упорядочении богослужения», которое антифоны Литургии призывает исполнять без сокращений и в случае невозможности полностью их спеть, оставшуюся часть читать. Тем более не согласуется с докладом полное отсутствие в циркуляре упоминания о втором антифоне, но тотчас после малой ектении указано петь тропарь «Единородный Сыне», что в некоторой степени соотносится с требованиями «Руководственных указаний» после великой ектении сразу же петь «Единородный Сыне» и далее по чину Литургии³¹. Вместе с тем составители циркуляра настаивают на необходимости исполнения третьего антифона «Во царствии Твоем...» без пропусков³². Относительно исполнения тропарей на «Блаженнах» в документе упоминаний нет. Тропари после Малого

²⁸ Там же.

²⁹ «Не допускать замены положенного по Уставу произвольными вставками, например <...> литийных стихир – концертом». – Пункт 6. а) Доклад Об упорядочении богослужения // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214-221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.

³⁰ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

³¹ Руководственным указаниям духовенству действующей армии армии. – М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916. – С. 13-14.

³² Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

входа указано пять согласно требованиям Типикона. Между Апостольским и Евангельским чтением в циркуляре указывается обязательно отчетливо исполнять «Аллилуйя» со стихами³³. Это требование «Единообразного чина» полностью соответствует рекомендациям доклада «Об упорядочении богослужения»³⁴ и «<Правил> при совершении Божественной Литургии»³⁵. Далее указано в циркуляре совершать Литургию по установленному чину.

В третьем разделе указаний Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, помимо частных литургических указаний (о благоговейном совершении крестного знамения и поклонов, а также необходимости диаконам непременно готовиться к совершению Литургии и причащаться на ней Святых Христовых Тайн), содержатся рекомендации воздерживаться от гласного поминовения усопших в воскресные и особенно праздничные дни³⁶. К числу указаний, затрагивающих важные элементы церковного богослужения, которые были перечислены в циркуляре, нужно отнести запрет на Литургии совершать более одной заукойной сугубой ектении³⁷, а также строго соблюдать установленные редакции поминовения церковных властей.

Заключительной рекомендацией «Единообразного чина» является повторение запрета на совершение Литургии иерейским чином с открытыми царскими вратами. Вместе с

³³ Там же.

³⁴ «Восстановить пение «Аллилуйя» по Уставу на гласы аллилуйяриев с выразительным исполнением последних». – Пункт 7. Доклад «Об упорядочении богослужения» // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214-221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.

³⁵ Петь «Аллилуйя» по трижды на каждый стих аллилуйярия, которые должен произносить чтец». – Пункт 8. <Правила> при совершении Божественной Литургии // Православный церковный календарь на 1922 год. – Петроград: «Общество православных приходов Петрограда и его губернии», 1921. – С. 16.

³⁶ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

³⁷ Священник Сергей Желудков писал том, что в Никольском Кафедральном соборе Ленинграда в середине XX века существовала такая практика: «А есть еще и «высший» разряд (от автора: поминовения) – это когда произнесут отдельную «заказную» заукойную ектению <...> диакон говорил отдельную ектению, а священник в алтаре – отдельный возглас; и таких отдельных поминовений бывало до двадцати раз...» – Желудков С., священ. Литургические заметки. / Сост., вступ. статья С.С. Бычкова. – М.: Sam & Sam, 2003. – С. 36.

тем впервые в подобного рода официальных документах присутствует оговорка, что исключением среди пресвитеров являются те, кто получил личное право от представителей Высшей церковной власти совершать Божественную Литургию с открытыми царскими вратами. Хотя в отношении пресвитеров, получивших такое право, Заместитель Патриаршего Местоблюстителя замечает, что пользоваться им *«целесообразно лишь при совершении литургии соборне»*³⁸. Подобного рода замечание митрополита Сергия (Страгородского) можно объяснить, с одной стороны, пониманием того, что само по себе служение иереем Литургии при открытых царских вратах не является чем-то абсолютно недопустимым, с другой стороны, во избежание соблазна верующих с реализацией такого права нужно быть максимально осторожным. Ведь для многих церковных обывателей служение священником, даже имеющим на то право, Литургии с открытыми царскими вратами может стать символом его, если не перехода, то сочувствия обновленчеству, что породит недоверие к нему со стороны верующих.

Ввиду того обстоятельства, что в 30-е годы XX века положение Русской Православной Церкви в СССР серьезно усугубилось, массово закрывались храмы, подвергались репрессиям сотни и тысячи священнослужителей и активных мирян, проблемы богослужебной практики отошли в те годы на второй план. Отдельные вопросы, связанные с теми или иными литургическими проблемами, все же решались, о чем свидетельствуют публикации в Журнале Московской Патриархии 1931-1935 годов, но это были преимущественно проблемы частного порядка³⁹.

Об издании иных, нежели «Единообразный чин», содержащийся в тексте циркуляра от сентября 1931 года, подробных инструкций по адаптации богослужебной практики к

³⁸ Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, № 2, л. 16-18. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

³⁹ К числу таких проблем, которые рассматривались на заседании Синода, относится вопрос о возможности совершать богослужение общине, подчиняющейся законной церковной власти, в храме занятом обновленцами, с их разрешения; возможность заочного возведения в сан протоиерея и т.д. – См.: Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001. – 272 с.

нормам Типикона в годы, предшествующие Великой Отечественной войне, а также в годы войны, нам не известно.

Вновь вопросы, связанные с необходимостью упорядочить богослужебную практику, попали в орбиту пристального внимания Высшей Церковной власти Русской Православной Церкви после избрания на Московский Патриарший престол Преосвященного Алексия (Симанского), митрополита Ленинградского и Новгородского. Это было связано как с изменением отношения властей к Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны, которое существенно ослабило репрессивный прессинг на Церковь и предоставило ей более свободные, чем ранее, условия для существования, так и с активной личной позицией нового Предстоятеля Русской Православной Церкви по богослужебным вопросам.

Всякий раз, обращаясь к тем или иным проблемам богослужебной практики, Святейший Патриарх Алексей I (Симанский) уделял особое внимание вопросу церковного пения⁴⁰. Во многом особенно трепетное отношение к церковному пению связано с тем, что одним из духовных наставников Патриарха Алексия I был известный знаток церковного пения митрополит Арсений (Стадницкий). Будучи еще на Ленинградской кафедре, будущий преемник Патриарха Сергия (Страгородского) в довольно тяжелое для Русской Православной Церкви время несколько раз обращался к настоятелям храмов с призывом *«упорядочить вопрос о церковных хорах, которые, в ущерб выполнению церковного устава, заботились главным образом о том, чтобы произвести эффект, поражать своим художественным театральным пением, чуждым духу церковности»*⁴¹. В непосредственной связи с проблемой нормализации церковного пения преосвященный Алексей (Симанский) рассматривал вопросы, связанные с упорядочением сокращений в уставном богослужении. *«И теперь, как и раньше,»* – писал митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Симанский) в распоряжении благо-

⁴⁰ Казам-Бек А. Л. Забота Патриарха Алексия о благолепии церковных служб, уставном пении и чтении // Богословские труды. Юбилейный сборник. – 1998. – № 34 – С. 173.

⁴¹ Выписка из распоряжения Святейшего Патриарха Алексия в бытность его митрополитом Ленинградским благочинным церковей Ленинграда от 15 февраля 1941 года «О правильной постановке церковного пения в православных храмах» // Алексий I (Симанский), патр. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи (1941-1948). – М.: издание Московской Патриархии, 1948. – 248 с. – С. 229.

чинным от 15 февраля 1941 года, – *можно слышать у нас в храмах пение искусственное, театральное, в то время как то, что является основным в богослужении – псалмы, стихиры, каноны, – сокращается до последней степени*⁴². Именно в связи с этой проблемой Преосвященный митрополит Алексей (Симанский) обращает внимание на необходимость в храмах вверенной его попечению Ленинградской епархии точно соблюдать определенный уставный минимум. *«Предлагаю, – писал он, – обратить на это серьезное внимание и отцам настоятелям следить за выполнением певцами того минимума церковного устава, который должен соблюдаться в приходских храмах, с сокращением до последней степени так называемого партесного пения»*⁴³. На основании этого распоряжения Преосвященного Алексея (Симанского), в содержании которого нет конкретных богослужебных рекомендаций, можно заключить, что минимум церковного устава для приходских церквей прекрасно известен настоятелям ленинградских храмов. Вместе с тем конкретных распоряжений относительно этого вопроса, изданных митрополитом Алексием (Симанским) с 1934-го по 1945 год, нами обнаружено не было.

После избрания на Московскую первосвятительскую кафедру Преосвященный Алексей I (Симанский) вновь уделяет пристальное внимание вопросам богослужебной практики и особенно церковному пению. Так, к празднику Благовещения Пресвятой Богородицы 1946 года Святейший Патриарх Алексей I (Симанский) обращается к настоятелям храмов Москвы с посланием, в котором призывает священнослужителей точнее следовать указаниям богослужебных книг, совершать таинства *«точно по установленному чину»*⁴⁴. В этом обращении Святейший Патриарх напоминает также о проблеме упорядочения церковного пения, к которой вновь возвращается через два года, в 1948 году, в своей речи в Московской Духовной академии на тему «О правильной постановке церковного пения в храмах». Как в первом, так и во втором выступлении

⁴² Там же. – С. 229.

⁴³ Там же. – С. 230.

⁴⁴ Выписка из послания Святейшего Патриарха Алексея к пастырям, в бытность его Патриаршим Местоблюстителем от 22 июля 1944 года // Алексей I (Симанский), патр. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи (1941-1948). – М.: издание Московской Патриархии, 1948. – С. 231.

Предстоятель Русской Православной Церкви призывает к благообразному уставному совершению богослужения, вместе с тем конкретных минимальных уставных требований в отношении рядового богослужения выступление не содержит, лишь несколько частных рекомендаций по совершению таинств и отдельных священнодействий.

Вместе с тем священноначалие Русской Православной Церкви осознает необходимость напомнить священнослужителям и церковному причту общие указания относительно совершения рядового уставного богослужения, ввиду того что распоряжения, некогда изданные Законной церковной властью, к этому времени были далеко не всем известны. В силу этого обстоятельства в единственном периодическом издании Московской Патриархии, содержащем частные богослужебные рекомендации, Православном церковном календаре было решено разместить литургические заметки, содержащие общий порядок церковных служб, среди которых особое внимание уделить последованию Литургии. Отметим, что Православные церковные календари, которые светские власти разрешили вновь издавать Русской Православной Церкви с 1944 года⁴⁵, содержали богослужебные указания для конкретных дней богослужебного года. В подавляющем большинстве случаев они точно воспроизводили положения Типикона относительно количества и порядка исполнения изменяемых частей богослужения суточного круга. Именно поэтому в разделе «Литургические заметки» Православных церковных календарей тех лет преимущественно публиковались богослужебные рекомендации общего, можно сказать, рамочного характера, которые затрагивали в основном постоянные элементы уставного богослужения.

Наиболее подробные рекомендации относительно порядка совершения уставного богослужения «*Общие указания к совершению Литургии*»⁴⁶ и «*О соборном иерейском служении Литургии*»⁴⁷ содержатся в разделе «Литургические за-

⁴⁵ Полищук Е.С. Издательский отдел, Издательский совет, Издательство Московского Патриархата. Статья // Православная энциклопедия. Т. 21. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – С. 559.

⁴⁶ Общие указания к совершению Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. – С. 51-52.

⁴⁷ Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. – С. 53-54.

метки» Православного церковного календаря на 1947 год. Эти заметки, как и любая другая публикация официальных изданий Московской Патриархии тех лет, выходили при непосредственном участии Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского), что позволяет рассматривать их как свод положений, получивших, по меньшей мере, личное одобрение Предстоятеля Русской Православной Церкви, и как часть нормативно-правовой базы Русской Православной Церкви в области регламентации богослужебной практики.

Положения, содержащиеся в «Общих указаниях к совершению Литургии», часто напрямую повторяют рекомендации «<Правил> при совершении Божественной Литургии»⁴⁸, составленных и опубликованных «Обществом православных приходов Петрограда и его губернии» в Церковном календаре на 1922 год. Это вполне закономерно, ведь в деятельности этой организации принимал активное участие⁴⁹ Святейший Патриарх Алексей I (Симанский), будучи в те годы епископом Ямбургским, первым викарием Петроградской митрополии. В силу очевидного сходства данных указаний остановимся исключительно на тех моментах, которые отличают «Общие указания к совершению Литургии» от «<Правил> при совершении Божественной Литургии».

К числу содержательных отличий, которые наиболее заметны, относится изменение формулы поминовения церковных и светских властей. В «Общих указаниях» приведена обновленная редакция прошений, содержащих поминовение Высшей церковной власти, что вполне объяснимо, а также указан способ поминовения гражданских властей, о чем в начале 20-х годов еще не было речи⁵⁰. «Общие указания» содер-

⁴⁸ «<Правила> при совершении Божественной Литургии», которые были опубликованы в Православном церковном календаре на 1922 год «Обществом православных приходов Петрограда и его губернии», содержатся в раздел «О богослужении и богослужебном уставе Святой Православной Церкви». – См.: Православный церковный календарь на 1922 год. – Петроград: «Общество православных приходов Петрограда и его губернии», 1921. – С. 15-16.

⁴⁹ О личном участии Преосвященного Алексия (Симанского) в заседаниях богослужебной комиссии «Общества», подготовившей «<Правил> при совершении Божественной Литургии», содержится упоминание в его письмах духовнику. – См.: Письма патриарха Алексия своему духовнику. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2000. – С. 198, 246.

⁵⁰ Пункт 9. <Правила> при совершении Божественной Литургии // Православный церковный календарь на 1922 год. – Петроград: «Общество православных приходов Петрограда и его губернии», 1921. – С. 16.

жат замечание, которое отсутствует в «Правилах», о том, что аллилуарий необходимо исполнять между Апостольским и Евангельским чтением не только в воскресные, но и в будние дни⁵¹. В «Общих указаниях» хотя и содержится рекомендация не допускать на Литургии воскресных и праздничных дней заупокойные ектении с поименным поминовением усопших, но вместе с тем приведено обстоятельство, в силу которого такое гласное поминовение возможно – «*отпевание почивших*»⁵². К тому же для тех храмов, в которых «*гласное поминовение вошло в обычай*»⁵³, предлагается поминовение совершать все же на сугубой заупокойной ектенье после чтения Евангелия, а не на заупокойной литии после завершения Литургии, как это предложено в «Правилах». «Общие указания» рекомендуют совершать гласные поминовения на Литургии непременно с участием всех священнослужителей, «*чтобы не затягивать службу и не нарушать ее чина*»⁵⁴. Допущение гласного поминовения имен на заупокойной ектенье во время воскресной или праздничной Литургии связано, на наш взгляд, с тем, что предложенная в «Правилах» практика совершать поминовение на отдельной заупокойной литии после Литургии, по всей видимости, не прижилась.

В ряду прочих рекомендаций «Общих указаний», которые не содержатся в «Правилах», значится запрет священникам во время Великого входа произносить поминовения «Преосвященные митрополиты...», которое, по мнению составителей данной заметки, должно быть употребляемо только при архиерейском богослужении. Появление этого запрета, вероятно, связано с широким распространением практики произнесения этой формы поминовения при совершении иерейским чином Литургии⁵⁵. Также к числу особенностей «Общих указаний» относится включение в их содержание полного текста выклички на архиерей-

⁵¹ Общие указания к совершению Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. – С. 51-52.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Несмотря на это указание практика произнесения поминовения «Преосвященные митрополиты...» настолько широко распространилась при совершении Литургии иерейским чином, что при переиздании служебника в 1977 году в текст Литургии было включено это поминовение и таким образом узаконено. – См.: Служебник. Часть 1. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977. – С. 67.

ском богослужении после «В первых помяни Господи...».

«Общие указания к совершению Литургии» не содержат явных противоречий с рекомендациями, содержащимися в «<Правилах> при совершении Божественной Литургии», при незначительном видоизменении формы изложения воспроизводят те же самые богослужебные указания. Основной целью публикации «Общих указаний», на нашему мнению, является не создание принципиально нового подхода к регламентации богослужебной практики, а приспособление уже существующих рекомендаций к новым реалиям церковной жизни. Таким образом, Высшей церковной властью устанавливается прямая преемственность подхода к упорядочению богослужебной практики с документами предыдущего исторического периода.

Заметка «О соборном иерейском служении Литургии»⁵⁶, опубликованная в Православном церковном календаре на 1947 год, содержит преимущественно указания, которые связаны с устоявшейся богослужебной традицией соборного служения в столичных храмах. Основной задачей этих указаний было, на наш взгляд, попытка унифицировать порядок совершения тех или иных священнодействий Литургии в рамках всех приходов Русской Церкви. Данный документ хотя и представляет интерес как попытка фиксации реальной богослужебной практики, вместе с тем рекомендации, содержащиеся в нем, не решают всего спектра проблем согласования богослужебной практики с конкретными нормами Типикона, поэтому подробный анализ данного документа выходит за рамки нашего исследования.

Возобновление интереса к богослужебным вопросам со стороны священноначалия Русской Православной Церкви свидетельствует о принципиальном изменении состояния церковного бытия по сравнению с тем положением, в котором Церковь находилась до Великой Отечественной войны. Возможность уделить внимание литургической проблематике появилась только после того, как вопрос о выживании церковного организма перестал быть единственной насущной проблемой Русской Церкви. Ослабление нажима государства на Церковь и некоторое содействие со стороны властей в частичном возрождении отдельных форм церковной жизни при-

⁵⁶ О соборном иерейском служении Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. – С. 53-54.

несли зримые плоды. Богослужение как наиболее жизненно важная составляющая церковного бытия, а также одна из немногих сфер деятельности Церкви, которая была разрешена государством, сразу же притягивает к себе внимание Высшей церковной власти. Первоочередной задачей, связанной с активизацией богослужебной жизни Русской Православной Церкви, было именно упорядочение богослужебной практики. О литургических преобразованиях в те годы не могло идти и речи. С одной стороны, у Русской Православной Церкви, совсем недавно пережившей невиданные гонения, не было достаточного количества квалифицированных специалистов в литургических вопросах. С другой стороны, в народе еще были жива память об обновленчестве, которое лишь в 1946 году официально прекратило свое существование⁵⁷.

Не менее затруднительно было в эти годы восстановить реальную преемственность церковной позиции с наследием Поместного Собора 1917-1918 годов, который был скомпрометирован многочисленными публикациями в обновленческой прессе⁵⁸, а также рассматривался властями как контрреволюционный⁵⁹. *«Проходивший в условиях сталинского религиозного «ренессанса» этот Собор [от автора: Поместный Собор 1945 года], как и Собор 1943 года, не имел возможности восстановить традиции, заложенные в 1917-1918 годах. Новая обстановка заставляла не восстанавливать прежнее, а создавать новое церковное устройство»*⁶⁰. Несмотря на это обстоятельство, попытки обратиться к наследию Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 года, хотя и по отдельным вопросам, но все-таки предпринимались Высшей церковной властью Русской Православной Церкви в эти годы. К числу материалов Поместного Собора 1917-1918 годов, наиболее востребованных священноначалием Русской Церкви в первые послевоенные годы, относятся документы из архива Соборного Отдела «О Богослужении, проповедничестве и храме».

Первым богослужебным изданием Русской Православ-

⁵⁷ Цыпин В. А., прот. История Русской Православной Церкви, 1917–1990. – М.: Издательский дом «Хроника», 1994. – С. 113.

⁵⁸ Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России... – С. 190.

⁵⁹ Там же. – С. 231.

⁶⁰ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. – С. 568.

ной Церкви 1940-х годов стала брошюра «Служба всем святым в земли Российской просиявшим»⁶¹, которая была составлена по поручению Поместного Собора 1917-1918 годов его членами: профессором Б.А. Тураевым и иеромонахом Афанасием (Сахаровым) и издана небольшим тиражом в 1918 году. Решающую роль в получении разрешения на издание этого богослужебного текста, «сомнительного» по происхождению для советских властей, повлияло соответствие идеи сугубого почитания русских святых повороту государственной идеологии к национальным ценностям⁶². То обстоятельство, что именно богослужебный текст, составленный в ходе работы Поместного Собора 1917-1918 годов, был издан в первую очередь, не случайно. Оно подтверждает тот факт, что наследие Всероссийского Собора было известно и востребовано⁶³.

Одной из наиболее существенных тенденций развития нормативно-правовой базы в области нормализации богослужебной практики, начиная с 1918 года вплоть до начала Великой Отечественной войны, является сохранение преемственности подхода к регламентации богослужения в нормативных документах с наследием Поместного Собора 1917-1918 года. Опасность утратить эту преемственность возникла в первые послевоенные годы. Избежать этого удалось благодаря личной позиции Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского), а также трудами участника литургической дискуссии на Поместном Соборе 1917-1918 года святителя Афанасия (Сахарова), епископа Ковровского.

Список сокращений

1. ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации.
2. ЖМП – Журнал Московской Патриархии.
3. ЦИАМ – Центральный исторический архив города Москвы.

Список литературы

1. Алексий I (Симанский), патр. Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи (1941-1948). – М.: издание Московской Патриархии, 1948.

⁶¹ Служба всем святым в земли Российской просиявшим. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946.

⁶² Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России... – С. 231.

⁶³ Там же. – С. 232.

2. Доклад «О церковно-богослужебном языке» Отдела «О Богослужении, проповедничестве и храме» // Богословские труды. Юбилейный сборник. – 1998. – № 34. – С. 275.
3. Доклад «Об упорядочении богослужения» // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214–221. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 298-303.
4. Желудков С., свящ. Литургические заметки / Сост., вступ. статья С.С. Бычкова. – М.: Sam & Sam, 2003. – С. 36.
5. Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001.
6. Казам-Бек А. Л. Забота Патриарха Алексия о благолепии церковных служб, уставном пении и чтении // Богословские труды. Юбилейный сборник. – 1998. – № 34 – С. 173.
7. 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.
8. Настольная книга священника. Решение недоуменных вопросов из пастырской практики. – К.: Типография Киевского императорского университета имени св. Владимира, 1903.
9. О соборном иерейском служении Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. – С. 53-54.
10. Общие указания к совершению Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. – С. 51-52.
11. Письма патриарха Алексия своему духовнику. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2000.
12. Полищук Е.С. Издательский отдел, Издательский совет, Издательство Московского Патриархата. Статья // Православная энциклопедия. Т. 21. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – С. 559.
13. Положение о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви // ЖМП. – 2011. – № 3. Специальный выпуск. – С. 61.
14. Послание митрополита Ярославского Агафангела о вступлении его во временное управление Православной Русской Церковью // Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника. Книга вторая. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. – С. 73-75.
15. Правила при совершении Божественной Литургии // Православный церковный календарь на 1922 год. – Петроград: «Общество православных приходов Петрограда и его губернии», 1921. – С. 16.
16. Православный церковный календарь на 1947 год. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946.

17. Руководственным указаниям духовенству действующей армии армии. – М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916. – С. 13-14.

18. Служба всем святым в земли Российстей просеявшим. – М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946.

19. Служебник. Часть 1. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1977.

20. Указ Патриаршего Местоблюстителя преосвященного Петра (Полянского), митрополита Крутицкого. от 14 сентября 1925 года // ЦИАМ, ф. 2303, оп. 1, №232, л. 1–3. Машинопись // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 318-319.

21. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. – С. 568.

22. Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ, ф. 2333, оп. 1, №2, л. 16–18. Машинопись. // Цит. по: Кравецкий А.Г., Плетнева А.А. История церковнославянского языка в России (конец XIX – XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. – М.: Языки русской культуры, 2001. – С. 321-325.

23. Цыпин В. А., прот. История Русской Православной Церкви, 1917 – 1990. – М.: Издательский дом «Хроника», 1994.

Развитие института военного духовенства в царствование императора Павла I

Аннотация. Статья посвящена особенностям развития института военного и морского духовенства в Российской империи в XIX веке. После преобразований русской армии при императоре Павле I военное и морское духовенство изымается из подчинения епархиальных архиереев и объединяется под началом обер-священника, который в дальнейшем получил наименование протопресвитера армии и флота. Полномочия обер-священника и его возможность в обход Святейшего Синода непосредственно через императора принимать значимые решения в отношении военного духовенства обусловили напряженные отношения церковных иерархов к этому должностному лицу. В дальнейшем эту церковно-правовую коллизию удалось разрешить через подробное разграничение полномочий Святейшего Синода и обер-священника. Особое внимание уделено организации подготовки военного духовенства, его материального обеспечения и обязанностям в мирное и военное время.

Ключевые слова: военное духовенство, флотское духовенство, капеллан, обер-священник, Святейший Синод, армейская семинария, протоиерей Павел Озерцовский, военное время.

В 1796 году российский престол занял император Павел I. С самого начала своего правления он приступил к реформированию русской армии. Было введено одиночное обучение солдат и улучшено их содержание, созданы военные округа и инспекции, разработана стратегия обороны, сформированы четыре армии на основных стратегических направлениях, регламентированы права и обязанности военнослужащих. В 1797 году появляется новый Воинский устав. Согласно новому уставу, происходит централизация власти над военным духовенством. Флотское духовенство теперь подчиняется не отдельному флотскому обер-иеромонаху, а обер-полевому священнику всего военного духовенства. Институт военного духовенства прекращают находиться под властью епархиальных архиереев и становятся отдельной структурой

в административном и юридическом отношениях. В Уставе 1797 года содержится инструкция, которая расширяет права и обязанности полевого обер-священника. Теперь он лично давал отпуск полковым священникам, разбираал жалобы на священников, определял в армию и увольнял из нее духовенство, выдавал характеристики при переводе священников из армии на приходское служение. Обер-полевой священник для управления военным духовенством огромной армии получил право назначать дивизионных благочинных. С появлением нового Воинского устава служба военного духовенства и управление им в мирное и военное время потеряли свои различия.

1800 год является годом создания качественно нового, реформированного института военного духовенства. Последовавшие улучшения материального, правового и духовно-нравственного состояния жизни военного духовенства Российской империи связано с именами императора Павла I и обер-священника армии и флота протоиерея Павла Озерецковского. Реформа 1800 года заложила прочное юридическое основание для существования института военного духовенства.

23 апреля 1800 года Павел I издает именной указ «объявленному Синоду членом онаго армии и флота обер-священником, протоиереем и кавалером Озерецковским, чтоб священнослужители, находящиеся в гвардии Его Императорскаго Величества, точно так, как армейские и флотские, состояли в ведении его, обер-священника Озерецковского»¹.

Обязанности священников армии и флота

4 апреля 1800 года император утверждает указ: «Положенный полевой Обер-Священник как в военное время, и тогда, когда войска в движении, равно и в мирное иметь должен в ведении всех Священников Армии, и следовательно по всей сей части белаго священства принадлежит ему главное начальство в рассуждении всего того, что идет и до юридических надобностей»². С этого момента должность обер-священника армии и флота становится постоянной и подчиняется напрямую Святейшему Синоду и императору. Фактически в лице обер-священника сосредоточивалась власть, равная власти

¹ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской Империи за 1796-1801 гг. – Пг.: Тип. М. П. Фроловой, 1915. – С. 7.

² РГИА. Ф. 806. Оп. 19. Д. 1.

епархиальных архиереев, с той разницей что «епархия» обер-священника распространялась по всей территории Российской империи и не была стационарной. Святейшим Синодом предписывалось, чтобы епархиальные архиереи по первому требованию обер-священника предоставляли в его распоряжение священнослужителей.

Император основывал реформу военного духовенства на том, что, во-первых, особенности военной службы накладывают исключительные обязанности на военное духовенство. Во-вторых, при распределении военного духовенства по епархиям терялось самостоятельное значение этого института, несмотря на специфику его назначения, положения и службы. В-третьих, из-за частой перемены дислокации войск и кораблей в подчинении епархиальным властям создавались неудобства в надзоре над военным духовенством. В-четвертых, ввиду особенностей положения военного духовенства оно должно было иметь особые права и материальное обеспечение и находиться в подчинении военному начальству. Следовательно, требовалось существование централизованного управленческого органа института военного духовенства. В-пятых, возникали трудности при перемещении полковых и флотских священников, выдаче пособий и пенсий, обеспечении вдов и сирот военного духовенства. Это обстоятельство также вынуждало проведение новых реформ.

Весной 1800 года Павел I создал институт военного духовенства с отдельным управлением. Этот шаг оказал существенное влияние на развитие служения духовенства в военном ведомстве.

Благодаря тому что первый обер-священник армии и флота протоиерей Павел Озерецковский был любимцем государя, в течение полугода было создано и поставлено на прочную юридическую основу независимое управление военным духовенством.

На основании высочайшего повеления от 9 мая протоиерей Павел Озерецковский получает право на то, чтобы командиры полков и кораблей со всеми вопросами, связанными с духовной жизнью, обращались не в Синод, а только к нему, без исключения. Им же решались вопросы и награждения, и наказания, и назначения новых священников. Он теперь имел право ходатайствовать перед императором о награждении

полковых и флотских священников за их честное поведение и ревностную службу. Он получил право непосредственно обращаться к архиереям для того, чтобы вызывать из епархий священников для прохождения службы в войсках и на кораблях, что значительно повысило качественный состав судовых и полковых священников.

Чтобы продуктивно применить новые возможности обер-священника армии и флота, протоиерей Озерецковский направил в Синод запрос о количественном и качественном составе военного духовенства, которое теперь находилось под его властью. Святейший Синод передал ему списки как имеющихся в наличии священнослужителей, так и предполагаемых. Для осуществления полного контроля обер-священника над военным духовенством нужно было решить еще одну проблему. Назначение, награждение, увольнение священнослужителей армии и флота часто совершалось по представлению военного командования. Для решения этой проблемы по просьбе обер-священника император издает указ, чтобы военные чины вопросы, касающиеся духовного ведомства, решали напрямую через обер-священника. С этого времени списки представленных к наградам полковых священников были переданы из канцелярии Священного Синода обер-священнику армии и флота.

Из вышесказанного следует, что в результате реформы военного духовенства 1800 года в руках обер-священников сосредоточилась большая власть. Но эта власть не всегда была оправданной с точки зрения Церковного права. Даже Святейший Синод, вынужденный подчиняться высочайшим повелениям, испытывал недовольство этим обстоятельством. Если попытка архимандрита Александро-Невской Лавры сосредоточить подобную власть при Петре I являлась лишь частным явлением, то власть обер-священника основывалась на государственном законодательстве. С канонической точки зрения даже архиерей вне своей епархии не имел права управления духовенством. Указы Павла I давали возможность протоиерею обер-священнику не только руководить перемещением духовенства внутри епархий Российской империи, но и требовать отчетности от архиереев, что также являлось грубым нарушением церковных правил. Еще одним, сложным с точки зрения канонического права, обстоятельством является территориальная неограниченность «епархий» военного духо-

венства³. Даже если бы обер-священник носил епископский сан, то при распределении подчиненного ему военного духовенства в разных епархиях единоличное управление этим духовенством без согласования с епархиальными ведомствами было бы канонически неоправданным.

Помимо таких узаконенных государством канонических нарушений, отношения между обер-священником и Святейшим Синодом осложнялись еще и фактическим возвышением власти обер-священника над архиереями – членами Синода. Пользуясь близкими отношениями с государем, обер-священник не докладывал о своих проектах, перемещениях и награждениях духовенства в Синод, а проводил все свои решения через императора. Это являлось прямым нарушением канонических принципов управления Церковью. 34-е Апостольское правило гласит: «Епископом всякого народа подобает знати первого в них, и признавать его яко главу, и ничего превышающего власть не творить без его рассуждения»⁴. «Посему настоящее правило повелевает, чтобы первенствующих епископов в каждой епархии, то есть архиереев митрополий, прочие епископы той же епархии почитали главою и без них не делали ничего такого, что имеет отношение к общему состоянию церкви, каковы, например, догматические исследования, мероприятия по поводу общих заблуждений, поставления архиереев и тому подобное. Но предписывает, чтобы о сих предметах, собравшись у него, вместе рассуждали и принимали мнение, всеми признаваемое за лучшее; а дела собственной церкви и подведомых ей мест делал отдельно каждый сам по себе. Впрочем, и первенствующему епископу правило не позволяет, по злоупотреблению честию, превращать оную в преобладание, действовать самовластно и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо

³ «Областные епископы да не простирают своєю власти на Церкви, за пределами своєю области, и да не смешивают Церквей». – 2-е правило II Вселенского Собора. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/107 (дата обращения: 20.08.2011).

«По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывати под властию заведывающих оными епископов» – 17-е правило IV Вселенского Собора. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/138 (дата обращения: 20.08.2011).

⁴ 34-е правило Апостольское правило. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselsenskih-soborov-s-tolkovanijami/34 (дата обращения: 20.08.2011).

указанное выше, или подобное тому»⁵. Аристен говорит, что данное правило также подразумевает и своеволие в отношении распоряжений церковным имуществом. Императорские указы 1800 года относительно положения обер-священника грубо нарушали эти правила. При этом он даже не имел архиерейского сана.

Несмотря на вышесказанное, благодаря обер-священнику Павлу Озерецковскому институт военного духовенства смог получить свое дальнейшее развитие.

В 1801 году император Павел I был убит, престол занял Александр I. Святейший Синод сразу же приложил все усилия к тому, чтобы ограничить исключительные права обер-священника армии и флота. Члены Синода добились следующего высочайшего указа: «По дошедшем до нас сведению, что назначение духовенства во флот и полевые полки, происходит мимо Св. Синода, часто неравным и неудобным по епархиям разделением, вводит некоторыя из них, и особливо Санкт-Петербургскую, в относительныя распоряжения, находя, с одной стороны, что сим отъемлетя власть Св. Синоду принадлежащая, а с другой – епархиальныя консистории подвергаются требованиям таких начальств, кои им посторонни и законной силы иметь не могут, повелели мы Военной Коллегии, Адмиралтейской и Сухопутной отныне в потребностях их по сей части относиться прямо в Св. Синод, и от него единственно испрашивать назначения нужнаго им духовенства. Обер-священнику, по точным пределам должности его, не иначе в сем участвовать, как только управляя теми духовными, кои в ведомство его по распоряжению Св. Синода поступят»⁶. Отныне верховное управление военным духовенством вновь принадлежит Святейшему Синоду и епархиальным управлениям. Благодаря этому указу управление обер-священником военным духовенством вернулось в канонические рамки. Святейший Синод в своем предписании обер-полевому священнику армии и флота определил, что полевые и флотские священнослужители находятся в ведомстве военного духовенства только во время несения службы

⁵ Апостольские правила. Толкования Зонары. – URL: <http://www.agioskanon.ru/apostol/001.htm> (дата обращения: 20.08.2011)..

⁶ Цит. по: Барсов Т. В. Об управлении русским военным духовенством. – СПб.: 1879. – С. 60.

при полковых церквях или в морских походах. Духовенство стационарных военных церквей оставалось в ведении обер-священника. Но одновременно в приходских делах оно зависело от епархиального архиерея. Обер-священник больше не мог заниматься непосредственным назначением духовенства на служение в армии, и такое назначение вновь стало зависеть от местного архиерея.

После указа, ограничившего административную власть обер-священника над военным духовенством, издается следующий указ. В нем пресекается финансовая неподотчетность обер-священника. «В пресечении сего повелеваем, дабы отныне обер-священник, держась точных пределов, инструкциею ему положенных, не только без представления Св. Синоду и утверждения его ни в какия по сему распоряжения не входил, но всех суммах к нему как доселе отпущенных, так и впредь отпускаемых, давал тому точные отчеты и как по управлению духовенством, так и семинарией состоял в непременной зависимости от Св. Синода, яко главнаго места, коего властью все духовенство в империи объемлется и управляется»⁷.

С начала правления Александра I назначение полковых священников осуществлялось через Святейший Синод в следующем порядке. Желавшие нести служение в армии или на флоте обращались к своему епископу. Епископ подавал списки кандидатов вместе с рекомендациями в Святейший Синод. Он распределял священнослужителей в военное ведомство под начальство обер-священника. Чаще происходило и по-другому. Военное командование подавало в Синод прошение о назначении священнослужителей. Святейший Синод предписывал епархиальным архиереям направить в военное духовенство достойных священнослужителей. Далее назначение духовенства проходило по схеме, описанной выше.

Увольнение священнослужителей осуществлялось таким же образом, как и назначение, только в обратном порядке. Для награждения духовенства армии и флота командиры полков ходатайствовали перед вышестоящими военными ведомствами. Военные ведомства передавали эти ходатайства в канцелярию Святейшего Синода, он, в свою очередь, утверждал назначения и передавал командованию.

⁷ Цит. по: Там же. – С. 62.

Святейший Синод также взял на себя выдачу пособий престарелым священнослужителям, их вдовам и сиротам. По ходатайству военного ведомства Синод принимал решения о выдаче пособия и передавал обер-священнику предписания выдать нужную сумму.

С одной стороны, Святейший Синод полностью ограничил в правах обер-священника, превратив его в исполнителя своих решений. С другой стороны, без участия обер-священника в делах военного духовенства все назначения, увольнения и награждения замедлялись из-за вынужденной переписки между несколькими ведомствами. Синод осознал затруднительность такого положения. В результате был найден компромисс, отразившийся в указе императора Александра I. Военное командование при появившейся необходимости в священнослужителях опять стало обращаться напрямую к обер-священнику, которому доверялся выбор кандидата на должность полевого священника. Также происходило в случаях увольнения, перемещения и награждения священнослужителей армии и флота. В отличие от положения обер-священника во время царствования Павла I, теперь главный священник армии и флота должен был свои решения подавать на утверждение в Синод. Обер-священник вновь стал участвовать в назначении пенсий.

Чтобы не нарушать права епархиальных архиереев, а также для единства в действиях ведомства военного духовенства и епархиальных управлений, обер-священник должен предоставлять в Святейший Синод ведомости: «1) о находящихся при делах его чиновниках и канцелярских служителях; 2) о состоящих при полковых церквях священниках и церковниках, с показанием сколько у них мужеска пола детей, каких лет и где находятся, с засвидетельствованием об их поведении благочинных тех инспекций, в которых состоят полки; 3) экстракты из метрических книг о исповедовавшихся и неисповедовавшихся, о родившихся, браком сочетавшихся и умерших воинских всякаго чина и звания людях, состоящих при полках, в коих имеются церкви; 4) о вступающих в православную веру греко-российскаго исповедания из других религий»⁸.

До 1853 года обер-священник во всем, почти в каждой мелочи, должен был связываться с Синодом. Это часто создавало

⁸ Там же. – С. 66.

излишнюю переписку и волокиту. В 1853 году была найдена золотая середина. Теперь обер-священники получили право самостоятельно назначать, увольнять и перемещать священнослужителей внутри своего ведомства. Также они могли выдавать метрические свидетельства и назначать епитимии без доклада Св. Синоду, в остальном продолжая от него зависеть.

В 1858 году обер-священники переименованы в главных священников. С 1865 года их права в отношении подведомственного духовенства еще раз значительно расширились. Они получили право перевода священников из военного ведомства в церкви гвардейских полков, увольнения ненужных священно- и церковнослужителей в распоряжение епархиальных властей из военного ведомства без согласования с епархиальным управлением, возбуждения против провинившихся священников следствия, право ходатайствовать о награждении и о назначении пенсий и пособий, наблюдать за правильным и законным расходованием церковных денежных средств. С этого времени главные священники получили реальную возможность всестороннего управления во вверенных им ведомствах.

В 1815 году учреждается независимая от обер-священника армии и флота должность обер-священника Главного штаба. При этом все инструкции, относящиеся к ведомству обер-священника армии и флота, в равной мере распространялись и на духовенство Главного штаба.

Однако в 1827 году Св. Синод сделал попытку объединить духовенство Главного штаба и духовенство армии и флота под одним началом. Синод рассматривал учреждение должности обер-священника Главного штаба как явление временное, как создание почетной должности для прот. Топогрицкого, а следовательно, неактуальное после ухода последнего на покой. Эти рассуждения были отражены в докладе Св. Синода на имя императора. Однако Николай I так не считал и просьбу отклонил. Кроме того, ведомство обер-священника Главного штаба стало расширяться. В 1829 году в него вошло духовенство Гвардейского корпуса, в 1836-м – придворное духовенство, а в 1844 году – духовенство Гренадерского корпуса. С этого момента должность обер-священника Главного штаба переименовывается. Теперь она называется «обер-священник Гвардейского и Гренадерского корпусов».

Для удобства управления военным духовенством изначально были созданы должности армейских и флотских благочинных. Они докладывали о каждом случае передислокации подразделений обер-священнику, наблюдали за поведением и служением подведомственного духовенства, а также контролировали процесс ведения документации. Так, по указу от 16 мая 1802 года благочинный обязан «выдавать подведомственному духовенству метрические, обыскные, приходо-расходные книги, книги описей церковного имущества со своею скрепою»⁹. Благочинные также назначали священников в другие подведомственные полки, госпитали и военные соборы.

Иногда благочинный являлся настоятелем стационарной военной церкви. Чаще всего это были флотские благочинные, которые в мирное время находились на суше. В военное время они несли служение на флагмане. «Начальствующий Священник должен быть на корабле Главного Предводителя флотом, который должен смотреть за поведением прочих Священников»¹⁰.

На Балтийском флоте существовал отдельный благочинный неподвижных церквей. А в 1849 году учреждена должность благочинного гвардии.

«Священник должен подавать собою пример всем прочим, и потому вести себя благопристойно и сообразно сану своему. На котором корабле положена будет церковь, там, когда погода позволит, будет отправлять литургию, а где нет оной, положенную молитву всякой день в девять часов по полуночи. Имеет попечение о больных, чтобы из них никто без исповеди и причастии не умер»¹¹, – так кратко можно охарактеризовать прямые обязанности военных священнослужителей как в мирное, так и в военное время. Но все-таки наиболее ярко высота и особенность служения военного духовенства проявлялась во время военных действий. В связи с этим служение рядовых полковых священников рассмотрено более подробно в отдельном параграфе «Служение духовенства в военное время».

⁹ Там же. – С. 68.

¹⁰ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской Империи за 1796-1801гг. – Пг.: Тип. М. П. Фроловой, 1915. – С. 44.

¹¹ Там же.

Армейская семинария

Летом 1800 года обер-священник армии и флота Павел Озерецковский предлагает императору Павлу I проект армейской семинарии. На это были две причины. Во-первых, несмотря на то, что еще Петр Великий предполагал назначать в армию священнослужителей с высоким образовательным уровнем, кандидаты в военные священники в большинстве были малообразованны. Иногда их моральный уровень также оставлял желать лучшего. Во-вторых, зависимость в выборе кандидатов в военное духовенство от епархиальных архиереев уже привела к катастрофическому недостатку священнослужителей армии и флота. Армейская семинария была призвана решить кадровый вопрос в институте военного духовенства.

Обер-священник армии и флота в своем проекте предусмотрел буквально все: расположение семинарии, финансирование, комплектование учениками и преподавателями, изучаемые предметы.

Зданием семинарии стало бывшее подворье Тверского архиерея, расположенное на Васильевском острове. Для того чтобы не тратить время и средства на постройку нового здания семинарии, в качестве платы за пустующее Тверское подворье из Духовного департамента выделено 10 тысяч рублей в пользу Тверского архиерейского дома. Также были куплены располагавшиеся поблизости от подворья старые флигели и пристроены новые. Это предприятие и внутреннюю отделку классов по решению императора и Синода оплатил тот же Духовный департамент. Из Академии наук в пользу семинарии была отдана целая библиотека.

Предполагалось, что в армейской семинарии будут обучаться дети военного духовенства и лиц духовного сословия, поступивших на военную службу. Принимая во внимание низкое материальное положение военного духовенства, обучение и содержание учащихся производилось за счет Духовного департамента. Казенное содержание воспитанников армейской семинарии было даже лучше, чем в Духовной академии. Проезд учеников других семинарий при переводе в армейскую оплачивался первой семинарией. При большом количестве поступавших в армейскую семинарию, превышавшем нужды

военного духовенства, выпускников предполагалось переводить в медицинскую коллегию. Неспособные же определялись на причетнические места или на военную службу.

4 июля 1800 года армейская семинария уже начала действовать. Протоиерей Павел лично наблюдал за обучением и воспитанием семинаристов. Он вникал во все подробности жизни своих подопечных. Для удобства его покои даже разместили в самом здании армейской семинарии.

Семинария состояла из двух отделений – высшего и низшего. Курс обучения в каждом из них продолжался по шесть лет. Каждое отделение в свою очередь подразделялось на три двухгодичных класса. На низшем отделении они назывались: 1-й синтаксический, 2-й нижний грамматический и 3-й информаторский или русский. В первом классе изучались: чтение и русское и латинское правописание, сокращенный катехизис, основы нотного пения, основы русской грамматики, четыре правила арифметики. Во втором классе: российская и славянская грамматика, арифметика, церковное пение, пространный катехизис, основы латинского языка, основы греческого языка. В третьем классе: пространный катехизис, греческий и латинский языки, священная история, география, арифметика, нотное пение. Для одаренных детей классы низшего отделения были одногодичными. По программе изучаемых предметов низшее отделение приравнивалось полному курсу духовных училищ. В высшем отделении в 1-м классе – риторическом (1-й – 2-й годы) – изучались словесные науки и всеобщая история, во 2-м – философском (3-й – 4-й годы) – философия, физика и математика, в 3-м – богословском (5-й – 6-й годы) – богословие и церковная история. Древние (латинский, греческий) и новые (немецкий, французский) языки изучались все шесть лет. Еврейский язык – последние четыре года. Современные иностранные языки должны были знать все будущие священники, так как по долгу службы им «иногда случается быть за границей, а на оной весьма часто сии языки необходимы. Греческому также обучаться должны все, а еврейскому только отличные и подающие надежды на поступление в духовную академию для высшего образования и кроме сих желающие обучаться сему языку»¹². Кроме того,

¹² Барсов Т. В. Об управлении русским военным духовенством. – СПб.: 1879. – С. 67.

в семинарии изучались основы медицины, что должно было позволить военному священнику оказывать раненым не только духовную, но и медицинскую помощь.

В 1810 году Армейскую семинарию, как и все духовные учебные заведения, разделили на три отделения. А спустя девять лет, в 1819 году, Армейскую семинарию закрыли в связи с отсутствием средств на ее содержание. Ее имущество было продано, на вырученные деньги куплен дом для обер-священника.

Армейская семинария была одним из лучших начинаний прот. Павла Озерецковского, он стал настоящим отцом для ее воспитанников. К сожалению, необходимость специальной подготовки для военного духовенства и важность существования отдельного учебного заведения не до конца была понята и оценена в начале XIX века. Закрытие Армейской семинарии лишило институт военного духовенства возможности регулярно пополняться хорошо подготовленными и образованными кадрами. А падение уровня подготовленности священнослужителей зачастую влекло за собой потерю уважения к священнику среди личного состава, и в частности среди офицеров. И только спустя столетие протопресвитер Георгий Шавельский поднял проблему восстановления Армейской семинарии, к сожалению, так и не успев ее решить.

Материальное и правовое положение военного духовенства

Для того чтобы сделать положение военного духовенства в России более прочным, император Павел I поставил этот орган в более благоприятные материальные условия. Уже в самом начале его правления, в 1797 году, на содержание обер-полевых священников правительство стало выделять 600 рублей в год, что почти в десять раз превышало выделявшиеся ранее. Для всего военного духовенства назначалось жалованье, а после 20 лет служения в армии – пенсия. Впрочем, жалованье военного духовенства было все равно невысоким.

В случае болезни или разграбления имущества неприятелем священнослужители армии и флота имели право на единовременное денежное пособие от 100 до 500 рублей.

Единовременное пособие также выдавалось и осиротевшим семьям военного духовенства.

С самого начала царствования Павла I упрочилось и конкретизировалось положение военного духовенства Российской империи. По уставам Петровских времен полковые и флотские священники находились в большой зависимости от командования, могли подвергаться наказанию, вплоть до физического в присутствии личного состава подразделения. Эти факты, естественно, нисколько не способствовали уважению военнослужащих к священнослужителю.

По ходатайству Святейшего Синода от 1796 года император постановил освободить священнослужителей от телесного наказания за любые преступления. Этот указ должен был повысить уважение к священнослужителям. Он также распространялся на духовенство армии и флота.

В распоряжении обер-полевого священника после реформы 1800 года оказались заштатные обер-полевые и полевые священники и священнослужители, которые по своей неспособности были лишними в военном духовенстве. Для них реформами Павла I была создана правовая база, позволявшая им найти место для дальнейшего служения после увольнения из военного ведомства. Был издан следующий указ: «Все полевые обер – и прочие священники, оставшиеся за реформой без мест, по достоинству их и сану были помещены в губернские города и уезды к приличным званию их местам, или давалась им инспекция по благочинию церквей, и все сие распределить предоставляется соразмерно персональным их качествам, а между тем и местам, и вскоре они выбыли»¹³. По этому указу обер-священник получил право заботиться о том, чтобы уволенным из военного ведомства священнослужителям епархиальные архиереи предоставляли достойные места.

«Предоставлять священникам, прослужившим в армии несколько лет, покойные места крепостных соборов и госпиталей»¹⁴ – это постановление должно было стать некоторым стимулом для военного духовенства. Ведь общее материальное положение армейских священников оставляло

¹³ Цит. по: Барсов Т. В. Об управлении русским военным духовенством. – СПб.: 1879. – С. 58.

¹⁴ Цит. по: Львов П. Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства. – Гельсингфорс: Типография финского литературного общества, 1870. – С. 2.

желать лучшего. Казенного обеспечения еле хватало на семью священника, а постоянные переезды становились разорением. В отличие от приходского духовенства, военное не получало дополнительных доходов от совершения треб. В результате были случаи, что военный священник нанимался возить на тачке землю для сооружения укреплений. Иногда в его положение входил офицерский состав. Тогда офицеры собирали деньги, чтобы хоть как-то помочь бедному батюшке.

Вообще, военные священники и их семьи, неся нелегкое служение в армии, были обеспечены гораздо хуже не только приходских священников, но и тем более офицерского состава, а ведь священник в армии по табели о рангах приравнивался к офицеру. Так получилось, что военный священник со времени поступления в армию навсегда оставался в одном и том же правовом и материальном положении. На его положение не могли повлиять ни выслуга лет, ни академическое образование, ни совершенные подвиги. Тут можно привести пример прот. А. Ставровского. Он проходил служение при военном госпитале, что приравнивалось к капитанскому рангу. При нем состоял писарь. Так вот, за 21 год служения о. Алексия несколько писарей успели обогнать его и в правовом, и в материальном положении, становясь через некоторое время штаб-офицерами, в то время как батюшка так и оставался капитаном. И это притом, что прот. Ставровский был одним из немногих, кто после окончания Духовной академии решился стать военным священником. То же самое происходило и с причтом. Военный псаломщик, хотя и причислялся к низшим воинским чинам, но время его служения не входило в пенсионный стаж. При этом в разных законах военное духовенство приравнивалось к разным офицерским чинам, что создавало путаницу. Также нигде не указывалось, имеют ли священники наравне с офицерами право награждаться орденом св. Владимира и устраивать дочерей в пансионы за счет государства за выслугу лет. И таким образом военное духовенство автоматически лишалось этих прав.

Плохое материальное положение военного духовенства отражалось на его качественном составе. Выпускники духовных училищ не стремились в военное духовенство, и его состав часто пополнялся из недоучившихся семинаристов или проштрафившихся приходских священников. А те,

кто по окончании Духовной академии, подобно священнику А.А. Желобовскому, принимал решение променять должность профессора и мирную жизнь на скитания и нужду военного священника, были редкостью. При отсутствии выбора в армию брали всех желающих священнослужителей, а большинство желающих имели представление о служении в полку как о гусарской романтике. Конечно же в этом случае их моральный облик был не на высоте. В то же время надо отметить, что при таком тяжелом положении многие представители военного духовенства в минуты испытаний проявляли незаурядные мужество.

Религиозные обязанности военнослужащих

«1. Каждое Воскресенье и праздник, а в великий пост по тем дням, когда обедня бывает, бить на молитву, что делать барабанщикам всех караулов, как скоро благовестить начнут. Если у гарнизона своя церковь, тоже чинить в обыкновенный час.

2. Когда перестанут бить на молитву, ротам собираться перед Капитанскою квартирою. Сделать перекличку, чтобы все унтер-офицеры, барабанщики и рядовые были, исключая тех, которые в караулах или командировках. По перекличке и расчету Капитан ведет свою роту в церковь.

3. Всем Офицерам входить в церковь вместе с людьми, и не прежде из оной выходить, как по совершенном окончании службы; и дабы унтер-офицеры и рядовые прежде времени из оной не выходила, ставит к дверям церкви по унтер-офицеру с алебардами.

4. Посылать под караул и наказывать тех солдат, которые в церкви шумели, или шутили, или соблазн подавали; стоять же смиренно и слушать со вниманием.

5. Каждый день, если армия на месте будет стоять, пета будет обедня тотчас после развода. Церкви же стоять позади штабских палаток, а перед унтер-штабскими против среднего интервала. Всякий же день в пять часов петь вечерню, а вместе с утреннею зорею заутреню.

6. Перед начатием службы, от главной квартиры ударить на молитву, чему отвечать всем барабанщикам.

7. Людей водить к обедне по крайней мере дважды в неделю, по воскресеньям и середам, а когда праздники случа-

ются, то и чаще: к вечерне же и заутрене тех, которым служба помешает обедню в тот день слушать, располагая таким образом, чтоб каждый человек побывал на одной из трех служб в назначенный день, при которых всегда быть достаточному числу Офицеров и унтер-офицеров. Как скоро на молитву пробьют, людей выведут и переключут, а Капитаны по переключке велют задним двум шеренгам приступить, – тогда Майор командует: повзводно к молитве направо и налево заходи! После чего, повзводно направо и налево заходят, так, чтобы все взводы стояли вокруг церкви; для сего выводить полк позади палаток поротно, не смотря на то, что правый фланг старшей будет примкнут к левому младшей роты.

8. Во время службы всем находиться, исключая караулы и командированных; Офицерам и унтер-офицерам смотреть, чтобы в то время никто из фронта не отлучался. Рядовым нет нужды одеваться иначе, как оные без того в лагере находятся. По окончании службы, Майор командует: направо кругом! А роты идут прямо в свои улицы.

9. В воскресенье и праздничные дни, за полчаса пред начатием службы, протрубить во всех ротах или эскадронах перед Шефскою квартирою сбор, и на сие собраться роте или эскадрону во всем уборе и при палашах, но без карабин и лядунок.

10. По осмотре ротным Шефом своей роты, маршировать оной на полковое парадное место, где построиться в эскадроне, и по осмотре полковым Шефом, маршировать по приказанию его повзводно в церковь.

11. У церковных дверей оставаться во время отправления Божией службы одному унтер-офицеру»¹⁵.

Из перечисленных выше пунктов видно, что государство осознавало роль церковной жизни в воспитании русского войска и заботилось о ней. В то же время марширование в церковь на молитву и богослужение не всегда приносило положительные плоды. Солдату был необходим пример, а среди старших его по чину он с каждым десятилетием находил все меньше таких примеров. В конце XIX века полковые священники будут жаловаться, что холодное, а порой и насмешливое

¹⁵ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской Империи за 1796-1801 гг. – Пг.: Типография М. П. Фроловой, 1915. – С. 5.

отношение к духовной жизни в офицерской среде оказывало порой настолько сильное влияние на молодых солдат, что с таким влиянием не всегда мог справиться армейский священник. Для того чтобы такие посещения церкви приносили плоды, священник должен был суметь разъяснить военным служащим, что это не просто исполнение военного устава, а уникальная возможность, через которую оторванный от родного дома солдат может укрепить свои внутренние силы.

На флоте перед молитвой следовал сигнал с флагмана и передавался на все корабли. После этого команды всех кораблей, составлявшие эскадру, должны были выстроиться для переключки и последующей молитвы. Часовые наблюдали за тем, чтобы военнослужащие не покидали молитвы. За неблагоговейное поведение на богослужениях и молитвах предусматривалось наказание, вплоть до гауптвахты. При отсутствии священника на судне молитву читал один из военнослужащих. Проведение молитв на судах эскадры заканчивалось одновременно с флагманом. Командир корабля был обязан наблюдать за тем, чтобы в Великий пост весь личный состав приступал к исповеди и Причастию. В походных условиях причащались запасными Дарами. На якорю причастники посещали походную церковь флагмана либо береговую церковь.

В Российской армии инославные солдаты совершали молитву по Уставу своей конфессии. «Иноверцам же, пришед к церковным дверям, выходить, построиться самим собою, и смотря по обстоятельствам, повести оных одному Офицеру или унтер-офицеру в их церковь. Караул во время службы не вступает в ружье»¹⁶.

Служение духовенства в военное время

После окончательного становления военного духовенства как самостоятельного института во время реформы 1800 года его жизнеспособность была испытана Отечественной войной 1812 года и Крымской войной 1854-1855 годов. Лучшее всего деятельность полковых священнослужителей в данном случае рассматривать не на основании правовых документов, а на личных примерах священнослужителей. Дело в том, что если к началу XX века были выработаны достаточно

¹⁶ Там же. – С. 7.

подробные рекомендации относительно поведения военного духовенства во время боевых действий, то в рассматриваемое время рядовому священнику давались довольно общие рекомендации, и, таким образом, огромную роль играла личная инициатива священнослужителя.

Как и в мирное время, во время боевых действий непосредственной обязанностью священника было совершение богослужений и треб в подразделении, напутствие умирающих и раненых, духовное окормление личного состава. Последнее в мирное время совершалось через проведение бесед на духовные темы, проповеди, уроки Закона Божьего для солдат, а также через личный пример священнослужителя. В военное время беседы и проповеди уходят на второй план, и духовное воспитание воинов совершается в первую очередь через личный пример.

Во время боевых действий священнослужитель не может оставаться в границах своих непосредственных обязанностей. И военное духовенство находилось везде, где не было необходимости брать в руки оружие. Священники не только напутствовали раненых и умирающих Святыми Тайнами, но и становились для них санитарями.

В Крымскую войну священник Иоанн Пятибоков с особой нежностью заботился о раненых, больных и умирающих воинах, при этом совершенно забывая о себе. Этот пастырь во всем отдавал себя в руки Божии и не боялся во время эпидемий инфекционных заболеваний постоянно находиться рядом с больными воинами. И когда он однажды заразился холерой, за него горячо молился весь полк. Священник Иоанникий Савинов, участвовавший в обороне Севастополя, во время сражения, на поле боя, помогал раненым, при возможности переправляя их на перевязочный пункт. Он и сам в это время получил небольшую контузию, но после того как пришел в себя, продолжил свое служение раненым воинам. При этом он подавал пример христианской любви к врагам, оказывая помощь не только русским, но и вражеским солдатам. И он был не одинок. Священник Дамиан Борщ в это же время постоянно помогал раненым, он заранее заготавливал перевязочный материал, а когда его не хватало, разрывал на бинты свою рясу, подрясник и рубашку. Даже раненый, он продолжал помогать санитарам носить носилки с солдатами.

А после боя этот самоотверженный священник, не давая себе отдыха, шел к умиравшим, чтобы для них писать последние письма родным. Во время одной из переправ о. Дамиан, рискуя собственной жизнью, спас утопавшего раненого командира полка. Его служение было отмечено двумя золотыми наперсными крестами.

Иеромонах Анастасий на перевязочных пунктах выполнял обязанности врача (он имел медицинское образование). Протоиерей Михаил Кузьминский день и ночь выхаживал раненых, а сам жил в землянке. Особое внимание он уделял тем, кого не брали на перевязочный пункт.

При гибели командного состава подразделения священник мог сам вести солдат в бой. Так получилось во время Крымской войны. После переправы через Дунай русские войска наткнулись на ожесточенное сопротивление турецких войск, через шесть часов боя русские фактически лишились старшего офицерского состава, после чего начали отступать. В этот момент о. Иоанн Пятибоков надел епитрахиль и выступил перед войсками с Крестом в руках. Он воодушевил воинов и призвал продолжить наступление, при этом сам постоянно находился в первых рядах вплоть до взятия вражеских укреплений. За совершенный подвиг о. Иоанна наградили Георгиевским крестом и дворянством. Подобный подвиг при переправе через Дунай совершил и священник Иов Каминский. Священник Александр Круглевский во время защиты Севастополя также с Крестом в руках повел отступавших солдат в атаку. Во время сражений многие священнослужители в решающий момент вдохновляли солдат своим присутствием. В ходе Отечественной войны 1812 года в жестоких боях под Витебском и Малоярославцем священник Василий Васильковский постоянно находился на передовой, воодушевляя солдат словами о силе и непобедимости святого Креста. Получив несколько ранений, не обращая внимания на боль и кровопотерю, он не покидал боя. До конца войны он оставался в рядах действующей армии и скончался в 1813 году в Париже от ран. Его подвиг был отмечен Георгиевским крестом 4-й степени. О. Иоанникий Савинов при осаде Севастополя, когда увидел, что неприятель взял перевес в сражении, с Крестом в руках и пением тропаря Кресту появился на поле боя. Его появление настолько вдохновило русских солдат, что в этом бою они

одержали полную победу. Впоследствии, когда командование не было в состоянии заставить войска перейти к наступлению, эту миссию поручили о. Иоанникию. Этот мужественный священник также был награжден Георгиевским крестом.

С самого начала осады Севастополя, получив разрешение командования, регулярно организовывал и возглавлял вылазки против неприятеля священник Иоанний Добротворский.

Вообще многие полковые священники взяли себе за правило во время боя находиться среди сражающихся с Крестом в руках для воодушевления воинов. Крест был единственным оружием, с которым священнослужители совершали свои подвиги.

Были случаи, когда полевой священник брал на себя роль административной власти. В Крымскую войну вражеские войска заняли Балаклаву. Жители города страдали. В дополнение ко всему лорд Раглан вызвал к себе священника Греческого пехотного батальона Антония Аргириди и предъявил ему обвинения в адрес населения Балаклавы. Священник не только отклонил несправедливые обвинения, но и добился для всего населения права беспрепятственно покинуть зону военных действий. После чего он организовал и вывел в тыл всех людей. Этот случай показывает, что даже командующие вражескими войсками становились свидетелями уважения, заслуженного военным духовенством среди паствы.

Огромное количество военных священнослужителей предпочитало находиться не в тылу, а на поле боя, прямо под пулями и снарядами выполнять свои прямые обязанности: причащать и утешать раненых и умирающих. Не всем легко давались эти подвиги веры и милосердия. В Крымскую войну один из священников, отпевавший и погребавший убитых на поле боя после жестокого сражения, постоянно терял сознание от вида обезображенных снарядами тел. Ему предлагали уйти и оставить умерших, но он понимал, как важно до конца при любых обстоятельствах исполнять свой пастырский долг, чтобы простой солдат знал, что его не оставят без церковного погребения. А сколько священников, получив ранения, отказывались уйти с поля боя и покинуть свою паству... Преодолевая боль, они продолжали причащать, отпевать, утешать и вдохновлять воинов, вспоминая слова Христа: «Па-

стырь добрый душу свою полагает за овец своих (Ин.10:11)».

Во время опасности священник в первую очередь должен был позаботиться о том, чтобы находящиеся у него Святые Тайны не подверглись осквернению от неприятеля. Многие священнослужители, видя, как рука вражеского солдата касается Дароносицы, опускались на колени, уговаривая не прикасаться к святыне. О. Александр Лавренко в 1805 году был взят в плен. А когда у него хотели отобрать сосуд с Дарами, поспешно, но с благоговением потребил Дары. И подобных примеров можно привести множество.

За сто лет существования института военного духовенства четыре священника удостоились награждения Георгиевским крестом 4-й степени и 111 – золотым наперсным крестом на Георгиевской ленте. Все эти пастыри полагали душу свою за свою паству и были для нее лучшим примером на поле боя. А ведь многие подвиги военных священнослужителей так и остались неизвестными благодаря их скромности. Были случаи, когда такие смиренные батюшки отказывались от официальных чествований. Именно военные действия раскрыли лучшие черты военных пастырей.

Список литературы

1. 17-е правило IV Вселенского Собора. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-stolkovanijami/138 (дата обращения: 20.08.2011).
2. 2-е правило II Вселенского Собора. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-stolkovanijami/107 (дата обращения: 20.08.2011).
3. 34-е правило Апостольское правило. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-stolkovanijami/34 (дата обращения: 20.08.2011).
4. Апостольские правила. Толкования Зонары. – URL: <http://www.agioskanon.ru/apostol/001.htm> (дата обращения: 20.08.2011).
5. Барсов Т. В. Об управлении русским военным духовенством. – СПб.: 1879.
6. Львов П. Памятная книжка о правах и обязанностях армейского духовенства. – Гельсингфорс: Типография финского литературного общества, 1870.
7. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного вероисповедания Российской Империи за 1796-1801 гг. – Пг.: Тип. М. П. Фроловой, 1915.
8. РГИА. Ф. 806 Оп.19. Д. 1.

Обновленческое движение на территории Борисоглебского городского округа в XX веке

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению появления, развития и исчезновения обновленческого движения на территории Борисоглебского городского округа в 20-30-х гг. XX века. Обновленческий раскол на территории г. Борисоглебска и его окрестностей развивался стремительно. В первые годы были захвачены почти все приходы, а большая часть духовенства приняла обновленчество, что было следствием неясности официальной церковной позиции по отношению к новому движению. К концу двадцатых годов раскол входит в состояние рецессии, а в течение первых лет тридцатых годов – депрессии. К середине тридцатых годов, с упразднением в январе 1936 г. Борисоглебского обновленческого епархиального управления, раскол на территории округа практически исчезает.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, обновленчество, Борисоглебск, раскол, Патриарх Тихон (Белавин), Тамбовская епархия, Воронежская епархия, епископ Зиновий (Дроздов), церковный приход, советская власть, Центрально-Черноземная область.

В переломном для России XX веке в Русской Православной Церкви произошло несколько расколов, вызванных как внутрицерковными противоречиями, так и воздействием внешних сил. Некоторые из этих разделений стали частью истории, а некоторые продолжают существовать до настоящего времени. Согласно святителю Василию Великому, раскол (греч. *σχίσματα* – схизма) – нарушение мира и единения с Церковью из-за различий, не связанных с искажением истинного учения о догматах и таинствах, но по обрядовым, календарным или юрисдикционным мотивам. Основатели и последователи движения раскола именуется раскольниками¹.

¹ Василий Великий, свт. Первое каноническое послание к Амфилохию, епископу

Важнейшей частью политики Советского государства по отношению к Церкви в 1920-х гг. стала организация обновленческого раскола в Русской Православной Церкви. Первоначально, с 1918 по 1922 гг., сторонники церковного обновления действовали в рамках Патриаршей Церкви. Но, несмотря на антирелигиозную государственную политику в отношении Русской Православной Церкви, количество приходов и численный состав духовенства в двадцатых годах оставался значительным. Убедившись в своей неудаче, правительство изменило свою тактику в этом вопросе, решив, что руководство Православной Церковью должно взять в руки духовенство, абсолютно лояльное советской власти.

Несомненно, обновленческий раскол стал трагедией для Русской Православной Церкви, и так оказавшейся на грани физического уничтожения и угрозы исчезновения веры в душах людей: «...есть несомненная разница между расколами, которые либо граничат с ересью, то есть возникли вследствие глубоких заблуждений экклезиологического характера, либо происхождением своим обязаны бесчинным акциям церковных раздорников, с одной стороны, а с другой – теми разделениями, которые появились в церковной среде вследствие разного видения путей адекватного реагирования на бедственные для Церкви явления и которые изживались Церковью в исторически короткие сроки»².

Не обошел стороной обновленческий раскол и Борисоглебский городской округ. По данным исследователя жизни Тамбовской епархии А.Н. Алленова, в Борисоглебске обновленческая епископская кафедра существовала с 1923-го по 1936 г.³ Постепенно, начиная с середины двадцатых годов, здесь шло планомерное выдавливание в нелегальную сферу всех православных. Известно, что за это время в нашем городе сменились 11 обновленческих архиереев. Большинство из них были уволены с кафедры за недостойное поведение, превышение полномочий или элементарную безграмотность

Иконийскому. – URL: <http://www.agioskanon.ru/otci/007.html> (дата обращения: 23.02.2019).

² Канонизация святых в XX веке / Под редакцией митр. Крутицкого и Коломенского Ювеналия. – М.: Изд-во Срегенского мон-ря, 1999. – С. 173.

³ Алленов А.Н. «Власть и Церковь. Тамбовская епархия в 1917 – 1927 гг.». – Тамбов: ООО «ЮЛИС», 2005. – С. 256.

и неспособность к управлению епархией. Известный Воронежский краевед Н.С. Сапелкин в своей книге «Жребий истины» приводит список архиереев, занимавших обновленческую Борисоглебскую кафедру:

1. Епископ Петр Рождественский (11 мая 1923 – 10 апреля 1925 гг.);
2. Архиепископ Павел Масленников (сентябрь 1928 – январь 1929 гг.);
3. Архиепископ Сергей Шубин (февраль 1929 – 21 января 1931 гг.);
4. Архиепископ Александр Филиппов (2 февраля 1931 – 1931 гг.);
5. Епископ Петр Горбатов (1931 – май 1932 гг.);
6. Архиепископ Петр Рождественский (май 1932 – ноябрь 1932 гг.);
7. Епископ Гавриил Ольховик (ноябрь 1932 – март 1933 гг.);
8. Архиепископ Алексей Щербаков (март 1933 – 29 июня 1934 гг.);
9. Митрополит Мелхиседек Николин (29 июня 1934 – 22 июля 1935 гг.);
10. Архиепископ Александр Сахаров (22 июля 1935 – 26 февраля 1936 гг.);
11. Архиепископ Александр Мигулин (26 февраля 1936 – 15 апреля 1938 гг.)⁴.

В 1922 г. в результате бурной деятельности тамбовских обновленцев епископ Тамбовский Зиновий (Дроздов), не до конца осведомленный об истинной сути обновленчества, принимает предложение «реформатора» Тамбовской церкви протоиерея А.Г. Ермолаева к совместному управлению епархией: «Ввиду фактического отсутствия в данное время установленной Всероссийским Собором в 1917 г. постоянной высшей церковной власти, я признаю для себя приемлемым признать Временное Высшее Церковное Управление, как единственное правомочное центральное церковное управление в России»⁵. Обновленцы праздновали победу и отмечали успешную ра-

⁴ Сапелкин Н.С. Жребий истины. Церковные расколы XX века. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 2012. – С. 52-53.

⁵ Церковно-обновленческое движение в Тамб. епархии // Голос Живой Веры. – Тамбов. 1922. – № 1. – С. 8.

боту обновленчества в 10 Тамбовских уездах, в том числе и Борисоглебском⁶.

Чрезвычайно важными для нашего исследования являются результаты опроса духовенства Тамбовской епархии в 1922-1923 гг., организованного властными органами. В вопросах анкеты, помимо обычных – о дате рождения и образовании, наличествовали вопросы об отношении к обновленчеству и его ВЦУ, а также к советской власти. В Борисоглебском уезде были опрошены 146 священнослужителей (самый высокий показатель по епархии). Большинство сочувствовали обновленческому движению, а равенство между собой делили «активные» обновленцы и высказавшие свое несочувствие»⁷.

Однако не стоит на основании результатов этого опроса делать вывод о реальном отношении к обновленчеству. Опрашиваемые клирики чаще всего слабо представляли, чем на самом деле является обновленческое движение. Как правило, большинство опрошенных даже не видели основных программных документов обновленцев. Сочувствие в данном случае являлось, скорее, стремлением к изменению существовавшего положения, а «обновление» этими священниками мыслилось как улучшение во всех сферах жизни Церкви. И даже относя себя к активным обновленцам, многие на тот момент подразумевали под этим свое деятельное приходское служение и общественные труды.

Священник Старособорной Успенской церкви г. Борисоглебска – протоиерей Василий Сергиевский, отвечая на вопросы анкеты, писал: «Справедливость социальной революции и народного труда признаю только на основе Евангельской любви, при которой действительно возможна истинная свобода, равенство и братство, создание Царствия Божия на земле». Как и большинство представителей духовенства уезда, отец Василий признал существование обновленческого движения, «...но до того, пока это движение не касается изменения или отмены коренных православных догм и канонов и наиважнейших обрядов». Из ответов священника мы видим, что самым важным для него было сохранение Евангельской истины, нерушимости церковных канонов и правил. Он радел за то, чтобы «Царство Божие на земле» строилось именно на

⁶ Там же.

⁷ См.: ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2418.

этих основах⁸. Однако обновленцами было нарушено большинство из установленных Церковью и имеющих апостольскую преемственность христианских канонов и правил.

Также важно, учитывая сложившуюся ситуацию в государстве, привести результаты опроса по вопросу о признании советской власти среди духовенства Борисоглебска и окрестных сел – 135 священников признали советскую власть, 6 – ей сочувствует и 5 не признали.

Итак, в 1922 г. тамбовские обновленцы предвкушали успех своего дела. Но события пошли иначе, так как вскоре стало ясно, что из владыки Зиновия не получится сделать «своего». Владыка, увидев истинную суть этого страшного раскола, приступил к организации сопротивления обновленчеству, убеждая духовенство в необходимости отречения от обновленчества и создания полноценного управления епархией⁹. Такая деятельность Преосвященного не устраивала власть, поэтому вскоре владыка Зиновий был арестован и отправлен в ссылку «за преступления против советской власти и за соучастие в сокрытии ценностей в соборе»¹⁰. С удалением владыки Зиновия тамбовскому обновленчеству стало намного проще решать свои задачи. Итогом этой вехи стал епархиальный съезд духовенства и мирян в 1923 г., на котором протоиерей А.Г. Ермолаев в своем докладе утверждал, что «Лебедянский, Козловский, Моршанский, Усманский, Борисоглебский и Кирсановский уезды охвачены идеями обновленческого движения»¹¹.

Положение епархии видится практически безнадежным. В это время священник Лебедянского уезда Петр Шмарин (в будущем епископ Липецкий Уар и священномученик Русской Православной Церкви) в докладной записке Святейшему Патриарху Тихону сообщает очень важные сведения для нашего исследования обновленческого движения в провинции: «Духовенство в провинции настолько запугано, что при всей своей ненависти к установившемуся крайнему деспотизму и безобразию "живоцерковников", оказывается, однако, совершенно неспособным к активному против них выступлению и

⁸ Там же. – Л. 185.

⁹ Алленов А.Н. Власть и Церковь... – С. 206.

¹⁰ Арест еп. Зиновия // Тамбовская правда. 1922. 21 октября. – С. 2.

¹¹ См. Епархиальный съезд // Голос Живой Веры. 1923. № 4-5.

свержению ига их... Впрочем, в провинции за последнее время начинает выступать против обновленцев верующий народ, который доселе стоял как бы в стороне от совершающихся событий в церковной жизни, так как “обновление” его доселе непосредственно нисколько не касалось. В связи с переходом на новый стиль народ пробудился и увидел уже в одном этом прецедент посягновения на свое “святая святых”. Духовенство оказалось между двух огней: епархиальное обновленческое начальство предписывает под угрозой лишения мест совершать богослужение непременно по новому стилю, а народ грозит расправой и изгнанием из прихода, если священник осмелится нарушить своим служением по новому стилю многовековой церковный быт и распорядок. Чем закончится наступившая церковная анархия, предрешать трудно, но, кажется, одно несомненно, что “живоцерковники”, так легко завоевавшие себе господствующее положение, при крайне благоприятных для своей беспринципности внешних условиях, должны будут и в провинции скоро окончательно сдать свои позиции под стихийным натиском крайне враждебно настроенного по отношению к ним народа»¹².

Поэтому, видя настроение народа, власть в эти годы ведет борьбу с Церковью повсеместной антирелигиозной деятельностью при отказе от таких административных мер, как повсеместное закрытие церквей, преследование крестных ходов и т.д.: «В конце мая и в начале июня (1924 г.), при установившейся в Тамбовской губернии засушливой погоде и при создавшемся несколько нервном настроении крестьянства, на этой почве дело пошло к развитию среди крестьянства стремления обратиться за помощью к религии в борьбе с засухой в виде молебнов. Губкомом даны были местам директивы не чинить препятствий к организации молебнов о дожде, дабы не создать нежелательных трений, разоблачая в то же время действия духовенства, пользующегося в своих делах научными данными. Нервное настроение, создавшееся на почве засушливой погоды, дало почву к появлению «чудесных колодцев» и «обновленных икон»»¹³.

В помощь идеологической работе властью прилагались и административные усилия. По докладу уполномоченного

¹² РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 198. Л. 2-3.

¹³ ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 2310. Л. 107.

ОГПУ «О ходатайстве религиозных обществ на разрешение крестных ходов о дожде» президиум Борисоглебского укома 7 июня 1924 г. постановил: «а) в городе церковные демонстрации признать нежелательными; б) в деревне разрешить только в 3-х дневный срок со дня получения разрешения религиозной общиной; в) орготделу представить волкомам принять меры разъяснения населению о происхождении дождя, беспечности молебнов, об использовании духовенством барометров и проч.»¹⁴.

Однако и в этот период агитационной работы в Борисоглебске главную роль в преодолении «нервного настроения крестьянства» играли все те же погодные условия, а не антирелигиозная пропаганда, что достаточно своеобразно было отмечено в отчете: «...с окончанием засушливого времени и с более или менее благоприятными видами на урожай "чудес не замечается"»¹⁵.

В июне 1925 г. в г. Борисоглебске местные партийцы решили закрыть бывшую армейскую церковь и устроить в ней клуб. Но уездный комитет во избежание «нежелательных толков» высказался против. Особое опасение вызывало крестьянство, которое «несомненно узнает об этом факте и быстро разнесет его по уезду в своем крестьянском совещании, т.е., что "коммунисты-де церкви закрывают и устраивают в них театры, пение, пляски", и будут расценивать это как издевательство над религией». Представители Комитета понимали, что крестьянство «вследствие недородов... очень нервно настроено в течение всего последнего времени», а также, что «уезд был еще совсем недавно гнездом бандитского антоновского движения»¹⁶, раны от которого не зажили до сих пор»¹⁷.

В 1926 г. идеологические работники облегченно выдохнули. Так, в отчете Тамбовского укома указывалось: «...ре-

¹⁴ ЦДНИТО. Ф. 834. Оп. 1. Д. 2360. Л. 33.

¹⁵ ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 2310. Л. 107.

¹⁶ Как сообщали тамбовские «Известия», весной 1919 г. в с. Богана Борисоглебского уезда «на почве мобилизационной реквизиции скота и хлеба произошло кулацкое выступление против Советской власти, во главе которого встал председатель волостного Совета Мокшанцев. В восстании приняло участие местное духовенство. Для усмирения мятежников потребовалось вызвать из Борисоглебска вооруженный отряд и объявить Боганскую волость на военном положении. Восстание подавлено. – Кулацкое восстание // Известия Тамбовского Губернского Исполнительного Комитета Совета Рабочих, Крестьянских и Красноармейских депутатов. 1919. 3 апреля. – С. 2.

¹⁷ ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 16. Л. 22.

лигиозное настроение крестьянства в отчетном периоде ни в какие фанатичные формы не выливалось. Фактов чудес, обновления и т.п. не отмечено»¹⁸. А в отчете Борисоглебского АПО (май – декабрь 1926 г.) отмечалось: «...тех худ, которые наблюдались в 1922/23 гг. и в 1923/24 гг., как обновление икон, открытие святых колодцев, в нынешнем году не было»¹⁹.

Возвращаясь к обновленческому расколу, отметим соотношение обновленческих и «тихоновских» приходо в Тамбовской губернии на 1 января 1924 г., которое озвучило ГПУ, подводя итоги 1923 г. – 520 «тихоновских» и 320 обновленческих приходо²⁰. Но уже к 1 мая обновленческих осталось 224, а «тихоновских» – 606.

Удивительные данные были приведены относительно города Борисоглебска и окрестных сел – по данным Управления, 100 % приходо относились к обновленческой церкви²¹, что не соответствует действительности и опровергается документальными материалами, приведенными нами ниже.

Первые лозунги обновленцев, провозглашенные на Втором и Третьем Поместном соборе 1923 и 1925 гг., – за женатый епископат, переход на григорианский календарь, второбрачие священнослужителей, серьезные и необдуманные изменения богослужебного устава, которые не рассматривались или не были одобрены на Поместном соборе 1917-1918 года, и даже изменения догматического характера²², – в скором времени были изменены, так как вызвали широкий отток прихожан из храмов, занятых ими. Обновленцы мимикрировали под православных с целью сохранить духовенство и приходо.

Настоятель Спасо-Преображенского собора г. Борисоглебска – протоиерей Иоанн Романовский, видя тяжелые плоды раскола, отправился в Москву и добился аудиенции у Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Тихона, на которой задал Святейшему вопрос: «Что же нам делать? Остаться в исконной Церкви или держаться обновленчества?». Святитель благословил борисоглебскую паству оставаться верной Церкви и не идти на компромиссы с обновленцами.

¹⁸ См.: ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 3238.

¹⁹ ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 3190. Л. 150.

²⁰ См.: Епархиальный съезд...

²¹ Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 2. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1998. – С. 370.

²² Канонизация святых в XX веке. – С. 175-176.

С этим благословением Патриарха отец Иоанн Романовский вернулся в г. Борисоглебск²³.

В архиве святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, также хранится запрос с его ответами, датированный 20 декабря 1923 г. (в тексте ответы Святейшего выделены жирным): «Святейшему Патриарху Тихону Российской Православной Церкви. Мы, нижеподписавшиеся председатели 3-х православных общин села Поворино Борисоглебского уезда Рождественской волости, смиренно просим Ваших святительских молитв принять нас под свое Святейшее мудрое руководство, так как видим и глубоко убеждены, что наши пастыри первые начали колебать устои православной кафедральной церкви. Нововведениями же своими оттолкнули народ православный, даже глубоковерующий, а потому осмеливаемся обращаться к Вашему Святейшеству за советом и изъяснением по следующим вопросам:

1) «Есть ли церкви, руководимые Вами, если есть, причислите и нас к таковой» – «Есть и принимаю»;

2) «Правильно ли мы сделали, что вынесли свое постановление все праздники праздновать по старому стилю, а не по новому?» – «Мы справляем праздники по старому»;

3) «Как Вы смотрите на соборы, первый и настоящий, который собрался в Москве?» – «Собора 1923 г. не признаю»;

4) «Погрешим мы, если не признаем женатых епископов?» – «И мы не признаем»²⁴.

Важным действием против укрепления авторитета обновленцев стало запрещение Патриархом Тихоном их «идейных вдохновителей» и руководителей в священнослужении, а также предание их церковному суду и запрет на церковное общение с ними.

Борьба за храмы проходит красной нитью через весь период активной деятельности обновленцев – в особенности в 1920-м – начале 1930 г. Власти способствовали передаче храмов обновленцам, несмотря на то что их приходы были немногочисленны. Рядовое духовенство и народ проявляли упорство в непринятии церковной политики советской власти и насаждении обновленчества.

И хотя в г. Борисоглебске обновленчество планомерно

²³ ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2418. Л. 198.

²⁴ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 194. Л. 300.

укреплялось, в селах, как и предрекал будущий священномученик Уар, наблюдалось повсеместное нежелание посещать церкви, захваченные обновленцами. В 1926 г. только 11% храмов г. Тамбова находилось под влиянием обновленчества. Тамбовщина стала местом ссылки для многих архиереев, и местное население проявляло о них трогательную заботу и тянулось к ним перед лицом обновленческой угрозы.

При этом давление обновленческого начальства на духовенство постоянно подкреплялось административным притеснением на него со стороны структур власти. Священникам на допросах в ГПУ делалось предложение стать членами обновленчества, за что обещалось освобождение из тюрьмы и ссылки, назначение на приход или оставление для служения в своем храме. Отказ провоцировал для священника неприятности, вплоть до ссылок и длительных сроков заключения.

После образования Центрально-Черноземной области 1 сентября 1928 г., для управления обновленческими приходами было образовано Воронежское областное митрополитанское церковное управление, в ведении которого находилось 12 епархий: 1) Белгородская; 2) Борисоглебская; 3) Воронежская; 4) Елецкая; 5) Козловская; 6) Курская; 7) Моршанская; 8) Орловская; 9) Острогожская; 10) Россошанская; 11) Старооскольская; 12) Тамбовская. Руководил обновленческими епархиями ЦЧО митрополит Корнилий Попов.

Однако именно в это время стихают лозунги о церковном обновлении, речь, скорее, шла о выживании обновленческих приходов. Обновленчество постепенно теряло свои позиции, но оставалось все еще жизнеспособным. В 1929 г. в Борисоглебской обновленческой епархии насчитывалось 30 приходов.

К 1928-1929 гг. у борисоглебских обновленцев уже не было того первоначального жара к преобразованиям, которым первоначально горели многие участники этого движения. К этому времени ситуация была такова, что главной задачей для раскольников было удержать прихожан в своих храмах. Для этого во всех проповедях, обращениях, лекциях, при совершении треб, в частных беседах и публичных выступлениях обновленческие архиереи, благочинные и активные священники, которых было не так много, внушали населению, что

«тихоновцы» – это представители старой церкви, ретрограды, враги советского строя²⁵.

Противодействие раскольникам поддерживалось на всех уровнях церковной жизни. Епископ и духовенство, главным образом, боролись с раскольниками порой единственным доступным и самым сильным средством – «словом», о чем говорят примеры архиепископа Тамбовского Зиновия (Дроздова)²⁶ и архиепископа Захарии (Лобова)²⁷, переписка с духовенством и сами отчеты обновленческих епархий²⁸.

Хотя, конечно, можно привести и противоположные примеры, когда приходские общины охотно принимали обновленческое духовенство в изучаемый нами период²⁹. В каждом отдельном случае большое значение имел священнослужитель, бывший последователем либо Московской Патриархии, либо раскола, который в силу своих природных талантов склонял общину и верующих к одной из сторон.

По сведениям архивных материалов, к 1 января 1935 г. из расчета функционирующих и нефункционирующих храмов Борисоглебского, Воронежского, Елецкого, Козловского, Моршанского, Острогожского, Россошанского государственных округов на территории Воронежской епархии находилось 809 православных и 344 обновленческих приходов³⁰.

К сожалению, в настоящее время отсутствует достаточное количество информации о деятельности обновленчества в Борисоглебском округе в период его нахождения в ЦЧО до самого момента упразднения епархии, что делает ценнейшим документ о состоянии обновленческой епархии в 1935 г. Борисоглебский архиепископ Александр Сахаров докладывает архиепископу Александру, управляющему Воронежской митрополией, что у «тихоновцев-сергианцев» в районе осталось только три храма: городская Казанская церковь (имевшая в составе четырех священников и двух диаконов), пригородная Знаменская церковь в слободе Станичная (имевшая в составе трех священников, одного протодиакона и одного псаломщика в священном сане) и пригородная Казанская церковь в

²⁵ ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 3.

²⁶ Алленов А.Н. «Власть и Церковь». – С. 207-208.

²⁷ ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 14. Л. 57-57 об.

²⁸ См.: ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 11. Л. 43-48, 60-61, 106-107 об.

²⁹ ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 5. Л. 210-210 об., 222, 226, 230-230 об.

³⁰ ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 6. Л. 53-54.

слободе Солдатская (имевшая в составе одного священника, одного диакона и одного псаломщика)³¹ (см. Приложение 1).

Начиная с середины 1930-х гг., обновленцы перестали находиться под защитой советской власти и оказались подвержены репрессиям и гонениям. Вероятно, власти разочаровались в этом движении, видя его неспособность радикально повлиять на разложение Русской Православной Церкви изнутри. Но, несмотря на это, обновленцы упорно продолжали бороться с Патриаршей Церковью. Из-за этого многие обновленческие архиереи и священнослужители, попавшие в волну арестов и расстрелов 1937-1938 гг., не смогли покаяться и погибли вне общения с Церковью.

Такая борьба на периферии была вызвана прежде всего тем, что обновленческое духовенство получало весьма скудный доход, особенно в тех населенных пунктах, где проживали монахи и чернички из упраздненных властью монастырей. Так, Борисоглебский обновленческий епископ Александр, приводя в пример с. Калмык (сегодня с. Октябрьское) и с. Никандровка (сегодня не существует), указывает в своем отчете за 1935 г.: «Тихоновским священникам активно помогают чернички. В отдельных случаях они действуют как партизаны в тылу врага, помогают обновленцам проводить службы (поют в хоре, но не целуют Евангелие, не причащаются здесь), чтобы иметь возможность вести среди прихожан разъяснительную работу, постоянно разоблачая обновленцев перед народом»³².

На 1 января 1936 г. в Борисоглебской обновленческой епархии насчитывалось 22 обновленческих храма. Действовал свечной завод. Служили 22 священника, 4 диакона и 2 псаломщика.

В начале февраля 1938 г. был арестован последний обновленческий архиепископ Борисоглебский Александр Мигулин, в ведении которого находилось 19 приходов (один в г. Борисоглебске – Кладбищенская церковь в честь иконы «Всех Скорбящих Радость», являющаяся кафедральным собором). По делу с архиепископом проходили его секретарь и настоятель Кладбищенской церкви священник Петр Алексеевич Покровский и староста храма – польская дворянка Лю-

³¹ ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 5. Л. 203-203 об.

³² ГАВО. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 46.

бовь Яхимовская. Все они были расстреляны в г. Борисоглебске 25 февраля 1938 г.³³

Обновленческое движение, а позже – раскол, в истории Русской Православной Церкви – чрезвычайно важная составляющая отечественной истории 20-х – 30-х гг. XX в. Начавшийся и распространившийся по территории Тамбовской и Воронежской областей при активной поддержке власти обновленческий раскол в первое время занял доминирующее положение в церковной жизни Борисоглебского городского округа. Однако, несмотря на первоначальные повсеместные успехи, очень скоро произошел идейный и организационный крах обновленчества.

Важнейшую роль в отпоре обновленчеству на территории Тамбовской губернии сыграли рядовые прихожане городских храмов и крестьянство, которые, чувствуя моральную нечистоплотность раскольников, не желали принять изменения богослужбных форм и церковного календаря и не могли потерпеть вмешательство чуждой для Церкви силы в ее внутреннюю жизнь. Несмотря на поражение, обновленчество серьезно ослабило и дезорганизовало Церковь, что, однако, не спасло сторонников раскола от гонений со стороны советской власти.

Список сокращений

ВЦУ – Высшее церковное управление;

ГАВО – Государственный архив Воронежской области;

ГАТО – Государственный архив Тамбовской области;

ГАОПИВО – Государственный архив общественной и политической истории Воронежской области;

ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление;

РГИА – Российский государственный исторический архив;

ЦДНИТО – Центр документации новейшей истории Тамбовской области;

ЦЧО – Центрально-Черноземная область.

³³ ГАОПИВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 15278. Л. 24.

Список литературы

1. ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 5.
2. ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 6.
3. ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 11.
4. ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 14.
5. ГАВО. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 22.
6. ГАОПИВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 15278.
7. ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2418.
8. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 194. Л. 300.
9. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 198.
10. ЦДНИТО. Ф. 834. Оп. 1. Д. 16.
11. ЦДНИТО. Ф. 834. Оп. 1. Д. 2360.
12. ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 2310.
13. ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 3190.
14. ЦДНИТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 3238.
15. Арест еп. Зиновия // Тамбовская правда. 1922. 21 октября. – С. 2.
16. Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 2. Политбюро и церковь. 1922 – 1925 гг. – Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1998. – 648 с.
17. Епархиальный съезд // Голос Живой Веры. 1923. № 4-5.
18. Кулацкое восстание // Известия Тамбовского Губернского Исполнительного Комитета Совета Рабочих, Крестьянских и Красноармейских депутатов. 1919. 3 апреля. – С. 2.
19. Церковно-обновленческое движение в Тамб. Епархии // Голос Живой Веры. 1922. № 1. – С. 8.
20. Алленов А.Н. «Власть и Церковь. Тамбовская епархия в 1917 – 1927 гг.». – Тамбов: ООО «ЮЛИС», 2005. – 288 с.
21. Василий Великий, свт. Первое каноническое послание к Амфилохию, епископу Иконийскому. – URL: <http://www.agioskanon.ru/otci/007.htm> (дата обращения: 23.02.2019).
22. Канонизация святых в XX веке / Под редакцией митр. Крутицкого и Коломенского Ювеналия. – М.: Изд-во сретенского мон-ря, 1999. – 256 с.
23. Сапелкин Н.С. Жребий истины. Церковные расколы XX века. – Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 2012. – 236 с.

часть II

Сообщения

Аскетическое богословие прп. Марка Подвижника (опыт патрологического исследования)

Аннотация. В статье рассматривается аскетическое и богословское учение прп. Марка Подвижника, высказанное им в контексте полемики с ересью мессалиан, принижавших роль таинства Крещения в духовной жизни и считавших, что первородный грех очищается молитвой и подвижническими подвигами. В доказательство того, что Крещение не избавляет нас от первородного греха, мессалиане указывали на то, что и после Крещения греховные помыслы навязчиво искушают человека, а порой и насильно увлекают его ко греху. Поэтому прп. Марк объясняет, в чем состоял грех Адама, какие последствия он имеет для всех его потомков, как очищается первородный грех, почему мы испытываем греховное иго и после Крещения и как подвижник должен противостоять ему.

Ключевые слова: Марк Подвижник, первородный грех, Крещение, благодать, свобода воли, страсти, покаяние, синергия, молитва.

Говоря о райском состоянии Адама, прп. Марк прежде всего обращает внимание на его нравственную свободу, которая не принуждалась ни насилием дьявола, ни благодатью Бога. Райское, благодатное состояние Адама, еще не находящегося под действием первородного греха, вовсе не означало, что он был недоступен воздействию дьявола: «Не испытывать приражения зла есть [принадлежность] естества непреложного, а не человеческого... Итак, да уверит тебя сам сей первый человек, что он не был ни непреложен, ни в частности злонравен, но произвольно преложен и нарушил заповедь не понуждением естества, но согласиём воли. Следовательно, он доступен был сатанинскому приражению¹...»². То, что в Раю

¹ τῆς τοῦ σατανᾶ πρὸςβολῆς. Термин πρὸςβολῆ еще обычно переводится как «прилог» и означает представление какого-либо предмета или действия, появляющегося в сознании человека, и к которому личное, свободное отношение самого человека еще определиться не успело. См.: Зарин С. Аскетизм. – СПб., 1907. – С. 250-252.

² Ответ недоумевающим о св. Крещении // Слова духовно-нравственные прпп. Мар-

Адам испытывал прилоги злых помыслов, не означает его греховности, несвободы и рабства дьяволу. Это попущение Божие для испытания его произволения, так как «лукавый помысел для низлагающих его в себе есть знак любви к Богу, а не греха, ибо не приражение помысла есть грех, но дружеская с ним беседа ума»³. Следовательно, и прилоги помыслов у христиан не означают, что они продолжают находиться под игом первородного греха.

Следствием греха Адама, перешедшим и на всех его потомков, является смерть и рабство греху. Все люди «происходят от Адама, все родились под грехом преступления, и посему, по приговору Божию, осуждены на смерть и не могут спастись без Христа»⁴. Причем, говоря о смерти, прп. Марк прежде всего имеет в виду смерть духовную – отчуждение от Бога⁵, следствием которой потом является и физическая смерть. Именно эту смерть мы получаем в наследство от Адама, а вовсе не вину за его преступление: «Преступление, будучи произвольное, никем не преемствуется поневоле, но происшедшая от сего смерть, будучи понудительною, преемствуется нами, и есть отчуждение от Бога; ибо после того, как умер первый человек, то есть отчуждился от Бога, и мы не могли жить в Боге... Итак, мы получили преемственно не преступление, поскольку и сам Адам не по необходимости впал в оное, но по собственной воле; смерть же мы наследовали поневоле, поскольку и его постигла поневоле смерть, которая царствовала *и над не согрешившими по подобию преступления Адама* (Рим. 5,14)»⁶. Прп. Марк подчеркивает, что наша смертность есть именно следствие греха Адама, а не наших личных грехов: «...положим, что есть некоторые... от рождения чуждые всякого порока, хотя это невозможно... Впрочем, если бы и были таковые, всё же они происходят от Адама... и посему осуждены на смерть»⁷.

ка Подвижника, Исайи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. С. 101.

³ Там же. – С. 82, 106.

⁴ О покаянии // Слова духовно-нравственные прп. Марка Подвижника, Исайи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 71.

⁵ Св. Писание также говорит о смерти прежде всего в духовном смысле. Только так можно понять слова Божии «от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2, 17), хотя Адам прожил после этого еще много лет.

⁶ Ответ недоумевающим о св. Крещении... С. 105, 113.

⁷ О покаянии... – С. 71. Иное учение об этом блаж. Феодорита Кирского, который

Следствием отчуждения от Бога было рабство греху – никто из потомков Адама не мог избежать его. «Раб греха как сможет очистить себя от всякой скверны, не имея таковой свободы и силы, но будучи держим от греха?»⁸ Невозможно, чтобы кто-то «не искусился ложью, не знает вожделения от зрения, никогда не прогневался на ближнего понапрасну, и даже оказался невинным в праздном слове»⁹. Невозможно быть от рождения чуждым всякого порока по слову апостола: *все согрешили и лишены славы Божией* (Рим. 3,23). Слова апостола Павла *ибо я услаждаюсь Законом Божиим во внутреннем человеке, но вижу иной закон в членах моих, который воюет с законом ума моего и делает меня пленником закона греха, который в членах моих* (Рим. 7,22-23) прп. Марк истолковывает как сказанные от лица человека, находящегося под властью первородного греха, не очищенного Крещением: «Св. Павел говорит не о себе после Крещения, но ставит себя на место неверных и некрещёных иудеев, увещевая их, что без благодати Христовой, даруемой Крещением, невозможно одолеть греха»¹⁰.

Таким образом, наследие первородного греха¹¹ состоит, согласно прп. Марку, в отчуждении от Бога, смертности и рабстве греху всех людей.

Именно Крещение, а не наши аскетические подвиги, очищает нас от первородного греха в том смысле, что освобождает от рабства греху и от смерти, как отчуждения от Бога, и мы вновь стали способны творить дела свободы: «Он избавил нас Крещением от насильственного рабства, упразднив грех Крестом, и постановил заповеди свободы; пребывать же или не пребывать в заповедях попустил самовластной нашей воле»¹². «Итак, я достоверно узнал, что никакая власть не понуждает нас несправедливо ни к добру, ни ко злу; но

утверждает, что потомки Адама умирают за свои личные грехи, а не за грех праотца: «Не за прародительский, но за свой собственный грех приемлет на себя каждый определение смерти» – Толкование на посл. К Римл. 5, 12 – PG.82,100AB.

⁸ Там же. – С. 79.

⁹ О покаянии... – С.70.

¹⁰ Ответ недоумевающим о св. Крещении... – С. 82-83.

¹¹ Сам термин «первородный грех» св. Марк не использует, а пользуется терминами: «грех преступления» – τῆν τῆς παραβάσεως ἁμαρτίαν (PG. 65, 981C); «ветхий грех» – τῆν παλαιάν ἁμαρτίαν (PG. 65,985A); «отеческий грех» – ἡ πατρική ἁμαρτία (PG. 65,988C); «грех Адамов» – τῆν ἁμαρτίαν τοῦ Ἀδάμ (PG.65,992A).

¹² Ответ недоумевающим о св. Крещении... – С. 80.

что со времени Крещения, в началах действий, кому мы по нашей собственной воле поработаем, Богу или дьяволу, тот по справедливости потом и поощряет нас ко всему, что составляет его область»¹³. Крещение не просто освобождает нас от греховного рабства, оно дает нам силы к исполнению заповедей Божиих: «...от Крещения, по дару Христову, нам дарована совершенная Божия благодать к исполнению всех заповедей»¹⁴. Благодать Святого Духа, очищающая нас от грехов и делающая нас способными творить заповеди, дается нам не автоматически при соблюдении внешней формы Крещения, но по правой вере нашей. Этим Крещение, как и прочие христианские таинства, отличаются от магических актов, свойственных языческому мировоззрению: «твердо верующим Дух Святой дается тотчас по Крещении; неверным же и зловерным и по Крещении не дается»¹⁵.

Преп. Марк неоднократно подчеркивает, что после Крещения мы получили такую духовную свободу, какую имел Адам в Раю до грехопадения. Как тот в Раю не был огражден от искушений дьявола, но имел полную власть воспротивиться им, чтобы явить свою любовь (или нелюбовь) к Богу, так и мы. «Христос, избавив нас от всякого насилия, не возбранил приращение помыслов к сердцу нашему, дабы они, будучи ненавидимы от сердца, тотчас были истреблены; другие же, сколько мы их любим, столько и пребывали, чтобы обнаружилась и благодать Христова, и воля человеческая – что она любит: труды ли ради благодати, или помыслы ради сласти»¹⁶. «Первое появление помысла мы имеем так же, как и он»¹⁷, но и то, чтобы преслушать или не преслушать заповедь, состоит в нашей воле, так же, как было и у него»¹⁸.

Сами заповеди Божии, данные нам, свидетельствуют о нашей способности их исполнить, т.е. свободе от власти греха: «Или, может быть, по-твоему, не праведен и Сам Бог, повелевший нам вышеестественное и требующий от нас того, что выше нашей силы? Но это неправда... Бог даровал естеству

¹³ Советы ума своей душе // Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исайи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 115.

¹⁴ Ответ недоумевающим о св. Крещении... – С. 93.

¹⁵ Там же. – С. 92.

¹⁶ Ответ недоумевающим о св. Крещении... – С. 88-89, 106-107.

¹⁷ Адам.

¹⁸ Ответ недоумевающим о св. Крещении... – С. 113, 101-102, 117.

нашему и установил заповеди, сообразные нашей силе»¹⁹.

Итак, то, что после Крещения мы и испытываем приращения помыслов, не означает, что мы остаемся под действием первородного греха, потому, что и Адам в Раю испытывал их, но это приращение попущено, чтобы испытать наше произволение, «дабы преклоняющихся к заповеди удостоить, как верных, венцов, а преклоняющихся к сласти, как неверных, показать достойными осуждения»²⁰. Грех действует в сердце после Крещения уже не по принуждению, а потому что «любим нами», «Ибо Святое Крещение дает совершенное разрешение, связать же себя снова пристрастием... есть дело самовластного произволения, потому что помысел укосневающий в какой-нибудь сласти или раздражении есть знак самовластного пристрастия, а не того, что грех оставлен внутри нас»²¹.

Самовластное пристрастие ко греху проявляется в дружеской беседе с помыслом, возникшим в результате дьявольского прилога. Если мы допускаем такую дружескую беседу, значит мы любим этот помысел, и за это Бог попускает то, что помысел господствует и обладает умом и тогда, когда мы этого не желаем. Вновь возникает тирания греха, от которой избавились мы в Крещении, но эта тирания греха – не признак бессилия Крещения, но следствие нашего нерадения и грехолюбия: «Если не любим его»²², то зачем медлим в нём? – Невозможно, дабы что-либо от сердца нами ненавидимое продолжительно беседовало нашему сердцу без нашего злого участия в этом. – Ибо если и ненавидимый помысел господствует и обладает умом (не противоречу, что случается и это), однако это не есть остаток внутри нас греха Адама, но преступления по Крещении. Ибо когда по Святом Крещении, будучи в состоянии исполнить все заповеди, не исполняем их, тогда и, не желая того, бываем содержимы грехом, пока покаянием не умолим Бога, направляясь ко всем Его заповедям, и Он истребит грех нашего самовластия»²³.

Причем мы попадаем под тиранию не только той страсти, какую возлюбили изначально, но и других страстей, против нашей воли, потому что между разными греховными страстя-

¹⁹ Там же. – С. 100-101.

²⁰ Там же. – С. 106.

²¹ Там же. – С. 81, 107, 113.

²² Греховный помысел.

²³ Там же. – С. 82, 87-88, 113; О тех, которые думают оправдаться делами, п. 85. С. 38.

ми существует некоторое родство, так что одна страсть, принятая добровольно, уже насильно передает нас под рабство другой, связанной с первой: «Не будем дивиться, что подпадаем такому действию не только любимых, но и насильственному ненавидимых нами (помыслов), ибо как некое лукавое родство (действует вместе), так и похоти наши и приражения [помыслов] действуют совокупно одни с другими; и каждый, укоснев в своем делателе, передает его своему ближнему, так что [человек], привычкою сильно влекомый к первому, вторым уже и против воли может быть увлекаем. – Ибо кто возможет избегнуть гордости, будучи исполнен тщеславия? Или кто, насытившись сна и предавшись наслаждению, не будет побежден помыслом блуда? Или кто, предав себя лихоимству, не будет связан немилосердием? Как же насыщающиеся всем этим не будут томимы раздражительностью и гневом?»²⁴

Как же получается, что мы, верующие в Бога, принявшие Крещение, добровольно порабощаемся греховными страстями? Потому что мы любим *причины* порабощающих нас страстей: «Многие из нас скорбят о грехах, а причины их мы охотно принимаем»²⁵; «Мы любим причины произвольных помыслов, оттого они и приходят; произвольных же, очевидно, любим и самые действия»²⁶. «Кто ненавидит страсти, тот отсекает и причины ее, а кто пребывает с производящими ее причинами, тот и нехотя бывает борим от страстей»²⁷. Именно поэтому «когда мы подлежим действию злых помыслов, то должны обвинять самих себя, а не прародительский грех»²⁸. Причинами же страстей являются другие страсти, как уже было отмечено: самомнение и гордость – причины хулы и плотской страсти, сребролюбие и тщеславие – причина немилосердия и лицемерия²⁹ и т.д.

Причиной больших грехов является и нерадение о малых грехах, кажущихся незначительными и простительными, а потому и допустимыми. Такое нерадение с неизбежностью

²⁴ Там же. – С. 89.

²⁵ О тех, которые думают оправдаться делами, п. 79 // Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исаяи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 37; О законе духовном, п. 142. С. 23.

²⁶ О тех, которые думают оправдаться делами, п. 86, п. 122. С. 38.

²⁷ Там же, п. 119. С. 42, п. 170. С. 48.

²⁸ Там же, п. 120. С. 42.

²⁹ Там же, п. 87. С. 38; п. 123. С. 42.

приводит к одержимости и более тяжкими грехами³⁰.

Основные изначальные страсти, являющиеся причинами всех прочих страстей, суть *сребролюбие, тщеславие и сластолюбие*³¹. В свою очередь, причинами этих изначальных страстей являются *неведение, неверие, забвение и уныние*. «Всякому злу предшествует неведение, второе же по нем неверие»³². Не имеющий ведения легко низлагается в грех³³. «Забвение... и сестра его уныние и сим содействующее и единомысленное неведение – тягчайшие и внутреннейшие страсти души, неудобобороздаемые и неудобоисправляемые, лютым любопытством покрывая и помрачая душу, способствуют и прочим злым страстям действовать и укрываться в ней, ибо влагают безстрашие и нерадение о добрых делах и удобно попускают каждой страсти дерзостно входить и действовать. Когда душа бывает покрыта всезлым забвением, пагубным унынием и всех зол матерью и питательницей неведением, тогда жалкий и слепотствующий ум удобно привязывается ко всему видимому, разумеваемому или слышимому...»³⁴.

Под ведением же подразумевается познание Бога³⁵, знание того, как совершилось домостроительство нашего спасения³⁶, цели благочестия³⁷, справедливости промысла Божьего³⁸, своей немощи и помощи Бога, вредного и полезного³⁹ и пр.

Ведение преумножается и укрепляется деланием добродетелей⁴⁰, перенесением злоключений без ропота⁴¹, увлечение мирскими делами приводит к утере ведения: «Когда дьявол найдет человека, без нужды занимающегося телесными де-

³⁰ О законе духовном, пп. 170-171 // Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исаяи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 25-26; О покаянии. Там же. – С. 69-70.

³¹ О законе духовном, пп. 99-109 // Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исаяи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 19-20.

³² О тех, которые думают оправдаться делами, п. 105. С.40; п.158. С.47; О законе духовном, п. 44. С. 14.

³³ Там же, п. 193. С. 51.

³⁴ Послание к монаху Николаю // Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исаяи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 179, 181.

³⁵ О тех, которые думают оправдаться делами, п.14. – С. 30.

³⁶ Послание к монаху Николаю. – С. 175-178.

³⁷ О тех, которые думают оправдаться делами, п. 51. С. 35.

³⁸ Там же, п. 49. С. 34; п. 56. С. 35; п. 65. С. 36.

³⁹ Там же, п. 83. С. 38.

⁴⁰ Там же, п. 91. С. 39.

⁴¹ Там же, п. 134. С. 43.

лами, то прежде похищает как добычу, разумное его ведение, а потом как главу отсекает упование на Бога»⁴². Изгоняется неведение и забвение непрестанными молитвами, воспоминаниями и поучением в слове Божиим⁴³.

Чтобы содействовать нашему покаянию, Бог установил духовный закон, согласно которому всякое греховное наслаждение⁴⁴ с неизбежностью влечет за собой скорби: «Насладившийся телесными удовольствиями более надлежащего, вознаградит избыток их сторичными скорбями»⁴⁵. Поэтому кающемуся необходимо нести добровольные скорбные труды⁴⁶ или смиренно терпеть невольные скорби⁴⁷, без чего невозможно очищение грехов: «Кто не исправляется от заповедей и учений Писания, тот будет гоним конским бичом и рожном ослиным. А если и сие отвергнет, то браздами и уздою востягнуты будут челюсти его (ср. Пс. 31,9)»⁴⁸. Бог «зная нашу удобопреклонность и презрительность, много воспомоществует нам скорбями, дабы избавившись безскорбно, мы не стали усердно делать те же согрешения»⁴⁹. Скорби, конечно, не автоматически исцеляют нас от грехов, а лишь их смиренное перенесение способствует этому, иначе «когда греховная душа не принимает постигающих ее скорбей, тогда ангелы говорят о ней: *врачевахом Вавилона и не исцеле* (Иерем. 51;9)»⁵⁰. Если же не переносим скорбей, то хотя бы должны плакать о недостатке терпения⁵¹. Скорбями укрепляется любовь⁵², скорби открывают нам таящееся в нас зло, что способствует покаянию⁵³. Скорби посылаются Богом не только для очищения грехов, но и для того, чтобы подать повод к «со-

⁴² Там же, п. 173. С. 49; Прение схоластика с аввою Марком // Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исаяи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М. 1995. – С. 129.

⁴³ Послание к монаху Николаю. – С. 179.

⁴⁴ О законе духовном, п. 48. – С. 14.

⁴⁵ О тех, которые думают оправдаться делами, п.128. – С. 43; п. 157. С. 47.

⁴⁶ О законе духовном, п. 66. С. 15.

⁴⁷ Там же, п. 67. С. 16.

⁴⁸ Там же, п. 220. С. 55.

⁴⁹ О покаянии... – С. 70; О тех, которые думают оправдаться делами, п. 7. С. 30.

⁵⁰ О тех, которые думают оправдаться делами, п. 82. – С. 38.

⁵¹ Прение схоластика с аввою Марком. – С. 134.

⁵² Прение схоластика с аввою Марком. – С. 125.

⁵³ Там же. – С. 143-144.

вершенной вере», как можно видеть на примере Авраама⁵⁴.

Помимо терпения скорбей, покаяние в себя включает молитву и очищение помыслов от прилогов дьявола. Причем такое покаянное делание прилично не только падшим, но всем христианам в течение всей жизни: «Правое делание для начинающих, средних и совершенных есть: молитва, очищение помыслов и терпение постигающих нас [скорбей], без которых нельзя совершить прочие добродетели, посредством которых бывает благоприятно покаяние»⁵⁵. Поэтому покаяние не ограничивается временем, прекращение покаяния означает возврат к прежним грехам.

Когда, предприняв труды покаяния, мы почувствуем ослабление греховного ига и начнем возрастать в добродетелях, мы не должны как еретики мессалиане думать, что этими трудами мы очищаемся от первородного греха и получаем благодать Духа, потому что этот грех уже очищен в Крещении, и благодать Духа, в совершенстве уже данная нам в этом таинстве и остававшаяся скрытой из-за нашего нерадения, начинает проявлять себя по мере наших усилий. Но все наши усилия и труды были бы тщетны и безрезультатны, если бы благодати Крещения уже не было бы в нас. «Когда увидишь в сердце своем бывающую тебе помощь, знай достоверно, что, не извне явившись, пришла благодать сия, но данная тебе таинственно при Крещении воздействовала ныне в такой мере, в какой ты, возненавидев помысел, отворотился от него»⁵⁶. Эта мысль настойчиво повторяется в творениях св. Марка. «Итак, когда услышишь слова Писания о Святом Духе, что Он... бывает... угашаем, раздражаем, и также что одни имеют начаток Духа, другие исполнены Духа Святого, то не разумей в Духе какого-либо раздробления или преложения, или изменения... Ибо Он, подобно солнцу, вполне излился на крестившихся, но каждый из нас просвещается по той мере, как возненавидев помрачающие страсти, отвергнет их, а насколько любя их, по-

⁵⁴ О тех, которые думают оправдаться делами, п. 203... С. 52-53; О законе духовном, п. 174... С. 26.

⁵⁵ О покаянии... С. 72. Здесь видна полемика с мессалианами, утверждавшими, что чувственно воспринявшие Духа подвижники считаются совершенными, уже не подпадающими опасностям греха, и поэтому им подобает послабление в подвигах, свобода в пище и т.п. – См. преп. Иоанн Дамаскин. О ста ересях. Мессалиане. // Прп. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – М.: Индрик, 2002. – С. 138.

⁵⁶ Ответ недоумевающим о св. Крещении. С. 88, 91, 94, 95, 99, 114; О законе духовном, пп. 61, 64... С. 35-36, п. 92. С. 39.

мышляет о них, настолько же помрачается»⁵⁷. Поэтому цель христианской жизни – «иметь в сердце действующую благодать Святого Духа»⁵⁸, а не зарытую в землю, как талант из притчи.

Из учения о совершенстве таинства Крещения вытекает и православное учение о синергии в деле спасения: «...никто из добродетельных не полагает одной своею силою соделать что-либо благое: ибо благий человек не от себя говорит слово, но *от благого сокровища сердца приносит благое (Мф 12, 35)*, разумея под сокровищем Духа Святого, в сердцах верных сокровенного»⁵⁹. Осознание этого помогает стяжать смирение: «Огради ум от самохваления и помысел от высокого о себе мнения, дабы не быть попущену сделать противное, ибо благое не одним человеком совершается, но помощью всевидящего Бога»⁶⁰.

Знание (ведение) того, что без помощи Бога мы не можем ничего сделать, помогает понять и значение молитвы в духовной жизни. «Постоянно молись во всяком деле, чтобы ничего не делать без помощи Божией. Нет ничего сильнее молитвы по действию, и нет ничего полезнее ее для благоугождения Богу. Всякое исполнение заповедей содержится в ней. Ибо нет ничего выше любви к Богу»⁶¹. «Что мы без молитвы говорим или делаем, то бывает впоследствии или погрешительно или вредно и обличает нас через дела неведомым для нас образом»⁶².

Список литературы

1. S. Marci monachi et eremitaе opuscula // Patrologiae cursus completus series graeca. – Т. 65. – Р. 905-1140.
2. Зарин С. Аскетизм. – СПб., 1907. – 693 с.
3. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. – М.: Индрик, 2002. – 414 с.
4. Слова духовно-нравственные прпп. Марка Подвижника, Исаяи Отшельника и Симеона Нового Богослова. – М.: Правило веры, 1995. – 605 с.

⁵⁷ О тех, кто думают оправдаться делами, п.118. С. 41-42.

⁵⁸ Там же, п. 149. С. 45.

⁵⁹ Ответ недоумевающим о св. Крещении. – С. 95; О законе духовном, п. 40-41.

⁶⁰ О тех, кто думают оправдаться делами, п.188. С. 51.

⁶¹ Там же, п. 94-96. С. 39.

⁶² Там же, п. 108. С. 40; Подробнее – Прение схоластика с аввою Марком. – С. 132-133.

Обстоятельства присуждения ученой степени доктора церковной истории архиепископу Димитрию (Самбикину)

Аннотация. В статье изложены обстоятельства присуждения ученой степени доктора церковной истории выдающемуся исследователю местной церковной истории архиепископу Димитрию (Самбикину). Представлен обзор отзывов профессоров Н.В. Покровского и П.Н. Жуковича об ученой деятельности архиепископа Димитрия. Присуждение высшей ученой степени архиепископу Димитрию (Самбикину) прошло незаметно для широкой церковной общественности, что не умаляет научную значимость его многочисленных исследований.

Ключевые слова: архиепископ Димитрий (Самбикин), церковная история, русские святые, церковное краеведение, Санкт-Петербургская духовная академия, почитание святых.

Во второй половине XIX – начале XX в. защиты магистерских и докторских церковных ученых степеней не всегда, конечно, но время от времени производили настоящий фурор. Их активно обсуждали в том числе на страницах церковной и светской периодической печати, выявляя положительные и отрицательные стороны, критикуя объект исследования, дискутируя с выводами, порой переходя на личности. Безусловно, таких историй на общем фоне было не так много. Значительная часть защит и присуждений проходила практически незаметно для обывателя. Конечно, это вовсе не значит, что «незаметные» или «незамеченные» диссертации чем-то хуже или незначительнее скандальных. При внимательном изучении деталей там зачастую можно найти гораздо больше чрезвычайно важного и любопытного материала.

К числу «незаметных защит» относится обстоятельство присуждения ученой степени доктора церковной истории архиепископу Тверскому Димитрию (Самбикину;

1839-1908). Присуждение степени прошло практически под полное молчание тех органов печати, которые традиционно отмечали подобного рода события хотя бы несколькими предложениями. Однако на этот раз промолчал и официальный орган Святейшего Синода «Церковные ведомости», и главный рупор столичной академии «Церковный вестник». Даже редакция «Тверских епархиальных ведомостей» ограничилась всего лишь публикацией официально-поздравительного письма ректора Санкт-Петербургской духовной академии епископа, впоследствии Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского)¹. Никаких больше комментариев, поздравлений и т.п. восклицаний не последовало.

Инициатором присуждения докторской степени владыке Димитрию выступил один из самых выдающихся архиереев Русской Церкви начала XX века митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский). Примечательно, что отношение правящего архиерея в Совет столичной академии было подписано 1 января 1904 г. за № 1: «Принимая во внимание многочисленные ученые труды Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского, в области церковной истории и церковной археологии, предпринятые им с самого начала его учебной и духовно-административной службы и продолжающиеся доселе, отличающиеся солидными научными достоинствами, считаю долгом справедливости возбудить вопрос об удостоевании этого выдающегося питомца С.-Петербургской духовной академии ученой степени доктора церковной истории, соответственно отличительному характеру его ученых трудов и

¹ Вот текст этого письма: «Совет вверенной мне С.-Петербургской духовной академии, по предложению Владыки-Митрополита С.-Петербургского и во внимание многочисленных и весьма ценных трудов Ваших в области церковной истории и церковной археологии, предпринятых Вами с самого начала учебной и духовно-административной службы и продолжающихся доселе, постановил признать Ваше Высокопреосвященство заслуживающим степени доктора церковной истории, и Святейший Синод определением своим, от 18 марта за № 2757, утвердить Вас в сей степени, – о чем и имею приятный долг известить Ваше Высокопреосвященство. Испрашивая святительских молитв Ваших, с отличным почтением и совершенною преданностью имею честь быть Вашего Высокопреосвященства покорнейшим послушником. Епископ Сергий». – Письмо ректора С.-Петербургской духовной академии, Преосвященного Сергия, Епископа Ямбургского, от 20 марта 1904 г. за № 536, на имя Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского // Тверские епархиальные ведомости. 1904. № 7-8. Часть неофициальная. – С. 209-210.

применительно к §§ 141 и 143 устава Духовных академий. Посему предлагаю Совету С.-Петербургской духовной академии войти в суждение по вопросу об удостоении Высокопреосвященного Димитрия степени доктора церковной истории. Не излишним считаю присовокупить, что на возбуждение настоящего дела Высокопреосвященный Димитрий выразил свое согласие»².

Предложение митрополита Антония академический Совет рассмотрел практически через месяц – 28 января. Профессорам Н.В. Покровскому и П.Н. Жуковичу было поручено представить в ближайшее время отзывы об ученой деятельности архиепископа Димитрия. Данное поручение указанными профессорами было исполнено в кратчайшие сроки, и уже 17 марта того же 1904 года Совет академии вновь обратился к вопросу о присуждении докторской степени Тверскому архипастырю.

Первым был рассмотрен отзыв профессора по кафедре церковной археологии Н.В. Покровского, который начинает свою рецензию с констатации того, что высокопреосвященный Димитрий «представляет у нас явление редкое и потому заслуживает особенного внимания»³. Самой яркой характеристикой и особенностью трудов владыки, по мнению Николая Васильевича, является «наклонность» к изучению местной истории: «Как уроженец воронежский, он занимается историей и древностями Воронежской епархии, в Тамбове привлекают его древности и история Тамбова, в Твери – тверская старина»⁴. В данном случае само собой напрашивается сравнение с другим уроженцем воронежской земли – митрополитом Евгением (Болховитиновым). Далее, нисколько не претендуя на составление полного перечня трудов владыки Димитрия, Покровский выделяет наиболее важные и разделяет их на несколько групп, давая каждой емкую характеристику в несколько предложений: 1) по истории Воронежской епархии; 2) по истории Тамбовской епархии; 3) по истории Тверской епархии; 4) по общей церковной истории; 5) по литургике; 6) по новоза-

² Журналы заседаний Совета С.-Петербургской духовной академии за 1903-1904 учебный год (в извлечении). СПб., 1904. С. 106.

³ Журналы заседаний Совета. – С. 113.

⁴ Там же. – С. 113.

ветной экзегетике и истории апостольской церкви; 7) Мес-
сяцеслов русских святых.

Самым главным трудом, по мнению Покровского, стал именно последний труд, поэтому характеристике этого исследования Николай Васильевич уделяет больше всего внимания. Главное сводится к тому, что ничего подобного в отечественной богословской литературе еще не было: «В последней половине XIX века появилось не мало отдельных монографий по агиологии, эртологии и даже археологии, но они не вполне соответствуют потребностям и запросам той среды, которую имеет в виду наш автор. Отдельные монографии сами по себе частичны и разбросаны, иногда страдают недостатком историко-археологической критики и по всему этому не могут служить надежными справочными книгами даже и для обыкновенного читателя. Исключения составляют “Русские святые” архиеп. Филарета Черниговского и “Агиология” архиеп. Владимирского Сергия; но первый из названных трудов не отличается полнотою, а второй имеет специально ученый характер и потому, опуская многое, что специалист найдет в указанных автором первоисточниках, не имеет в виду удовлетворения потребностей – назидательного чтения и справочного указателя для духовенства и читателя средней руки. Таким образом подробный агиологический сборник Высокопреосв. Димитрия, по мысли автора, должен восполнить один из недочетов современной агиологической литературы»⁵.

Кроме того, Покровский обращает внимание членов Совета не только на литературные труды владыки Димитрия. Он сообщает о том, что в 1902 году в Твери при непосредственном участии и по благословению владыки был открыт епархиальный историко-археологический Комитет и при нем епархиальное древлехранилище. Для Покровского, который был основателем шикарного музея в Санкт-Петербургской духовной академии⁶, который сам регулярно посещал проходившие в России с завидной регулярностью Археологические съезды, это было очень важно. Правда, примечательна и оговорка Покровского, выразившего со-

⁵ Там же. – С. 114-115.

⁶ См.: Покровский Н.В. Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской духовной академии: 1879-1909. СПб., 1909. IV. – 151 с., 97 табл.

мнение по поводу будущего тверского церковного древлехранилища: «Правда, последнее находится в зародыше и, без сомнения, никогда не будет в состоянии конкурировать с богатым губернским музеем, давно уже укомплектованным благодаря энергии Жизневского; во всяком случае, симпатична сама идея этого учреждения, и оно, при поддержке инициатора, не умрет»⁷.

Итоговое суждение профессора Н.В. Покровского было вполне благоприятным, но почему-то довольно сухим и чрезвычайно кратким: «Ввиду вышеизложенного, я полагал бы справедливым присудить Высокопреосвященному Димитрию ученую степень доктора церковной истории»⁸.

Прежде чем перейти к следующему отзыву, хотелось бы обратить внимание еще на одну реплику Покровского и дать ей некоторый комментарий. В самом начале своего отзыва Николай Васильевич говорит, что владыка Дмитрий занимается ученой деятельностью с 60-х гг. XIX в. «даже и среди трудных и многосложных дел иного порядка»⁹. Очевидно, что в данном случае речь идет о многочисленных епархиальных вопросах, которые приходилось решать владыке, отвлекаясь от научно-исследовательских занятий. Занимаясь историей духовной цензуры¹⁰, совершенно случайно пришлось столкнуться со следующим, как кажется, небезынтересным эпизодом.

В 1903 г., как известно, произошло важное и знаковое событие в истории Русской Православной Церкви – к лику святых был причислен преподобный Серафим Саровский. Сотни тысяч богомольцев приняли участие в торжествах в Сарове, посвященных этой канонизации. Преподобный Серафим в одночасье стал одним из самых почитаемых русских подвижников, хотя, безусловно, и до этого его почитали очень и очень многие. Этим не преминули воспользоваться разного рода дельцы. В марте 1904 г. в Синод обратились представители Московской паровой фабрики жестяных изделий Фербер и Шредер с просьбой разрешить им изготавливать из жести

⁷ Журналы заседаний Совета... – С. 115.

⁸ Там же. – С. 115.

⁹ Там же. – С. 113.

¹⁰ Карпук Д.А. Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. – С. 210-251.

кружки с отпечатанным изображением «Св. Серафим Саровский, кормящий медведя»¹¹. Однако к полной неожиданности для фабрикантов, высший церковный орган запретил им это делать. На каком основании?

Дело в том, что еще в декабре 1903 г. именно в Тверской епархии произошел небольшой скандал¹², о котором довольно подробно известно из донесения в Св. Синод архиепископа Тверского и Кашинского Димитрия (Самбикина). Владыка сообщал, что священник церкви погоста Покрова-Барского-Конца Весьегонского уезда Александр Дубовиков, обходя 25 декабря 1903 г. с молебном своих прихожан, встретил у них гостей, которые пили пиво из жестяных кружек с изображением на них преподобного Серафима Саровского. Священник в своем рапорте на имя правящего архиерея вполне справедливо предполагал: «Возможно, что при употреблении сих кружек для угощения пивом произносятся так называемые гнилые слова. Затем, когда кружки эти окажутся негодными к употреблению, они будут по обыкновению выброшены в помойницу и навоз. Таковые действия со стороны крестьян не могут не быть оскорблением священного изображения преподобного Серафима»¹³. Именно поэтому отец Александр счел нужным указать крестьянам «на все неприличие и даже грех употребления для пьянства кружек с изображением на них святого лика»¹⁴. Одновременно с этим простой сельский батюшка Тверской епархии обратился с просьбой сделать соответствующее распоряжение «о воспрещении продажи и об изъятии из обыденного употребления предметов с изображением на них святых угодников»¹⁵.

Синод всецело поддержал позицию священника Александра Дубовикова и согласившегося с ним епископа Димитрия. Что же касается фабрики Фребера и Шредера, то ей было отказано со ссылкой «Тверское дело», и в результате предприятие и владельцы понесли убытки¹⁶.

¹¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 5768.

¹² Там же.

¹³ Там же. – Л. 4 – 4 об.

¹⁴ Там же. – Л. 4 об.

¹⁵ Там же. – Л. 4 об.

¹⁶ Духовная цензура в Российской империи контролировала не только печатную продукцию, но также, например, театр и кино, различные ремесленные и промышленные изделия. См.: Карпук Д.А. Несуразности духовной цензуры // Коломенские чтения – 2018: сб.

Следующий отзыв – профессора по кафедре русской гражданской истории П.Н. Жуковича – был более простран-ным. И начинается его Платон Николаевич не только с напо-минания, что владыка Димитрий был выпускником Санкт-Петербургской духовной академии 1865 г. (магистр XXVI курса, третий по списку)¹⁷, но и с указания, что еще в 1894-1895 учебном году владыка Димитрий, будучи епископом Подольским и Брацлавским, во внимание к ученым трудам был избран почетным членом Духовной академии¹⁸.

Далее Жукович не в такой, конечно, четкой и структу-рированной последовательности, как у Покровского, рассма-тривает достоинства трудов владыки Димитрия, также разбив их на группы. Правда, Платон Николаевич рассматривает их более подробно, поэтому и отзыв получился у него практиче-ски в три раза больше, чем у Покровского.

Безусловно, Жукович не мог не обратить внимание на краеведческие работы владыки. Более того, Платон Нико-лаевич, наверняка исходя из собственного опыта, делится следующим любопытным наблюдением: «История наших епархий представляет не мало поучительных примеров того, какими неутомимыми и плодотворными тружениками в разработке местной истории становились прошедшие ака-демический курс местные семинаристы, возвращавшиеся из академий в свои епархии на преподавательские должнос-ти в духовно-учебных заведениях или на священнические места»¹⁹. Конечно же главным трудом владыки Димитрия Жукович, как и его коллега, считал «Месяцеслов русских святых», характеристике которого посвящена практически половина отзыва.

Итоговое суждение Платона Николаевича было не только

статей. СПб., 2019. – С. 44-53.

¹⁷ Правда, в списке выпускников, составленном библиотекарем академии А.С. Родос-ским владыка Димитрий указан под № 11. См.: Родосский А.С. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814-1869 гг. СПб., 1907. – С. LXXIX, 136.

¹⁸ Примечательно, что в 1894-1895 учебном году был избран только один почетный член, а не 3-4, как это происходило обычно. Это едва не единственный случай за всю исто-рию академии в дореволюционный период. Для своей родной Санкт-Петербургской духов-ной академии в 1890 г. владыка Димитрий пожертвовал 4000 руб. и учредил студенческую премию XXVI курса. См.: Отчет о состоянии Санкт-Петербургской духовной академии за 1894 год // Христианское чтение. 1895. № 3-4. – С. 343.

¹⁹ Журналы заседаний Совета... – С. 116.

положительным, но и более живым и красочным: «Целый ряд церковно-исторических трудов и церковно-археологических трудов архиепископа Димитрия, не прекращаются во все продолжение почти уже сорокалетней церковно-общественной его службы, ставит его в разряд избранных питомцев Академии в научно-литературной области. Родной Академии и следует выразить свое сочувствие и уважение к этой неустанной и плодотворной деятельности его присуждение Его Высокопреосвященству высшей ученой степени»²⁰.

Именно энциклопедические познания владыки Димитрия позволяли Св. Синоду периодически обращаться к нему как к крупнейшему специалисту и выдающемуся знатоку христианской святости. Так, известно, что еще в 1898 г. выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, тогда еще смотритель Александро-Невского духовного училища, молодой иеромонах Никодим (Кононов; 1871–1919), впоследствии священномученик, составил «Акафист Преподобному отцу нашему Сампсону, Странноприимцу и Чудотворцу (его же память совершается Иуния в 27 день)». Этот акафист был представлен на рассмотрение в Санкт-Петербургский духовный цензурный комитет, члены которого не нашли ничего, что могло бы воспрепятствовать изданию этого богослужебного текста: «Рассматривавший означенную рукопись член цензурного Комитета архимандрит Владимир в отзыве своем изъяснил, что она и по содержанию своему и по изложению может быть одобрена к напечатанию, как удовлетворяющая требованиям техники и отвечающая по содержанию жития святого»²¹.

Однако в соответствии с действовавшим духовно-цензурным законодательством после этого акафист необходимо было предоставить на рассмотрение еще и в Синод. Высший же церковный орган отправил этот текст на дополнительную экспертизу именно епископу Димитрию (Самбикину).

Исполняя это поручение (указ Св. Синода от 27 июня 1898 г. за № 3234²²), владыка Димитрий в кратчайшие сроки рассмотрел акафист и составил довольно пространственный и, к сожалению для автора, отрицательный отзыв.

²⁰ Там же. – С. 123.

²¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 179. Д. 4037. Л. 1.

²² Там же. – Л. 2.

Первое, что не понравилось преосвященному цензору, это небольшое количество биографических данных и исторических сведений о преподобном Сампсоне в тексте акафиста. Правда, сам владыка и находит причину этого явления: «Этот недостаток зависел отчасти от скудости сведений о сем странноприимце и чудотворце, помещенных в Четьи-Минеи Св. Димитрия, митрополита Ростовского – по видимому, единственным источником, коим пользовался иеромонах о. Никодим при составлении акафиста»²³. Однако владыка настаивает, что составитель в таком случае должен был привлечь сведения из отечественной истории, «из которой мог бы извлечь для своего акафиста интересные сведения о почитании преп. Сампсона в древней России, в день памяти коего еще в 12 веке Великим князем Всеволодом (Димитрием) Юрьевичем одержана была славная победа над своими врагами (Ростовцами и Суздальцами, в 1177 г. см. Лаврент. летоп. стр. 167)»²⁴.

Кроме того, скудость источников, по мнению владыки, вынудила составителя акафиста использовать общие риторические фразы и характеристики, «каковые приложимы почти ко всем св. угодникам Божиим, как то: Радуйся – изречение обновленного Христом человечества! Радуйся, яко к горнему Иерусалиму взыскал еси путь! (из 1-го икоса; такие же риторич[еские] фразы и во всех других икосах). Преп. Сампсон восхваляется такими похвальными песнопениями, которые – при перемене только имени – могут быть приписаны и многим святым (как то: радуйся дивный врачу (ик. 1, а безмездных и дивных св. врачей в наших святцах помечено до 20-ти); Радуйся, иерее осиянный благодатию (икос 1-й, а таковых святых еще больше чем св. врачей чтится в Правосл[авной] Церкви)»²⁵.

Кроме того, отсутствие опыта при составлении акафистов привело к тому, что в тексте встречались, по мнению владыки, ошибочные суждения (которые, правда, не были замечены духовными цензорами в Санкт-Петербурге). Так, «автор акафиста пр. Сампосну приписывает как бы особую, сему только святому принадлежащую благодать, что он (пр.

²³ Там же. – Л. 3.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. – Л. 3 об.

Сампсон) “по рождении абие в купели крещения от первого греха омылся еси”... и от видения сего автор исполнен радости (“Видети радостно”... и самого пр. Сампсона побуждает петь Богу: “Аллилуйя”. Кондак 2-й), забывая, что этой благодати сподобляются все принимающие крещение во имя Пресвятыя Троицы»²⁶.

Таким образом, у владыки Димитрия возникло множество вопросов и к стилю, и к содержанию представленного богослужебного текста. В некоторых случаях владыка позволял себе даже довольно резкие выражения. Например, когда говорит о подражании автора уже существующим в Церкви акафистам: «Рабское подражание образцовым, принятым всею церковью акафистам, вынуждало о. Никодима излагать икосы и кондаки своего акафиста в странной, а иногда и непонятной форме (напр., в 1-м икосе: “Ангельскими вои носиму миру Творцу предстояй...””, “В бури житейстей древнему Риму поверзенну, егда кийдо точию и себе имея же попечение...” Конд. 4-й). Из приведенных слов акафиста можно видеть и неудовлетворительность одного и по содержанию и по своему изложению»²⁷.

Как результат, владыка рекомендовал автору существенно переработать текст акафиста, а Св. Синод на основании этого отзыва не пропустил текст к печати²⁸. Таким образом, еще за несколько лет до присуждения докторской степени владыка Димитрий, будучи уже известным ученым, привлекался Синодом для решения цензурного вопроса в качестве авторитетного эксперта и специалиста²⁹.

Теперь что касается докторской степени. Итоговое суждение Совета Санкт-Петербургской духовной академии было вполне ожидаемым, т.е. положительным: «Соглашаясь с отзывами проф. Н.В. Покровского и П.Н. Жуковича о многолетней и ценной учено-литературной деятельности Высокопреосвященного Архиепископа Димитрия, признать Его Высокопреосвященство заслуживающим ученой степени

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. – Л. 4.

²⁸ Попов А.В. Православные русские акафисты. – М., 2013. – С. 546.

²⁹ Сам архиепископ Димитрий впоследствии составил утвержденные Святейшим Синодом службы 12 апостолам (К., 1900) и 70 апостолам (К., 1900), акафист свт. Иоанну Златоусту. См.: Акиншин А.Н., Липаков Е.В. Димитрий (Самбикин), архиеп. Казанский и Свяязский // Православная энциклопедия. Т. XV. – М., 2007. – С. 93.

доктора церковной истории, о чем и представить Высокопреосвященнейшему Владыке-Митрополиту»³⁰.

Далее Совет, как и было принято, передал все необходимые бумаги митрополиту, а тот обратился в Синод. Что же касается высшего церковного органа, то Синод проявил удивительную расторопность и уже на следующий день – 18 марта – своим указом за № 2757 удостоил архиепископа Димитрия ученой степени доктора церковной истории. В архивном деле о присуждении степени, которое сохранилось в фонде Св. Синода, имеется всего лишь четыре документа: это обращение митрополита Антония, два отзыва – Покровского и Жуковича и указ Синода³¹. Вот так буднично, совершенно спокойно и полностью незаметно для внешнего обывателя была подведена черта под сорокалетними научно-исследовательскими занятиями и трудами почтенного архипастыря, уроженца воронежской земли и выпускника Санкт-Петербургской духовной академии.

В заключение хотелось бы сказать, что случаев в дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии, когда соискатели удаивались докторской степени по совокупности трудов, было достаточно. И это нисколько не умаляет их достоинство по сравнению с теми, кто был удостоен высшей ученой степени за предоставление конкретного монографического научного труда. Вот только некоторые имена: святитель Феофан Затворник в 1890 г., профессор протоиерей Павел Николаевский в 1896 г., профессор А.И. Бриллиантов в 1914 г., профессор протоиерей Сергей Соллертинский в 1899 г., наконец, профессор В.В. Болотов в 1896 г. Труды многих из них представляют собой целую главу в истории русской богословской науки XIX – начала XX вв.

Безусловно, архиепископ Димитрий заслуживает особого внимания за свою научную деятельность, а также за те усилия, которые он прилагал для распространения интереса к отечественной истории. В данном случае остается только

³⁰ Журналы заседаний Совета... С. 112.

³¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 272. 1) Л. 1-2. Представление митрополита Антония в Синод от 17 марта 1904 г. за № 521/2654; 2) Л. 3-6. Отзыв об ученых трудах Высокопреосвященного Димитрия (Самбкина), архиепископа Тверского профессора Н.В. Покровского; 3) Л. 7-15. Общий очерк научно-литературной деятельности преосв. Димитрия, архиепископа Тверского профессора П.Н. Жуковича; 4) Л. 16. Копия указа Св. Синода о присуждении степени доктора церковной истории.

согласиться с следующими словами характеристики, которые принадлежат профессору П.Н. Жуковичу: «Вошедший во вкус местных церковно-исторических изучений, отдавший им досуги первых лет своей самостоятельной жизненной работы, преосв. Димитрий всегда впоследствии оставался им верен. Он везде умел понять местные научные интересы, войти в тесную связь с местными тружениками науки, послужить и своим трудом, и своим влиянием делу местной церковной истории и археологии»³².

Список источников и литературы

1. Журналы заседаний Совета С.-Петербургской духовной академии за 1903-1904 учебный год (в извлечении). – СПб.: Тип. М. Меркушева, 1904. – 233 с., VII с.
2. Отчет о состоянии Санкт-Петербургской духовной академии за 1894 год // Христианское чтение. 1895. № 3-4. – С. 337-366.
3. Письмо ректора С.-Петербургской духовной академии, Преосвященного Сергия, Епископа Ямбургского, от 20 марта 1904 г. за № 536, на имя Высокопреосвященного Димитрия, Архиепископа Тверского и Кашинского // Тверские епархиальные ведомости. 1904. № 7-8. Часть неофициальная. – С. 209-210.
4. РГИА. Ф. 796. Оп. 179. Д. 4037. По донесению Санкт-Петербургского духовно-цензурного Комитета, с представлением на разрешение к напечатанию «Акафиста преподобному отцу нашему Сампсону Странноприимцу и Чудотворцу», составленного смотрителем Александро-Невского духовного училища иеромонахом Никодимом.
5. РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 272. Об удостоении Преосвященного Тверского Димитрия степени доктора церковной истории.
6. Акиншин А.Н., Липаков Е.В. Димитрий (Самбикин), архиеп. Казанский и Свияжский // Православная энциклопедия. Т. XV. – М., 2007. – С. 91-93.
7. Карпук Д.А. Несуразности духовной цензуры // Коломенские чтения – 2018: сб. статей / под ред. Е. И. Жерихиной. – СПб.: ООО «Политехника-Сервис», 2019. – С. 44-53.
8. Карпук Д.А. Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // Христианское чтение. 2015. № 2. – С. 210-251.
9. Покровский Н.В. Церковно-археологический музей Санкт-Петербургской Духовной Академии: 1879-1909. – СПб., 1909. IV, 151 с., 97 табл.
10. Попов А.В. Православные русские акафисты. – М.: Изд-во Мо-

³² Журналы заседаний Совета... – С. 117.

сковской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. – 656 с. (Серия «Литургическая библиотека»).

11. Родосский А.С. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814-1869 гг. – СПб.: Тип. И. В. Леонтьева, 1907. LXXXIV. – 552 с.

Архиепископ Димитрий (Самбикин) как редактор епархиальных ведомостей

Аннотация. В статье представлен обзор деятельности архиепископа Димитрия (Самбикина) как редактора епархиального вестника. В течение почти 24 лет своей жизни владыка Димитрий занимал пост редактора епархиальных ведомостей сначала Тамбовских, а затем – Воронежских. Должность редактора епархиального вестника являлась ответственным и сложным послушанием. В его обязанности, в первую очередь, входил подбор материалов для публикации. Это было сложным делом в силу того, что епархиальные официозы редко имели хорошее финансирование, а значит, не могли поставить отношения со своими корреспондентами на финансовую основу. Редактор должен был выискивать способы сделать подведомственное ему издание более интересным и разнообразным. В ходе анализа выпусков Тамбовских и Воронежских епархиальных ведомостей удалось выявить, что будущий архиепископ Димитрий применял ряд мер для улучшения качества издания. Он способствовал изданию большого количества краеведческих материалов, публиковал проповеди семинаристов, размещал на страницах официозов статьи просветительского характера, касающиеся православного богослужения и вероучительных истин. Кроме того, сам активно писал материалы.

Ключевые слова: архиепископ Димитрий (Самбикин), церковная пресса, епархиальные ведомости, Тамбовские епархиальные ведомости, Воронежские епархиальные ведомости, официальные церковные издания, история журналистики, церковное просвещение, церковное краеведение, история церковной прессы.

Одной из черт синодального периода в истории Русской Церкви является сходство карьерной лестницы многих выдающихся деятелей этой эпохи. Выпускник духовной академии, преподаватель семинарии или академии, ректор семинарии или академии, настоятель крупного монастыря – по крайней мере, половина этих вех отмечена на жизненном пути прак-

тически любого архиерея того времени. Впрочем, еще одна ступень также есть в биографии немалого количества иерархов и видных церковных деятелей XIX – начала XX в. – редакторская должность в церковном журнале. Как правило, такими журналами были епархиальные ведомости. К примеру, «Воронежские епархиальные ведомости» особенно богаты на редакторов – будущих владык. По крайней мере, пятеро из возглавлявших редакцию журнала в разное время людей впоследствии приняли архиерейский сан. Среди них был и архиепископ Димитрий (Самбикин), редактировавший сначала Тамбовский, а потом Воронежский епархиальные вестники.

Эта работа представляется крайне ответственной, поскольку епархиальные ведомости были почти всегда единственным церковным изданием в губернии, кроме того по своим функциям журнал являлся «лицом» епархии, представлял официальную позицию местного и центрального церковного начальства. Поэтому служение на месте редактора – немаловажная часть биографии любого церковного деятеля. Тем более это касается архиепископа Димитрия (Самбикина), который возглавлял периодическую епархиальную печать в общей сложности почти четверть века.

Охватить в одной статье всю многогранную редакторскую деятельность владыки Димитрия не представляется возможным. В данной статье мы наметим пути к изучению этой стороны биографии архиепископа Димитрия (Самбикина), тем более что при наличии значительного количества работ о его личности редакторская сторона его биографии пока не затронута.

Для определения значения преосвященного Димитрия в формировании епархиальной периодической печати в качестве редактора необходимо прежде всего понять, что собой представляла региональная церковная официальная периодика во второй половине XIX в.

Первые провинциальные официозы в России не были церковными. С 1838 г. стали выходить губернские ведомости. Их цель в первую очередь заключалась в оптимизации управления провинциями. Ведомости состояли из двух частей: официальной и неофициальной. В первой публиковались распоряжения общероссийского или губернского правительства, которые через издание быстро достигали ответственных за

исполнение. Вторая часть носила развлекательный характер, в ней помещались материалы по истории и экономике губернии, заметки о губернских происшествиях и полезные советы¹.

На пользу, которую приносит выпуск такого рода изданий, вскоре обратил внимание свт. Иннокентий (Борисов), который в 1853 г. составил программу официального периодического печатного органа для епархий. Замысел заключался в том, чтобы посредством издания журнала разгрузить консисторию, задыхавшуюся в бумажном обороте разнообразных распоряжений, резолюций по рассмотренным прошениям, информацию о которых нужно было доносить до адресатов. В этом контексте просвещение, обеспечивавшееся неофициальной частью, являлось второстепенной задачей². Проект епархиальных ведомостей был утвержден Святейшим Синодом только в 1859 г., после чего в регионах стали появляться собственные церковные периодические печатные издания. В течение второй половины столетия епархии начали обзаводиться своими официозами. В итоге к концу XIX в. почти каждый крупный церковно-административный округ располагал своим епархиальным вестником³. Тамбовские и Воронежские епархиальные ведомости были одними из первых. Если первый церковный официоз появился в Ярославле в 1860 г., то «Тамбовские епархиальные ведомости» начали выходить в 1861 г., а Воронежские – в 1866 г.⁴

Процесс издания церковной прессы имел ряд особенностей, это касалось прежде всего организации работы редакции. Официальные церковные издания не имели конкретного издателя, то есть человека, владевшего журналом и пекшегося об организационной стороне дела. Владельцем епархиальных печатных органов выступала епархия, поэтому важнейшие бытовые и кадровые решения в отношении журнала принимались епархиальным начальством. В частности, протоиерей, а потом архимандрит Димитрий оба назначения на должность редактора ведомостей получил от епархиальных преосвященных⁵.

¹ Летенков, 2005. – С. 18.

² Троицкий, 2008. – С. 493.

³ Нетужилов, 2006. – С. 177.

⁴ Троицкий, 2008. – С. 493.

⁵ Добровольский, 1901. VI, VIII.

Имелся особый круг лиц, из числа которых обычно назначались редакторы епархиальных ведомостей. Это были чиновники местной духовной консистории, преподаватели или ректоры местной семинарии. Соответственно и редакция располагалась в том учреждении, где нес основную службу редактор, а с его сменой и редакция могла переменить место своего расположения. Более того, иногда епархиальные ведомости получали сразу двух редакторов – по одному на официальную и неофициальную части. Когда в 1887 г. редакцию «Воронежских епархиальных ведомостей» разделили, архимандриту Димитрию досталось кресло редактора неофициальной части.

Место редактора, весьма престижное в гражданских изданиях, для редакторов церковной периодики было настоящей обузой. Значительная часть церковных официозов не окупалась и получала финансирование из епархиального бюджета. Поэтому при весьма скромных ресурсах редактор должен был придумывать, как разнообразить содержание журнала, практически не имея средств для поощрения авторов материалов.

Что касается авторов статей в церковных журналах, то ими могли быть самые разнообразные лица: от архиереев до простых мирян. Впрочем, эта сторона истории церковной прессы изучена плохо и на данный момент можно предположить, что даже в начале XX в. практически не существовало профессиональных журналистов, пишущих для православных печатных органов. Таким образом, перед редактором вставала проблема наполнения неофициальной части журнала интересным материалом. В этом и заключается основная проблема в изучении деятельности любого лица на посту редактора провинциального церковного официоза. Среди второстепенных вопросов можно отметить периодичность выхода свежих номеров, на которые ответственный за содержание имел некоторое косвенное влияние.

Разъясним последнее. Епархиальные ведомости по форме издания относились к журналам. Это оказывало влияние на внешний вид, периодичность выхода и содержание издания. В отличие от газет, обладавших большими по размеру страницами, епархиальные ведомости имели меньший размер и внешне походили на брошюры, а переплетенный годовой набор – на книгу. С содержанием была связана периодич-

ность выхода издания. Журналы, хотя и были новостными изданиями, все же не претендовали на освещение «горячих» новостей, ибо выходили в лучшем случае один раз в неделю. Скажем, если нечто произошло во вторник, то к выходу очередного номера в следующий понедельник новость успевала «остыть», будучи много раз за неделю обсужденной в ежедневных газетах. Кроме того, как уже было сказано выше, епархиальные издания не располагали постоянным штатом пишущих сотрудников, тем более корреспондентов, а быстрое донесение новостей хотя бы и местного масштаба все же требует наличия таких лиц.

Преосвященному Димитрию не выпало редактировать еженедельных официозов. Когда прот. Димитрий Самбкин возглавил редакцию епархиального официоза в Тамбове, журнал первоначально выходил только раз в месяц. Однако уже на втором году редактирования периодичность выхода номеров «Тамбовских епархиальных ведомостей» изменилась – с 1873 г. журнал попадал в руки читателей уже дважды в месяц.

Рассмотрим обстоятельства изменения периодичности. Ко времени переезда будущего казанского архипастыря в Тамбов епархиальный журнал существовал там уже 12 лет, но последние годы выходил только один раз в месяц. Объем каждого номера составлял от 90 до 96 страниц. С № 10 1872 г. журнал возглавил протоиерей Димитрий Самбкин, вместе с этим увеличивается объем издания. Теперь количество страниц в каждом номере доходит до 130. То есть с приходом нового редактора объем журнала увеличился на треть. В следующем 1873 г. «Тамбовские епархиальные ведомости» перешли к новому формату выхода номеров, что явилось следствием увеличения объема. Теперь свежий номер появлялся один раз в две недели, увеличив, таким образом, количество выпусков в год с 12 до 24. В объявлении от редакции это изменение оправдывалось административными потребностями: «...побуждением изменить настоящий их (епархиальных ведомостей. – П.Л.) вид, между прочим, было то, что епархиальные ведомости своим выходом однажды в месяц более походили на какой-либо ежемесячный духовный журнал, нежели на епархиальные ведомости, главной задачей которых – своевременно извещать своих читателей о правительственных постановлениях по духовному ведомству, а так-

же о местных епархиальных распоряжениях». (От редакции). Это объявление отражало пропорциональное соотношение официальной и неофициальной частей в составе одного номера. Если в начале 1872 г. официальная часть занимала около 50 страниц, что соответствовало половине выпуска, то к концу соотношение изменилось: из 30 прибавленных страниц 20 ушло на публикацию законов и только десять – в неофициальную часть. После перехода к изданию два раза в месяц этот разрыв увеличился еще больше.

Таким образом, архиеп. Димитрий в свою бытность редактором «Тамбовских епархиальных ведомостей» способствовал изменению частоты выхода номеров журнала для лучшего исполнения им своей административно-управленческой функции.

Однако основной проблемой для епархиального печатного органа все равно оставалась тема наполнения неофициальной части, решение которой способно сделать издание не только гораздо интереснее для читателя, но и позволить ему выполнить просветительскую функцию.

Здесь практически любой редактор провинциального церковного официоза сталкивался с уже упомянутым дефицитом ресурса, который можно было бы использовать для привлечения авторов материалов. Чтобы понять, насколько сложно обстояло дело с формированием содержания номера, можно привести пример наполнения типичного выпуска «Тамбовских епархиальных ведомостей» за 1872 г., как раз накануне прихода в редакцию протоиерея Димитрия Самбикина.

Неофициальная часть № 7 включала в себя 47 страниц, на которых располагались три материала: толкование на первое послание фессалоникийцам свт. Феофана Затворника, Торжество памяти свт. Тихона Задонского Чудотворца в городе Усмани и слово одного из клириков епархии по случаю перенесения иконы Божией Матери с Афона. При этом произведение свт. Феофана публиковалось уже не впервые, к тому же занимало целых 30 страниц, что представляется весьма значительным и, как следствие, утомительным для чтения. Даже материалы в научной периодике редко простирались на такое количество страниц. Это говорит о стремлении редактора дать наполнение неофициальной части, не заботясь

о качестве материала. Что касается проповеди, то этот жанр был традиционным для епархиальной периодики, бедной на писательские кадры в редакции. Проповедь помогала разнообразить содержание журнала, однако при чтении таких публикаций рождается большое сомнение в их ценности для читателя, поскольку ни красота слога, ни глубины мысли в них, как правило, не наблюдается.

Содержание номеров «Тамбовских епархиальных ведомостей» оказалось довольно скудным. Новому редактору предстояло найти новые источники текстов для издания.

Каким же образом человек, возглавляющий церковный провинциальный официоз, при дефиците средств изыскивал источники качественных материалов? В первую очередь способные редакторы начинали писать сами. К примеру, Авксентий Георгиевич Стадницкий⁶, возглавив в 1887 г. «Кишиневские епархиальные ведомости», был вынужден на протяжении нескольких лет сам писать значительную часть материалов для своего журнала⁷. Таким же путем пошел и протоиерей, а затем архимандрит Димитрий (Самбикин).

Аудитория епархиальных ведомостей любой церковной области была определена служебными задачами издания – обязательная подписка на такие журналы существовала для духовенства епархии. Клирики и составляли основную аудиторию, читавшую ведомости. Миряне всех сословий имели ограниченный доступ к изданию в силу образования или интересов. Поэтому задача редакции состояла в том, чтобы сделать материалы неофициальной части интересными прежде всего для священнослужителя. Универсальных тем, способных заинтересовать клирика вне зависимости от уровня его образования, может быть, по крайней мере, две. Первое то, что связано с его служением. Вторая тема – история родного края, интерес к которой лежит в душе каждого человека. Впрочем, последнему был не чужд и сам отец Димитрий, с удовольствием публиковавшийся в церковной и гражданской периодике по вопросам краеведения задолго до назначения на ответственные посты.

Итак, серьезный акцент в выходявших под руководством протоиерея Димитрия изданиях делался на двух видах мате-

⁶ Будущий митрополит Арсений.

⁷ Ефремова, 2006. – С. 32.

риалов. В первую очередь, это статьи по церковной истории губерний, в которых служил будущий архиепископ. В Тамбовских и Воронежских епархиальных ведомостях при нем печаталось большое количество материалов, связанных с яркими личностями из прошлого этих церковных областей, прежде всего архипастырями. В «Тамбовских епархиальных ведомостях» вышла статья о Преосвященном Палладии (Раеве) в бытность его тамбовским архиереем. В Воронежском церковном официозе была целая серия публикаций об архиереях, управлявших епархией. Начало этой серии положили статьи о святых Митрофане и Тихоне. Архимандрит Димитрий издавал не только статьи, но и воспоминания об иерархах. В начале 80-х годов XIX в. им были опубликованы воспоминания об архиепископе Воронежском Серафиме (Аретинском).

Местная история появлялась на страницах журнала и в сообщениях о прошлом духовных школ губерний, где доводилось служить отцу Димитрию. Им были подготовлены материалы о студентах Воронежской семинарии, проходивших обучение в духовных академиях, начали собираться и публиковаться первые материалы по истории духовных семинарий, где будущему владыке довелось быть ректором. Иногда отец Димитрий углублялся и в какие-то узкие темы семинарской жизни, в частности сообщал о проведении семинарских диспутов в начале XIX в. История отдельных монастырей и сельских храмов и вовсе была постоянной темой на страницах епархиальной периодики в период редактуры этих изданий будущим архиепископом. Таким образом владыка «убивал одновременно двух зайцев»: с одной стороны, сообщал своим читателям интересные сведения о прошлом той земли, где им довелось служить, с другой – реализовывал свои познания церковной региональной истории в виде статей, многие из которых не утратили своего значения и по сей день.

Нужно заметить, что в этом направлении отцу редактору удалось частично решить и кадровый вопрос. И в Воронеже, и в Тамбове существовали сообщества историков-краеведов. Предоставив им площадку для публикации их трудов, будущий архиерей приобрел для епархиальных ведомостей постоянных авторов пусть и в одной, но важной для регионального журнала области.

Что касается направления, связанного с пастырским

служением, то оно выразилось в публикации серии популярных статей, разъясняющих смысл богослужения и церковных праздников. В «Тамбовских епархиальных ведомостях» будущий владыка напечатал «Записки по литургике». Там же публиковались сообщения о 12 великих праздниках. Получили разъяснения и имена, даваемые при святом крещении. Священники могли использовать информацию, полученную из статей, написанных просто и доходчиво в своем повседневном пастырском служении.

Не нужно думать, что ориентация на объяснение элементов христианской культуры и исследование истории в церковных официозах под редакцией архимандрита Димитрия отменяла традиционные элементы наполнения неофициальной части. Сохранились и толкования, и проповеди. Однако первые, в том случае если они не были оригинальными, помещались в небольших долях.

Источник новых и часто очень оригинальных проповедей редактор находил благодаря своей второй должности – ректора духовной семинарии. Отец Димитрий начинает помещать в епархиальном журнале проповеди своих студентов. Помимо вливания свежих мыслей в тексты журнальных материалов, он таким способом вызывал интерес священников – отцов воспитанников семинарии. Более того, однажды ректор семинарии поместил на страницах «Тамбовских епархиальных ведомостей» проповедь отца рядом с проповедью сына, продемонстрировав таким образом преемственность поколений священнослужителей.

Чего действительно «Воронежские епархиальные ведомости» лишились при архимандрите Димитрии (Самбикине), так это публикаций переводов святых Отцов на русский язык, до него выходивших на протяжении почти десяти лет. На данный момент сложно сказать: явилось это последовательной политикой редакции, направленной на облегчение восприятия читателями публикаций, или произошло в силу каких-то объективных причин.

В целом меры, предпринимавшиеся будущим архиепископом Димитрием (Самбикиным) на посту редактора двух провинциальных церковных официозов, привели к большому разнообразию материала в этих журналах. Это обстоятельство говорит в пользу мнения об успехе редакционной работы.

Разумеется, однозначно утверждать последнее не приходится, поскольку на данный момент в исторической науке нет точного метода определения популярности ведомственных изданий у принудительно выписывающих его читателей. Выработка и обоснование такого метода – дело будущего. Как, впрочем, и дальнейшая детализация редакторской биографии архиепископа Казанского и Свяжского Димитрия (Самбкина), выдающегося иерарха, церковного историка и православного журналиста.

Список литературы

1. От редакции – От редакции Тамбовских епархиальных ведомостей // Тамбовские епархиальные ведомости. 1872. № 12. – С. 589.
2. Добровольский, 1901 – Добровольский И. Димитрий, архиепископ Тверской и Кашинский (его биография) // Тверской епархиальный статистический сборник. Тверь: Типо-Литография Ф.С. Муравьева, 1901.
3. Ефремова, 2006 – Ефремова О.В., Хайлова О.И. Краткое жизнеописание митрополита Ташкентского и Туркестанского Арсения (Стадницкого) // Арсений (Стадницкий), митр. Дневник. Т. 1: 1880–1901. По материалам ГАРФ. – М.: ПСТГУ, 2006.
4. Летенков, 2005 – Летенков Э.В. Губернские, областные, войсковые, епархиальные ведомости. 1838-1917. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 2005.
5. Нетужилов, 2006 – Нетужилов К.Е. Епархиальная периодическая печать // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Общественные и гуманитарные науки. 2006. № 7 (21). – С. 174-182.
6. Троицкий, 2008 – Троицкий А., прот. Епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. Т. 18. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. – С. 493-497.

Эпоха ветхозаветных патриархов в свете данных археологии

Аннотация. Сообщение посвящено соотнесению библейского повествования о патриархах ветхозаветного периода священной истории с данными археологии. Особое внимание уделено тем археологическим памятникам, которые позволяют точнее понять смысл и обстоятельства библейских событий и их богословское знание.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, библейская археология, ветхозаветные патриархи, история Ближнего Востока, Израиль, Авраам.

Когда человек молитвенно настраивает себя на чтение священных библейских текстов, он начинает входить в особый священный мир. В библейских текстах через написанное слово человеку раскрывается Божественное Откровение – с человеком беседует Бог.

Одной из существенных сторон изучения Библии является историческая канва, на фоне которой совершаются величайшие библейские события. Бог действует в конкретных исторических условиях, открывает себя на уровне мышления и культуры человека той или иной эпохи. Библия изобилует ценнейшими историческими материалами, требующими особого подхода и осмысления. Человеку, читающему Библию, нелегко представить себе древний библейский мир, так как его от описанных событий отделяют тысячелетия.

Открывать для себя этот удивительный мир помогает нам археология. Свидетельства современников, записи историков, безусловно, оказывают нам огромную услугу, но иногда сведения бывают противоречивы, и если историк пользовался недостоверными источниками, то в итоге получается, что те сведения, которыми мы располагаем, или не совпадают с библейскими данными, или даже вступают в противоречия. Археология же

вводит нас в такие глубины прошлого человечества, о которых вообще никаких свидетельств не имеется. Археологические открытия беспристрастно рассказывают нам о жизни и быте, о культуре и религии целых поколений когда-то живших людей, народов и целых государств. Археология дает нам возможность воочию убедиться в том или ином историческом факте.

Интерес к Библии возникает у людей разного возраста, уровня образования, а также разной религиозной принадлежности. Для верующих новейшие археологические открытия подтверждают их веру. Конечно, для христианина вовсе не важно, какие народы окружали, скажем, Авраама. Для веры важна сама личность патриарха Авраама, его подвиг веры, но когда археологи обнаруживают предметы времен Авраама, то это является как бы внешним свидетельством подлинности библейского текста.

Исторические события, изложенные в книгах Ветхого Завета и Нового Завета, имеют непосредственное отношение друг к другу и находятся в исторической взаимосвязи.

Откровение Божие передается конкретному человеку, жившему в определенном месте и в определенную эпоху. Нельзя, конечно, ставить Библию в зависимость от археологических открытий. Вот если эти открытия подтверждают библейские события, значит, они достойны веры человека, а если подтверждений нет, значит, событие не исторично. Библия не нуждается в «подтверждениях», а вот человек, с его сомнениями, с его ограниченностью, с его вечно лукавым вопросом: было ли это или иное событие на самом деле – нуждается в свидетельствах археологии. И в этом смысле археология является неким промыслительным действием, голосом предков к потомкам, неким Божественным знаком для подтверждения библейских истин.

Археология, по точному выражению, – «наука лопаты», открывает нам древний мир таким, каким он и является. Поэтому уместно вспомнить археологические открытия, проливающие яркий свет на историю жены Лота, правда, речь идет не о раскопках в Содоме и Гоморре, а в Помпеи. «Помпея – подобно Содому и Гоморре – стала жертвой бурного вулканического извержения, уничтожившего этот город в 79 году после Р.Х., причем многие помпейцы погибли не в результате того, что были достигнуты раскаленной лавой, а от удушли-

вого вулканического газа, отравившего многих из них прямо во время сна. Шестиметровый слой лавы и пепла похоронил под собой Помпею, и она «канула в забвение», пока археологи не начали проводить раскопки. При этом они наткнулись на полые места в затвердевших массах лавы и пепла. Руководитель экспедиции отдал распоряжение долбить отверстие для вентиляции. Затем он заполнил полое место гипсом и дал ему возможность высохнуть. После того как этот гипсовый «слепок» был очищен от вулканической породы, археологи застыли от изумления: перед ними был точный слепок спящей женщины! И каждый раз, когда кирка натыкалась на такие места, поступали аналогично – и выходил слепок человека или животного. Как объяснить такой феномен?

Его научное объяснение таково: вулканическая порода с течением времени обильно насытилась безводными химическими соединениями и превратилась в пористый материал, напоминающий пемзу. В результате химической реакции тела погребенных там людей постепенно разлагались, и образовались пустоты, соответствующие их форме. Так каменная пустота запечатлевает образ погибшего и даже черты его лица. Благодаря этому феномену мы, спустя много столетий, можем «глянуть в лицо» помпейским жителям¹.

Какое же отношение имеет этот почти фантастический феномен, открытый при раскопках Помпеи, к истории жены Лота? Оказывается, самое непосредственное. Помпейские открытия иллюстрируют события, произошедшие в Содоме и Гоморре. «Как точно выразился один американский ученый, жители Помпеи превратились в некие «соляные столбы», «сохранив» себя до нашего времени. При этом понятие «соль» не надо понимать, конечно, как хлористый натрий (т.е. всем известная поваренная соль), это может быть любая естественная минеральная соль – железная, селитровая и т.п.

Как долго может длиться процесс превращения тела в соль, зависит от множества различных природных факторов: условий химических реакций, давления, нагрева и т.п. Мы можем только констатировать некоторую схожесть физических условий в Помпее с теми, какие были в Содоме в момент катастрофы.

¹ Бойд. Р.Т. Курганы, гробницы, сокровища. – М., 1991. – С. 111-114.

Формулировка, что жена Лота стала «соляным столпом», очень интересна. В Библейской книге Бытие написано: «Жена же Лотова оглянулась...». (Быт.19,26). Она не только задержалась, чтобы посмотреть, что случилось... Оставив город вместе с Лотом и дочерьми, она в прямом смысле слова не могла оторваться — и плелась вслед. Надо полагать, что она отстала от группы, и вулканические газы настигли ее, а затем она была похоронена под лавой вулкана, как в примере Помпеи. Слово «стала», наверное, свидетельствует о том, что через определенный отрезок времени жена Лота стала соляным столпом, т.е. после ряда химических превращений ее тело «окаменело»².

Конечно, это только версии ученых, реконструирующих картину реальности той катастрофы, которая произошла в Содоме и Гоморре и которая описана в Библии. Однако для критиков Библии эти версии весьма убедительный аргумент в пользу библейского повествования. Без археологических раскопок мы не имели бы столь правдоподобного рассказа о «соляных столбах».

Археология несет в себе идею, бессмертную, вечную идею воскресения, она открывает нам давно ушедшие в прошлое миры, дает, в буквальном смысле слова, ощущение эпохи. С ее помощью мы становимся «современниками» великих библейских мужей, входим в их мир, жизнь и по-иному открываем их для себя. Здесь уместно вспомнить событие Ново-заветной истории — вход Христа Спасителя в г. Иерусалим, на требование фарисеев: «Учитель! Запрети ученикам Твоим». Христос ответил: «сказываю вам, что если они умолкнут, то камни возопиют» (Лк.19,39-40). «Возопиющие камни», и не только они, несут в себе свидетельства истинности библейских слов, и в этом непреходящее значение библейской археологии.

Теперь мы коснемся некоторых археологических открытий, посмотрим, действительно ли данные археологии помогают нам в изучении Библии и каким образом «говорящие камни» подтверждают библейский текст.

Множество вопросов возникает у читателя Библии по жизнеописанию Авраама: место его рождения, его быт, куль-

² Введенский Д.И. проф., Патриарх Иосиф и Египет (опыт соглашения данных Библии и Египтологии). Сергиев Посад, 1914. — С. 25.

турная среда, и, конечно же, подвергаются сомнению некоторые библейские сведения. Именно в разрешении таких вопросов на помощь приходит археология. Данные археологических находок – кирпичи, глиняные цилиндры с клинообразными надписями – знакомят нас с эпохой Авраама. «Клинописные памятники дают нам сведения из истории этой страны, начиная приблизительно за 3000-2800 лет до Р.Х.»³.

Археологические раскопки Ура Халдейского в какой-то степени отвечают на множество вопросов, но и ставят новые в истории Авраама. Рассмотрим детально сведения археологии и выводы ученых.

Трудами английских ученых Тайлора и Лофтуса, производивших раскопки (1854–57 гг.) холмов на правом берегу реки Евфрата, в месте теперешнего селения Муггейр, установлено, что именно здесь и был древний город Ур, родина патриарха Авраама. При раскопках найдено было множество кирпичей и глиняных цилиндров с надписью имени города *Sis-x-ki*; суффикс *ki* показывал, что это название именно города, а не страны, так как названия стран имеют в клинописи суффикс *mat*. Однако это идеографическое начертание имени города представляло вначале затруднение для его фонетического произношения: но и это затруднение было разрешено самым блестящим образом – благодаря словарю из знаменитой библиотеки Ассурбанипала: в нем *Sis-x-ki* переведено словом Ур (*Uru*). Таким образом, тождество Ура халдейского с нынешним Муггейром установлено самым прочным образом.

Что это есть именно Ур Халдейский (по еврейскому тексту Библии «*Касдûм*»), а не какой-либо другой, в этом убеждают свидетельства других клинописных памятников, из которых видно, что страна, где лежит Ур, самая южная часть Месопотамии, уже за 2 тысячи лет до Р. Хр. (т. е. именно во времена Авраама) носила название «Калду», образовавшееся из более древнего «Касду» и перешедшее в половине этого тысячелетия в «Карду», откуда получилось еще более позднее имя «Кардуниаш»; Касду, Касдим, Калду – дало на греческом языке – *Χαλδαῖοι*. Отсюда Ур Халдейский»⁴.

³ Церен Э. Библейские холмы. – М., 1986. – С. 130.

⁴ Сысуев П., свящ. Быт патриархов еврейского народа (Авраама, Исаака и Иакова). – Казань, 1901. – С. 97.

Заслуживают особого внимания и дальнейшие сообщения археологов. «Только новейшие раскопки в древней Халдее пролили яркие лучи на эту библейскую страну. Среди многочисленных курганов, усеявших правый берег Евфрата, археологи усматривают и развалины Халдейского Ура. Теперь на этих развалинах уютится деревня Муггейр. По прочтенным надписям на памятниках оказывается, что название Ур есть семическая форма аккадийского «эри» и значит «город». Это показывает, что Ур представлял из себя первый оседлый пункт кочевников. Здесь впервые завязалась культурная жизнь. Начались торговые движения: вблизи города, в Персидском заливе, останавливались морские корабли. Вскоре край обогатился, привлек многолюдное население, и город Ур сделался столицей могущественного монарха Уруха или Лиг-Бачаса. Этот независимый государь воздвиг большой храм в честь бога луны – Гурни, остатки которого видны в развалинах до сих пор.»⁵

Археологические раскопки были произведены в Уре в 1929 году. Согласно открытиям, сделанными учеными, мы имеем возможность заглянуть в глубь веков и увидеть мир, быт, культуру времен библейского патриарха Авраама, чего невозможно было бы сделать без археологических открытий. «Первое, что они выявили, была священная ограда с пятью храмами, которые когда-то окружали полукругом Зиггурат царя Ур-Нанну. Они были похожи на крепости, настолько толстыми были их стены. Самый большой из них занимал площадь в 100*60 ярдов и был посвящен богу-луне. Другой храм построен в честь Нин-Гали, богини луны и жены Нанна-ра. Каждый храм имел внутренний двор, окруженный рядом комнат, еще стояли древние фонтаны с длинными желобами для воды, покрытыми асфальтом, глубокие борозды от ножей на больших кирпичных столах показывали, где были рассекаемы жертвенные животные. Они приготавливались как общее священное кушанье на очагах в храмовых кухнях. Там были даже печи для выпечки хлеба...

В наше время церкви, суды, налоговые конторы и фактории являются совершенно отдельными учреждениями. В Уре было совершено иначе. Священное место, ограда храма

⁵ Холли Г. Библейский справочник (краткий комментарий к Библии). – Л., 1982. – С. 154.

служили не только для почитания богов. Священникам было много что делать, помимо их святой службы. Они не только принимали жертвы, но и собирали десятую часть и подати. Это всегда подтверждалось наличием письменного документа – каждая уплата отмечалась на маленькой жестяной табличке – вероятно, первые платежные квитанции, когда-либо выпускаемые. Получаемое количество вносилось писцами в еженедельные, месячные и годовые суммы. Денежная валюта была еще не известна. Подати уплачивались натурой: каждый обитатель Ура платил своей собственной монетой. Масло, зерно, фрукты, шерсть и скот находили себе путь в обширные склады товаров, скоропортящиеся предметы шли в храмовые лавки. Многие товары производились на фабриках, которыми владели священники. Таблицы, найденные в этом месте, дают возможность узнать имена фабричных девушек и долю их пайка. Даже вес шерсти, выдаваемой каждой работнице, и число одежд, сделанных из нее, записывались скрупулёзно. В одном из юридических зданий нашли копии приговоров, тщательно сложенных точь – в – точь так, как в административных конторах современных судов»⁶.

Вдохновленные ученые продолжали трудиться, и вскоре они обнаружили целый город. Трудно представить себе цивилизацию времен Авраама, и только археология открывает нам удивительные картины древнего мира. «Под красными склонами Телль-эль-Мукайяр лежал целый город, купающийся в ярком солнце, пробужденный от своего долгого сна после многих тысяч лет благодаря терпеливому рытью археологов. Они были вне себя от радости, потому что перед ними находился Ур, «Ур Халдейский», – о котором говорится в Библии. Горожане Ура жили в больших двухэтажных виллах с тринадцатью – четырнадцатью комнатами. Нижний храм был прочно построен из обожжённого кирпича; верхний этаж – из глиняного кирпича. Стены были аккуратно покрыты штукатуркой и побелены... Ур Халдейский был могущественным, процветающим, красочным и деловым столичным городом в начале второго тысячелетия до Р.Х.»⁷. К такому заключению пришли археологи. Радость находки вскружила им голову, и

⁶ Введенский Д.И., проф. Патриарх Иосиф и Египет (опыт соглашения данных Библии и Египтологии). – Сергиев Посад, 1914. – С. 26-27.

⁷ Там же. – С. 28-29.

они сделали вывод: «Авраам – не простой кочевник, этот Авраам, он сын великого города второго тысячелетия до Р.Х.»⁸.

С этим выводом не согласились библеисты и богословы. И вот здесь следует заметить ту важную и необходимую связь между библеистикой и археологией. Это не просто подтверждение открытий библейскими текстами, а сотрудничество в изучении мира Библии. Не археологические открытия главенствуют в принятии человеком библейских истин, а само библейское откровение является источником для археологических выводов. Библия проливает яркий свет на открытия ученых, и в то же время археология подтверждает библейский текст. Только в гармоничном сочетании научных выводов археологов и библеистов – гарантия точного изображения жизни древних библейских патриархов. Археологам, открывшим Ур, возразили, и не без оснований, историки и библеисты. «Ур вышел на свет из мрака прошлого как столичный город шумерийцев, одной из древних цивилизаций в Месопотамии. Как мы знаем, шумерийцы были не семитами, как евреи. Когда около 2000 лет до Р.Х. произошло великое сражение семитических кочевников, устремившихся из арабской пустыни, то первое, что они встретили на юге, были обширные плантации Ура, его зона и каналы. Возможно, что некоторые воспоминания об этом великом путешествии через страны «Плодородного Полумесяца», включая Ур, имеют результатом упоминания о нем в Библии.

Старательные изыскания, особенно раскопки в последние два десятилетия, делают почти достоверным сведения, что Авраам не мог быть городским жителем шумерийской метрополии. Это противоречило бы всем описаниям того образа жизни, какой, согласно Ветхому Завету, вел этот патриарх. Авраам – обитатель шатров, он переходил со стадами скота от пастбища к пастбищу и от колодца к колодцу. Жизнь его не похожа на жизнь гражданина большого города – он живет жизнью типичного кочевника»⁹.

Заслуживает внимание и факт совпадения имен библейских персонажей и названий, открытых археологами городов. Данные археологии подтверждают сведения Библии. «На-

⁸ Там же. – С. 30.

⁹ Введенский Д.И., проф. Патриарх Иосиф и Египет (опыт соглашения данных Библии и Египтологии). – Сергиев Посад, 1914. – С. 32.

звания ряда мест вблизи Харрана соответствуют некоторым библейским именам. И прежде всего имя одного из братьев Авраама – Арран (Быт.11,31). Совпадают также названия и имена: Фарра, Нахор и Серух. Помимо Аррана, бросается в глаза имя Фарра, которого Ветхий Завет называет отцом Авраама». Конечно, нет ничего необычного в том, что название местности или края переносится на родоначальника. Даже в новое время можно встретить многочисленные случаи, когда имена давались по месту происхождения их носителей, а потом это название переходило и в фамилию. Таким образом, можно не сомневаться, что название Харран, Фарра и другие первоначально обозначали места, откуда происходили некоторые библейские родоначальники. От этих названий в конце концов и произошли имена людей»¹⁰.

Очень важные сведения дают клинописные таблички, найденные археологами. «Теперь при помощи клинописного архива можно объяснить имя отца народа Авраама, которого сначала называли Аврам. Это имя, по-видимому, связано со значением «ибрим», которое получило распространение наряду с названием «хабиру»: ибрим, вероятно, означает «потусторонние»¹¹. Это название, по всей вероятности, связано также с географическим положением местности, в которой жил Авраам. О пребывании Авраама в Египте тоже существует археологическое подтверждение. «Так в надгробных памятниках Бени-Гассана найдена одна из интереснейших картин древнего царства, изображающая много аналогичного с историей Авраама. Эта картина, относящаяся по времени Фараона XII династии Узортезена, представляет прибытие в Египет западно-азиатского кочевника со своим семейством и слугами. Чужестранцы называются Аму, а их предводитель – Гана, то есть князь. Его имя Абша, в буквальном переводе означает, «отец песков», подобно тому, как имя Авраама означает «отец множества». Наружность прибывших носит отличительные признаки семитической расы, их принимают с почетом»¹².

От истории Авраама перейдем к открытиям о другом

¹⁰ Церен Э. Библейские холмы. – М., 1986. – С. 130.

¹¹ Там же.

¹² Сысуев П., свящ. Быт патриархов еврейского народа (Авраама, Исаака и Иакова). – Казань, 1901. – С. 97.

патриархе – Иосифе. Следует упомянуть о свидетельствах папирусов. На одном, из ныне хранящихся в Британском музее древнеегипетских папирусов, излагается «Повесть о двух братьях», записанная в царствовании Сета II, то есть вскоре после исхода Израиля из Египта. Эта повесть настолько напоминает историю Иосифа и жены Потифара, что редактор «Истории Египта» Бругша высказал гипотезу, согласно которой данная повесть могла быть создана на основании действительного факта, зафиксированного в придворных египетских анналах. Содержание повести сводится к следующему: некий женатый человек посылает за зерном своего младшего брата, которому он заверил все в своем доме. Жена этого человека искушает младшего брата, тот отказывается. Тогда от досады она сообщает своему мужу, что его брат якобы пытался изнасиловать ее. Муж хочет убить его. Младший брат спасается бегством, а впоследствии становится царем Египта»¹³.

Археология помогает изучать древний мир и времен Иосифа. В городе Он (Имполь), как предполагают ученые, был дворец Иосифа. Сэр Флемендерс Петри в 1929 году обнаружил развалины дворца, который, вероятно, должен был быть дворцом Иосифа»¹⁴. Это свидетельство ученых не противоречит библейскому тексту, а, наоборот, только подчёркивает истинность повествования. Книга Бытие сообщает о том, что когда Фараон назначил Иосифа правителем «над всю землю Египетскую», то нарек ему имя: «Цафеаф – панеах и дал ему в жену Асенефу, дочь Патифара, жреца Импольского» (Быт. 41,41:45).

Более глубокого уважения заслуживает свидетельство о семилетнем голоде во времена пребывания Иосифа в Египте. «Бругш в своей работе «Египет под властью Фараонов» сообщает о надписи, которую он называет «очень значительным и ярким подтверждением» повествования Библии о голодных годах в Египте. В высеченном в скале захоронении некоего Баба, правителя г. Эль-Каб южнее Фив (созданного при правлении 17-й Династии, современной 16-й династии на севере, во время которой – правитель Иосиф), имеется надпись, в которой Баба говорит о проведенных им мероприятиях в его городе, сильно напоминающих аналогичные действия Иосифа».

¹³ Холли Г. Библейский справочник (краткий комментарий к Библии). – Л., 1982. – С. 154.

¹⁴ Там же.

фа для всего Египта. Именно о них повествует Библия: «Я собрал зерно, будучи другом бога урожая. Когда же наступил голод, продолжавшийся в течение многих лет, я распределил это зерно для города на каждый из этих голодных лет». Бругш рассуждает таким образом: «Поскольку голодные годы случаются в Египте чрезвычайно редко и поскольку Баба жил приблизительно в то же время, что и Иосиф, не остается сделать никакого иного вывода, кроме того, что «многие годы голода», случившиеся во дни правителя Бабы, тождественны «семи годам голода», бывшими при правлении Иосифа»¹⁵.

Обратимся теперь к Исходу евреев из «Дома рабства» и посмотрим, какие доказательства имеются этому событию, о котором рассказывает Библия. Существует мнение, что евреи вообще никогда не жили в Египте, а значит, что и Исхода никакого не было. И вот в этом вопросе археология говорит свое веское слово. «Обнаруженные в 1887 году глиняные таблички пролили свет на историю покорения Ханаана израильянами. Многие из этих табличек – письма сирийских и ханаанских владык египетскому фараону с просьбой о помощи. Фараон Меремпт правил в Египте с 1224 г до н.э. и был вынужден защищать свои владения с севера. В одном из сообщений среди других племен упоминается и «Израиль в Ханаане». Это первое из упоминаний об Израиле в египетских документах, доказывающее, что около 1200 г. до Р.Х. Израиль был в Палестине»¹⁶. Возникает вопрос: при каком фараоне совершился Исход евреев из Египта?

Существует несколько версий, каждая имеет свои аргументы, базирующиеся на данных археологии. Рассмотрим каждую из этих версий. Согласно первой версии – Исход был при фараоне Аменхотепе II (1450-1420 гг. до Р.Х.). В глиняных табличках, именуемых Тель-эль-Амаранским архивом, «именуются письма, адресованные к Аменхотепу II и Аменхотепу IV, содержащие обращенные к фараонам просьбы о помощи, которые свидетельствуют, что уже в этот довольно древний период истории Палестина подвергалась сильному давлению со стороны «Хабири». Вот выдержки из этих документов: «Хабири захватывают наши крепости; они забирают наши города; они сокращают наших правителей. Они подвергают

¹⁵ Там же. – С. 155.

¹⁶ Бойд. Р.Т. Курганы, гробницы, сокровища. Свет на Востоке. – 1991. – С. 171.

разграблению всю страну царя. Пусть царь пришлет поскорее солдат. Если в этом году не будет прислано никаких солдат, то вся страна будет потеряна для царя». Многие ученые считают, что под «Хабиби» следует понимать евреев, а на этом основании делают вывод, что в этих письмах содержатся описанные завоевания земли Ханаанской под предводительством Иисуса Навина. Те ученые, которые принимают более позднюю дату для Исхода Израиля из Египта, считают, что термин «Хабири» означает, что они могли быть какими-то более древними завоевателями или эмигрантами (1 Пар.4, 21-22; 7,21)»¹⁷.

Мы уже отметили, когда говорили об имени Авраама, что оно связано с названием «ибрим» и «хабиру», поэтому «хабири», по всей вероятности, были никто иные, как потомки Авраама – евреи. Не лишним будет заметить, что такое предположение о тождестве «Навигу» и евреев не расходится с данными Библии. Действительно, если бы «Навигу» произвели опустошительный и вместе с тем завоевательный поход в Палестину до прибытия сюда израильтян, то естественно было бы ожидать, что израильтяне, в свою очередь, при завоевании Палестины, где-нибудь встретились бы с этими сильными «Навигу». Между тем, по справедливому замечанию Mallona, среди врагов израильтян никогда не было ни одного врага, название которого напоминало бы о «Навигу». Если же Тель-эль-Амаранские письма могут иметь в виду только евреев после их исхода из Египта во время завоевательного натиска на Палестину, то, очевидно, дата исхода должна быть отодвинута к периоду времени до Аментотепа III. Таков последовательный вывод из данных египтологии и ассириологии»¹⁸.

Вторая версия гласит, что во время Исхода Фараоном был Мернептах (1235-1220 гг до Р.Х.). Снова выводы ученых базируются на данных археологических открытий. «Израильская» табличка является убедительным фактором в изучении данного вопроса. «В 1906 г. сэр Фландарс Петри обнаружил плиту из черного камня, которая содержала сделанные на 5-м году царствования Мернептаха записи о его победах. Высота этой плиты равняется 10 футам, а ширина – 5 футам; в настоя-

¹⁷ Там же. – С. 167-169.

¹⁸ Введенский Д.И., проф. Патриарх Иосиф и Египет (опыт соглашения данных Библии и Египтологии). – Сергиев Посад, 1914. – С. 83-84.

щее время она хранится в Каирском музее. Слово «Израиль» встречается в середине второй строки снизу. Здесь написано: «Разграблен Ханаам. Сокрушен Израиль: семени его нет. Палестина стала вдовой для Египта». Это похоже на упоминание об Исходе. Выражение «семени его нет» может быть указанием на истребление младенцев мужского пола. Поскольку древние цари не записывали ничего, кроме своих побед, то, вероятно, что, хотя фараоном было сделано все возможное для предотвращения ухода Израиля, он описал уход евреев как победу над ними. Вместе с тем ученые, принимающие более раннюю дату для Исхода, считают, что данная надпись является указанием на какой-то военный поход Мернептаха в Палестину, приблизительно через 30 лет после того, как израильяне поселились в этой стране»¹⁹.

Третья версия предполагает более позднюю дату исхода, а именно, при Рамзесе II. Основанием для такого утверждения является сообщение в Библии, где говорится об угнетении евреев в Египте. «И поставили над ним (народом израильским) начальников работ, чтобы изнуряли его тяжкими работами. И он построил Фараону Пифом и Раамсес, города для запасов, (и Он, иначе Имполь)» (Исх.1.11). Факт убедительный, действительно во времена Рамзеса II были такие города, о которых говорит Библия. А вот время построения этих городов и утверждение самого Рамзеса II, что они построены с помощью труда израильян, были подвергнуты сомнению. На помощь приходят археологические выводы. «В 1883 году Наваль установил местонахождения Пифома. Им была найдена следующая надпись Рамзеса II: «Я построил Пифом в устье Восточном». Этим же ученым было найдено длинное прямоугольное здание с необычно толстыми стенами, причем на кирпичах, из которых они сложены, было начертано имя Рамзеса II. Петри в 1965 году установил место нахождения Раамсеса. В 1922 Фишер, из университетского Музея Пенсильвании, обнаружил в палестинском городе Беф-сане одну из стел Рамзеса II, на которой он сообщает, что он «Раамсес при помощи рабов-семитов (евреев) из Азии». Размеры этой стелы 8 футов в высоту и 2,5 фута в ширину. Таким образом, обе эти надписи указывают на Рамзеса II как на того фараона,

¹⁹ Холли Г., Библейский справочник (краткий комментарий к Библии). – Л., 1982. – С. 169.

для которого были построены эти города, поэтому напрашивается вывод о том, что он был угнетателем Израиля, в силу этого его наследника – Мернептаха – можно принять за фараона, о котором повествуется в книге «Исход». Тем не менее мы не имеем права забыть о том, что Рамзес II принадлежал к числу охотников приобщаться к чужой славе и часто был не прочь начертать свое имя на памятниках, построенных его предшественниками, с целью прославиться за их счет. Те ученые, которые принимают для Исхода более древнюю дату и считают Тутмеса III строителем этих двух городов, понимают данные надписи в том смысле, что Рамзес II перестроил или восстановил эти города при помощи евреев, не ушедших вместе с Моисеем. В целом, нам представляются более убедительными свидетельства в пользу того, что фараоном времен Исхода был Аменхотеп»²⁰.

Завершая краткий обзор археологических открытий, проливающих свет на библейские тексты, можно сказать, что археология – служебная наука, дающая аргументы библеистам и богословам в полемике с критиками и скептиками. Необозримы горизонты веры, но ведь любое библейское чудо или сюжет имеет и физическую и материальную сторону, и изучать эту сторону помогает нам библейская археология.

Исследования позволяют по-иному взглянуть на библейские сообщения, казалось бы, из небытия возвращаются к нам города, предметы, фрагменты прошлого. И эти откопанные предметы свидетельствуют нам о мире, жизни и быте ветхозаветных патриархов; расширяют наши познания, поддерживают и укрепляют нашу веру. Свидетельства археологов в наше время как целительный бальзам на израненные души во времена духовной опустошенности. Здесь есть над чем подумать и есть, что открыть для себя.

Археология «доказывает критикам Библии, что описываемые в ней события и впрямь имели в древности места. Их исторические данные доказывают, что цари, народы, обычаи, о которых свидетельствует Священное Писание, существовали реально, сколько бы Фантастическим это ни казалось на первый взгляд. То, что до сих пор добыто усилиями кирки и лопаты археологов, не является еще законченным. Но «ап-

²⁰ Там же. – С. 170-171.

петит» проснулся – поиски и раскопки будут продолжаться и впредь, будет продолжаться и сбор информации о событиях, записанных в Библии, выдержавшей все испытания времени»²¹.

Имеющиеся данные археологии не поставили последнюю точку в изучении Библии, новые поколения совершают иногда непревзойденные подвиги в этом особом служении на ниве Христовой. Библия свидетельствует о Христе, и библейская археология, подтверждая библейские сведения, по – своему служит Иисусу Христу. Она проповедует истинность Слова Божия и открывает всем желающим удивительный мир – мир Библии.

Список литературы

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 2014.
2. Бойд Р.Г. Курганы, гробницы, сокровища. – М.: Свет Востока, 1991.
3. Введенский Д.И. проф., Патриарх Иосиф и Египет (опыт соглашения данных Библии и Египтологии). – Сергиев Посад, 1914.
4. Зыков В.И. свящ., Библейский Патриарх Авраам: Библейско-исторический апологетический очерк. – Петроград: тип. М. Меркушева, 1914.
5. Сысуев П. свящ., Быт Патриархов еврейского народа (Авраама, Исаака и Иакова). – Казань, 1901.
6. Холли Г., Библейский справочник (Краткий комментарий к Библии). – Л., 1982.
7. Церен Э., Библейские холмы. – М., 1986.

²¹ Бойд Р.Т. Курганы, гробницы, сокровища. Свет на Востоке. – 1991. – С. 294-295.

часть III

Публикации

«Чистейший яд»: цензорский доклад П.Е. Астафьева Московскому цензурному комитету о деятельности издательства «Посредник» Л.Н. Толстого

Аннотация. Публикация цензорского доклада П.Е. Астафьева Московскому цензурному комитету, написанного в 1887 г. В докладе дается критическая оценка деятельности издательства «Посредник» Льва Толстого. Астафьев требует ужесточения цензурного запрета на пропаганду толстовства. В цензорском докладе Астафьев впервые сформулировал свое отношение к религиозной проповеди и мировоззрению Л.Н. Толстого с точки зрения метафизического персонализма.

Ключевые слова: Л.Н. Толстой, П.Е. Астафьев, толстовство, цензура, метафизический персонализм, русская религиозная философия, философия религии.

Уроженец Воронежской губернии Петр Евгеньевич Астафьев (1846–1893 гг.) является одним из главных представителей русского метафизического персонализма, создателем оригинальной персоналистической концепции внутреннего опыта¹. Он был известен и как активный литературно-философский критик². В качестве критика Астафьев соприкоснулся с творчеством Л.Н. Толстого и принадлежал к числу первых философов, интерпретаторов ми-

¹ Наиболее известные современные публикации сочинений Астафьева: Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи // Воронежская беседа. – Воронеж, 1995. – Вып. 1. – С. 151-174; он же. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: «Москва», 2000. Основные современные исследования творчества П.Е. Астафьева: Прасолов М.А. Забытый философ // Русская провинция. – Воронеж: Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1995. – Вып. 5. – С. 402-418, 452-453; Прасолов М.А. Социально-философские и антропологические воззрения П.Е. Астафьева (1846-1893 гг.). – СПб., 2001. – Дисс. канд. философ. наук; Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. – СПб.: Астерион, 2007; Ильин Н. «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П.Е. Астафьева // Русское самосознание. – СПб., 1994. – №1. – С. 9-28.

² Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 2001. – С. 368.

ровоззрения писателя. Толстому он посвятил несколько специальных работ, а также отзывался о нем в контексте иных, популярных во второй половине XIX в., философских, исторических и религиозных проблем³. Астафьев сумел создать вполне законченное самостоятельное представление о творчестве Толстого. Оно сложилось на основе общих философских и литературных предпочтений Астафьева⁴.

Однако принципиальное оформление отношения Астафьева к творчеству и учению Льва Толстого – вплоть до выработки окончательных определений и методов анализа – произошло во время службы философа в Московском цензурном комитете. В 1887 г. в цензурных комитетах активно обсуждалась деятельность толстовского издательства «Посредник». Между отдельными комитетами и цензорами не было сразу достигнуто согласия, каким образом оценивать и какие меры предпринять по отношению к брошюркам Толстого. В Московском комитете существенную роль в ужесточении цензуры к книжкам «Посредника» сыграл именно Астафьев (он прослужил цензором в Московском цензурном комитете с ноября 1885 г. по июнь 1890 г.⁵).

В Главное управление по делам печати 3 октября 1887 г. поступил доклад председателя Московского цензурного комитета В.Я. Федорова о прениях, проходивших в комитете по поводу книгоиздательства «Посредник». Главными докладчиками были Астафьев и Воронич. Астафьев выступил с осуждением деятельности и продукции толстовского издательства и требовал передавать брошюры в духовную цензуру, поскольку они являются «художественной иллюстраци-

³ Астафьев П.Е. Нравственное учение гр. Л.Н. Толстого и его новейшие критики // Вопросы философии и психологии. – М., 1890. – Кн. 4. – С. 64-93; он же. Вероучение или рационализм в учении гр. Л. Толстого // МВед. – 1890. – № 288; он же. Учение гр. Л.Н. Толстого в его целом. – М., 1890; 2-е изд., М., 1892; он же. Религиозное «обновление» наших дней // Московский листок. – 1891. – № 311-314; Профессор Гусев о графе Толстом // Там же. – 1892. – № 33; он же. «Первая ступень» графа Толстого // Там же. – 1892. – № 128; он же. Из итогов века. – М., 1891; он же. Национальность и общечеловеческие задачи. – М., 1890.

⁴ Подробное исследование философско-критического и эстетического отношения П.Е. Астафьева к творчеству и религиозно-этическому учению Л.Н. Толстого: Прасолов М.А. Голова Медузы: П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // Труды преподавателей и выпускников Воронежской Православной духовной семинарии. – М., 2011. – Вып. 4-5. – С. 9-44; Прасолов М.А. П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2008. – № 1. – С. 107-117.

⁵ См.: РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 810.

ей к религиозно-нравственному мировоззрению» Толстого⁶. С прямо противоположным мнением выступил цензор Воронич. Он доказывал, что тексты Толстого – «художественная иллюстрация к Евангелию», только «мораль в них неясная», а потому советовал ограничиться для них светской цензурой. Все члены комитета, кроме Воронича, согласились с мнением Астафьева. Склоняется к нему и сам председатель комитета, хотя отмечает отсутствие единой оценки работы «Посредника» и колебания самих цензоров. Тот же Астафьев, по его словам, при «...недавнем обсуждении брошюр гр. Толстого признал возможным дозволить к печати брошюру “Чем люди живы”...», безусловно запрещенную другим цензором комитета⁷. Однако мнение Астафьева о необходимых цензурных мерах по отношению к толстовскому «Посреднику» возобладало в Московском комитете. Уже 20 декабря того же 1887 г. Астафьев передает знаменитое сочинение Толстого «О жизни» в духовную цензуру⁸.

К отчету В.Я. Федорова приложен полный текст доклада П.Е. Астафьева⁹. Здесь текст датирован 14 июня 1887 года¹⁰. Кроме того, текст того же доклада (без датировки) был прислан в редакцию журнала «Русское обозрение» (возможно, самим автором) и сохранился в фонде его редактора, ученика Астафьева, А.А. Александрова¹¹.

Мы публикуем текст доклада П.Е. Астафьева по обеим архивным версиям, которые при сверке оказались идентичными. В квадратных скобках раскрываются сокращения в тексте доклада. Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

⁶ РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 922. Л. 38.

⁷ Там же. Л. 40.

⁸ РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 969. Л. 156об. Насколько введенная по предложению П.Е. Астафьева двойная – светская и церковная – цензура затруднила работу толстовского «Посредника». См.: Лебедев В.К. Издательство «Посредник» и цензура // Русская литература. – М., 1968. – № 2. – С. 163-170.

⁹ РГИА. Ф. 776. Оп. 20. № 922. Л. 42-51.

¹⁰ Там же. Л. 51.

¹¹ РГАЛИ. Ф.2. Оп. 1. № 347. Л. 1-4.

Московскому Цензурному Комитету
и[сполняющего] д[олжность] Цензора,
Петра Евгеньевича Астафьева
Доклад

В развитии нашего книжного дела вообще и наиболее важный, имеющий государственное значение отрасли его, — *народной литературы*, — в особенности, наиболее крупным обращающим на себя всеобщее внимание явлением представляется издательская деятельность фирмы «Посредник»¹². В брошюрах для народа религиозно-нравственного содержания и принадлежащих почти на половину перу графа Л.Н. Толстого, другую же часть менее талантливым и крупным авторам, стремящимся, за немногими исключениями (В.И. Савихин) подражать ему или же иллюстрировать в форме сказок, рассказов, повестей и т.п. высказанные графом мысли о религии и нравственности, — брошюрах, расходящихся в огромном количестве и с невероятной быстротой, — эта фирма *систематически* распространяет в народе то религиозно-нравственное мировоззрение, которое выразилось частью в произведениях, вышедших в составе XII тома «Сочинений» графа Толстого, частью же, не быв допущено к обнародованию печатью в России, известно нашему обществу в литографических и гектографических списках, в отзывах почти всей серьезной нашей печати за последнее время и в заграничных переводах (в особенности «*Ma religion*»¹³). Чрезвычайная дешевизна брошюр этих, более или менее, художественная и всегда общедоступная, яркая и ясная форма изложения, — религиозно-нравственный, столь любимый народом характер тем, если не прямо засвидетельствованных из «*божествен-*

¹² Книгоиздательство «Посредник» создано по инициативе Л.Н. Толстого в конце ноября 1884 г. (См.: Лебедев В.К. Издательство «Посредник» и цензура // Русская литература. — М., 1968. — № 2. — С. 163-170).

¹³ «В чем моя вера?» — основной религиозно-философский трактат Л.Н.Толстого. Написан в 1883–84; первое издание в 1884 г., после которого сразу же был запрещен в России. Издавался за границей на французском, немецком и английском языках. В трактате Толстой изложил свое понимание христианства, природы Церкви и учение о ненасилии. См.: Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. — М.: Гос. изд-во худож. литературы, 1937. — Т. 23. — С. 304-468, 548-560. Здесь и далее П.Е. Астафьев ссылается на французский перевод этого трактата: Tolstoi L. *Ma religion*. — Paris, 1885. Сочинения Л.Н. Толстого, на которые ссылается в дальнейшем П.Е. Астафьев, опубликованы в: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. — М.: Гос. изд-во худож. литературы, 1937. — Т. 25.

ного», то хотя внешним образом пользующихся его обаянием на народные умы посредством эпитафий из Св[ященного] Писания, религиозных mots¹⁴, религиозного оттенка картинок и т.п., – строго-выдержанная *внутренняя связь* всех этих брошюр между собой по мысли, *единой* в них, несмотря на разнообразие тем (из жизни святых, из простонародного быта, из народных преданий, из фантастического мира, – наконец, – обаяние громкого имени автора или, по крайней мере, внушителя этих брошюр, – все это делает как для народа особенно привлекательным и должно особенно усиливать их влияние на народные умы. Но и не народная, не для него предназначенная периодическая печать наша, несмотря на всё различие и все непримиримые противоречия господствующих в ней направлений – единодушно занялась за последнее время предлагаемым в этих брошюрах народу религиозно-нравственным мировоззрением графа Толстого, и, что *в особенности замечательно*, столь же единодушно, согласно истолковывает и оценивает это мировоззрение как *одинаково далекое и от действительной религии и от действительной морали*.

В этом отношении сходятся журналы духовно-православные («Православное обозрение», «Вера и разум», «Церковный вестник», издание Киевской духовной академии и т.п.), журналы чисто-научные, чуждые религиозно-нравственной задачи (философский трехмесячник А.А. Козлова), журналы научно-литературные разнообразных оттенков («Вестник Европы» и «Северный вестник» за май), газеты либеральнейшие и консервативнейшие («Новости», «Новое время», «Моск[овский] листок», – в последнее время заговорили в том же направлении и «М[осковские] Вед[омости]»). Такая единогласная оценка с самых противоположных точек зрения того самого учения, которое обладает такими внутренними и внешними средствами для своего распространения, – естественно возбуждает вопрос: насколько *желательно* и *дозволительно* в видах Государства, Церкви и нравственности это распространение в народе, насколько оно имеет право встретить содействие или противодействие со стороны органов Государства, Церкви и охраняющих народную нравственность учреждения, какова Цензура?

¹⁴ Mots (франц.) – слова, выражения, фразы.

Взгляды графа Толстого на религию и нравственность, их задачи и основания достаточно известны, поэтому напомним о них в самой сжатой характеристике (руководствуясь гл[авным] обр[азом] его «Ma religion» и «В чем счастье»). И в той и в другой сфере направление графа Толстого чисто *практически-утилитарное*. Его религия – религия практического *здорового смысла*. Все, что выходит за пределы последнего, все, что граф находит в сущей религии *непонятным, невежественным и неприменимым*, не ведущим прямо к *земному благополучию*, – от всего этого граф *очищает* евангельское учение, как от позднейшего искажения его первоначальной чистоты. Таким образом *очищает* он евангельское учение от всех *мистических, метафизических, таинственных, чудесных и откровенных его элементов*, – от всей христианской догматики, – сводя все его содержание и значение на *практическую нравственность*, цель выполнения заповедей которой есть достижение *царства Божия на земле*, т.е. возможность увеличения земного благополучия и уменьшения земного страдания. С этой точки зрения, понятно нам, как мог граф Толстой сказать, что Христос учил людей просто «не делать глупостей» («В чем счастье»), что Бог для него есть не Личное, Бесконечное и Невместимое Существо, но «разумение жизни» (в «Исповеди»), а любовь к Богу сводится к любви к человечеству (примечание к «Учению XII апостолов») и служение Богу – к служению людям («Где любовь, там и Бог»; «Три старца»; «Два старика» и др.) и неделанию им зла, не пользованию их трудом и т.п. *во имя собственного благополучия*. «Христос учит истине», говорит он, «а если истина отвлеченная есть истина, то она будет истинна и в действительности. Если жизнь в Боге, то она истинна, блаженна *здесь на земле* при возможных случайностях жизни. Если бы жизнь *здесь* не подтверждала учения Христова о жизни, то это учение было бы не истинно... Христос, открывая свое учение, говорит людям, что исполняя его учение даже среди не исполняющих они не будут от этого несчастливее, чем прежде, но напротив будут счастливее, что есть верный мирской расчет не заботиться о жизни мира, ... Положение учеников Христа лучше уже потому, что ученики Христа, делая всем добро, не будут возбуждать ненависть в людях» («В чем счастье»). *Исполнение заповеди* Христовой таким образом

само собой, естественно, без помощи сверхъестественных сил, чудес и благодати приведет к «Царству Божию на земле», общему миру и благополучию, – без всякой необходимости веры в Сверхъестественное и надежды на Него. Этих чувств в религии графа Толстого и не полагается; она есть исключительно религия любви в смысле «непротivления злу», – в которое граф переделал евангельское «непротivление злomu (человеку)», так же как и в переводе молитвы Господней переделал «избави нас от лукавого» на «избави нас от зла» («Учение XII апостолов»). Для такой религии без веры и надежды (и с любовью только в указанном утилитарном смысле), очевидно не требуется Откровения. И действительно, «метафизическое учение Иисуса», говорит граф (в «Ma religion» 224), «не ново; это вечное учение человечества, написанное в сердцах людей и проповеданное истинными мудрецами мира». И без Христа – значит была бы эта религия, оправдываемая тем, что выполнение ее предписаний «дает людям наибольшую сумму возможного для него счастья, того счастья, которого они всегда желали и желают» («Ma religion» 114). Не нужно также для подобной религии, очевидно, ни таинства, ни чуда, ни благодати, ни даже молитвы, – вообще, – ничего из догматической и чисто-обрядовой области («Два старика», «Три старца», кроме больших религиозных сочинений); выше и спасительнее всего этого, потому что полезнее самому человеку, практичнее – милосердие (одна из любимейших тем графа). Не нужной, наконец, для этой очищенной от откровения, веры, надежды, догмата, чуда, таинства, молитвы и внешнего обряда богомоления религии должна представиться и Церковь, на которую граф действительно и смотрит почти (подновляя древнюю ненависть греческих софистов) как на ловкую выдумку ловко морочащих людей из корыстных видов хитрых попов (последнее сочинение графа Толстого «Церковь и Государство» мне, к сожалению еще не известно). Неудивительно поэтому, если не только духовно-нравственные органы печатно отрицают в этой очищенной от всего религиозного религии графа православный и даже вообще – христианский характер, – но и представитель светской науки (А.А. Козлов¹⁵) о религии графа Толстого говорит, что

¹⁵ Имеются в виду критические статьи философа А.А. Козлова (1831-1901) о творчестве и учении Толстого, которые он издавал с 1886 г. в своем журнале «Философский трехмесец».

содержание ее не может быть признанным ни за выражение специально-христианской религии, ни за выражение религии вообще.

Сводя все содержание религии и весь ее смысл к чисто-утилитарной, естественной морали человеческого «здорового смысла», – граф Толстой тем самым лишает и нравственность ее специфически-религиозных основ, становится защитником т.н. *безусловной морали, естественной морали благополучия, пользы*, – притом – в ее наиболее грубой, как наиболее доступной грубому «здоровому смыслу» народа, форме. Не вдаваясь в обсуждение *безнравственности* такого рода нравственности, ее внутренней несостоятельности (предмет академический) и нежелательности делать ее предметом увлекательной проповеди в народе, – укажу только на один *необходимый и, несомненно, вредный результат подобной проповеди*, особенно в малообразованной среде читателей. Признав *неистинным*, искажением чистой религии и морали столь многое из содержания *господствующей ныне в Государстве и обществе, руководящей их духовной жизнью и воплощающей свои начала в массе существующих учреждений*, религии и морали, – проповедь эта естественно должна признавать *ложью* и эти, только из тех начал почерпающие свой смысл учреждения, *побуждать к их критике* и осуждению во имя будто бы нравственной чистоты и чистоты религии. Справедливо замечает «Северный вестник», что «части души, волнуемые графом Толстым, черпают в его поучениях собственно не правила личной морали, а *критику общественных условий*». В этом направлении и рассчитаны все выходы графа Толстого против войска, земельной собственности, богатств, денег, судов, податей, умственного труда высших, имущих классов сравнительно с физическим трудом крестьянина-пахаря (всюду возвеличиваемый наряду с изображением сословий военного, торгового, служащего, интеллигентного в одностороннем или возбуждающем презрение виде, – *это в поучениях-то для народа!*!), которыми избилуют более всего последние произведения графа, в особенности – «Сказка об Иване-дураке

саячник» и в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1890-91 гг. Позднее эти работы были собраны А.А. Козловым в книгу «Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви» (см.: Козлов А.А. Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. – СПб., 1895. 2-е изд.; также недавний репринт: М.: Книжный дом «Либроком», 2012).

и его двух братьях: Семене-воине и Тарасе-брюхане» и т.д.

В сказке этой два брата: Семен и Тарас (олицетворение военного и торгового сословия) живут на счет Ивана-дурака (неутомимого пахаря-мужика), который их всякий раз выручает из беды, в которую они попадают по вине – один воинственности своей, другой – жадности к наживе. Иван пашет себе землю и помогает братьям и солдатам и деньгами, пока видит в солдатах только тот толк, что «они хорошо песни играют» (130), а в золоте – тот, что оно хорошо, когда на гулянках с ребятами играет (133-134). Но он отказывается давать им дальше солдат и деньги, узнав, что солдаты человека убили, а за три золотых дети соседки, польстившиеся на них, остались без коровы (137). Все три делаются царями, но Семен опять попадает в беду из-за воинственности, а Тарас из-за денег. Счастливо живется только в царстве Ивана-дурака: нет у него ни дармоедов-чиновников, ни солдат, ни податей, ни денег (140-141), а есть только труд и корм за труд. Соблазняет его дьявол и на солдат, да не удалось даже под угрозой смерти набрать их для Ивана, который сам же смеется подданным: «как же я один вас всех смерти предам?» (145) и на деньги – тоже неудачно. Самого дьявола перестают кормить за деньги. «Проявился у нас господин», говорят Ивану подданные, «чистый, есть, пить любит сладко, одеваться любит чисто, а работать не хочет и Христа ради не просит, только золотые штучки всем дает» (139). Заставили его работать, но за плохую работу плохо и кормят; тогда он берется убедить в превосходстве работы умственной (головой) над работой руками, – но покрывается позором и при общем осмеянии проваливается сквозь землю. Не правда ли – хорошее поучение для народа?! Та же мысль о греховности богатства проводится и в одной из *легенд народных* (476). «В мое время», говорит в одной из них старик, «и вздумать никто не мог такого греха, чтобы хлеб продавать, покупать. А про деньги и не знали; хлеба у всех своего вволю было... мое поле было земля Божия. Где вспахал, там и поле. Земля вольная была. Своей землю не звали. Своим только труд свой называли» (482). Гибель и грех от присвоения *вольной* земли в собственность доказывается в «Много ли человеку земли нужно?», а от богатства и золота – в первой «легенде» в тексте к картине «Два брата, ангел и золото» (115) в «Ильясе» и др. Богатые – во всех вообще рас-

сказах графа изображаются несимпатичными чертами, так же как и властные, и ученые, живущие умственным трудом, везде побеждаемые простотой, терпением и милосердием чуждого их жестокости, малодушия, внешнего только богомоления и мнимой мудрости, физически зарабатывающего свою жизнь мужика («Свечка», «Два старика», «Три старца»).

Если в крепости и чистоте религиозных понятий народа – крепчайшая опора Государства, драгоценнейшее достояние наше и залог будущности для нашего Отечества¹⁶, то едва ли можно не признать, что «духовная пища», предлагаемая народу в форме художественных иллюстраций изложенного мировоззрения графа Толстого есть чистейший, разлагающий яд. Едва ли *желательно*, например, чтобы в религиозных представлениях нашего народа потрясающий, божественно-прекрасный образ Христа был замещен (а в этом – задача рассказа «Где любовь, там и Бог») образами тех, кого мы «Христа-ради» накормили, согрели и т.п., – кому оказали «милосердие»; чтобы народные умы проникались нравственной святостью «Трех старцев», отвечающих архиерею на вопрос: как вы спасаетесь и как Богу служите? – «не умеем мы, раб Божий, служить Богу, *только себе служим, себя кормим*», а на вопрос его: как же вы Богу молитесь? – «молимся мы так: трое нас, трое нас, помилуй нас»; – святости, дающей им силу идти по морю, как посуху, и заставляющей архиерея, после неудачной попытки научить их *молитве Господней*, поклониться им в ноги со словами: не мне вас учить, молитесь за нас, грешных (с.с. 159 и 162); чтобы внешнее богомоление в его глазах изобразилось *только внешним*, необходимо лишенным животворящей теплоты и духа, а потому и не доходным до Бога и в сущности лишним, раз что есть у человека внешнее, т.е. милосердие, *любовь к людям* («Два старика»); чтобы наконец самая любовь эта, – основа милосердия – мотивировалась ее *выгодностью на земле* (а что если в данном случае расчет выгод окажется несомненно на стороне ненависти?), как например в рассказе «Упустишь огонь – не поймашь» и в других сочинениях на тему «непротivления злу». Если бы все это само говорило еще недостаточно ясно за себя, то достаточно – повторяю – вспомнить *общие* толки печати о

¹⁶ В тексте слово Отечество сначала написано со строчной буквы, потом исправлено на прописную.

разбираемом учении, для того чтобы признать эту «духовную пищу для народа» по меньшей мере *сомнительной*, а потому уже и *негодной для него*.

Конечно ни одна из отдельных книжек, изданных фирмой «Посредник», ни один из рассказов графа в своей отдельности не содержит изложенного учения *в его целом* – а потому и представляется сам по себе 1) сравнительно-безобидным и 2) не так *прямо* направлен против самого *существования* догматов Христианства, против Церкви и религиозной морали. Но издания этой фирмы, во-первых, сами по себе *строго систематичны*: кроме самого «ядра» этой системы, составляющегося из произведений графа Толстого, оно вместе с ними предлагает народу и иллюстрации его мыслей в рассказах г. Гаршина¹⁷ (против военного дела, – вроде картин Верещагина¹⁸), Н. Лескова¹⁹ и в таких книжках как «Сократ» (изображаемый только рассудочным утилитаристом, с умалчиванием о характере его «дэмония», о петухе и т.д.). Во-вторых же, крестьяне наши, среди которых расходятся эти брошюры, покупают себе книги *не часто и не случайно*, но раза два в год и в два года; и покупают их себе *не в одиночку*, а целой кипой, приобретая таким образом себе на забаву и поучение целое или значительную часть издания «Посредник», в которой все отдельные рассказы, притчи и картины, друг друга дополняя и уясняя, дают ему возможность усвоить себе религиозно-нравственное учение Толстого *в его целом*. Если же действие свое на ум и сердце народа брошюры «Посредника» производят *всей своей совокупностью, системой, то и судить о них следует именно с точки зрения этой совокупности, целой системы*: это, полагаю, не требует доказательств.

Но, рассматриваемые в этой ли системе или вне ее, – каждая почти из брошюр «Посредника» *прямо или косвенно* затрагивает догматы веры и Церкви (хоть бы в форме проповеди морали *независимой* от религии, или – религии вне Церкви). А потому я и полагал бы полезным в обсуждении брошюр фирмы «Посредник» 1) *обращать прежде всего вни-*

¹⁷ Гаршин В.М. (1855-1888) – русский писатель, поэт, критик.

¹⁸ Верещагин В.В. (1842-1904) – великий русский художник-баталист, в своем отрицании войны был близок к Толстому.

¹⁹ Лесков Н.С. (1831-1895) – русский писатель, публицист, в 1880-х годах сблизился с Толстым на почве критики Церкви и церковной жизни.

мание на эту прямую или косвенную связь их содержания с вопросами веры и Церкви, а 2) *входить всякий раз на основании 38 и 39 стат[ей] Уст[ава] Ценз[уры]*²⁰ *в сношения с Цензурой духовной, о чем и имею честь доложить Комитету и [сполняющий] д[олжность] цензора П.Е. Астафьев. 1887 года, июня 14-го.*

Список сокращений

- МВед. – Московские ведомости.
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства (г. Москва).
РГИА – Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург).

Список литературы

1. Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи. – М., 1890.
2. Астафьев П.Е. Нравственное учение гр. Л.Н. Толстого и его новейшие критики // Вопросы философии и психологии. – М., 1890. – Кн. 4. – С. 64-93.
3. Астафьев П.Е. Вероучение или рационализм в учении гр. Л. Толстого // Московские Ведомости. – 1890. – №288.
4. Астафьев П.Е. Учение гр. Л.Н. Толстого в его целом. – М., 1890.
5. Астафьев П.Е. Религиозное «обновление» наших дней // Московский листок. – 1891. – №311-314.
6. Астафьев П.Е. Из итогов века. – М., 1891.
7. Астафьев П.Е. Учение гр. Л.Н. Толстого в его целом. – 2-е изд. – М., 1892.
8. Астафьев П.Е. Профессор Гусев о графе Толстом // Там же. – 1892. – №33.

²⁰ П.Е. Астафьев ссылается на §§38 и 39 Цензурного устава 1828 г. В §38 говорилось, что «книги, относящиеся к нравственности вообще, даже и те, в коих рассуждения будут подкрепляемы ссылкой на Священное Писание или приведением слов из оно, как на Русском языке, так и на иностранном, подлежат рассмотрению светской цензуры. Если же в сочинении нравственном встретятся совершенно духовного содержания, относящиеся или к догматам веры или к Священной Истории, то светская цензура передает оные, отдельно от прочего, на уважение духовной цензуры и поступает сообразно ее заключению». В §39 требовалось, чтобы светская цензура входила «равным образом в сношение с цензурою духовною всякий раз, когда может возникнуть сомнение, не подлежит ли книга, в целости или отчасти, рассмотрению той цензуры, хотя бы по прямому закону она и должна поступить на рассмотрение одной светской цензуры». (Свод Уставов о Цензуре 1857 г. (Цензурный Устав 1818 г. с дополнениями по 1857 г.) // Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 год. – СПб., 1862. – С. 322-323).

9. Астафьев П.Е. «Первая ступень» графа Толстого // Там же. – 1892. – №128.
10. Астафьев П.Е. Национальность и общечеловеческие задачи // Воронежская беседа. – Воронеж, 1995. – Вып. 1. – С. 151-174.
11. Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения. – М.: «Москва», 2000.
12. Ильин Н. «Душа всего дороже...». О жизни и творчестве П.Е. Астафьева // Русское самосознание. – СПб., 1994. – №1. – С. 9-28.
13. Козлов А.А. Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. – 2-е изд. – СПб., 1895.
14. Козлов А.А. Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012.
15. Лебедев В.К. Издательство «Посредник» и цензура // Русская литература. – М., 1968. – №2. – С. 163-170.
16. Прасолов М.А. Забытый философ // Русская провинция. – Воронеж: Центр.-Чернозем. кн. изд-во, 1995. – Вып. 5. – С. 402-418, 452-453.
17. Прасолов М.А. Социально-философские и антропологические воззрения П.Е. Астафьева (1846-1893 гг.). – СПб., 2001. – Дисс. канд. философ. наук.
18. Прасолов М.А. Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. – СПб.: Астерион, 2007.
19. Прасолов М.А. П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. – Воронеж: Изд-во ВГУ, 2008. – №1. – С. 107-117.
20. Прасолов М.А. Голова Медузы: П.Е. Астафьев – философский критик и цензор Л.Н. Толстого // Труды преподавателей и выпускников Воронежской Православной духовной семинарии. – М., 2011. – Вып. 4-5. – С. 9-44.
21. Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов. К.Н. Леонтьев. – М.: Республика, 2001.
22. Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. – М.: Гос. изд-во худож. литературы, 1937. – Т. 23. – С. 304-468, 548-560.
23. Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. – М.: Гос. изд-во худож. литературы, 1937. – Т. 25.
24. Цензурный Устав 1818 г. с дополнениями по 1857 г.) // Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 год. – СПб., 1862. – С. 322-323.
25. Tolstoi L. Ma religion. – Paris, 1885.

Народное образование в России в 60-е годы XIX века: «Летопись сельской школы слободы Терешковой Богучарского уезда»

Аннотация. В публикации представлена первая часть очерка приходского священника А. Руднева, опубликованная в 1863 году в газете «Воронежские губернские ведомости». В данном материале освещаются особенности деятельности церковноприходской школы в России в 1860-е гг. на пути к организации массовой начальной народной школы. Показано отношение приходского духовенства к обучению детей грамотности; его взаимодействие и конкуренция в организации начального народного образования с местной администрацией и попечителями школ, рассматривается этап 50-60-х гг. XIX в. как время начала церковного образования, так и не ставшего в этот период массовым и достаточно эффективным.

Ключевые слова: церковноприходская школа, массовая народная школа, начальное образование, приходское духовенство, религиозно-нравственное воспитание, просветительская деятельность.

В 1860-е гг. освобождение крестьян поставило государство перед проблемой обучения многомиллионной народной массы; но еще до этого в атмосфере новых идей и планов вопрос об ответственности церкви за религиозно-нравственное воспитание народа стал рассматриваться как насущный. Некоторые священники по собственной инициативе уже обучали крестьянских ребятишек у себя на дому первоначальной грамоте, и в 1858 г. император Александр II, одобрив этот опыт, просил епархиальное начальство распространить его. Усилия духовных консисторий, поддержанных приходским духовенством, привели к возникновению значительного числа церковноприходских школ, но при этом вопрос об устройстве начального образования по-прежнему оставался спорным.

Святейший Синод пытался отстоять церковно-православную школу, свободную от западноевропейского влияния, в качестве общей модели начального народного образования в России. В противовес этому в начале 1860 г. по инициативе министра народного просвещения Е.П. Ковалевского был подготовлен проект, исходивший из необходимости сосредоточить заведение народным образованием исключительно в Министерстве народного просвещения. В итоге было принято Высочайшее решение, которое носило половинчатый характер: руководство народными школами сохранялось за теми ведомствами, которыми они были открыты, а там, где их не было, открытие школ поручалось Министерству народного просвещения. В скором времени в отношениях заведования начальными школами открылось широкое поле для соперничества между соответствующими ведомствами, что сразу же отразилось на приходском уровне. Несмотря на крайнюю скудость в вещественных средствах, сельское духовенство в открывшихся школах не только обучало народ без всякого вознаграждения, но нередко жертвовало под училища часть своего необширного помещения, иногда даже отдельные дома и очень часто суммы денег. Однако при этом клирики не могли в полной мере надеяться на более прочное и удобное распространение школьного дела, встречая со стороны местной администрации и попечителей школ массу препятствий.

Некоторые черты этого положения дел были затронуты в опубликованных «Воронежскими губернскими ведомостями»¹ статьях Александра Петровича Руднева, выпускника Воронежской духовной семинарии (1840-1841 гг.), священника из сл. Терешковой Богучарского уезда, «пожертвовавшего дом свой на училище»². В настоящем сборнике мы публикуем пространные выдержки из вышеупомянутого источника, сохраняя преимущественно языковые и стилистические особенности оригинала и повторяя сделанные автором выделения курсивом.

¹ Воронежские губернские ведомости. 1864. № 12, 15.

² Церковь в честь Вознесения Господня в сл. Терешковой («зданием каменная с таковою же колокольнею и оградою») была построена в 1838 г. тщанием прихожан; в 1901 г. производился ремонт иконостаса, расписывались стены внутри и белились снаружи (ГАВО. Ф. И.-84. Оп. 1. Д. 1951 б (1 ч.). Л. 80).

* * *

Не далее, как три дня тому назад, я известился, что в одном из номеров «Воронежских губернских ведомостей» существует коротенькая, но довольно странная заметка о школе грамотности, устроенной в моем приходе. Ныне передо мною этот номер со многими другими. И спасибо, сердечное спасибо почтенной редакции, так много заботящейся о темных и скучных уголках наших! Без губернских ведомостей мы, пожалуй, часто не могли бы знать, что делается у нас же самих. Бывают и такие истории!

Раскрыв 24-й № 1863 года, более трех месяцев после его издания³, я торопился найти желаемую заметку.

Прочел оглавление – ничего! Прочел воронежскую хронику – не то; вижу слово «Богучар» – и это, подумал, не то, и это не о народных школах. О, нет! Наш Богучар не занимается такими пустяками, как простонародное образование. Ему есть о чем подумать, есть о чем поговорить; у него есть свои училища; имеет быть даже училище для девиц – без сомнения, народное; бывают для того благотворительные спектакли... Так размышляя, я совсем было прокинул статью «Богучар», и если бы среди статьи, после цифры 1, не было написано еще словами «самая первая школа грамотности» и после цифры 2 – тоже опять словами: «вторая школа» – то совсем бы не остановился на статье «Богучар».

Но теперь – смотрю далее и читаю: «В слободе Терешковой 2-го декабря 1862 года открыта школа тамошним священником. Учеников на первый раз явилось 8 (теперь, говорят, более). Помещение дано в нарочно устроенном для этого доме». Что такое? Неужели это та самая заметка, о которой говорил сосед?.. А недаром он подозрительно улыбался. Что ни цифра, то обида, что ни фраза, то огорчение!

«1862 года открыта»... Что вы, милостивые господа! В том же самом году, как и две первые школы.

«Открыта тамошним священником»... И собственным именем-то не почтен наряду с другими!

«Учеников на первый раз 8»... И на первый день гораздо более; а в продолжении зимы было более 20 мальчиков.

³ Хотя волость находилась в 4-х верстах от сл. Терешковой, по свидетельству автора заметки, ему не передано (ни временно, ни безвременно) ни одного номера, в котором что-либо писалось из Богучара.

«Помещение дано в нарочно устроенном для этого доме». Как ловко выражено! Нельзя даже подумать, что этот дом, стоящий более 150 р. сер., для школы выстроил я сам, на собственное иждивение, прилагая даже собственноручные труды. Так-то правдива Богучарская летопись⁴!

Чем объяснить подобное явление? Объясняется это очень просто... Так, еще в то время, как зодчий строит здание, уже беспощадная моль точит дерево, положенное в основание и силится приготовить будущее разрушение. «А кто виноват, – скажет богучарский летописец, – что вы доселе не обратились для уничтожения этой моли к единственному в настоящее время средству – к гласности. Вы знаете, что теперь грамотность народная есть дело всем общее, а не интерес одного какого-либо захолустья; следовательно, оно должно производиться гласно, особенно – когда видите, дело это еще так шатко в своем основании».

Несомненная правда! Так я думал прежде и думаю теперь. Но не писал и, собственно, потому что еще до открытия своей школы заметил одну личность, не совсем доброжелательную к этому общепольному делу, – личность, знающую и раскрывающую пред людьми законы, но действующую не совсем законно и часто произвольно. Если не благодетельствовать, то этой личности всего бы лучше было вовсе не вмешиваться в дело народных наших школ; так нет!.. без нее летопись наша была бы коротка, безцветна, неинтересна; в ней недоставало бы знатного деятеля – незваного школопопечителя⁵. Личность эту, которую мы отселе будем называть *школопопечителем*, я попробовал было, прежде всего, путем дружбы поставить в лучшие и более разумные отношения к школе, но все было напрасно. Старые и закоренелые болезни лечить трудно.

⁴ В 1904 году в сл. Терешковой было построено новое здание церковноприходской школы – одноэтажное, деревянное, крытое железом, отапливаемое одной русской печью (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 255. Л. 92 об.).

⁵ Членами попечительского совета сельской школы чаще всего были представители уездного земства или лица, внесшие значительный вклад в улучшение материального благополучия данного учебного заведения. В случае разногласия во мнениях попечительского и педагогического советов вопрос решался попечителем учебного округа. Учреждение и функционирование попечительского совета учебного заведения находились под контролем Министерства народного просвещения. По Положению 1864 года школьный попечитель становился главою школы и «ею опорою во внешних сношениях», а также известной личностью по народному образованию в данной местности.

Теперь беру перо, – смею уверить, не из тщеславия, даже не в защиту собственного, пожалуй, можно подумать, оскорбленного я, – а для того, чтобы... силою гласности положить преграду злонамеренным школопопечителям.

В 1861 году, тотчас по объявлении всем священно- и церковнослужителям епархиального приглашения к распространению грамотности между прихожанами, я и жена моя, подобно многим другим, изъявили согласие заняться безмездным обучением крестьянских детей грамоте. Что касается до охотников учиться, об этом у нас не было ни малейшего сомнения; но где поместить школу, или как согласить общество устроить ее, – это была такая задача, решение которой очень затруднило меня. В обществе много отцов, которые не имеют детей, сейчас годных к учению, а потому на издержки и хлопоты по устройству школы найдется много несогласных, которые будут преследовать, а иногда в глаза ругать благожелательных. К тому же, только затронь общество, тотчас явится много и таких, которые из того только, чтобы показать, какую они имеют силу и влияние в громаде, наделают Бог-весть чего. Сколько-то хлопот и неприятностей в самом благотворном деле встречает священник, не имеющий никакого права вникать в порядки общественные!

Итак, посоветовавшись с женою, мы решились сами устроить домик для школы, никого и ничем не беспокоя. Против моего дома, вблизи церкви, находился небольшой уголок, занимаемый церковными дровами и ветхою каморою, так удобный для помещения школы, что лучшего и желать было нельзя. Снесшись с благочинным, я объявил о своем намерении церковному и сельскому старостам при нескольких стариках, и все нашли это место для школы удобным и приличным.

Тихо, смирно началась постройка. Правда, незванный школопопечитель, проезжая, косо поглядывал на мое начинание, но и он не смел зацепиться ни за тот, ни за другой угол, потому особенно, что последний богучарский окружной начальник, по искреннему вниманию ко благу народному, бывши в нашем сельском обществе, очень расположил жителей отдавать детей в училище, а один из помощников его успел даже взять от них письменный отзыв, что они согласны отдавать детей своих в учение с вознаграждением от общества по

два рубля серебром за каждого обучающегося мальчика. Тем охотнее продолжалась предпринятая нами работа.

Настала осень. Соседние священники, имеющие годовое помещение, с первых чисел октября начали учение, и пальма первенства справедливо досталась священнику сл. Полтавской⁶. За ним началось учение в сл. Дьяченково, тоже местным священником. Мне же важные семейные обстоятельства воспрепятствовали не только окончить постройку, но и вместе с другими начать учение: я отдавал дочь мою в замужество за студента семинарии. Говорю об этом семейном обстоятельстве потому, что оно послужило к моему знакомству со взглядом школопопечителя на меня, как на будущего его подчиненного или что-то в этом роде. Эту важную личность я не пригласил на свадьбу, за что и получил выговор. Вскоре в приходе появились толки о том, что будто я сам напросился учить детей, чтобы пользоваться жалованьем, что учить детей мужицких не только не должно, но даже и вредно, что училище это многих отяготит совсем напрасно и т.п. В основу всех этих толков послужила небольшая, но с намерением пущенная в народ фраза при рассуждении о пользе грамотности: «Кому буде жалуваня, а кому хлопита, кому буде горазд, а кому и несаме».

Наконец в декабре месяце я совершенно освободился от домашних хлопот, и 3-го числа, в воскресный день, испросив наперед согласие жителей начать учение в одной из комнат сборной избы, после обедни я объявил в церкви всем жителям о начале моих занятий следующейю речью: «Пришла пора и нам, православные прихожане, заняться обучением своих детей грамоте. Лучше ли, или хуже будет, когда у нас будут дети грамотные, об этом теперь рассуждать и поздно, и неуместно. Поздно потому, что везде почти в соседних селениях открыты уже училища и многие уже отдали детей своих учиться; неуместно потому, что об этом много думали люди благоразумнейшие и благожелательнейшие, даже сам сердобольнейший всероссийский Отец, благочестивейший Государь, Император наш! Да и что тут думать да передумывать нам-то! По самому ходу дела всякий может понять, что чрез грамоту

⁶ Наставник школы сл. Полтавской, священник Павел Петрович Трофимов для своей школы купил готовый флигель, стоящий не менее 200 р. сер., поставил у себя во дворе, оправил поспешно вначале прежде всех учение. — *Авт.*

детей ваших желают сделать не учеными в каких-либо заморских хитростях, совсем, быть может, не нужных землевладельцу, а более в науках совершенно необходимых каждому православному христианину, – будут учить молитвам, вере истинной и заповедям Господним. Посему-то детей наших не поручают учить кому зря, которые бы сами не понимали правой веры, а поручают священникам, отцам духовным, поручителям и ответчикам за самые души ваши. В самом деле, кому лучше доверить дитя свое, кому вручить сердце юное для насаждения в нем самого честнаго, истиннаго помощника отцу и образованному деятелю обществу, как не священнику, отцу духовному, которому и каждый отец, и каждая мать должны доверять и самих себя – особенно, когда желают быть честными пред Богом, совестными пред людьми, незазорными пред Ангелами-Хранителями. И так прошу вас, други, прежде всего принести благодарные молитвы ко Господу за Царя и за всех благочестно пекущихся о христианском просвещении нашем. А за тем прошу доверить детей своих отцу вашему духовному, с искренним усердием готовому заняться ими и нелестно зывающему к вам: *«Сыне мой, даждь мне сердце твое! Сердце твое даждь мне, сыне мой!»*

После сего в церкви же отслуженный молебен пред начатием учения заключен был многолетием Благочестивейшему Великому Государю нашему Императору Александру Николаевичу – и наконец, всем пекущимся о христианском просвещении нашем. Закуски для сельских и волостных властей не было. Затем я послал отношение в волостное Дьяченковское правление следующего содержания: «3 декабря, по предъявлении моем прихожанам о начатии учения детей их грамоте, имеющем последовать с 5-го дня сего же месяца, тотчас оказалось готовых поступить в школу – 14 мальчиков; о чем представляя Дьяченковскому правлению, покорнейше прошу распорядиться ныне же, если можно, высылкою соответственного количества столов и скамеек и хотя одной доски с мольбертом. За сим, по начале учения, не премину представить именной список учащихся. 1861 года декабря 3 дня»⁷.

⁷ Странность требования столов и проч. от волостного правления была объяснена автором тем, что прежде слобода Терешкова в отношении народного образования принадлежала к Дьяченковской школе, которая временно закрылась, а имущество ее было описано и сдано под сохранение до востребования.

К концу 1862 года в школе Терешковой еще прибыло 11 мальчиков и 6 девочек (ими занимались жена моя и дети). В числе мальчиков явился сын одного из самых закаленных контр-грамотников и мирских крикунов. «Что это значит? – подумал я, – а уж то что-нибудь, да не так!»

Крикун этот записан на волостной сход, а потому я, чтобы узнать, в чем дело, спросил о том другого сходчика, приверженца грамотности.

– Та от шо, батюшко, – объяснил мне старик этот, – давно я не чув такой ладной ричи, як оце проказав нам – спасет іого Бог! – пан у волости. Та, право, не знаю, як іого называют: чиновник якихсь поручиновств, чи шо... Ну, тай душевній же чоловік! Сидит за столом, а мы, як дити, колоіого, – таки просто за просто. Начав вин казати; вси замовкли, а мы из Ф-чем аж на стил полягали, шоб ни словечка не проронить.

– Ну, да что ж он говорил? – Расскажи-ка.

– Сходка була об рекрутах. Ну, покончив вин свое дило и каже: замолчите-ка, старики, я еще с вами о чем-то побеседую. Вы, господа дьяченковцы! Сколько у вас кабаков? (А ти и похвались: симь, ваше высокоблагородые!). А у вас, терешковцы? (Три, тай ти не як не улаштуюця). Так вам, дьяченковцы, есть чем заниматься, хоть летом, хоть зимою, – есть где проводить время. Но что же у вас делают дети, когда вы шатаетесь по кабакам? Есть ли у вас школа грамотности для детей? (Туточка заговорили те и се, а кой-хто сказав: тай на шо и!). Послушайте же, что я вам скажу: когда не нужно было школ, то об них вам и не говорили. Бывает же: сегодня нужно то, чего вчера не было нужно, а третьего дня той надобности и не думалось. Припомните-ка сами, обратитесь-ка к своей старине; посмотрите-ка: так ли жили ваши отцы, как вы теперь живете? Были ли у них те нужды и потребности, какие теперь у вас? Не правда ли: отцы ваши жили простее вас, а деды еще простее, а о прадедах и говорить нечего; так что, если бы воскресить пращуров ваших, да показать им вас и ваши дома, то они сказали бы, пожалуй, что это дома и обычаи каких-то горожан или инородцев, и нашли бы много-много лишнего в их времена, но совершенно необходимого теперь. Понимаете ли вы это? Ну, вот, скажите по совести, что вы будете чувствовать, если я скажу вам, что теперь пьянство выходит из моды, как это было прежде; а у вас все еще пьянство в моде,

кабаки в ходу. Еще ближе: вот в слободе Терешковой кабаков меньше и люди трезвей, да еще есть у них училище для детей, и дети, как я слышал, уже читают и поют в церкви. (Тут хтось проказав, будто у их священник не хоче вчити, та и водит детей за чубы). Едва ли так; но у вас есть другой священник, – пригласите другого. (А цей вовсе не хоче!). Отчего же бы тому или другому священнику не заняться вашими детьми, если бы не было к тому каких-либо препятствий и неудобств с вашей стороны? Но положим и так. Да ведь дело начальной грамотности небольшая хитрость: можно найти из среды себя грамотного и поставить наставником, или пригласить какого-либо свободного от должности чиновника, вот и все. (А можно?) Все можно, было бы ваше истинное усердие и охота. Но главное – помните, что грамотность в настоящее время необходима, как насущный хлеб для каждого, как свежая вода на жаркой работе. Знайте же и помните это все, все, и старайтесь учреждать школы для детей ваших!..

Усю дорогу – чотыри версты – ми усе толкували: якій же це простій тай добрый пан, та як же расказуе гарно та вумно! Так бы и слухав, так бы и слухав, от що!

Доброе семя принесло плод свой... Теперь школы у нас, среди зимы, цветут, как мороз на стеклах. В некоторых есть до 60-ти мальчиков. Особенно располагает отцов и детей к грамотности – практика в церкви⁸. Еще в прошлом году за беспрестанною прибавкою учеников я вынужден был пригласить заниматься ими и диакона, и причетника. В то же время, как скоро мои ученики стали порядочно читать и писать, я заставил их писать под диктовку и начал учить петь. К празднику Рождества Христова они довольно верно выписали стихиру праздника и канон. Таким образом, в этот торжественный день, на утрени, по полиелеи, вдруг среди церкви раздалось пение около сорока детских голосов, стройно возгласивших с нами: *«Слава в вышних Богу и на земли мир, в человецех благоволение!»*. Не менее умирительно было для народа слышать тех же певцов в тот же день на торжественном молебне, опять возгласивших вместе с нами тропарь: *«Спаси, Господи, люди Твоя»*

⁸ Жаль, что для практики дома, по вечерам, у нас в Терешковой нет никаких почти книг. Для этого весьма хороши были бы, изданные в тетрадках жития святых, имена коих более распространены в народе. С сильною ревностью берется мальчик за книжку, когда скажешь: вот книжка – «Житие святого», имя которого ты носишь. – *Авт.*

и проч. После этого от мальчиков уже и отбоя нет: все в школу! Попробовал было я хоть одного отослать: «Зачем привел, – говорю отцу, – ведь вот уже весна на дворе; да он же еще мал».

– Шо ж дилать, батюшко, – що дня пристае: ведить у школу, та и годи; вси ходят и на юлици ни с кем гратци...

Таким образом, самый оклад на школу, которого еще недавно жители так отрицались, теперь у нас сделался, с одной стороны, очень охотным, а для другой – обязательным. Только вот получать-то его от волости и трудно, и сильно неприятно, по причине злоупотреблений и важничанья – преимущественно незваных школопопечителей. Недавно мне случилось слышать от одного наставника (не нашего уезда), следующую историю:

«Мне нужны были деньги, – говорил наставник, – к покосу. Так как учение к началу весенних работ кончается, то, по-моему, следует тогда же получать вознаграждение; на этом основании еще в июне я подал список и просил денег. Не тут-то было! Но нужда находчива; я вздумал незваного школопопечителя (не хуже вашего) просить о том запиской, пояснив, что те, которые доставляют мне на дом вознаграждение, не будут жалеть о том. Записка произвела желанное действие. На другой же день явились в слободу члены волости и три раза приходили в мой дом, пока я прибыл из отлучки! Но вознаграждение, как бы вроде пробы, было выдано мне в самой малой части. На угощение я не поскупился. Но являюсь осенью в волость для получения остальных денег и вижу – школопопечитель косо смотрит, едва руку подал. Спрашиваю: «Могу ли получить деньги?» И слышу в ответ: «Какие же деньги? вы получили»... Во избежание неприятностей, ответ этот я оставил без внимания, надеясь, что при втором вопросе, может быть, последует ответ более благоприятный. Не тут-то было.

– Какое ж вознаграждение? – отвечал опять член, – год еще не кончился.

– Как же это так, – говорю, – мы кончаем учение к весенним работам; стало быть, наш учебный год давным-давно кончен.

– Да это вы рассчитываете, – продолжал тот, – как в высших заведениях – в гимназиях, семинариях? Ну, мы по-вашему рассчитывать не будем: у нас год кончается, когда полный начинается.

– Тогда вы нас и разочтете?

– Без сомнения.

– В таком случае, – сказал я, – вы должны уже рассчитывать и за тех учеников, которые придут к новому году. Здесь счет не малый: три учебных месяца... Но позвольте узнать, на каком основании вы так распоряжаетесь и кто вам-то, собственно, предоставил такое право?

– Право, право!.. вы же имеете права у меня об этом спрашивать.

– А вы имеете право издеваться надо мною и обижать меня? Пожалуйте книгу, я запишу обиду и лица, при которых оно учинено.

– Не имеете права требовать книгу!

– Я не требую, а прошу. Пожалуйте!

Незванный школопочетитель несколько замялся; как вдруг выручил его волостной писарь.

– Жалоба ваша не будет иметь никакой силы, – сказал он значительно, – в законе сказано: жалобы, вносимые в книги, имеют силу только те, которые будут записаны *в присутствии претендента*.

Смех и горе... А книги все-таки не дали, не дали и денег до последних чисел декабря. Между тем ученики все прибавлялись. Еще в прошлом году я вынужден был пригласить в помощь себе весь причт, обещаясь делиться с ним вознаграждением... Спасибо, слушают, – оставляя свои работы, ходят в класс. Тем более я должен же что-то чувствовать, когда вижу, как жена причетника во время его занятий, окруженная босыми детьми, идет к колодезю, держа одной рукой коромысло с ведрами, а в другой лошадь...»

– Да, – отвечал я, – и у меня, слава Богу, до 60-ти мальчиков. Все прибывают; столов и скамей не наготовишься; помещение становится тесным. За теснотою, столяра, который, работая на себя, проживал в школе и заменил сторожа: теперь школа без сторожа. Дров приготовить, вытопить, подмести, воды ученикам принести, приберечь, что есть, – решительно некому. Все на волю Божию, и на добрую совесть!..

Свящ. А. Руднев.
18 декабря 1863 г.

часть VI

Рецензии

Новый академический журнал «Философия религии: аналитические исследования»¹

Аннотация. Рецензия посвящена новому академическому журналу «Философия религии: аналитические исследования», опубликованному Институтом философии Российской академии наук под редакцией В.К. Шохина. В рецензии рассматриваются специфика нового издания, его цели и делается обзор содержания журнала. Отмечается исключительная важность научного периодического издания для институализации философии религии в России.

Ключевые слова: философия религии, мистический опыт, религиозный опыт, мистицизм, Уильям Джемс, Уильям Инг, прп. Максим Исповедник, аль-Газали, Франц Баадер, Ямуначарья, имя Бога, обожение.

Российская философская периодика не избалована научными изданиями по философии религии². Поэтому можно искренне приветствовать появление нового академического журнала «Философия религии: аналитические исследования», первый номер которого появился в 2017 году. Журнал является продолжением в ином формате международного периодического издания Института философии Российской академии наук «Философия религии: Альманах», издававшегося в 2006-2015 гг. по одному выпуску в два года³. Альманах изда-

¹ Рецензия на журнал: Философия религии: аналитические исследования / Глав. ред. В.К. Шохин. – М., 2017. – Т. 1. – № 1. – 160 с.

² Реалистическую характеристику состояния философии религии в России см.: Философия религии: Альманах 2006-2007. – М.: Наука, 2007. – С. 11-12.

³ См.: Философия религии: Альманах 2006-2007 / Под ред. В.К. Шохина. – М.: Наука, 2007. – 498 с.; Философия религии: Альманах 2008-2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Языки славянской культуры, 2009. – 528 с.; Философия религии: Альманах 2010-2011 / Под ред. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2011. – 536 с.; Философия религии: Альманах 2012-2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, 2013. – 582 с.; Философия религии: Альманах 2014-2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, 2015. – 590 с.

вался общими усилиями Института философии РАН и англо-американского Общества христианских философов и сразу стал заметным явлением в российском философском сообществе. Новый журнал, по словам его главного редактора, профессора, заведующего сектором философии религии ИФ РАН В.К. Шохина, будет, в отличие от альманаха, иметь несколько особенностей: большую периодичность (два раза в год); новый уровень научной экспертизы материалов; постоянные рубрики; тематический характер каждого номера. Подзаголовок в названии журнала – «аналитические исследования» – не случаен. По словам редколлегии, он отражает «стиль работы авторов журнала над идеями и текстами», а не «конкретную “философскую конфессию”». Цель нового издания состоит в том, чтобы утвердить философию религии в России как «совершенно законную область философии» и «выделять отдельные составляющие религиозной реальности как объекты философского и историко-философского анализа»⁴.

Первый номер журнала целиком посвящен теме «Религия и мистический опыт». Отчасти тема номера является продолжением международной конференции «Философия и мистический опыт: современные подходы и исторические контексты», проходившей в мае 2014 г. в Москве, в Институте философии РАН. Но тематика номера имеет и вполне самостоятельное значение. Проблемы природы мистического опыта, его взаимоотношения с понятиями и явлениями мистицизма и религиозного опыта до сих пор остаются центральными и дискуссионными в современной философии религии. Например, предметом споров является вопрос, можно ли считать мистический опыт «ядром» религии, ее исходной точкой или сущностью. Не является ли мистический опыт исключительно элитарным или индивидуалистическим? Каковы соотношения мистического опыта и других форм религиозной практики? Авторы первого номера нового журнала с различных сторон и на богатом материале исследуют «многообразие религиозного опыта». В этом отношении и выбор темы, и содержание номера, несомненно, следует считать весьма удачными.

Как уже говорилось, содержание журнала разделяется

⁴ Философия религии: аналитические исследования. – С. 5.

на несколько рубрик: «Понятия и категории», «Исторические парадигмы», «Современные дискурсы», «Тексты и интерпретации» и «Рецензии». Первую рубрику составляет статья главного редактора журнала В.К. Шохина «Определения мистического: первый опыт экспозиции». Автор отмечает, что первые развернутые попытки теоретической идентификации мистического опыта относятся лишь к рубежу XIX – XX вв. Критический анализ свода определений мистического опыта, главным образом, в работах англиканского теолога Уильяма Инга (W.R. Inge, 1860–1954) позволяет В.К. Шохину сделать вывод о возможности актуализировать эти работы для современной дискуссии о природе мистического. К примеру, Инг подтверждает гипотезу о том, что «феноменология мистического опыта была подробнейшим образом разработана еще в мистической теологии позднего Средневековья и Барокко», а не только со времен книги У. Джемса⁵. В итоге В.К. Шохин отмечает, что «дифференциация сливающихся значений первостепенных для описания религии понятий составляет первую обязанность философии религии как одной из специализированных компетенций философского анализа». Со своей стороны В.К. Шохин предлагает «несложную стратификацию мистического», различая три его слоя: «мистический *опыт* как континуум определенных духовных перцепций, подлежащих на уровне рефлексии определенным феноменологическим дескрипциям»; «религиозное *мировоззрение*, позиционирующее этот опыт и его дескрипции в определенном отношении к другим структурам религии»; «определенное *умонастроение*, не ограничивающееся сферой религиозного, но могущее включать в себя также философское и эстетическое восприятие действительности». Только для второго и третьего слоев будет релевантным термин «мистицизм», тогда как для первого слоя возможно использовать термин «мистический опыт». Хотя В.К. Шохин признает, что для философии религии остается пока непроясненным различие категорий «религиозного опыта» и «мистического опыта»⁶.

В рубрике «Исторические парадигмы» представлена статья А.Р. Фокина «Концепции “единения”, “растворения” и “обожения” в мистике св. Максима Исповедника». В начале

⁵ Там же. – С. 26.

⁶ Там же. – С. 27.

статьи автор отмечает, что до сих пор в мировой науке, несмотря на обилие фундаментальных работ, не существует специального исследования мистики прп. Максима Исповедника⁷. Существенной проблемой остается анализ особый терминологии мистики великого святого. На трех, указанных в названии статьи, терминах, или концепциях, останавливает свое внимание А.Р. Фокин. Он показывает, что путь духовного восхождения в мистике прп. Максима имеет три этапа (здесь прп. Максим следует схеме Евагрия Понтийского): деятельное любомудрие, естественное созерцание и таинственное богословие. Последняя ступень имеет прямое отношение к мистическому опыту. Эту ступень прп. Максим, как замечает А.Р. Фокин, обозначает различными терминами («таинственное богословие», «богословское тайноводство», «таинственное созерцание», «таинственное знание», «богословская наука» и др.). Все они означают опытное познание Бога. В этом опыте выделяются два аспекта, которые А.Р. Фокин называет катафатически-гностическим и апофатическо-мистическим. Первый связан с познанием Пресвятой Троицы, с идущим непосредственно от Бога озарением человеческого ума. Второй опирается на совершенную непознаваемость Божественной сущности и сопровождается переживаниями «сверхумного единения», «растворения» и «обожения». А.Р. Фокин подробно, с плотной опорой на тексты прп. Максима, раскрывает значения этих категорий. Существенно, что А.Р. Фокин устанавливает взаимосвязи мистики прп. Максима и его предшественников, в частности, Дионисия Ареопагита. В статье рассматривается и сложный вопрос о природе «обожения» в мистике прп. Максима Исповедника. Вывод А.Р. Фокина, что «в этом состоянии во святых проявляется одна лишь Божественная энергия, и их человеческие черты целиком превозмогаются Божественными», осложняется его же примечанием о том, что сам прп. Максим в других трудах «настаивал на сохранении различия между обожженными людьми и Богом не только по сущности, но и по воле»⁸.

В рубрике «Современные дискурсы» опубликована обширная статья профессора Университета Торонто (Канада) М. Стойбера «Компаративные исследования мистицизма»,

⁷ Там же. – С. 31.

⁸ Там же. – С. 42.

где автор классифицирует основные современные тенденции в изучении мистического опыта и мистицизма, с большинством которых российский читатель знаком слабо. Таким образом, данная статья и библиография к ней могут служить добротным введением в проблематику западных исследований мистики и литературы по данному вопросу⁹.

Значительная доля журнального объема отведена рубрике «Тексты и интерпретации». Здесь представлены три статьи и три соответствующих перевода. Первая статья Р.В. Псху «Структура мистического опыта в вишнуитской веданте (на материале «Стотра-ратны» Ямуначарьи)» посвящена анализу авторитетных для вишишта-веданты поэтических гимнов Ямуначарьи (916–1041), насыщенных переживанием невозможности существования без Бога и непреодолимой потребности служить Ему. Статью дополняет русский перевод «Стотра-ратны». В следующей статье И.Р. Насырова «Аль-Газали о прорыве к трансцендентному миру» речь идет о концепции интуитивного познания сверхчувственного мира в «Возрождении религиозных наук» выдающегося исламского богослова и суфия Абу Хамида аль-Газали (1058–1111). Автор статьи усматривает определенное «созвучие» ограничений рационализма в мистике аль-Газали и в философии И. Канта¹⁰. Статья также сопровождается переводом с арабского фрагментом данного сочинения. В заключение рубрики публикуется статья А.К. Судакова «Метафора духовного ока в религиозном умозрении Франца Баадера», в которой представления немецкого философа о вере и разуме изложены в контексте философско-богословских исканий его эпохи. Также публикуется перевод работы Баадера «Об отношении знания к вере».

В заключительном разделе «Рецензии» можно прочесть содержательный критический анализ Т.С. Самариной («Первая репрезентация концепций мистического опыта в отечественной историографии») монографии Т.В. Малевич «Теории мистического опыта»¹¹. В рецензии излагается предыстория изучения мистического опыта в российском

⁹ Там же. – С. 46–87.

¹⁰ Там же. – С. 104.

¹¹ Малевич Т.В. Теории мистического опыта: Историография и перспективы. – М.: ИФ РАН, 2014. – 176 с.

религиоведении, представлены основные западные концепции мистического опыта (эссенциалистский, конструктивистский, психологический перенниализм, нейротеология, когнитивистика, теория атрибуции). Автор рецензии предложила свой вариант классификации данных подходов¹². Завершает публикации журнала рецензия В.В. Слепцовой («Тетраграмматон и философия XX века») на книгу М.Т. Миллера «Имя Бога в еврейской мысли; философский анализ мистических традиций от пророков до Каббалы» (2015). Как показывает рецензия, в книге основное внимание уделяется истории представлений о Божественных именах в еврейской мистике и сопоставлению идей различных философов и богословов (Л. Витгенштейна, Э. Левинаса, С. Крипке и др.) с иудейской традицией почитания Имени Бога.

Без сомнения, новый академический журнал по философии религии вызовет не только интерес среди философов и богословов, но, как мы надеемся, будет прочной точкой опоры для дальнейшего развития и институализации философии религии в нынешней России.

Список литературы

1. Малевич Т.В. Теории мистического опыта: Историография и перспективы. – М.: ИФ РАН, 2014. – 176 с.
2. Философия религии: аналитические исследования / Глав. ред. В.К. Шохин. – М., 2017. – Т. 1. – №1. – 160 с.
3. Философия религии: Альманах 2006-2007 / Под ред. В.К. Шохина. – М.: Наука, 2007. – 498 с.
4. Философия религии: Альманах 2008-2009 / Отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Языки славянской культуры, 2009. – 528 с.
5. Философия религии: Альманах 2010-2011 / Под ред. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература, 2011. – 536 с.
6. Философия религии: Альманах 2012-2013 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, 2013. – 582 с.
7. Философия религии: Альманах 2014-2015 / Сост. и отв. ред. В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, 2015. – 590 с.

¹² Философия религии: аналитические исследования. – С. 146.

часть V

Хроника

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2018 год

24-26 января в Москве состоялись XXVI Международные Рождественские образовательные чтения, в которых приняли участие представители Воронежской духовной семинарии. В Храме Христа Спасителя в рамках направления «Духовное образование в Русской Православной Церкви» был проведен «круглый стол» на тему: «Подготовка современных пастырей: проблемы и перспективы». «Круглый стол» завершился докладом священника Романа Ткачева, исполняющего обязанности ректора Воронежской духовной семинарии, на тему: «Воспитать праведника: обзор практических приемов воспитания священнослужителей в деятельности свт. Феофана Затворника». В конференции «Прославление и почитание святых» приняли участие преподаватель Иконописного отделения ВДС, председатель комиссии по канонизации Воронежской епархии протоиерей Андрей Изакар и проректор по научной и методической работе ВДС священник Константин Рева. В ходе конференции обсуждались актуальные вопросы подготовки к канонизации подвижников благочестия и проблема формирования списков соборов святых митрополий.

12-13 февраля в Москве прошла всероссийская научно-практическая конференция «Златоустовские чтения», в работе которой принял участие представитель Воронежской духовной семинарии. Организатором конференции выступил Центр изучения истории и наследия Московского Златоустовского монастыря при храме свв. бессребреников Космы и Дамиана на Маросейке. В ходе работы секции «Изучение наследия святителя Иоанна Златоуста» с докладом на тему «Проблема зла в богословии святителя Иоанна Златоуста» выступил студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии Касаткин Владислав.

27 февраля – 1 марта проходила международная научная конференция «Книга в современном мире: проблема рецепции», в которой приняли участие преподаватели Воронежской духовной семинарии. Организатором конференции выступила кафедра издательского дела филологического факультета Воронежского государственного университета. На конференции выступили преподаватель иконописного отделения Воронежской духовной семинарии протоиерей Андрей Изакар с докладом на тему «Ре-

цепция духовного опыта в творениях святителя Игнатия (Брянчанинова)», заведующий кафедрой библейских и богословских дисциплин Прасолов Михаил Алексеевич на тему «Колона Дельфина»: современный перевод жития прп. Симеона Нового Богослова и история Крещения Руси», проректор по научной и методической работе священник Константин Рева с докладом «Проблема восприятия богослужения. Соотношение текста и метатекста в Русской литургической культуре», а также преподаватель кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин ВДС Воищева Татьяна Александровна, которая представила вниманию участников сообщение на тему «Эволюция поиска христианского образа в творчестве Н.Н. Ге».

20-21 апреля состоялась XIV Всероссийская Бурденковская научная конференция, в открытии которой принял участие проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии священник Константин Рева. Конференция была приурочена к 100-летию Воронежского государственного медицинского университета имени Н.Н. Бурденко. В ходе конференции студенты, аспиранты и молодые ученые медицинских и гуманитарных специальностей выступили с научными сообщениями по направлениям своих исследований.

23-24 апреля в Екатеринодарской духовной семинарии прошла научная конференция «Литургическая традиция Русской Православной Церкви: через сто лет после гонений», в которой приняли участие представители Воронежской духовной семинарии. В ходе конференции с докладами выступили проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии священник Константин Рева на тему «Придворная певческая капелла и богослужебная практика Русской Православной Церкви» и студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии Сагдеев Кирилл – на тему «Сравнительный анализ анафор святителя Василия Великого и святителя Иоанна Златоуста».

24 апреля в Смоленской духовной семинарии состоялась XI студенческая научно-богословская конференция «Вера и наука: от конфронтации к диалогу», в которой приняли участие представитель Воронежской духовной семинарии. Конференцию возглавил ректор Смоленской духовной семинарии митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор. На секции «Богословско-исторические исследования» с докладом на тему «Учение о злых духах и борьбе с ними Татиана и Евагрия Понтийского» выступил студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии Квашин Стефан.

25-26 апреля в Санкт-Петербургской духовной академии прошла X Международная студенческая научно-богословская конференция, в которой принял участие представитель Воронежской духовной семинарии.

На секции «Патрология и история Церкви» с докладом на тему «Учение об искушениях преподобного Исаака Сирина» выступил студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии Гармонов Роман. Доклад был опубликован в сборнике материалов конференции и размещен в базе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ).

15 мая в Московской духовной академии прошла ежегодная всероссийская научно-богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», в которой принял участие преподаватель Воронежской духовной семинарии. В конференции, организованной кафедрой библеистики Московской духовной академии, приняли участие преподаватели и студенты Санкт-Петербургской, Киевской и Минской духовных академий, Екатеринодарской, Белгородской, Воронежской, Саратовской, Калужской, Томской, Сретенской, Смоленской, Перервинской и Рязанской духовных семинарий, Российского государственного социального университета. Воронежскую духовную семинарию представлял ассистент кафедры библейских и богословских дисциплин иерей Алексей Струков.

29-31 мая в Нило-Столобенском монастыре (Тверская митрополия) были проведены курсы повышения квалификации преподавателей духовных учебных заведений Русской Православной Церкви по дисциплинам систематического богословия (догматическому богословию, сравнительному богословию и патрологии), в работе которых приняли участие представители около 80 семинарий и богословских вузов. Воронежскую духовную семинарию представляли и.о. ректора ВДС иерей Роман Ткачев и заведующий кафедрой библейских и богословских дисциплин М.А. Прасолов. Приветственное слово Председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви архиепископа Верейского Евгения огласил протоиерей Максим Козлов, который возгласил работу курсов. Затем от имени священноархимандрита Нило-Столобенской пустыни митрополита Тверского и Кашинского Виктора собравшихся поприветствовал наместник обители архимандрит Аркадий (Губанов). В ходе работы курсов были прочитаны проблемные лекции по догматике, сравнительному богословию и патрологии, состоялись «круглые столы» по общим темам курсов. В ходе обсуждения проблемных лекций, во время «круглых столов» и дискуссий по докладам, слушатели живо и заинтересованно обменивались опытом и новыми научными работками.

31 мая в Воронежской духовной семинарии состоялась III Серафимовская научно-богословская конференция, в которой приняли участие представители Московской и Санкт-Петербургской духовных академий, Воронежской, Белгородской, Донской, Екатеринодарской, Курской, Оренбургской, Смоленской и Тамбовской духовных семинарий.

Открытие III Серафимовской конференции предварил молебен святителю Серафиму, архиепископу Богучарскому, который совершили

проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии священник Константин Рева в молитвенной комнате учебно-административного корпуса Воронежской семинарии. После завершения молебна было оглашено приветствие к участникам конференции председателем Учебного комитета Русской Православной Церкви архиепископа Верейского Евгения. Работа конференции продолжилась в пяти тематических секциях.

На секции «Библистика и богословие», которую возглавил ассистент кафедры библейских и богословских дисциплин ВДС иерей Виктор Соломахин, прозвучали следующие доклады:

- Михайленко Максим Витальевич, студент 4-го курса Смоленской православной духовной семинарии, – «Повествование в Библии и произведения Древней Месопотамии о Всемирном Потопе: сравнительный анализ»;
- Тасенко Александр, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Происхождение движения саддукеев»;
- Соловьев Роман, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Призвание Симона-Петра к апостольскому служению»;
- Бельский Александр, студент, 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Тайная Вечера по синоптическим Евангелиям»;
- Горин Петр, студент 2-го курса Екатеринодарской духовной семинарии, – «Эсхатология в апокрифических текстах»;
- Корнеев Сергей, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Обзор публикаций преподавателей Воронежской духовной семинарии в «Воронежских епархиальных ведомостях» в 1866-1890 гг. по библистике»;
- Кузяков Сергей, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Обзор публикаций преподавателей Воронежской духовной семинарии в «Воронежских епархиальных ведомостях» в 1891-1900 гг. по богословию»;
- Сморгчов Никита, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Православный взгляд на теорию предсуществования душ»;
- Кохно Андрей Владимирович, студент 3-го курса Курской духовной семинарии, – «Сравнительный анализ Второго Ватиканского собора с предыдущими соборами Римско-Католической церкви».

В рамках секции «Патрология», руководителем которой выступил старший преподаватель кафедры библейских и богословских ВДС прот. Олег Гребенкин, были представлены следующие доклады:

- Квашнин Стефан, студент 1-го курса пастырского факультета Во-

ронежской духовной семинарии, – «Учение о злых духах и борьбе с ними у Татиана и Евагрия Понтийского»;

- Тиханов Михаил, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Учение святителя Василия Великого о сущности и энергиях Бога»;
- Семенов Дионисий, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Образ и подобие Божье в человеке по учению святителей Василия Великого и Григория Нисского»;
- Кириллов Сергей, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Учение святителя Иоанна Златоуста об отношениях супругов в браке»;
- Касаткин Владислав, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Проблема зла в богословии святителя Иоанна Златоуста».
- Гармонов Роман, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Учение преподобного Исаака Сирина об искушениях»;
- Калинин Серафим, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Учение преподобного Григория Синаита об умной молитве»;
- Соломахин Константин, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Философский метод Боэция на примере трактата «Утешение философией»»;
- Климкин Николай Николаевич, студент 4-го курса Оренбургской духовной семинарии, – «Ислам в трудах преподобного Максима Грека».
- Куламов Леонид, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Учение святителя Феофана Затворника о природе ангелов».

В рамках секции «Церковная история», которую возглавил доцент кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин ВДС иерей Роман Романов, были представлены следующие доклады:

- иерей Илья Востриков, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, – «Положение Воронежской епархии в середине 1960-х годов по материалам отчета уполномоченного по делам религий по Воронежской области»;
- Щербаков Денис, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Император Константин Великий и Миланский эдикт»;
- Мясоедов Марк, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Евсевий Кесарийский и I Вселенский Собор»;

- Актушев Руслан, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Святитель Григорий Двоеслов и примат Римской кафедры»;
- Симора Павел, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «История возникновения Брестско-Литовской унии»;
- Белов Павел, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Воронежские епархиальные ведомости»: история и структура издания»;
- Жиленко Дарья, студентка 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Социальное служение преподобномученицы Елизаветы Феодоровны»;
- Фурсов Владислав, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Поместный Собор 1917-1918 гг. в воспоминаниях митрополита Евлогия (Георгиевского)»;
- Курбанов Ярослав Улумбекович, студент 3-го курса Тамбовской духовной семинарии, – «Определение статуса ученого монашества в деяниях Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 года»;
- Полухин Максим, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Жизненный путь протоиерея Георгия Андреевича Успенского как отражение исторической эпохи».

В рамках секции «История России», руководителем которой выступила старший преподаватель кафедры церковно-исторических и общеобразовательных дисциплин ВДС Иванова Елена Аркадьевна, были представлены следующие доклады:

- Усков Андрей, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Письменное наследие великого князя Владимира Мономаха»;
- Колесников Александр, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Предпосылки реформ императора Петра Великого»;
- Алячин Роман, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Создание Черноморского флота в XVIII веке и его значение»;
- Каверин Вячеслав, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «История возникновения кадетских корпусов в России»;
- Попов Артемий, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «М.Н. Муравьев как общественный деятель»;

- Мальцев Артур, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Граф Д.А. Толстой и образовательные реформы 1860-х гг.»;
- Тюнин Александр, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Обзор публикаций преподавателей Воронежской духовной семинарии в «Воронежских епархиальных ведомостях» в 1910-1917 гг. по истории России»;
- Острик Давид, студент 4-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Тема русской революции в трудах веховцев»;
- Потапов Дмитрий, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Выпускник Воронежской духовной семинарии А.М. Путинцев как выдающийся филолог».

Под руководством проректора по научной и методической работе священника Константина Ревы прошла секция «Литургика», в ходе которой прозвучали следующие доклады:

- Каплин Константин Сергеевич, студент 2-го курса магистратуры Московской духовной академии, – «Чины присоединения инославных в Русской Православной Церкви на современном этапе»;
- Сартаков Алексей Владимирович, студент 1-го курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии, – «Проблема атрибуции основных молитвословий праведному Симеону Верхотурскому по материалам следственного дела 1826 г.»;
- Шуровский Василий Дмитриевич, студент 4-го курса Смоленской православной духовной семинарии, – «Появление на Руси классического высокого антепендиума (иконостаза)»;
- Сагдеев Кирилл, студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Сравнительный анализ анафор святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста»;
- Головешкин Виктор, студент 1-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – «Литургическая проблематика в постановлениях Священного Синода Русской Православной Церкви в 1931-1932 гг.»;
- Ютаев Олег Александрович, студент 4-го курса Белгородской духовной семинарии, – «Сравнительный анализ современных практик подготовки ко святому Причащению».

После завершения работы секций состоялось заключительное пленарное заседание Серафимовской научно-богословской конференции, на котором проведена презентация очередного номера научного журнала «Труды Воронежской духовной семинарии. 2017. Выпуск 9», а также были подведены итоги конкурса студенческих докладов. Победителями в номинации «Библистика и Богословие» стали: 1-е место – студент 4-го курса Смоленской духовной семинарии Михайленков

Максим, 2-е место – студент 1-го курса пастырского факультета ВДС Сморгчов Никита, 3-е место – студент 3-го курса Курской духовной семинарии Кохно Андрей. В номинации «Патрология»: 1-е место – студент 4-го курса пастырского факультета ВДС Кириллов Сергей, 2-е место – студент 1-го курса ВДС Соломахин Константин, 3-е место – студент 4-го курса Оренбургской духовной семинарии Клишкин Николай. В номинации «Церковная история»: 1-е место – студент 2-го курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии Бунин Игорь, 2-е место – студент 3-го курса Тамбовской духовной семинарии Курбанов Ярослав, 3-е место – студент 2-го курса пастырского факультета ВДС Полухин Максим. В номинации «История России»: 1-е место – студент 1-го курса пастырского факультета ВДС Попов Артемий, 2-е место – студент 2-го курса пастырского факультета ВДС Потапов Дмитрий, 3-е место – студент 2-го курса пастырского факультета ВДС Мальцев Артур. В номинации «Литургика»: 1-е место – студент 1-го курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной семинарии Сартаков Алексей, 2-е место – студент 4-го курса Смоленской духовной семинарии Шуровский Василий, 3-е место – студент 1-го курса пастырского факультета ВДС Головешкин Виктор.

Победители и призеры конкурса были награждены памятными подарками.

19 июня состоялась защита дипломных работ студентов пастырского факультета очной формы обучения. Экзаменационную комиссию по защите выпускных квалификационных работ возглавил митрополит Воронежский и Лискинский Сергей. К защите было представлено 10 дипломных работ и успешно защищено 9 дипломных работ.

- Борисов Роман Андреевич, диак., – диплом. раб. «Особенности родословной по плоти Господа Иисуса Христа, изложенные у евангелистов Матфея и Луки: опыт экзегетического исследования» по предмету «Священное Писание Нового Завета», руководитель свящ. Сергей Уланов.
- Илюшин Николай Юрьевич, чтец, – диплом. раб. «Влияние националистических группировок на церковную жизнь Украины с 1917 по 1947 гг.» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель И.Н. Попов
- Костин Олег Дмитриевич, чтец, – диплом. раб. «Учение о логосах прп. Максима Исповедника» по предмету «Патрология», руководитель прот. Олег Гребенкин.
- Куриленко Алексей Викторович, диак., – диплом. раб. «Историческое развитие малых служб Часослова» по предмету «Литургика», руководитель свящ. Константин Рева.
- Малий Игорь Валентинович, чтец, – диплом. раб. «Антропология свт. Василия Великого и древнегреческая философия: срав-

нительный анализ» по предмету «Патрология», руководитель М.А. Прасолов.

- Мезенцев Евгений Александрович, чтец, – диплом. раб. «Церковно-государственные отношения в 1953-1964 гг.» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель В.И. Капустина.
- Ремизов Александр Александрович, чтец, – диплом. раб. «Новые религиозные движения в постсоветской России 1990-х гг.: «Белое братство» и «Богородичный центр» по предмету «Сектоведение», руководитель И.Н. Попов.
- Саввин Илья Евгеньевич, чтец, – диплом. раб. «Регламентация богослужебной практики Русской Православной Церкви Поместным Собором 1917-1918 гг.» по предмету «Литургика», руководитель свящ. Константин Рева.
- Тулинов Андрей Александрович, диак., – диплом. раб. «Брак и семья согласно Домострою и новейшим нормативным актам Русской Православной Церкви» по предмету «Социальное учение Русской Православной Церкви», руководитель свящ. Александр Шишкин.

19-20 июня в Воронежской духовной семинарии состоялась защита дипломных работ студентов пастырского факультета заочной формы обучения. Экзаменационную комиссию по защите выпускных квалификационных работ возглавил и.о. ректора семинарии иерей Роман Ткачев. К защите было представлено и успешно защищено 22 дипломные работы.

- Аветисов Гарик Сергеевич – диплом. раб. «Февральская революция 1917 г. (по мемуарам духовенства и мирян)» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель В.И.Капустина.
- Власов Сергей Николаевич – диплом. раб. «Православное отношение к войне и патриотизму в России» по предмету «Социальное учение Русской Православной Церкви», руководитель свящ. Александр Шишкин.
- Генкин Виктор Иванович, свящ., – диплом. раб. «Жизнь и труды святителя Филарета (Амфитеатрова), митрополита Киевского и Галицкого» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель В.И. Капустина.
- Демченко Руслан Валерьевич – диплом. раб. «Миссия женщины в Ветхом Завете (по книгам Руфь, Есфирь, Иудифь)» по предмету «Священное Писание Ветхого Завета», руководитель прот. Сергей Моздор.
- Дунаев Николай Васильевич, свящ., – диплом. раб. «Значение подвига священномученика Гермогена для Церкви и государ-

- ства» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель И.Н. Попов.
- Карпухин Анатолий Владимирович – диплом. раб. «Человек в философии экзистенциализма» по предмету «Философия», руководитель прот. Олег Гребенкин.
 - Ковальчук Александр Александрович – диплом. раб. «Церковная жизнь в блокадном Ленинграде 1941-44 гг.» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель И.Н. Попов.
 - Колягин Вячеслав Юрьевич, свящ., – диплом. раб. «Защита апостолом Павлом своего апостольства» по предмету «Священное Писание Нового Завета», руководитель свящ. Андрей Курлыкин.
 - Лазурченко Даниил Александрович – диплом. раб. «Сатанизм в России в XX-XXI вв.» по предмету «Сектоведение», руководитель И.Н. Попов.
 - Макаров Михаил Александрович, диак., – диплом. раб. «Основы христианской нравственности в трудах игуменьи Арсения (Сербяковой)» по предмету «Нравственное богословие», руководитель И.Н. Попов.
 - Нестеров Иван Владимирович – диплом. раб. «Деятельность РПЦ на оккупированных территориях Прибалтики, Белоруссии, Украины во время Великой Отечественной войны 1941-1945 гг.» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель И.Н. Попов.
 - Плотников Александр Николаевич, свящ., – диплом. раб. «Превосходство Новозаветного Откровения над Ветхим Заветом по посланию св. ап. Павла к Евреям» по предмету «Священное Писание Нового Завета», руководитель свящ. Андрей Курлыкин.
 - Попов Александр Алексеевич, свящ., – диплом. раб. «Пастырское окормление больных, проходящих паллиативную терапию» по предмету «Практическое руководство для пастырей», руководитель свящ. Александр Шишкин.
 - Попов Геннадий Викторович – диплом. раб. «Канонические аспекты совершения Таинства Крещения» по предмету «Практическое руководство для пастырей», руководитель свящ. Александр Шишкин.
 - Леонид (Романов), игум., – диплом. раб. «Особенности толкования послания св. апостола Павла к Римлянам блаженного Феофилакта, архиепископа Болгарского» по предмету «Священное Писание Нового Завета», руководитель свящ. Андрей Курлыкин.
 - Селиверстов Алексей Николаевич, свящ., – диплом. раб. «Гомилетическое наследие святителя Георгия (Конисского)» по предмету «Гомилетика», руководитель иеромонах Серафим (Тищенко).
 - Селиверстов Андрей Николаевич, свящ., – «История монашества

на территории Молдавии, Валахии, Бессарабии в XIX – начале XX века в РПЦ» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель И.Н. Попов.

- Слепокуров Андрей Николаевич, священник, – диплом. раб. «Синоптическая проблема и пути ее разрешения» по предмету «Священное Писание Нового Завета», руководитель священник Виктор Соломахин.
- Титков Алексей Геннадиевич – диплом. раб. «Архипастырское служение святителя Агафангела (Преображенского), митрополита Ярославского и Ростовского» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель В.И. Капустина.
- Хренов Евгений Александрович, прот., – диплом. раб. «Лжехристы XX века: Виссарион, Грабовой» по предмету «Сектоведение», руководитель Ю.В. Ушакова
- Шляк Вадим Анатольевич, священник, – диплом. раб. «Священномученик Иоанн (Восторгов) как проповедник» по предмету «Гомилетика», руководитель иеромонах Серафим (Тищенко).
- Яворский Александр Петрович – диплом. раб. «Нило-Столобенская пустынь как важнейший духовный и культурный центр Верхневолжья» по предмету «История Русской Православной Церкви», руководитель В.И. Капустина.

11 июня состоялся выпускной дипломный концерт выпускницы регентского отделения Воронежской духовной семинарии. На рассмотрение экзаменационной комиссии, которую возглавил и.о. ректора Воронежской духовной семинарии иерей Роман Ткачев, была представлена и успешно исполнена следующая программа:

- Богданова Кристина Сергеевна – «Господь просвещение мое» (муз. А.В. Никольского), «Тропари по непорочным», «Свете тихий» (муз. П. Чеснокова).

25 июня состоялся очередной выпуск Воронежской духовной семинарии. После завершения Божественной Литургии, которую возглавил митрополит Воронежский и Лискинский Сергей, в зале церковных собраний Воронежской митрополии состоялся торжественный выпускной акт. Выпускникам пастырского факультета очной и заочной форм обучения, регентского отделения, успешно защитившим выпускные квалификационные работы, выданы документы о завершении обучения.

По итогам 2017/2018 учебного года завершили курс пастырского факультета Воронежской духовной семинарии без защиты дипломных работ следующие студенты:

по очной форме обучения

- Петелин Болеслав (Владислав) Дмитриевич, диак.

по заочной форме обучения

- Воронежцев Александр Викторович
- Жилиев Алексей Юрьевич, иерей
- Зенищев Константин Александрович, иерей
- Крюков Игорь Анатольевич
- Кузнецов Андрей Валентинович, иерей
- Кулеш Денис Юрьевич
- Иеремия (Ламонов Геннадий Евгеньевич), иером.
- Марченко Алексей Григорьевич
- Пантыкин Максим Павлович, диак.
- Петрухин Артем Викторович
- Писегов Сергей Анатольевич
- Плотников Алексей Николаевич
- Половинкин Валерий Михайлович, иерей
- Самсонов Вячеслав Александрович
- Скуратов Павел Александрович, иерей
- Стребков Владислав Александрович, иерей
- Стрелкин Роман Юрьевич, иерей
- Суворов Василий Александрович, иерей
- Третьяков Павел Владимирович
- Угодников Евгений Евгеньевич
- Антоний (Фарафонтьев Денис Валерьевич), иером.
- Черепанов Михаил Геннадьевич

По итогам 2017/2018 учебного года завершили курс регентского отделения Воронежской духовной семинарии без проведения дипломного концерта с присвоением квалификации «псаломщик» следующие студенты:

- Ганьшина Дарья Александровна
- Завершенская Елизавета Владимировна

9 августа в Грязинском краеведческом музее состоялась открытие фотовыставки и научный семинар «Новомученики, исповедники и пострадавшие за веру в Липецком крае», в котором участвовал представитель Воронежской духовной семинарии. Мероприятие, организованное комиссией по канонизации святых Липецкой митрополии, возглавил vicарий Липецкой епархии епископ Усманский Евфимий. В ходе семинара были представлены доклады и выступления, посвященные подвигу стояния за веру. С докладом о жизни и исповедническом подвиге иерея Никиты Громогласова, настоятеля Иоанно-Богословского храма с. Головшино, и его семье выступил студент 2-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии Максим Полухин.

29 августа в соответствии с приказом Председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви протоиерея Максима Козлова Воронежская духовная семинария включена в число общецерковных апробационных площадок по реализации программ подготовки регентов по церковному образовательному стандарту, утвержденному Священным Синодом Русской Православной Церкви.

24-25 сентября в Научном исследовательском техническом университете МИСиС Росаккредагентство провело обучающий семинар для кандидатов в эксперты по государственной аккредитации образовательной деятельности, в котором принял участие представитель Воронежской духовной семинарии. По результатам обучающего семинара была аттестация участников, по результатам которой проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии иерей Константин Рева стал экспертом по государственной аккредитации образовательной деятельности по направлению подготовки «Теология» (бакалавриат, магистратура, аспирантура).

25-26 сентября в Санкт-Петербургской духовной академии прошла X Международная научно-богословская конференция «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». В конференции приняли участие 90 ученых из 5 стран мира и 16 городов России. За время конференции были обсуждены актуальные вопросы современной церковной науки и представлены результаты научных исследований участников конференции. Воронежскую духовную семинарию представлял проректор по научной и методической работе священник Константин Рева, который подготовил доклад на тему: «Регламентация богослужбной практики в наследии священноисповедника Агафангела (Преображенского) и священномученика Андроника (Никольского)».

30 октября при Успенском кафедральном соборе города Астрахань в ходе курсов повышения квалификации для священнослужителей Астраханской епархии проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии иерей Константин Рева прочел курс лекций по актуальным вопросам богослужбной практики и литургическому богословию. Занятия на курсах проводили преподаватели Московской духовной академии, Воронежской духовной семинарии, Донской духовной семинарии, Астраханского государственного университета.

1-2 ноября в Сретенской духовной семинарии Учебным комитетом Русской Православной Церкви были организованы курсы повышения квалификации преподавателей дисциплин пастырской подготовки (Пастырское богословие, Практическое руководство для священнослужителей и Церковное право). Курсы открыл приветственным словом Председатель Учебного комитета протоиерей Максим Козлов. В течение двух дней работы курсов были прочитаны проблемные лекции и проведены предмет-

ные семинары. На курсах прошли обучение проректор по учебной работе иерей Александр Шишкин, проректор по воспитательной работе иеромонах Серафим (Тищенко), доцент кафедры церковно-практических дисциплин протоиерей Виктор Минор.

8 ноября в Московской духовной академии состоялась ежегодная студенческая научно-богословская конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания», в которой принял участие представитель Воронежской духовной семинарии. Конференция организована кафедрой Библистики МДА. Воронежскую духовную семинарию представлял студент 2-го курса пастырского факультета Щербаков Денис, который выступил с докладом на тему «Религиозно-нравственное состояние иудейского народа к моменту апостольской проповеди».

11 ноября в Воронежской духовной семинарии прошел акт-день, который был посвящен 25-летию со дня возрождения Воронежской духовной школы. Торжественный акт предварило Великое освящение Успенского храма Воронежской духовной семинарии и Божественная Литургия, которые возгласил митрополит Воронежский и Лискинский Сергей. Открыл мероприятие и.о. ректора ВДС иерей Роман Ткачев приветственным словом. С актовой речью на тему «Новейшая история Воронежской духовной семинарии – исторический путь в 25 лет» выступил заведующий кафедрой библейских и богословских дисциплин ВДС, доктор философских наук Прасолов Михаил Алексеевич. С архиерейским словом обратился к учащим, учащимся и гостям Духовной школы митрополит Воронежский и Лискинский Сергей. Завершил торжественный акт концерт в исполнении мужского и женского хора ВДС.

12-13 ноября в Пензенской духовной семинарии Учебный комитет Русской Православной Церкви в рамках II Международной научно-практической конференции «Христианская педагогика в современном мире» провел семинар-совещание, посвященное регентскому образованию. В ходе семинара обсуждались актуальные вопросы организации учебного процесса регентских отделений по новому церковному образовательному стандарту. В мероприятии приняла участие заведующая регентским отделением Воронежской духовной семинарии Е.А. Чертова.

22 ноября в Московской духовной академии прошла конференция «Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока». Организатором конференции выступил кабинет ориенталистики МДА. Конференцию открыл приветственным словом ректор Московской духовной академии архиепископ Вереяский Амвросий. В конференции приняли участие преподаватели духовных и светских вузов, сотрудники НИИ России и зарубежья. В программу конференции был включен доклад проректора по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии

священника Константина Ревы на тему: «Богослужение Сиро-Яковитской Церкви: история и современность».

26-27 ноября в Самарской духовной семинарии Учебным комитетом Русской Православной Церкви были проведены курсы повышения квалификации преподавателей психолого-педагогического модуля программ подготовки регентов. На курсах прошла обучение профессор кафедры церковно-практических дисциплин Воронежской духовной семинарии Т.В. Дорофеева.

29 ноября в Воронежском государственном медицинском университете имени Н.Н. Бурденко состоялась межрегиональная студенческая научная конференция «Молодежь. Общество. Духовность», в которой приняли участие студенты Воронежской духовной семинарии. Студентка 2-го курса пастырского факультета Жиленко Дарья выступила с докладом на тему «Благотворительная и общественная деятельность преподобномученицы Елизаветы Феодоровны»; студент 1-го курса пастырского факультета Черных Павел – с докладом «Организация и деятельность домов трудолюбия в России: история и современный опыт»; студентка 4-го курса иконописного отделения ВДС Миронова Дарья – с сообщением «Развитие традиции иконописи в СССР. Творчество и педагогическая деятельность монахини Иулиании (Соколовой)»; студент 4-го курса иконописного отделения Никитин Дмитрий – с докладом «Образ Родины в творчестве А.П. Давыдова».

7 декабря в Воронежской духовной семинарии прошла научная конференция «Богословие, история, философия» в рамках Митрофановских чтений регионального этапа XXVII Международных Рождественских образовательных чтений. Конференция была посвящена 110-летию со дня кончины выпускника и ректора Воронежской духовной семинарии архиепископа Казанского Димитрия (Самбикина).

В мероприятии приняли участие представители Московской, Санкт-Петербургской и Минской духовных академий, Казанской духовной семинарии, Института философии Российской академии наук, Воронежского государственного медицинского университета имени Н.Н. Бурденко, Музея-усадьбы Дмитрия Веневитинова, преподаватели и студенты Воронежской духовной семинарии.

В программу конференции вошли 19 докладов по богословию, философии и церковной истории. Особое внимание было уделено наследию выпускника и ректора Воронежской духовной семинарии архиепископа Димитрия (Самбикина). На пленарном заседании конференции с докладами выступили:

- иерей Роман Ткачев, и.о. ректора Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Агиографические труды архиепископа Димитрия (Самбикина) в контексте православной экклесиологии»;
- Карпук Дмитрий Андреевич, кандидат богословия, заведую-

щий аспирантурой, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, – на тему: «Обстоятельства присуждения ученой степени доктора церковной истории архиепископу Димитрию (Самбикину);

- Липовецкий Павел Евгеньевич, кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Московской духовной академии, – на тему: «Архиепископ Димитрий (Самбикин) как редактор епархиальных ведомостей».
- иерей Александр Ермолин, проректор по учебной работе Казанской духовной семинарии, – на тему: «Архиепископ Димитрий (Самбикин): казанский период служения».
- иерей Константин Рева, магистр богословия, проректор по научной и методической работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Основы духовного образования по учению ректора Тамбовской (1872-1881) и Воронежской (1881-1887) духовных семинарий архимандрита Димитрия (Самбикина)».

Далее работы конференции продолжилась на трех тематических секциях. В рамках секции «Наследие архиепископа Димитрия (Самбикина) и церковно-исторические исследования» выступили с докладами:

- иерей Виктор Скоробогатько, настоятель Митрофаньевского храма сл. Караяшник Россошанской епархии Воронежской митрополии, – на тему: «Связь с малой родиной архиепископа Казанского и Свяжского Димитрия (Самбикина)»;
- Коровин Виктор Юрьевич, кандидат философских наук, заведующий отделом по научной работе Музея-усадьбы Дмитрия Веневитинова, – на тему: «Документальные свидетельства о храмовладельческой практике в XIX веке: на примере владельческого села Новоживотинное и казенного села Хвощеватка»;
- иерей Илья Востриков, магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, – на тему: «Деятельность архиепископа Палладия (Каминского) на Воронежской кафедре по материалам архивного дела из Фонда Совета по делам религий СССР ГАРФ Ф. 6991, Оп. 7, Д. 177»;
- иерей Вадим Валынкин, студент 2-го курса магистратуры Минской духовной академии, – на тему: «Взаимоотношение Украинской Греко-католической Церкви и органов советской власти после присоединения Западной Украины к СССР (сентябрь 1939 г. – июнь 1941 г.)».

На секции «Проблема зла в богословской и философской традиции» в формате «круглого стола» доклады представили:

- Прасолов Михаил Алексеевич, доктор философских наук, профессор и заведующий кафедрой библейских и богословских дис-

циплин пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Зло и немощь: проблема зла в Ареопагитиках»;

- Карпов Кирилл Витальевич, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, – на тему: «Эпистемологические предпосылки проблемы зла»;
- Гаспаров Игорь Гарибович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки ВГМУ им. Н.Н. Бурденко, – на тему: «Аргумент от зла современной аналитической философии религии»;
- протоиерей Олег Гребенкин, старший преподаватель кафедры библейских и богословских дисциплин Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Проблема зла и свободы выбора: взгляды христианского Востока и Запада».

На секции «Богословские и церковно-исторические исследования студентов» в виде докладов представили результаты исследовательской работы по теме выпускных квалификационных работ студенты выпускного курса пастырского факультета:

- Тиханов Михаил, студент 5-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Учение святителя Григория Нисского о сущности и энергии в контексте проблемы богопознания»;
- Кириллов Сергей, студент 5-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Концепция брака в трудах Бертрана Рассела в свете учения святителя Иоанна Златоуста»;
- Симора Павел, студент 5-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Полемика преподобного Иова игумена Почаевского с протестантскими антиринитарными исповеданиями»;
- Корнеев Сергей, студент 5-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Публикации архиепископа Димитрия (Самбикина) в «Воронежских епархиальных ведомостях»;
- Тюнин Александр, студент 5-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Обзор научных публикаций преподавателя Воронежской духовной семинарии П.В. Никольского»;
- Фурсов Владислав, студент 5-го курса пастырского факультета Воронежской духовной семинарии, – на тему: «Создание и обозначение Русской Православной Церкви за границей по воспоминаниям митрополита Евлогия (Георгиевского)».

По результатам конференции было принято решение продолжить изучение богословского, философского и педагогического наследия пре-

подавателей и выпускников Воронежской духовной семинарии. И обозначено в качестве перспективного направления сотрудничества развитие взаимоотношений в научной и академической сферах между духовными и светскими высшими учебными заведениями.

27 декабря в конференц-зале богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета прошло очередное заседание Федерального учебно-методического объединения по теологии, в котором принял участие проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии священник Константин Рева. Заседание возглавил председатель Федерального УМО по теологии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, ректор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета протоиерей Владимир Воробьев.

Заместитель председателя ФУМО по теологии протоиерей Константин Польховский познакомил участников заседания с взаимодействием объединения с Министерством науки и высшего образования Российской Федерации в течение 2018 года. Секретарь ФУМО по теологии М.В. Таланкина представила вниманию участников заседания сообщение, посвященное внедрению актуализированных федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования по теологии (ФГОС 3++) и примерных основных образовательных программ к ним после их официального утверждения. Состоялась дискуссия по наиболее проблемным вопросам реализации новых ФГОС по теологии.

20-22 декабря в Екатеринбургской духовной семинарии Учебным комитетом Русской Православной Церкви были проведены курсы повышения квалификации преподавателей музыкально-теоретического модуля программ подготовки регентов. На курсах прошел обучение методист регентского отделения Воронежской духовной семинарии, член Союза композиторов России диакон Димитрий Ушаков.

21 декабря состоялась защита выпускных квалификационных работ студентов пастырского факультета заочной формы обучения Воронежской духовной семинарии. Работу экзаменационной комиссии возглавил и.о. ректора семинарии иерей Роман Ткачев. К защите были поданы и успешно защищены 10 дипломных работ:

- Безменов Роман Владимирович, диак., – диплом. раб. «Жизненный путь и письменное наследие священномученика Тихона (Никанорова)», руководитель иерей Константин Рева;
- Григорьев Евгений Анатольевич – диплом. раб. «Принципиальные положения теории эволюции в свете русской апологетики XX века», руководитель прот. Олег Гребенкин;
- Кулеш Денис Юрьевич – диплом. раб. «Миссионерское наследие Льва Захаровича Кунцевича», руководитель С.Л. Нестеров;

- Пантыкин Максим Павлович, диак., – диплом. раб. «Эсхатология апостола Павла в послании к Фессалоникийцам», руководитель иерей Андрей Курлыкин;
- Плотников Алексей Николаевич – диплом. раб. «История храма во имя преподобного Сергия Радонежского с. Мастюгино Воронежской епархии», руководитель А.О. Мещерякова;
- Приступ Павел Михайлович, иерей, – диплом. раб. «История Александро-Невского Хренникова монастыря г. Борисоглебска», руководитель В.И. Капустина;
- Сикорский Андрей Александрович, иерей, – диплом. раб. «Деятельность Русской Православной Церкви во время Крымской войны 1853-1856 гг.», руководитель Е.О. Подстрахова;
- Суворов Василий Александрович, иерей, – диплом. раб. «Храмы и монастыри Раненбургской земли», руководитель В.И. Капустина;
- Сухоруков Евгений Викторович – диплом. раб. «Возобновление деятельности Воронежской епархии в 1943-1945 годах», руководитель В.И. Капустина;
- Токаренко Сергей Иванович, иерей, – диплом. раб. «Апокрифическая литература о жизни Иисуса Христа в свете Нового Завета», руководитель иерей Виктор Соломахин.

*Материал к публикации подготовил
свящ. Константин Рева*

Сведения об авторах

Бунин Игорь Николаевич – магистр богословия, аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура имени св. равноап. Кирилла и Мефодия. *E-mail: igor_avenger789@mail.ru*

Гребенкин Олег Александрович, протоиерей, – и.о. заведующего кафедры библейских и богословских дисциплин, старший преподаватель, Воронежская духовная семинария. *E-mail: ooleggrebenkin@gmail.com*

Карпук Дмитрий Андреевич – кандидат богословия, доцент кафедры Церковной истории, заведующий аспирантурой, Санкт-Петербургская духовная академия. *E-mail: dimand3@yandex.ru*

Коровин Виктор Юрьевич – кандидат философских наук, заведующий отделом по научной работе, Музей-усадьба Д.В. Вeneвитинова. *E-mail: kometkin@mail.ru*

Липовецкий Павел Евгеньевич – кандидат богословия, доцент кафедры Церковной истории, Московская духовная академия. *E-mail: plipovesky@rambler.ru*

Моздор Сергей Алексеевич, протоиерей – кандидат богословия, профессор кафедры библейских и богословских дисциплин, Воронежская духовная семинария. *E-mail: palomnikrus@list.ru*

Нестеров Сергей Леонидович – преподаватель кафедры библейских и богословских дисциплин, Воронежская духовная семинария. *E-mail: nestserg1@yandex.ru*

Озерова Мария Александровна – библиотекарь отдела краеведения, Воронежская универсальная научная библиотека имени И.С. Никитина. *E-mail: ozerova_maria8@mail.ru*

Прасолов Михаил Алексеевич – доктор философских наук, и.о. проректора по учебной работе, Воронежская духовная семинария. *E-mail: prasolovm@mail.ru*

Рева Константин Алексеевич, иерей, – магистр богословия, проректор по научной и методической работе, старший преподаватель

кафедры библейских и богословских дисциплин, Воронежская духовная семинария. *E-mail: nestr09@yandex.ru*

Романов Роман Николаевич, иерей, – кандидат богословия, и.о. доцента кафедры библейских и богословских дисциплин, Воронежская духовная семинария. *E-mail: rrrn_002@rambler.ru*

Серафим (Тищенко), иеромонах, – магистр богословия, проректор по воспитательной работе, старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, Воронежская духовная семинария. *E-mail: s.tishenko2009@yandex.ru*

Ткачев Роман Павлович, иерей, – магистр богословия, ректор Воронежской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры библейских и богословских дисциплин. *E-mail: romanvoronez@inbox.ru*

Contents

Roman Tkatchev, priest, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia,
e-mail: romanvoronez@inbox.ru

Theological Disciplines in Church Education Based on Works of St. Theophanes the Recluse

Abstract. The article analyses the suggestions of St. Theophanes the Recluse on the changes to the list of theological disciplines in the seminary curriculum: Dogmatic Theology, Comparative Theology, New Testament Holy Scriptures and Old Testament Holy Scriptures. The information about the ideas of St. Theophanes on the curriculum changes is based on the materials he created preparing for the reform of theological educational institutions. The changes he proposed have three aspects. First, the seminary curriculum shall be free of the disciplines foreign to Orthodoxy in terms of creed. Therefore, philosophy and similar disciplines shall be either completely removed from the curriculum of theological educational institutions or materially reduced to the essentials. Second, the subjects shall be practical. Due to education time restriction, the teacher has a choice either to provide fundamental knowledge, which is not always applicable to life, or to work on acquisition of practical knowledge. St. Theophanes favours the latter, which is most pronounced at the studying of the Scriptures.

Keywords: St. Theophanes the Recluse, church education, pedagogics of church education, dogmatic theology, New Testament Holy Scriptures, Old Testament Holy Scriptures, didactics, comparative theology, philosophy.

Oleg Grebenkin, priest, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia,
e-mail: ooleggrebenkin@gmail.com

Revisiting the Understanding of Atonement in Eastern Patristic Theology

Abstract. The article is devoted to the Eastern Holy Fathers' understanding of the Orthodox dogma of the divine economy of the salvation by our Lord Jesus Christ. The need for the economy of the salvation of the Son of God, according to the doctrines of the Holy Fathers, stemmed from the state of humanity after the crime of Adam. Because Adam did not reach Theosis, Christ becomes the New Adam and fulfills the Design of God. He eliminates all the consequences of the Fall by connection of divine and human nature both in His Hypostasis: He overcomes sin, heals our nature from perishability and mortality, saves human beings from the power of the devil and hell, reconciles humanity

with God. He does this: preserving his human will incorruptible, restoring the damaged human nature through the resurrection, “outwit” the devil and rightly destroying hell, bringing the redemptive sacrifice on behalf of all mankind to the Three-Hypostasis God. The fullest possible compound of Divine and human nature, accomplished in Ascension, becomes the final act of the economy of the God’s Son.

Keywords: Son of God’s economy of Salvation, sin, death, corruption, devil, hell, Theosis, Incarnation, complex hypostasis, communicatio idiomatum, natural and relative assimilation, Death on the Cross, Redemption, Sacrifice.

Mikhail Prasolov, DSc in Philosophy, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia, *e-mail: prasolovm@mail.ru*

Russian Metaphysical Personalism: Problems of Interpretation

Abstract. The article dissects and analyses the interpretation of the philosophy of Russian metaphysical personalism in the works of N.P. Ilyin. It studies the issues of metaphysics of personalism (substance, action, self, free will, person, monadology, nation, etc.), tradition of Russian Leibnizianism, relations between the philosophy of personalism and Christianity. Special attention is given to interpretation of the philosophy of P.E. Astafiev (1846 – 1893).

Keywords: metaphysics, personalism, substance, act, personality, free will, Russian metaphysical personalism, Russian leibnizianism, monadology, nation, Christian philosophy, P.E. Astafyev, L.M. Lopatin, A.A. Kozlov, V.S. Solovyov, K.N. Leontiev, A.S. Khomyakov, I.V. Kireevsky, L.N. Tolstoy, Leibniz.

Konstantin Reva, priest, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia, *e-mail: nestr09@yandex.ru*

Liturgical Regulation in Documents of Russian Orthodox Church Hierarchy in 1922–1948

Abstract. The article covers development of liturgical regulation by the Russian Orthodox Church hierarchy in 1920–1940s. One of the major challenges for the Russian Orthodox Church prior to the Great Patriotic War was the Renovationist schism. Some of its proponents actively implemented innovations into the church liturgical system. The schism caused sharp reaction of the highest hierarchy of the Russian Orthodox Church. Any innovation in the liturgical practice and deviation from the recommendations of the All-Russian Local Council of 1917–1918 were forbidden. After the Great Patriotic War, Patriarch Alexius I of Moscow and All Russia continued fighting against arbitrary action in the Liturgy focusing on the heritage of the Local Council of 1917–1918.

Keywords: church service, liturgical tradition, Local Council of 1917–1918, Renovationism, Metropolitan Peter (Polyansky), Metropolitan Sergius (Stragorodsky), Patriarch Alexius I, Liturgy, Night Service.

Seraphim Tishchenko, hieromonk, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia, *e-mail: s.tishchenko2009@yandex.ru*

Development of Military Clergy Institute of Russian Orthodox Church in Reign of Emperor Paul I

Abstract. The article covers the features of development of the military and naval clergy institute in the Russian Empire in the 19th century. After reorganisation of the Russian Army during the reign of Emperor Paul I, the military and naval clergy was removed from subordination to eparchial hierarchs and united under command of the ober-priest, which was lately called the arch-presbyter of army and navy. The powers of the ober-priest and its capacity to make major decisions with regard to the military clergy directly through the Emperor bypassing the Most Holy Governing Synod resulted in tensions between the clerical hierarchy and the ober-priest. Later, this legal conflict in the church was resolved by detailed delineation of powers of the Most Holy Governing Synod and the ober-priest. The article pays particular attention to the arrangement of military clergy training, its financial support and duties in time of peace and war.

Keywords: military clergy, naval clergy, chaplain, ober-priest, Emperor Paul I, Most Holy Governing Synod, military theological seminary, arch-priest Pavel Ozeretskovsky.

Igor Bunin, Ss Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies, Moscow, Russia, *e-mail: igor_avenger789@mail.ru*

Renovationist Movement in Borisoglebsk Urban District in 20th Century

Abstract. The article studies emergence, development and disappearance of the Renovationist movement in Borisoglebsk urban district in 1920–1930s. The Renovationist schism in Borisoglebsk town and its neighbourhoods developed rapidly. Nearly all parishes were covered and the major part of the clergy accepted the Renovationism within the first years, which resulted from an unclear official position of the church towards the new movement. At the end of 1920s, the schism slid into a recession and during the first years of 1930s, it fell into depression. By the middle of 1930s, upon abolition of Borisoglebsk Renovationist Eparchial Office in January 1936, the schism in the district practically disappeared.

Keywords: Russian Orthodox Church, Renovationism, Borisoglebsk, schism, Patriarch Tikhon (Belavin), Tambov Eparchy, Voronezh Eparchy, Bishop Zinovy (Drozdov), parish, Soviet regime, Central Black Earth Region.

Roman Romanov, priest, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia, *e-mail: rrrn_002@rambler.ru*

Ascetical Theology of St. Marcus the Ascetic (Preliminary Patrological Study)

Abstract. The article studies the ascetical and theological teaching of St. Marcus the Ascetic expressed in polemics with Messalians, who depreciated the role of the sacrament of baptism in the spiritual life and believed that the original sin is absolved by the prayer and ascetic endeavours. As a proof that baptism provides no absolution from the original sin the Messalians pointed out that

sinful thoughts persistently tempt a person even after baptism and sometimes drag in a sin against his will. That is why St. Marcus explains what the sin of Adam involved, what consequences it has for all his children, how the original sin is absolved, why we are under sin's burden even after baptism and how a man of faith shall face off against it.

Keywords: St. Marcus the Ascetic, original sin, baptism, grace, free will, passions, penance, synergy, prayer.

Dmitrij Karpuk, Saint Petersburg Theological Academy, Saint Petersburg, Russia, *e-mail: dimand3@yandex.ru*

Conferral of Doctor of Church History Degree to Archbishop Dimitry (Sambikin)

Abstract. The article describes the circumstances of conferral of Doctor of Church History degree to Archbishop Dimitry (Sambikin), a prominent researcher of the local church history. The article overviews the comments of professors N.V. Pokrovsky and P.N. Zhukovitch on the scientific activity of Archbishop Dimitry. Conferral of the terminal degree to Archbishop Dimitry (Sambikin) was out of sight of the wide church audience, which does not detract from the scientific importance of his numerous studies.

Keywords: Archbishop Dimitry (Sambikin), church history, Russian saints, local church history, St. Petersburg Theological Academy, veneration of saints.

Pavel Lipovetsky, Moscow Theological Academy, Moscow, Russia, *e-mail: plipovetsky@rambler.ru*

Archbishop Dimitry (Sambikin) as Editor of Eparchial Journal

Abstract. The article gives an overview of the activity of Archbishop Dimitry (Sambikin) as an editor of the eparchial journal. His Grace Dimitry held a post of editor of Tambov and then Voronezh eparchial journals for nearly 24 years. It was an important and difficult obedience. He was primarily responsible for selection of materials to be published. It was a complicated task because official eparchial publications were rarely funded well and it was impossible to have financial relations with the correspondents. The editor had to find ways to make the journal more interesting and diversified. The analysis of Tambov and Voronezh eparchial journals showed that future Archbishop Dimitry took measures to improve the quality of the publication. He facilitated the publication of a great many materials on the local history, published sermons of seminary students and placed educational articles relating to the Orthodox action and creedal truths in the official church publications. Moreover, he actively wrote articles by himself.

Keywords: Archbishop Dimitry (Sambikin), religious press, eparchial journal, Tambov eparchial journal, Voronezh eparchial journal, official church publications, history of journalism, religious education, local church history, history of religious press.

Sergius Mozdor, priest, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia,
e-mail: palomnikrus@list.ru

The age of the old Testament patriarchs in the light of archaeological data

Abstract. The Report is devoted to the correlation of the biblical narrative about the patriarchs of the old Testament period of sacred history with the data of archaeology. Special attention is paid to those archaeological monuments that allow us to more accurately understand the meaning and circumstances of biblical events and their theological knowledge.

Keywords: Bible, old Testament, biblical archaeology, old Testament patriarchs, history of the Middle East, Israel, Abraham.

Mikhail Prasolov, DSc in Philosophy, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia, *e-mail: prasolovm@mail.ru*

‘Pure Poison’: Censorial Report of P.E. Astafiev to Moscow Bureau of Censorship about Activity of L.N. Tolstoy’s Posrednik Publishing House

Abstract. Publication of the censorial report of P.E. Astafiev to Moscow Bureau of Censorship prepared in 1887. The report contained critical assessment of the activity of L.N. Tolstoy’s Posrednik publishing house. Astafiev required to tighten the censorial ban on propaganda of the Tolstoyan movement. It was the first time when Astafiev formulated his attitude to the religious sermon and ideology of L.N. Tolstoy in terms of metaphysical personalism.

Keywords: L.N. Tolstoy, P.E. Astafiev, Tolstoyan movement, censorship, metaphysical personalism, Russian religious philosophy, philosophy of religion.

Victor Korovin, D. Venevitinov Estate Museum, Voronezh, Russia,
e-mail: kometkin@mail.ru

Ozerova Mariya, I.S. Nikitin Voronezh Regional Universal Scientific Library, Voronezh, Russia, *e-mail: ozerova_maria8@mail.ru*

Public Education in Russia in 1960s: Chronicle of Village School in Tereshkova Sloboda, Boguchar Uyezd

Abstract. The publication presents the first part of the article of parish priest A. Rudnev published in Voronezhskiy Gubernskiy Vedomosti (Voronezh Gubernial Gazette) newspaper in 1863. The material covered the characteristics of the parochial school activity in Russia in 1860s on the way towards organisation of the mainstream primary public school. It showed the attitude of the parish clergy to literacy teaching of children, its relations and competition with the local administration and school trustees with regard to organisation of the primarily public education. The article covered 1850–1860s as the beginning of church education, which did not become mass and efficient in that period.

Keywords: parochial school, mainstream public school, primary education, parish clergy, religious and moral education, educational activities.

Mikhail Prasolov, DSc in Philosophy, Voronezh Theological Seminary, Voronezh, Russia, *e-mail: prasolovm@mail.ru*

New Academic Journal Philosophy of Religion: Analytic Researches

Abstract. The review addresses new academic journal Philosophy of Religion: Analytic Researches published by Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences under the editorship of B.K. Shokhin. The review covers the characteristic aspects of the new edition and its objectives, as well as overviews the content of the journal. It is noted that the periodical scientific edition is vital for institutionalisation of philosophy of religion in Russia.

Keywords: philosophy of religion, mystical experience, religious experience, mysticism, W. James, W. Inge, St. Maximus the Confessor, Al-Ghazali, Franz von Baader, Yamunacharya, name of God, theosis.

Содержание

Обращение главного редактора	3
------------------------------------	---

ЧАСТЬ I. СТАТЬИ

Иерей Роман Ткачев

Богословские дисциплины в духовном образовании по трудам свт. Феофана Затворника	7
---	---

Протоиерей Олег Гребенкин

К вопросу о понимании искупления в восточном святоотеческом богословии	17
---	----

М.А. Прасолов

Русский метафизический персонализм: проблемы интерпретации.....	37
--	----

Иерей Константин Рева

Регламентация богослужебной практики в документах священноначалия Русской Православной Церкви в 1922-1948 годах	78
---	----

Иеромонах Серафим (Тищенко)

Развитие института военного духовенства в царствование императора Павла I	101
--	-----

И.Н. Бунин

Обновленческое движение на территории Борисоглебского городского округа в XX веке	123
--	-----

ЧАСТЬ II. СООБЩЕНИЯ

Иерей Роман Романов

Аскетическое богословие прп. Марка Подвижника (опыт патрологического исследования).....	139
--	-----

Д. А. Карпук

Обстоятельства присуждения ученой степени	
---	--

доктора церковной истории архиепископу
Димитрию (Самбикину)..... 149

П.Е. Липовецкий
Архиепископ Димитрий (Самбикин)
как редактор епархиальных ведомостей..... 162

Протоиерей Сергей Моздор
Эпоха ветхозаветных патриархов
в свете данных археологии 172

ЧАСТЬ III. ПУБЛИКАЦИИ

М.А. Прасолов
«Чистейший яд»: цензорский доклад П.Е. Астафьева
Московскому цензурному комитету о деятельности
издательства «Посредник» Л.Н. Толстого 189

В.Ю. Коровин, М.А. Озерова
Народное образование в России в 60-е годы XIX века:
«Летопись сельской школы слободы Терешковой
Богучарского уезда» 202

ЧАСТЬ VI. РЕЦЕНЗИИ

М.А. Прасолов
Новый академический журнал
«Философия религии: аналитические исследования» 215

ЧАСТЬ V. ХРОНИКА

Хроника научной жизни семинарии за 2018 год 223

Сведения об авторах 242

Contents 244

Contents

Tkatchev Roman, priest.
Welcome Remarks of Acting Rector
of Voronezh Theological Seminary 3

I. ARTICLES

Tkatchev Roman, priest
Theological Disciplines in Church Education Based
on Works of St.Theophanes the Recluse..... 7

Oleg Grebenkin, priest
Revisiting the Understanding of Atonement
in Eastern Patristic Theology 17

Prasolov Mikhail
Russian Metaphysical Personalism:
Problems of Interpretation 37

Reva Konstantin, priest
Liturgical Regulation in Documents
of Russian Orthodox Church Hierarchy in 1922–1948 78

Tishchenko Seraphim, hieromonk
Development of Military Clergy Institute
of Russian Orthodox Church in Reign of Emperor Paul I..... 101

Bunin Igor
Renovationist Movement in Borisoglebsk Urban District
in 20th Century 123

II. MESSAGES

Romanov Roman, priest
Ascetical Theology of St. Marcus the Ascetic
(Preliminary Patrological Study) 139

Karpuk Dmitrij
Conferral of Doctor of Church History Degree to Archbishop
Dimitry (Sambikin)..... 149

<i>Lipovetsky Pavel</i> Archbishop Dimitry (Sambikin) as Editor of Eparchial Journal.....	162
<i>Mozdor Sergius, archpriest</i> The age of the old Testament patriarchs in the light of archaeological data	172

III. PUBLICATIONS

<i>Prasolov Mikhail</i> ‘Pure Poison’: Censorial Report of P.E. Astafiev to Moscow Bureau of Censorship about Activity of L.N. Tolstoy’s Posrednik Publishing House.....	189
<i>Korovin Victor, Ozerova Mariya</i> Public Education in Russia in 1960s: Chronicle of Village School in Tereshkova Sloboda, Boguchar Uyezd...	202

VI. REVIEWS

<i>Prasolov Mikhail</i> New Academic Journal Philosophy of Religion: Analytic Researches.....	215
---	-----

V. CHRONICLE

Chronicle of Scientific Life of Seminary, 2018	223
<i>Information about Authors</i>	242
<i>Contents</i>	244

Научное издание

Т78 **Труды** Воронежской духовной семинарии / Издательский отдел
Воронежской духовной семинарии. – 2018. Выпуск 10. – 254 с.

УДК 271.2-725:37(470.324) (06)

ББК 86.372(2Рос=2Вор)я54

ISSN 2619-0036

Журнал входит в Общецерковный перечень рецензируемых изданий, в которых должны публиковаться результаты исследований соискателей церковных ученых степеней доктора богословия, доктора церковной истории и кандидата богословия (утверждено 09.03.2017 г., в редакции от 05.11.2019 г.).

Журнал включен в национальную библиографическую базу данных Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) https://elibrary.ru/title_about.asp?id=73594 (лицензионный договор № 366-09/2019 от 12.09.2019)

Интернет-страница Трудов ВДС <https://vpds.ru/science/zurnal/>

Главный редактор иерей Роман Ткачев

Корректор Н.Е. Тарлыкова

Перевод на английский язык И.А. Четвериковой

Верстка Е.В. Саввиной

Учредитель издания:

Религиозная организация - духовная образовательная организация высшего образования «Воронежская духовная семинария Воронежской Епархии Русской Православной Церкви»

Адрес редакции:

394033, г. Воронеж, Ленинский проспект, 91

Тел./факс: 8 (473) 249-81-22

Подписано в печать 30.01.2020 г.

Формат 60x90 ¹/₁₆. Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,6. Тираж 500 экз.

Заказ

Отпечатано в ООО «Новый взгляд».

394016, Воронеж, ул. Славы, 13а.