

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 1, 2021

Научный журнал

Материалы XIII Международной студенческой
научно-богословской конференции.

Санкт-Петербург, 17–18 мая 2021 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2021 год

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Протокол № 13 от 12 мая 2021 года

Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.

Главный редактор

Протоиерей Константин Александрович Костромин — кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

Редакционный совет

Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич) — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

Елена Михайловна Гундяева — магистр богословия, проректор по культуре, декан и заведующая кафедрой богословия, педагогики и церковного пения факультета церковных искусств Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов — кандидат философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Владимир Федорович Хулап — доктор богословия, проректор по учебной работе, профессор, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библистики Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Дмитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

Архимандрит Александр (Федоров Александр Николаевич) — кандидат богословия, кандидат архитектуры, профессор.

А43 Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2019- .

№ 1 : Материалы XIII Международной студенческой научно-богословской конференции. Санкт-Петербург, 17–18 мая 2021 года. — 2021. — 240 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

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

© Издательство Санкт-Петербургской
Духовной Академии, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора..... 7

Богословие и патрология

И. А. Мальшиков. Сравнительный анализ христологических взглядов восточных и западных церковных писателей эпохи апологетов..... 8

Г. Е. Сурков. Телеологическое доказательство бытия божия в сочинениях ранних авторов латинской патристики доникейского периода 12

С. Д. Кадура. Уникальность теодицеи Оригена16

А. В. Болдырева. К кому обращается святитель Амвросий Медиоланский в Апологии пророка Давида? 20

И. С. Черепанов. Эсхатологизм как основа христианской проповеди 24

П. К. Иванов. К вопросу об устройении человека и его духовном пути в аскетическом богословии свт. Феофана Затворника 27

Иеромонах Феодосий (Аксенов). Христианская антропология архимандрита Софрония (Сахарова) в свете неопатристического синтеза31

Священник Роман Алексеевский. Педагогический аспект аскетических взглядов прп. Порфирия Кавсокаливита..... 34

М. Д. Николаев. Соотношение религиозного и секулярного в контексте «радикальной ортодоксии» в западноевропейском христианстве..... 38

И. А. Сидоров. К вопросу о цели половой поляризации и установлении брака 42

Библеистика

Р. В. Питателев. Идеологические особенности Самаритянского Пятикнижия: десятая заповедь декалога и централизация культа..... 47

Диакон Евгений Ярыгин. Святоотеческое толкование притчи о деревьях (Суд 9: 8–15)..... 52

Священник Павел Морозов. Оплакивание дочери Иеффая. Историко-грамматический разбор (Суд 11:39-40) 55

Д. О. Молчанов. К вопросу о толковании Пс 87(88):5–6а 59

Священник Игорь Сысуев. Проблема двух редакций книги пророка Иеремии: Масаретский текст и перевод Септуагинты 62

А. Д. Панфилова. Бедность как материальная и духовная категория на страницах Ветхого и Нового Завета 65

<i>Е. Ю. Колодный.</i> «Вербальная аналогия» в галахических текстах Кумрана.....	68
<i>Т. И. Шабалин.</i> «Милости хочу, а не жертвы»: об одной цитате пророка Осии в Евангелии от Матфея.....	73
<i>Д. О. Мурашкина.</i> Назорейский обет в Деяниях святых Апостолов.....	76
<i>И. В. Попов.</i> Образ Мелхиседека в послании Ап. Павла к Евреям (7 гл.) в контексте апокрифа «Мидраш Мелхиседека».....	79
<i>Т. М. Сысуева.</i> Термины позднеантичной эпохи в антропологии апостола Павла	82
<i>И. С. Вовк.</i> Образная последовательность Св. Писания в ранней экзегезе св. Илария Пиктавийского	86
<i>М. В. Соболев.</i> Евсевий Кесарийский — библеист своего времени	90
<i>А. О. Ширыхалов.</i> «Уподобления» (ὁμοίωσεις) Царства Небесного в комментарии Оригена на Евангелие от Матфея	93
<i>Ю. А. Отпущенников.</i> Проблема идентификации св. апостола Иакова, брата Господня в русской библеистике.....	97

История Церкви

<i>Иеромонах Иона (Поникаровский).</i> Отношение христиан первых трех веков к клятве.....	100
<i>О. О. Брехов.</i> Религиозные взгляды императора Фридриха II Гогенштауфена	104
<i>А. А. Езикова.</i> Женское монашество домонгольской Руси: перспективы исследований.....	107
<i>Н. Д. Кадура.</i> Позиция преп. Сергия в годы смуты на русской митрополии 1378–1385 гг.	111
<i>П. Д. Садыков.</i> Особенности древнерусских богородичных сказаний	115
<i>Е. А. Жук.</i> Образ пастыря в произведениях протоиерея Плакида Янковского (1810–1872)	118
<i>А. М. Смуглов.</i> Первый Всероссийский миссионерский съезд 1887 года.....	121
<i>Я. Ю. Цветков.</i> Предпосылки и цели образования Русской Духовной Миссии в Иерусалиме по дневниковым записям епископа Порфирия (Успенского)	125
<i>Диакон Никита Кутьенков.</i> Строительство церквей в Московском уезде Московской губернии в пореформенную эпоху (1861–1905 гг.)	129
<i>В. Н. Кальниченко.</i> Борьба с «расколом» на территории Донской епархии в период 1890–1900 гг.	133

<i>Т. А. Балыко.</i> Формирование предпосылок обновленческого раскола в среде либерального дворянства и духовенства Орловской губернии в 1900–1917 гг.	137
<i>Е. В. Далецкая.</i> Деятельность великой княгини Елизаветы Федоровны Романовой по возрождению чина диаконисс в Марфо-Мариинской обители.....	142
<i>И. Э. Астахов.</i> Гимназические и студенческие годы священномученика Владимира Лозина-Лозинского	147
<i>Иеромонах Филипп (Панфилов).</i> Протестные акции учащихся Калужской духовной семинарии в 1902 и 1905 гг.: причины и последствия	150
<i>Диакон Дмитрий Кремнев.</i> Инициативы Омского епархиального женского училища по реформированию учебного процесса в 1917 г.	154
<i>В. И. Пишбышевский.</i> Избрание на Поместный Собор 1917–1918 гг. делегатов от Петроградской епархии	159
<i>Диакон Даниил Щербаков.</i> История разработки законопроекта «Правовое положение Православной Церкви в России» на Предсоборном Совете в 1917 году	163
<i>Н. В. Гольцов.</i> «Пульс церковной жизни»: Общество православных приходов Петрограда и его губернии (1920–1922 гг.).....	166
<i>В. К. Курпиенко.</i> Антирелигиозная пропаганда в ходе изъятия церковных ценностей на Кубани.....	171
<i>К. К. Табачник.</i> Емельян Ярославский: становление главного антирелигиозника Советской России	175
<i>Диакон Сергей Кульпинов.</i> К проблеме автокефалии Сибирской обновленческой церкви в 1920-х — 1930-х гг.	179
<i>Г. К. Щепин.</i> Роль православного духовенства в нацистской периодической печати на примере оккупированных районов Северо-Запада РСФСР (1942–1943 гг.)	183
<i>А. А. Стегачев.</i> Значение трудов В. И. Алексеева в изучении истории Прибалтийского экзархата (1941–1944)	187
<i>Протоиерей Иоанн Шимон.</i> Архиепископ Симферопольский и Крымский Лука (Войно-Ясенецкий) и его противодействие гонениям на Церковь в контексте церковной политики советской администрации в 1946–1953 гг.	190
<i>Священник Евгений Доля.</i> Внешняя церковная деятельность Американского экзархата РПЦ на примере взаимоотношений со старокатоликами	194

Священник Илья Востриков. Некоторые аспекты взаимоотношений между воронежской епархией и советской властью в лице уполномоченного по делам религий в начале 70-х годов XX века 198

Литургика

А. С. Иванов. Гимнография богородичных праздников: библейский контекст (на материале текстов службы Рождества Пресвятой Богородицы)..... 202

А. В. Сартаков. Константинопольская экспедиция 1894 г. Н. Ф. Красносельцева и Д. Ф. Беяева 206

А. П. Сологуб. Церковно-певческая деятельность в регионах Российской Империи с 1894 по 1902 гг. по материалам «Русской музыкальной газеты»210

С. В. Панченко. Чины литургий апостола Иакова и «Армянской религии» в едином славянском сборнике нач. XIX в. (ОР РГБ. Фог. 301)214

Социология религии, религиоведение, культурология

А. Н. Павлова. Концепция сущности животных в иудейской традиции.....218

А. А. Клецов. О связи психологического понятия бессознательного с понятием сердца в христианской антропологии 221

Л. В. Ярохина. Переосмысление ницшеанской концепции «смерти Бога» в философии Джона Капуто 224

В. В. Безменов. Процесс десекуляризации европейского союза. Причины и предпосылки..... 228

Е. М. Липай. Традиция батлеечного искусства и ее применение в области духовного просвещения детей и подростков 232

А. А. Тарнакин. Особенности рассмотрения дел о признании церковного брака утратившим каноническую силу в практике церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии 2011–2020 гг. 236

Дорогие читатели!

Перед вами номер журнала «Актуальные вопросы церковной науки» с материалами XIII студенческой научно-богословской конференции 2021 года.

Последствия эпидемии, которая сотрясает нас уже больше года, еще вполне ощущаются, однако страх перед неизвестностью, который был год назад, уже побежден, и потому конференция проводится вполне «вживую», а не заочно, как в прошлом году. Чтобы избежать неприятных ситуаций, ряд ограничений продолжает действовать, и в этом году мы отказались от пленарных заседаний, культурной программы и оценивания докладов (тем более, что этому мешает частично дистанционное участие некоторых выступающих).

В этом году мы опробовали еще одно нововведение. Все присланные доклады были внимательно изучены и проверены на программе «Антиплагиат» (увы, но современные средства общения создают большой соблазн воспользоваться результатами чужого труда, что, не будем греха таить, является воровством и поэтому категорически не приветствуется в научном и, тем более, в церковном мире). Некоторые тексты оказались мало соответствующими научным критериям, однако, поскольку студенческая конференция имеет оттенок учебного мероприятия, было решено допустить до участия почти всех, с тем, чтобы свой опыт и опыт других участников, который будет получен во время выступлений и изучения номера журнала, позволил в будущем избежать ошибок и подготовить текст, достойный публикации. Нужно помнить, что опыт научной деятельности, получаемый в высшей школе и, в особенности, при участии в конференции и подготовке научной публикации, предполагает умение сформулировать проблему (а не просто пересказать всем известные сведения), подготовить максимально оригинальный текст исследования, написанный литературным языком, использовать необходимые источники и актуальную литературу, правильно оформить текст. Понятно, что соответствовать всем требованиям в лучшем виде студенту довольно трудно. Если текст статьи представлял собой интерес и его можно было исправить, это было сделано — все доклады, принятые к публикации, были отредактированы. Очень рекомендую участникам сравнить тексты, поданные для публикации, и опубликованные в журнале, и сделать выводы, — как они изменились и почему, что в них стало лучше и что из этого можно было сделать самостоятельно. Улучшения могли касаться стиля изложения, изъятия сомнительных выражений или лишних, мешающих восприятию мысли, фактов, а прежде всего (в 95% случаев) — в оформлении сносок и литературы.

Желаю участникам конференции плодотворного общения и появления новых знакомств, сохранения тех связей, которые появятся на конференции, получения опыта, как положительного, так и негативного (ничто не учит так, как осознанные собственные ошибки, а лучше — ошибки других). И помнить — работа с научным знанием это тоже форма служения Богу и людям. Чем ответственнее, инициативнее и глубже ваши научные интересы, тем больше пользы вы приносите Церкви Христовой!

*Главный редактор,
протоиерей Константин Костромин*

И. А. Малышков

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ ЭПОХИ АПОЛОГЕТОВ

Восточные апологеты и латинские церковные писатели доникейского периода занимают особое место в развитии православного богословия. В отличие от эпохи мужей апостольских форма изложения у апологетов меняется: они начинают активно использовать терминологические и концептуальные заимствования из внешней философии в своей литературной деятельности.

Центральным местом христологического учения восточных апологетов является учение о Логосе. Об этом много пишет мученик Иустин Философ. Во всех своих произведениях он говорит о Сыне Божиим, о Логосе и о Христе. Как философу, понятие Логоса ему было ближе. В александрийской философской традиции учение о Логосе носило космологический оттенок: считалось, что Логос — это некий посредник между Богом и миром. Если такое мировоззрение и повлияло на святого Иустина, то только условно. О божественности Христа никто из писателей той эпохи не говорил так, как святой Иустин. Он учил о Логосе как о Боге: «Иисус Христос, единый собственно Сын, родившийся от Бога»¹. Такое исповедание Логоса Богом есть существенный элемент догматического выражения веры, а не попытка найти подход к включению христианства в элитарное окружение философских течений. Мученик Иустин, хотя и не ссылается на евангелиста Иоанна, который говорит, что «...Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин 1:14), все же учит о воплощении Слова. Святой Иустин делает особый акцент на реальности Боговоплощения в полемике с докетами. Он пишет: «Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего»². Он также исповедует два рождения Христа («по божеству» и «по человечеству»): «Он есть Первородный, прежде всех тварей и патриархов Сын Божий, Который потом благоволил чрез Деву, происходящую от патриархов, воплотиться»³. Согласно святому Иустину, божественная и человеческая природа нераздельно соединены во Христе, поэтому Он от рождения имел в себе «Силу» т. е. обладал Божественной природой: «Ибо будучи рожден, имел Свою силу»⁴. Учение о Логосе занимает центральную позицию в учении святого Иустина, соединяя в себе все остальные части его богословской системы⁵.

Также учение о Логосе мы находим и у ученика святого Иустина, Татиана. Он как бы дополняет своего учителя, говоря, что Логос существовал в мире как разумная Сила; родилось «Слово через сообщение, а не через отсечение»⁶, то есть не преуменив Бога Отца. Также он говорит о единости Отца и Сына.

Другие апологеты не делают такого акцента на учении о Божественном Логосе. Так, например, у Аристиды мы не находим строго изложенного учения о втором

Илья Александрович Малышков — Донская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Сочинения святого Иустина философа и мученика. Первая апология. М., 1892. С. 54.

² Там же. С. 97–98.

³ *Иустин Философ, мч.* Разговор с Трифоном Иудеанином. М., 1995. С. 253–254.

⁴ Там же. С. 229.

⁵ Патрология: Учебник. Т. 1. М., 2019. С. 142.

⁶ *Татиан.* Речь против Эллинов // Античное христианство. Источники. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 14–15.

Лице Пресвятой Троицы. Он лишь называет Сына «Едиnorodным» и исповедует Его как второе Лице Пресвятой Троицы: «знают Бога, Творца и Создателя всяческих в Единородном Сыне и Духе Святом»⁷.

Что касается христологии Афинагора Афинянина, то о Христе он пишет так: «Сын Божий есть Слово Отца, как Его идея и как действительная сила, ибо по Нему и чрез Него все сотворено, потому что Отец и Сын суть одно. А так как Сын в Отце и Отец в Сыне, по единству и силе духа, то Сын Божий — ум и слово Отца»⁸. Представляется, что слабым местом его богословия является отсутствие указаний на связь триадологии и христологии. Только одно место косвенно говорит о наличии учения о Воплощении Логоса: «Если бы Бог по божественному домостроительству и принял плоть»⁹.

У святого Мелитона Сардийского в сочинении «О Пасхе» прослеживается учение о единстве Богочеловеческой Личности Иисуса Христа, а также о наличии в Нем двух природ. Все это образно описывается в строках о Крестной смерти Господа: «Повесивший землю — повешен. Скрепивший небеса — прикреплён. Утвердивший всё — на древе утверждён. Владыка — оскорблен. Бог — убит. Царь Израилев умерщвлен израильской десницей»¹⁰.

Что касается латинских писателей, то у них учение о Божественном Логосе не развито, их христология пропитана юридиком. Христология Запада так или иначе связана с личностью Тертуллиана. Он основывается на словах апостола Иоанна Богослова о том, что «Слово стало плотью» (Ин1:14) и говорит, что Слово, облекшись плотью, не перестало быть Богом; восприняв полноту человеческой природы Христос одновременно был и Богом, и человеком. Он пишет: «ибо Слово есть не иное что, как Бог, а плоть не иное что, как человек»¹¹. Следует отметить, что Тертуллиан говорит не о смешении двух природ, а об их соединении в одном Лице — Бога и человека. При соединении ни одна из природ ничего не потеряла. Поэтому Тертуллиан говорит: «... соединившему в Себе человека и Бога, в добродетелях — Бога, в слабостях — человека»¹². Следует обратить внимание на то, что Тертуллиан отрицал приснодевство Девы Марии. Он говорил о том, что она, родив, истинно стала Матерью, перестав быть Девой¹³. Что касается юридикса в его взгляде, то он простирается в область сотериологии. Тертуллиан пишет: «Он возвращает милость Творца, оскорбление Которому мы нанесли»¹⁴. Таким образом, по мнению апологета, Христос стал посредником между Богом и человеком¹⁵.

Отголоски юридикса мы видим и у святителя Викторина Петавского. Он мало говорит о Христе, и лишь в одном месте мы находим исповедание Его природы. Он пишет: «мера веры есть заповедь Господа нашего: исповедовать Отца всемогущего, как мы научились, и Сына Его Господа нашего Иисуса Христа, духовно рожденного у Отца прежде происхождения мира, который стал человеком и, победив смерть, был принят на небо Отцом, со своим телом. Он — Святый Господь и залог бессмертия»¹⁶.

Остальные писатели затрагивают учение о Христе в полемике с докетам и другими еретиками. Так, святитель Киприан, говоря о Христе, пишет: «Сын Божий, не пренебрегая облечься в плоть человеческую, и Сам, безгрешный, не гнушается понести

⁷ Аристид, св. Апология // Античное христианство. Источники. С. 319.

⁸ Афинагор Афинянин. Прощение о Христианах // Античное христианство. Источники. С. 62.

⁹ Там же. С. 74.

¹⁰ Мелитон Сардийский, свят. О Пасхе // Античное христианство. Источники. С. 548–549.

¹¹ Тертуллиан. Против Праксеаса // Тертуллиан. Творения. СПб., 1850. С. 180.

¹² Тертуллиан. Против Маркиона в пяти книгах. СПб., 2010. С. 185.

¹³ Патрология: Учебник. Т. 1. С. 236.

¹⁴ Тертуллиан. Против Маркиона в пяти книгах. С. 563.

¹⁵ Патрология: Учебник. Т. 1. С. 237.

¹⁶ Викторин Петавский, свт. Толкование на Апокалипсис. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Viktorin_Petavijskij/perevod-tolkovanija-na-apokalipsis-viktorina-episkopa-petavskogo/#sel=123:48,123:93 (дата обращения: 12.03.2021).

грехи других. Потом, отложив бессмертие, Он благоизволяет соделаться смертным, чтобы, будучи невинным, умереть для спасения виновных»¹⁷. Как видим, он исповедует Христа одновременно Богом и человеком, приписывает ему две природы¹⁸.

Лактанций говорит следующее: после соединения природ во Христе они не потеряли своих свойств, так что «добродетель Божия проявилась в Нем через деяния, которые Он совершал; слабость же человеческая — в тех страданиях, которые претерпел»¹⁹. Также он говорит о том, что Христос воспринял плоть, зараженную «естественным» грехом, от которого Он Сам был свободен²⁰. Что примечательно, латинские писатели в отличие от восточных делают больший акцент на двойственной природе Спасителя.

Христология Арнобия является соединением докетизма и монархизма. Он считал, что Христос «принял образ человека и в подобии нашему роду скрыл Свое могущество, чтобы быть видимым и созерцаемым»²¹. Он писал, что Христос позволил убить «Его человеческое естество»²², при этом Божественная природа никак не пострадала. Что касается христологии Коммодиана, то он был склонен считать, что во Христе Божественная природа соединилась не с человеческой природой, а просто с плотью; соответственно, он отрицал полноту человеческой природы во Христе²³. Новациан исповедует две природы Христа, их соединение он называет смешением и сочетанием. При этом, используя данные термины, он не подразумевает изменения или слияния природ. Новациан настаивал на истинности плоти Христа²⁴.

Подводя итоги, можно сказать, что христология христианских писателей периода апологетов является живым откликом на насущные богословские задачи своего времени. С одной стороны, христология развивается, чтобы дать компетентный ответ на вероучение докетизма; с другой же, она обогащается философской терминологией с целью представить ее современному обществу на понятном ему научном языке. Из особенностей христологии этого периода надо отметить, что апологеты ясно исповедуют Христа Богом. У мученика Иустина христология раскрыта более полно, присутствует учение о Божественном Логосе. На Западе, как мы видим, в вопросах христологии ключевое место занимает Тертуллиан. В целом взгляд на христологию у западных авторов нельзя назвать единым, каждый из писателей по-своему видит Христа. Ключевым моментом, в котором сходятся почти все латинские писатели доникейской эпохи, является то, что Христос, по их мнению, является Посредником между Богом и человеком. Западу, в отличие от Востока, присущ юридизм. Мы видим, что западные писатели считают Христа Посредником между Богом Отцом и человечеством, в то время как восточные отцы не делают на этом акцент. Также следует отметить, что учение о двух природах во Христе у латинских писателей развито больше.

Таким образом, мы видим, что христианские писатели в целом продолжают литературную традицию мужей апостольских. Тем не менее, в ранний период у Востока и Западе намечается различный подход к изложению христологического учения. Это, безусловно, обусловлено как культурным, так и языковым барьером. Однако надо отметить, что в этот период еще сохраняется взаимопроникновение западного и восточного богословия, которое, по всей видимости, было связано с распространением греческого языка и культуры на Западе.

¹⁷ Киприан Карфагенский, *свт.* О благе Терпения. М., 2013. С. 8.

¹⁸ Патрология: Учебник. Т. 1. С. 252.

¹⁹ Лактанций. Божественные установления. СПб., 2007. С. 258.

²⁰ Патрология: Учебник. Т. 1. С. 221.

²¹ Арнобий Старший. Против язычников в семи книгах. СПб., 2013. С. 84.

²² Там же. С. 88.

²³ Патрология: Учебник. Т. 1. С. 211.

²⁴ Там же. С. 209.

Источники и литература

1. *Аристид, св.* Апология // Античное христианство. Источники. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Фонд «Благовест»; Изд-во «Алетейя», 1999. С. 10-45. [Репринтное воспроизведение издания 1895].
2. *Арнобий Старший.* Против язычников в семи книгах / Пер. с лат., вступ. ст., комм. и список сокращений В. М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко», 2013. 384 с.
3. *Афинагор Афинянин.* Прощение о Христианах // Античное христианство. Источники. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Фонд «Благовест»; Изд-во «Алетейя», 1999. С. 53–92.
4. *Викторин Петавский, свт.* Толкование на Апокалипсис. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Viktorin_Petavijkskij/perevod-tolkovanija-na-apokalipsis-viktorina-episkopa-petavskogo/#sel=123:48,123:93 (дата обращения: 12.03.2021).
5. *Иустин Философ, мч.* Разговор с Трифоном Иудеанином. М., 1995. 352 с.
6. *Киприан Карфагенский, свт.* О благе Терпения. М.: Сибирская благовонница. 2013. 20 с.
7. *Лактанций.* Божественные установления. Книги I-VII / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 512 с.
8. *Мелитон Сардийский, свят.* О Пасхе // Античное христианство. Источники. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Фонд «Благовест»; Изд-во «Алетейя», 1999. С. 520–552.
9. *Минуций Феликс.* Октавий // Памятники древней христианской письменности. М., 1866. 112 с.
10. Сочинения святого Иустина философа и мученика. Первая апология. М., 1892. С. 31–104.
11. *Татиан.* Речь против Эллинов // Античное христианство. Источники. Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Фонд «Благовест»; Изд-во «Алетейя», 1999. С. 10-45. [Репринтное воспроизведение издания 1895].
12. *Тертуллиан.* Против Маркиона в пяти книгах / Пер. с лат., вступ. ст. и комм. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. 576 с.
13. *Тертуллиан.* Против Праксеаса // Тертуллиан. Творения. Ч. 4 / Пер. Е. Корнеева. СПб., 1850. 241 с.
14. Патрология: Учебник. Т. 1. М.: Изд. дом «Познание», 2019. 376 с.

Г. Е. Сурков

ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО БЫТИЯ БОЖИЯ В СОЧИНЕНИЯХ РАННИХ АВТОРОВ ЛАТИНСКОЙ ПАТРИСТИКИ ДОНИКЕЙСКОГО ПЕРИОДА

Телеологическое доказательство бытия Божия — одно из наиболее распространенных в патристической литературе. Данное доказательство относится к «опосредованным» доказательствам, основанным на каких-либо умозаключениях¹. В основании такого рода аргументов лежит предположение, что исходя из некоторых свойств мирового бытия в целом или его частей, данных нам в опыте, можно прийти к познанию их общей Первопричины². В отличие от прочих, для телеологического аргумента характерно рассмотрение целесообразности и упорядоченности мирового устройства как доказательства наличия у мира разумного Творца.

Встречающееся в текстах патристики, телеологическое доказательство также широко распространено в текстах античных авторов дохристианской эпохи. По времени возникновения это доказательство появляется раньше прочих. Так, уже Анаксагор учение о мироуправляющем Уме (Νοῦς) основывал на наблюдении целесообразного устройства мира³. В «воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта этот аргумент впервые используется в апологетических целях. Встречается он и в текстах Платона (Законы.Х.886а; Филеб.28е). Наконец, совершенную логическую форму телеологическое доказательство обретает в сочинениях представителей эллинистической философии⁴.

При общем содержании телеологического аргумента, в различных контекстах возможна вариативность его применения. Часто это связано с тем, на целесообразное устройство какого явления или какой части мироздания обращается внимание. Кроме того, специфика употребления этого доказательства зависит от целей, которые преследует автор. Присутствующая уже в текстах дохристианской эпохи, эта вариативность прослеживается и в сочинениях христианских, в частности в трудах латинских авторов: Минуция Феликса, Тертуллиана, Киприана Карфагенского.

Апология Минуция Феликса «Октавий» написана в форме диалога и следует традиции цицероновских разговоров⁵. Во многом характер доказательств бытия Божия обусловлен именно данной формой. Телеологический аргумент используется Октавием, выступающим в диалоге апологетом христианства, как ответ на критику со стороны Цецилия, представляющего характерный для многих эллинистических мыслителей взгляд на космологию и религию⁶.

В целом, для Цецилия наиболее характерна общая скептическая настроенность относительно познания⁷. При этом Цецилием допускается материалистический взгляд

Георгий Евгеньевич Сурков — Сретенская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии II–XIV вв. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2006. № 15. С. 32.

² Там же.

³ Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. 1. СПб., 1893. С. 336.

⁴ Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия... С. 32.

⁵ Преображенский П. прот. Октавий // Богословские труды. М., 1981. С. 224; Альбрехт М. История римской литературы Т. 3. М., 2005. С. 1700.

⁶ Альбрехт М. История римской литературы Т. 3. С. 1699.

⁷ Minucius Felix. Octavius // PL. 3. Col. 245 A–B.

на происхождение мира, отрицающий существование Творца, который свойственен эпикурейскому мировоззрению: «Все соединилось от случайной встречи (*fortuitis concursionibus*) мировых частей, упорядочилось и получило свой облик; какой бог был устройтелем (*machinator*)?»⁸.

В апологетической части диалога Октавий выстраивает защиту. Указывая на целесообразность мироустройства, апологет утверждает существование у мира Творца: «Если ты увидишь в земных и небесных явлениях промыслительный порядок (*ordinem*) и закон (*legem*), то поверь: есть Хозяин и Отец всего мира»⁹.

Между критикой и апологетикой наблюдается явный параллелизм. Цецилий отвергает существование у мира Творца, указывая на противоречия мирового устройства в двух основных проявлениях: в пагубном влиянии природных сил на жизнь людей, а также в социальной несправедливости. В ответе Октавия не присутствует дословного ответа на каждое из обвинений критика. Тем не менее, в доказательстве разумности Творца наблюдается большое количество параллелей. Влияние природных сил на жизни людей оценивается исключительно положительно: целесообразность природных циклов формируют гармонию труда и отдыха человека, действия светил дают возможность для мореплавания и земледелия, плавная смена времен года не приносит вреда человеку, даже географическое положение стран устроено разумным образом для них¹⁰.

Отдельное внимание в тексте уделяется разумному устройству живых существ: как животных (многообразные средства защиты), так и человека (гармоничность телесной природы, а также разумный характер познания).

Таким образом, в сочинении Минуция Феликса телеологическое доказательство представлено в широком виде. Указывая на целесообразность мироздания, апологет обращает внимание на различные явления как в природе, так и в человеке. Сочинение «Октавий» стало одной из самых ранних попыток апологетического богословского трактата на Западе и оказало влияние на дальнейшее развитие христианской апологетики в целом и в применении телеологического аргумента в частности¹¹.

Переходя к рассмотрению текстов Тертуллиана, следует отметить, что если целью сдержанного сочинения Минуция Феликса являлся показ апологетического разговора, характерного для того времени¹², то сочинения карфагенского апологета преследовали конкретную цель защиты христиан в связи с определенной необходимостью и определенными историческими обстоятельствами¹³. В текстах Тертуллиана мы не встречаем сдержанного диалога со скептически настроенными философами, но видим ревностную защиту против низших слоёв общества того времени, которым свойственна скудость религиозных представлений¹⁴. Этим и обусловлена особая полемическая резкость, свойственная сочинением этого автора¹⁵.

«Апология» Тертуллиана была написана в связи с возникшими преследованиями со стороны языческой черни¹⁶. Обвинение христиан в безбожии — непочтении к римским богам — становится причиной применения апологетом доказательств бытия Божия.

Для второй половины апологии характерно раскрытие некоторых христианских истин. Прямым продолжением защиты от обвинений христиан в безбожии является утверждение веры в Единого Бога (*colimus deus unus est*)¹⁷. Говоря о Боге, как о Творце,

⁸ *Minucius Felix. Octavius* // PL. 3. Col. 246 A-B.

⁹ *Minucius Felix. Octavius* // PL. 3. Col. 288 A-B.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Киприан (Керн), архим. Патрология. Киев, 2003. С. 130.

¹² Преображенский П. *прот.* Октавий. С. 226

¹³ Риверсов И. П. Апологеты. Защитники христианства. СПб., 2007. С. 144.

¹⁴ Гусев Д. Чтения по патрологии. Казань, 1898. С. 34-36.

¹⁵ Киприан (Керн), архим. Патрология. С. 120.

¹⁶ Риверсов И. П. Апологеты. С. 144.

¹⁷ *Tertulliani. Apologeticum* // PL.1.375. A-B.

автор указывает на целостное мироздание (*totam molem*)¹⁸, упорядоченное посредством Божьего Разума (*ratione, qua disposuit*)¹⁹.

Значительное внимание автор уделяет возможности познания Бога по Его творениям (*ex operibus ipsius*)²⁰. При этом оценке мироздания со стороны автора свойственна определенная эмоциональность: «Хотите, на основании Его многочисленных и великих дел (*operibus ipsius tot ac talibus*), которые нас вмещают (*continemur*), которые поддерживают (*sustinemur*), которые услаждают (*oblectamur*), а также устрашают (*exterremur*)...»²¹.

Эта же мысль встречается в изложении учения об Иисусе Христе. Среди прочего о Христе говорится как о Логосе, посредством Которого был создан мир. Тертуллиан говорит о второй Ипостаси Пресвятой Троицы как о Слове, Разуме и Силе (*verbo et ratione et virtute*)²². Разум становится источником распределения, образования всего в должном порядке (*in dispositione*)²³.

Следует заметить, что в данном контексте сам апологет проводит прямые параллели с философами-стоиками: Зеноном и Клеанфом, взглядам которых было свойственно суждение о порядке в мире как о свидетельстве разумности творца²⁴.

Таким образом, особенности применения телеологического доказательства бытия Божия Тертуллианом могут быть объяснены спецификой полемики, которую апологет вел в сложившихся обстоятельствах.

Говоря о литературном наследии Киприана Карфагенского, часто отмечается значительное влияние Тертуллиана на апологетические сочинения карфагенского епископа²⁵.

Телеологическое доказательство бытия Божия встречается в трактате «О суете идолов» («*De idolorum vanitate*»). Апология состоит из трех частей. Сама структура произведения напоминает апологию Тертуллиана. В первой части автор приводит доказательства того, что идолы, которым поклоняются язычники, не являются богами (*deus non esse quos colit vulgus*)²⁶. Далее следует положительное учение о Едином Боге, о Христе и домостроительстве спасения. Несмотря на то, что указание на целесообразность мира не является главным содержанием доказательства бытия Единого Бога, тем не менее автор говорит о миропорядке, как о свидетельстве того, что у мира может быть лишь Единое Начало. Божественный разум, который распределяет всё существующее, является источником миропорядка (*ratione dispensat*)²⁷.

В использовании телеологического аргумента влияние Тертуллиана становится наиболее очевидно. Совпадения здесь прослеживаются вплоть до вербальных. Как и Тертуллиан, Киприан Карфагенский говорит о Боге, как о Силе, которой совершает (*virtute consummat*)²⁸; Слове, которым повелевает (*verbe jubet*)²⁹; Разуме, которым распределяет (*ratione dispensat*)³⁰. Так, апологетические сочинения Киприана Карфагенского находятся в русле складывающейся традиции латинской христианской письменности. В использовании телеологического аргумента явно прослеживается влияние Тертуллиана.

Таким образом, в использовании телеологического доказательства бытия Божия авторами латинской патристики наблюдается определенная вариативность. Наиболее

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid. // PL.1.398. A-B.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Мейендорф И., *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Мн., 2007. С. 62; Легеев М. В., *свящ.* Патрология. Период Древней Церкви. СПб., 2015. С. 155.

²⁶ *Cyprianii. De idolorum vanitate* // PL.4.564.D.

²⁷ Ibid. 576. A-B.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

полным данный аргумент встречается в сочинении Минуция Феликса. Карфагенские апологеты Тертуллиан и Киприан также применяют телеологический аргумент в полемике с языческим миром, однако в их сочинениях, имеющих несколько иные цели, данное доказательство не обладает такой широтой. Кроме того, при анализе текстов этих авторов явным становится влияние Тертуллиана на Киприана, которое прослеживается по вербальным совпадениям.

Источники и литература

1. *Cypriani. De idolorum vanitate* // PL.4. Col. 563–582.
2. *Minucius Felix. Octavius* // PL.3. Col. 232–360.
3. *Tertulliani. Apologeticum* // PL.1. Col. 258–534.
4. Альбрехт М. История римской литературы Т. 3. / пер. А. И. Любжинаю. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2005. 616 с.
5. Гусев Д. Чтения по патрологии. Казань, 1898. 38 с.
6. Киприан (Керн), архим. Патрология. Киев: Изд-во им. свт. Льва, папы Римского, 2003. 304 с.
7. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Мн.: Лучи Софии, 2007. 384 с.
8. Преображенский П. прот. Октавий // Богословские труды. М., 1981. С. 139–177.
9. Риверсов И. П. Апологеты. Защитники христианства. СПб: Сатисъ, Держава, 2007. 188 с.
10. Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. 1. СПб., 1893. 427 с.
11. Фокин А. Р. Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии II–XIV вв. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2006. № 15. С. 30–51.

С. Д. Кадура

УНИКАЛЬНОСТЬ ТЕОДИЦЕИ ОРИГЕНА

Ориген — уникальный мыслитель Церкви, труды которого сформировали целую эпоху и богословскую традицию. Он поражал своих современников и удивляет до сих пор проработанностью и глубиной умствования, хотя его гипотезы неоднозначны и интерпретируются исследователями по-разному. В данном докладе рассматривается попытка уникальной теодицеи Оригена, в которой условно можно выделить три ключевых момента: теорию предсуществования душ, учение об апокатастасисе и гипотезу множества миров.

1. Теория предсуществования душ

«Это учение связано со всем его миропониманием»¹, — отметил архим. Киприан (Керн). Спорность гипотезы о предсуществовании душ обусловлена методологией Оригена. Он предпринял попытку синтеза христианского вероучения с философией античности. По замечанию А. Ф. Лосева, у Оригена наиболее явно обнаруживается борьба двух миров, античного и средневекового, космологического и персоналистического².

Идея предсуществования, вероятно, заимствована не из платонизма, а прошла через Филона Александрийского, который соединял в своей мысли платоновские и иудейские элементы, затем уже была воспринята Оригеном³. Однако говорить о слепом перенесении идеи в христианство нельзя, так как она претерпела изменения. Также обвинять Оригена в нецерковности вследствие признания идеи предсуществования душ не вполне обосновано, потому что в предисловии трактата «О началах» он говорит о теме происхождения души как не относящейся к вопросам, которые определены учением Церкви⁴.

Итак, определившись с источником идеи предсуществования, стоит проследить систему умозаключений Оригена. Бог как источник жизни творит существа разумными и равными, без изменчивости и разнообразия. Они «находились в состоянии невидимом и вечном», наслаждаясь покоем. Однако из-за отклонений ума творения переместились из невидимого мира в материальный и получили грубые тела. Вследствие низвержения на землю появился материальный мир со всем его устройством. Однако Ориген не описывает мир и не дает ему оценку, внимание сконцентрировано исключительно на разумных существах. Иными словами, мир материальный во всем его разнообразии представляется Оригену ущербным, однако требуется объяснить причину. Бог как Совершенный не творит греховный мир, значит ответственность за существующий порядок жизни лежит на самих творениях. Это следствие необходимо сделать для защиты правды Божией⁵.

Из этого можно заключить, что причиной творения мира стала реализация свободной воли, а нахождение людей в той или иной ситуации — результат предзнания Богом добродетелей и грехов каждого и заслуги предшествующей жизни. Т. е. идея

Серафим Дмитриевич Кадура — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы... С. 115.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики... С. 66.

³ Bostock G. The Sources of Origen's Doctrine of Pre-Existence... P. 259.

⁴ Ориген О началах... С. 25.

⁵ Ориген О началах... С. 163, 281–282.

предсуществования душ и предшествующие заслуги объясняют различное воздействие внешних сил на индивидуумов. Безусловное равенство творений также помогает в аргументации вопроса теодицеи, так как ответственность целиком возлагается на разумные существа⁶.

В апологетическом плане эти соображения являются сильным доводом, который имеет и обратную сторону. Подобный взгляд на творение «ограничивает Бога каким-то принудительным эгалитаризмом»⁷. Размышляя далее, от свободного волеизъявления разумных существ обнаруживается зависимость творение мира и его устройство.

Положительной стороной идеи предсуществования душ можно считать объяснение отличий человека от иных существ, обладающих разумом. Данная гипотеза наиболее ясно демонстрирует наличие разумности наравне с другими мыслящими существами и изменчивости со свободой воли. Из этого следует и особое положение человека во Вселенной⁸.

Идея предсуществования в проблематике антропологии создает лишь новые сложности, размывая границу между человеком и другими разумными существами. Однако в контексте развития христологической доктрины использование платоновской гипотезы предсуществования душ, которая была широко известна в языческом обществе, позволило привлечь больше внимания к аргументации сверхъестественного рождения Иисуса Христа. Ориген надеялся, что этот способ поможет убедить философски мыслящих язычников⁹.

Таким образом, назвать успешной данную аргументацию невозможно. Учение о предсуществовании душ было осуждено впоследствии на соборе, хотя даже современники указывали на очевидные недостатки гипотезы Оригена. Однако александрийский богослов несмотря на неудачную попытку обоснования заслуживает положительную оценку как первопроходец в проблематике христианской теодицеи и систематический мыслитель.

2. Учение об апокатастасисе

Ориген, по точному замечанию В. В. Болотова, был масштабной фигурой, но имел двусмысленный и полуеретический статус¹⁰. Такую оценку александрийский богослов получил из-за отстаивания универсалистских позиций, т. е. допускал спасение всех в эсхатологической перспективе, что противоречит традиционному взгляду православного мира — партикуляризму — спасанию некоторых, скорее всего малой части мира¹¹.

Универсализм Оригена отличается от ортодоксального понимания того, при каких условиях устройство объективной реальности может быть признано с точки зрения ценностей совершенным. Для александрийского богослова очевидно, что объективная реальность является ценностью удовлетворительной, только если включает в себя исключительно благо и отвергает полностью зло. К подобному состоянию стремится мир в конце времен, когда «будет Бог во всем» (1 Кор 15:28)¹².

Ориген подробно описывает характерные черты грядущей реальности, которая осуществится в эсхатологической перспективе. Так, Бог будет составлять все, находясь в каждом существе, очищенном от зла; Он станет пределом и мерой всего; упразднится различие между добродетелью и пороком, так как зло исчезнет. Таким образом, конец вернется в начало, разумные существа восстановят состояние, потерянное

⁶ Еремина А. В. Идея предсуществования душ к трактату Оригена «О началах»... С. 253.

⁷ Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы... С. 115.

⁸ Ориген О началах... С. 80, 282.

⁹ Гусев Д. В. Апология Лица Иисуса Христа... С. 30–31.

¹⁰ Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви... С. 531.

¹¹ Серегин А. В. Трактат Оригена «О началах»... С. 44–48.

¹² Там же. С. 50.

после вкушения от древа познания добра и зла, всякий грех будет уничтожен, а души очищены, потому что Бог будет составлять все во всем¹³.

Концепция соединять начало и конец как исполнение совершенства для баланса мира — характерная черта эллинизма. Принцип Оригена имеет схожие черты с воззрениями стоиков и платонико-пифагорейцев. Поэтому некоторые ученые указывают на то, что Ориген заимствовал идею возвращения к началу из философской традиции¹⁴.

Стремление к циклизму космоса приводит к достаточно спорным выводам. Размышляя последовательно, Ориген заключает, что физическое зло скорее имеет не ретрибутивные функции, как моральное благо, восстанавливающее баланс в мире через наказание за грех, а педагогические функции. Ориген считает физическое зло благом для грешника, так как является инструментом его воспитания. Т. е. для Оригена характерна педагогическая интерпретация физического зла, что более близко к доктрине универсализма, нежели партикуляризма¹⁵.

Гипотеза Оригена о всеобщем восстановлении на глубинном уровне имеет метафизический характер, по замечанию прот. Георгия Флоровского. В основании апокатастасиса лежит отрицание времени и исторического процесса, в котором Ориген не видит смысла. В его гипотезе полнота времен совершилась «прежде» истории. О. Георгий прямо обвиняет александрийского богослова в платонизме, который выражается признанием вечности мира, замкнутого в вечном круге¹⁶.

3. Гипотеза о множестве миров

Гипотеза множества миров или «эонов» — это логический вывод из двух вышеупомянутых тезисов: 1) свобода воли — неотъемлемое свойство разумных существ, 2) в конце времен все творения должны вернуться к первоначальному состоянию. На этом основании Ориген утверждает, что нравственное совершенствование возможно за пределами земной жизни до тех пор, пока тварные существа не будут перевоспитаны и спасены. Процесс совершенствования займет достаточно продолжительное время, поэтому будет осуществляться не в рамках только наличного космоса, но и в других последовательно сменяющихся друг друга мирах. Ориген значительно расширяет традиционную историю космоса¹⁷.

С одной стороны, гипотеза о множестве миров — классическое следствие представлений античности о космическом циклизме, и Ориген, который был знаком с философией, возможно, перенял идею. С другой стороны, александрийский богослов был прежде всего экзегетом и исследователем Священного Писания, авторитет которого стоял несомненно выше философских концепций, пусть даже признанных мыслителей древности. Следовательно, более вероятно появление гипотезы в ходе экзегетических рассуждений¹⁸.

Подтверждением указанного предположения является своеобразный герменевтический прием Оригена. Он анализирует текст Священного Писания не только с точки зрения трех смыслов¹⁹, но и с позиции «точности Писания», которая выражается в исследовании даже грамматических особенностей текста. В частности, Ориген отмечает, что о будущем у ап. Павла сказано во множественном числе — «в грядущих веках» (Еф 2:7), а не в единственном. Эта деталь позволяет Оригену начать рассуждения о существовании иных миров, что подтверждается логическими следствиями и выводами на основании цитат Писания и ранних отцов²⁰.

¹³ Ориген О началах... С. 290-291.

¹⁴ Dacovac A. Apocatastasis and predestination... P. 819.

¹⁵ Серегин А. В. Трактат Оригена «О началах»... С. 51.

¹⁶ Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма... С. 107-115.

¹⁷ Ориген О началах... С. 78-84, 106-111.

¹⁸ Серегин А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах»... С. 94.

¹⁹ Нестерова О. Е. Учение Оригена о трех смыслах Писания... С. 11-34.

²⁰ Ориген О началах... С. 114-119.

Закключение

Таким образом, система Оригена, состоящая из трех гипотез: о предсуществовании душ, об апокатастасисе и о множестве миров, является уникальным опытом теодицеи в раннем христианстве. Данное учение имеет положительную сторону в том, что физическое зло в контексте возвращения всего мира к первоначальному состоянию сводится исключительно к временному периоду воспитания разумных существ. С другой стороны, последовательный универсализм ведет к отрицанию истории, что противоречит христианскому мировоззрению.

Источники и литература

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. II. М., 1994. 1045 с.
2. *Гусев Д. В.* Апология Лица Иисуса Христа и Его земной жизни и деятельности в сочинении Оригена против Цельса. Казань, 1886. 55 с.
3. *Еремينا А. В.* Идея предсуществования душ к трактату Оригена «О началах» // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2012. С. 247–255.
4. *Киприан (Керн), архим.* Антропология свт. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 452 с.
5. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. Харьков: Фолио; М.: Изд-во АСТ, 2000. Кн. 1. 832 с.
6. *Нестерова О. Е.* Учение Оригена о трех смыслах Писания в отношении к античным моделям трехчастного деления философии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 81. С. 11–34.
7. *Ориген* О началах / Ориген [предисл. Р. Светлова] СПб.: Изд-во «Пальмира», 2016. 458 с.
8. *Серегин А. В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005. 201 с.
9. *Серегин А. В.* Трактат Оригена «О началах» // Философский журнал РАН. 2015. Т. 8. № 2. С. 44–55.
10. *Флоровский Г., прот.* Противоречия оригенизма // Журнал «Путь». Париж, 1929. Сентябрь. № 18. С. 107–115.
11. *Bostock G.* The Sources of Origen's Doctrine of Pre-Existence // *Origeniana Quarta*. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses. Innsbruck-Wien, 1987. P. 259–264.
12. *Dacovac A.* Apocatastasis and predestination // *Bogoslovstva smotra*. Belgrade, 2016. № 4. P. 813–826.

А. В. Болдырева

К КОМУ ОБРАЩАЕТСЯ СВЯТИТЕЛЬ АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ В АПОЛОГИИ ПРОРОКА ДАВИДА?

Фигуре царя Давида отводится довольно значительное место в трудах свт. Амвросия Медиоланского, причем наряду с трактатами, в которых он упоминается в череде других ветхозаветных праведников, выступая как один из возможных образцов, служащих христианину для подражания¹, Медиоланскому епископу принадлежит сочинение, в котором образ Давида отведено центральное место — «Апология пророка Давида к императору Феодосию» («De apologia prophetae David ad Theodosium Augustum»).

По названию можно предположить, что этот труд адресован Феодосию Великому (347–395), однако это не совсем так, потому что в самой апологии прямого обращения к императору нет. Характер текста в большей степени указывает на беседу с широкой, многолюдной аудиторией. Лично к Феодосию свяtitель обращается только в письмах. Важным документом является письмо, датирующееся 390 г. (Ep. ex. col. 11)², в котором епископ призывает императора принести покаяние за устроенную по его приказанию резню в Фессалониках, когда войска умертвили около семи тысяч горожан, чтобы отомстить за убийство императорского военачальника гота Ботериха (Бутериха) и нескольких офицеров³. Ссылаясь на Иез 3:18, он пишет: «Если священник не скажет заблудшему, тот умрет со своей виной, и священник будет подлежать наказанию, потому что не увещевал заблуждавшегося⁴», — тем самым подчеркивая свою ответственность как пастыря. Здесь же с увещательной целью свяtitель приводит ветхозаветный эпизод, напоминая о том, как Давид признал свои грехи, когда пророк Нафан рассказал ему о богаче, взявшем у бедняка последнюю овцу. Давид же, осознав, что эта история избличает его самого, сказал: «Согрешил я перед Господом (2 Цар 12:13). Эта библейская история очевидным образом проецируется свт. Амвросием на современную ему ситуацию, в которой он перед Феодосием выступает как бы в той же роли, что пророк Нафан перед царем Давидом, ожидая, в свою очередь, что Феодосий станет подражателем Давида—царя, признающего свой грех и смиренно приносящего покаяние: «Я написал это не для того, чтобы обличить тебя, но чтобы примеры царей побудили тебя снять этот грех с твоего царства⁵».

Чтобы прояснить, почему в «Апологии... к императору Феодосию», где подобного прямого обращения нет, в названии, тем не менее, закреплена идея обращения к императору, следует обратиться к датировке текста. Отметим, что в этом вопросе имеются разночтения. Согласно мнению богослова Ханса фон Кампенгаузена апология

Анна Валерьевна Болдырева — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, бакалавриат, 4 курс.

¹ См. например: «О таинствах» (Sac. 4.2.6); «О покаянии» (Paenit. 1.8.38; 2.11.100); «О Девстве» (Virgb. 59); «О благе смерти» (Bon. mort. 2.5); «Об обязанностях» (Off. 1.2).

² Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 2 М., 2015. С. 383–395.

³ Кулькова Н. А., Александрова Т. Л., Захаров Г. Е. Творения свяtitеля Амвросия Медиоланского // Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. I. М., 2012. С. 38.

⁴ Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. С. 385. Здесь и далее текст письма цит. в переводе Д. Е. Афиногенова.

⁵ Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений. Т. IV. Ч. 2. С. 385.

могла быть написана в 384–385⁶ гг. По мнению Анжело Пареди⁷, свт. Амвросий написал «Апологию пророка Давида» в 387 г., во времена, когда император Феодосий выступал против правителя Италии, узурпатора и тирана Магна Максима.

Опираясь на точку зрения итальянского исследователя Ф. Лучиди, можно сказать, что изначально Апология представляла собой огласительную беседу или проповедь⁸, о чем свидетельствуют присущие тексту черты так называемого «устного» стиля.

На том основании, что свт. Амвросий в данном случае сосредотачивается преимущественно на нравственном толковании Пс.50, уделяя особое внимание значимости крещения, можно предположить, что он обращается к катехуменам, говоря об этом таинстве как о совершенном очищении.

<p>«<i>Deinde legimus quia in vitrute magna et brachio suo excelso populum suum de terra Aegypti liberavit, quando transduxit eum per mare rubrum, in quo fuit figura baptismatis. Si ergo virtus magna in figura fuit sacramentorum, quanto magis in veritate eorum magna misericordia est</i>» (8.43)</p>	<p>«Далее мы читаем, как Он, Своей великой силой и могущественной рукою, освободил народ Свой от земли Египетской, когда перевел его через Красное море, в чем явлен прообраз крещения. Значит, если великая сила открылась в образе таинств, то насколько больше в их истинности проявляется Его великое милосердие» (8.43)</p>
---	--

Свт. Амвросий, выступая в роли наставника для своей аудитории, придерживается дидактического принципа наглядности, образно представляя наиболее важные для решения его пастырских задач понятия и идеи. Например, он обращается к яркой метафоре очищения от греха, уподобленного затвердевшей грязи (*sors concreta*), или к развернутой метафоре, объясняющей важность многократного омовения и испрошения небесных щедрот и построенной на основе представления о необходимости многократной покраски ткани для придания ей цвета.

<p>«<i>Non tam saepius quam plenius lavari petit, ut concretam sordem posit eluere</i>» (8.44)</p>	<p>«Он просит не столько о частом, сколько о более полном омовении, чтобы он мог отмыть затвердевшую грязь» (8.44)</p>
<p>«<i>Sicut igitur muricum plurimum in purpurae infectione ita in lavacro regenerationis miserationum est multitudo caelestium necessaria, ut iniquitas deleatur</i>» (8.45)</p>	<p>«Как для придания ткани надлежащего цвета нужно множество багряных улиток, так и для прощения грехов необходимо множество щедрот» (8.45)</p>

В наследии свт. Амвросия также можно найти другую редакцию «Апологии пророка Давида», которая именуется «Другой апологией», в отношении которой Ф. Лучиди высказывает мнение как о первой стадии обработки текста⁹. «Другая апология» тоже посвящена толкованию Пс. 50, только текст содержит толкование не нравственного, а догматического характера.

Можно предположить, что слушатели являются клириками, для которых неактуальны вопросы нравственного содержания, так как для них они уже ясны. Важно отметить обращение «*братья возлюбленные*»¹⁰ (12.62), которое наводит на мысль о том, что святитель действительно обращается к клирикам или к приближенным к нему людям. Текст апологии лаконичен, в небольших объемах свт. Амвросий стремится

⁶ *Campenhausen H. von Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*. Berlin; Leipzig, 1929. S. 184–185.

⁷ *Пареди А.* Святой Амвросий Медиоланский и его время. [Милан, 1991]. С. 205.

⁸ *Lucidi F.* Introduzione // *St. Ambrogio. Opere esegetiche V Apologia del Profeta David a Teodosio Augusto. Seconda Apologia di David. Introduzione, traduzione, note e indici di Filippo Lucidi*. Biblioteca Ambrosiana. Milano, Roma, 1981. P. 22.

⁹ *Ibid.* P. 33.

¹⁰ «*fratres carissimi*» (12.62)

уместить сложные догматические вопросы и схематично их объяснить. В тексте можно найти маркеры, обозначающие конец одной темы и переход к новой, например «*haec de patre et filio*» — «это об Отце и Сыне». Вслед за тем свт. Амвросий ведет речь о Святом Духе.

В «Другой апологии» свт. Амвросий чаще обращается к цитированию Священного Писания. Здесь, помимо призыва к покаянию, он также укрепляет догматические познания своей паствы, чтобы она могла твердо держаться истинной веры в период активного распространения арианского учения. Свт. Амвросий говорит о равенстве и единосущности Отца, Сына и Святого Духа, а также пишет о правильном понимании божественной природы Христа.

<p>«<i>Ergo si et pater fecit et filius, utique facti unitas operationis indicat unitatem. Non ergo operatio discrepat patris et filii. Si autem una operatio, una utique operationis potestas et maiestas una factorum est. Haec de patre et filio</i>» (12.62)</p>	<p>«Следовательно, если творил и Отец, и Сын, то единство деяния непременно означает также единство их участия в творении. Не разделены действия Сына и Отца. А если действие одно, то непременно, едина и сила этого действия и едино величие сотворенного. Это об Отце и Сыне» (12.62)</p>
<p>«<i>Quid ergo silemus de spiritu, praesertim cum scriptura nos divina non patiatur silere? Dat enim locus oportunissimum testimonium ad sancti spiritus unitatem cum parte et filio conprobendam, ut eius quoque operationem a patris et filii opere dissociare nequeamus</i>» (12.63)</p>	<p>«Так что же мы умалчиваем о Духе, когда как само Священное Писание никак не терпит того, чтобы мы молчали? Ведь оно дает нам самое явное свидетельство для того, чтобы мы убедились в единстве Святого Духа с Отцом и Сыном, так, чтобы мы и Его действие не могли отделить от действия Отца и Сына» (Другая апология 12.63)</p>

Выводы

Текст «Апологии пророка Давида» прежде всего был обращен к мирянам, но воспринимался неоднозначно. Например, в контексте событий 390 г. в Фессалониках, в апологии была акцентирована тема покаяния правителя. Поэтому текст впоследствии был адресован виновнику трагических событий, императору Феодосию, в связи с чем изначальное название апологии изменилось на: «Апология пророка Давида к императору Феодосию».

«Апология пророка Давида», посвященная нравственному толкованию Пс. 50 была обращена к катехуменам и верным христианам, которым сперва было важно усвоить нравственные понятия. В наследие свт. Амвросия также входит другая редакция текста — «Другая апология», которая обращена к клирикам и содержит в себе догматическое толкование Пс. 50. В «Другой апологии» преобладает полемическое настроение, связанное с активными арианскими спорами, что отличает ее от «Апологии пророка Давида к императору Феодосию».

Обобщая вышесказанное, можно сказать, что свт. Амвросий придает особое значение толкованию Пс. 50, стремясь раскрыть заключенный в нем смысл для решения вполне определенных, насущных пастырских задач, делая это с учетом специфики аудиторией, к которой он обращается.

Источники и литература

Источники

1. *Ambroise de Milan*. Apologie de David (Sources chrétiennes). Paris : Éditions du Cerf, 1977.
2. *St. Ambrogio*. Opere esegetische V Apologia del Profeta David a Teodosio Augusto. Seconda Apologia di David. Introduzione, traduzione, note e indici di Filippo Lucidi. Biblioteca Ambrosiana Milano. Roma, 1981.
3. *Амвросий Медиоланский, свят.* Письма, не вошедшие в собрание // Амвросий Медиоланский, свят. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. IV. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

Литература:

4. *Campehausen H.von* Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker. Berlin; Leipzig, 1929.
5. *Lucidi F.* Introduzione // *St. Ambrogio*. Opere esegetische V Apologia del Profeta David a Teodosio Augusto. Seconda Apologia di David. Introduzione, traduzione, note e indici di Filippo Lucidi. Biblioteca Ambrosiana Milano. Roma, 1981.
6. *Кулькова Н. А., Александрова Т. Л., Захаров Г. Е.* Творения святителя Амвросия Медиоланского // Амвросий Медиоланский, свят. Собрание творений: На латинском и русском языках. Т. I. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 26–54.
7. *Пареди А.* Святой Амвросий Медиоланский и его время. [Милан, 1991]. 260 с.

И. С. Черепанов

ЭСХАТОЛОГИЗМ КАК ОСНОВА ХРИСТИАНСКОЙ ПРОПОВЕДИ

Темой данного исследования является эсхатологический аспект в христианской проповеди, его причины и время появления. Во временные рамки исследования входит период от Ветхого Завета до окончания апостольских времен. Причиной выбора такого временного промежутка служит то, что к концу I века так или иначе стандарты христианской проповеди были сформированы и негласно приняты. Ветхий же Завет сюда входит благодаря особенностям наследования пророческого служения апостолами и, впоследствии, иными иерархическими лицами Святой Церкви.

Следует отметить, что в понятие «христианская проповедь» можно условно включить и все проповеди, которые находятся в книгах Ветхого Завета, поскольку для апостола Павла служение пророческое и проповедь тождественны: «Но тот, кто пророчесствует, людям говорит созидание, воодушевление и утешение» (1 Кор 14:3). Подобное понимание действий пророка в рамках Нового Завета типично для апостола Павла, что далее скажется на развитии христианской гомилетики в целом. Христиане изначально воспринимали все пророческие речи как мессианские пророчества, что дает основание видеть, во-первых, их родство по природе, а во-вторых, общность тематики.

Говоря об общем родстве проповедей ветхозаветных пророков, нужно выделить причины подобного утверждения. В Символе Веры говорится, что Святой Дух говорил через пророков. Свидетельства этого можно найти и в книгах Ветхого Завета. К примеру, пророк Исайя получал откровение свыше: «Вот, Отрок мой, Которого я держу за руку, избранный Мой, к Которому благоволил душа моя. Положу дух мой на Него, и возвестит народам суд» (Ис 42:1). Пророк Иезекииль также ощущал присутствие Духа: «И когда Он говорил мне, вошел в меня Дух и поставил меня на ноги мои, и я слышал Говорящего мне» (Иез 2:1–2). О том же свидетельствовал пророк Аггей: «А я исполнен силы Духа Господня, правоты и твердости, чтобы высказать Иакову преступление его и Израилю грех его» (Агг 3:8). Все проповеди ветхозаветных пророков имели единого вдохновителя, что обуславливает родство между ними. Это дает основание предположить, что так же они имели и какую-то общую тематику, которая прослеживается через все тексты. Мы предполагаем, что подобной тематикой являются мессианские пророчества, говорящие о пришествии в мир Спасителя, который должен восстановить союз Бога и человека, поскольку, так или иначе, весь Ветхий Завет — это ожидание Мессии.

В упомянутой книге пророка Аггея содержатся весьма яркие мессианские пророчества, которые позволяют увидеть единую картину пророчества и проповеди. Вторая речь пророка содержит чаяние относительно обещанного Мессии и речь о нем Самого Бога: «Ибо так говорит Господь Саваоф: еще раз, и это будет скоро, Я потрясу небо и землю, море и сушу, и потрясу все народы, и придет Желаемый всеми народами, и наполню дом сей славою говорит Господь Саваоф» (Агг 2:6–7). Пророк говорит о пришествии «Желаемого всеми народами», что является аллегорическим описанием Господа Иисуса Христа. Особенностью является и то, что пророк посчитал важным сказать о том, что Мессию ждут именно «все народы». Для христианского мировосприятия это понимание весьма очевидно, однако для иудаизма это является не совсем ясным.

Илья Сергеевич Черепанов — студент 4 курса очной формы обучения отделения Священно-церковнослужителей Пермской духовной семинарии.

Религия для евреев была национальна, посему иноплеменные верующие могли лишь находиться в прозелитическом статусе, не имея полноты участия в религиозной жизни. Однако в христианстве, при пришествии Господа Иисуса Христа, ситуация резко меняется¹, поскольку уже сам Христос посылает своих учеников «сделать учениками все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф 28:19). Подобное понимание мы встречаем и у апостола Павла: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал 3:28–29).

В этой же главе книги пророка Аггея есть второй важный момент: «Слава сего последнего храма будет больше, нежели прежнего, говорит Господь Саваоф; и на месте сем Я дам мир, говорит Господь Саваоф» (Агг 2:9). Образ второго храма очевидно соотносится с образом Господа Иисуса, а мир — с миром духовным и миром Небесным как Царством Божиим. Ссылка на эти тексты есть у апостола Павла (Евр 12:27–28), где он отождествляет мир как раз с Царствием, ведь Благовестие Нового Завета и есть Благовестие Царства.

Изначально ожидания Мессии иудеями носили религиозный характер, но впоследствии приобрели форму ожидания земного царя, который должен был избавить их от гнета иных царств, даровать свободу. Христианство возвращает изначальное понимание замысла Божьего, ведь Господь Иисус Христос пришел не для дарования свободы на этой земле, но для создания Царства: «Иисус отвечал: Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин 18:36). Святой Иоанн Златоуст толкует этот момент так: «Этим показывает слабость царства земного, так как оно получает свою силу от слуг; а горнее Царство сильно само по себе и не нуждается ни в ком»². Такую же мысль здесь видит и архиепископ Аверкий (Таушев): «Господь утверждает, что Он действительно царь, но не в политическом, а в духовном смысле этого слова»³.

Христос противопоставлял устройство земного царства дарованию жизни вечной, что мы видим в беседе с самарянкой. Святитель Феодит Филадельфийский пишет: «Господь ищет, у кого бы взять воды и, ища, Он домостроительно печется о взыскуемой. Сам взыскуется и ищущий взять воды Сам дает ее»⁴. Здесь мы видим, что проповедь Господа Иисуса Христа носила именно мессианский характер, который неотрывно связан с эсхатологическими учением о Царствии Небесном. Это мы видим и в других моментах. Во-первых, сам Иоанн Креститель призывал к покаянию, в связи с приближением Царствия Небесного, кое он видел во Христе (Мф 3:2). Во-вторых, и Господь Иисус говорил об этом: «Истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем» (Мф 16:28). Учение о Царствии Небесном так же выразил и апостол Павел, раскрыв всю суть христианской эсхатологии: «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим 14:17). Если проповедь Христа была по природе своей эсхатологична, то и проповеди апостолов, его учеников, должны были быть таковыми. В качестве подтверждения можно вспомнить первую проповедь апостола Петра (Деян 2:14–39) и проповедь архидиакона Стефана (Деян 7:1–56).

Проповедь апостола Петра наполнена эсхатологическими чаяниями. Так, он начинает свою проповедь с цитирования книги пророка Иоила. Это, по сути, единственная книга в Ветхом Завете, в которой особое место занимает идея «дня Господня»,

¹ *Тарасий (Ланге), игумен. Искусство церковной проповеди: учебно-методическое пособие по Гомилетике. С. 30.*

² *Иоанн Златоуст, свят. Толкование на Евангелие от Иоанна. С. 839.*

³ *Аверкий (Таушев), архиеп. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. С. 678.*

⁴ *Феодит Филадельфийский, свят. Аскетические творения. Послания. С. 72.*

который является исключительно эсхатологическим. В подтверждение общего эсхатологического пафоса проповеди апостола стоит выделить конкретный стих: «Ибо вам принадлежит обетование и детям вашим и всем дальним, кого ни призовет Господь Бог наш» (Деян 2:39).

Говоря о проповеди Стефана, стоит выделить стих, который ярче всего выражает эсхатологическое чаяние: «Сказал: вот, я вижу небеса открытые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян 7:55–56). Примечательным является то, что Стефан демонстрирует линейное восприятие истории, трактуя пришествие Господа Иисуса Христа как пик человеческого существования. Подобное понимание хронологии бытия можно встретить у блаженного Августина. При таком восприятии времени, когда человечество от момента создания шло к встрече с Христом, Царствие Небесное становится не только логическим завершением земной жизни человека, но и земли в целом. Подобное понимание и есть причина, по которой проповедь Стефана является эсхатологической.

Рассмотрев развитие проповеди от Ветхого Завета до апостольского века, мы можем сделать определенные выводы. Проповедь ветхозаветная имела в своем центре идею о Спасителе, Мессии, о том, кто должен восстановить союз общения между Богом и человеком. Но уже в пришествии Господа Иисуса Христа эта идея раскрывается, приобретая в Его речах и в речах апостолов новую идею — идею Царства Божьего, дверью в которое явился Сам Христос. Если пиком человеческой истории стало пришествие Спасителя и установления Царства, то дальнейшим смыслом всей христианской проповеди стало возведение этого Царства людям. Подытожив все вышесказанное, можно сделать вывод, что христианская проповедь по природе своей является именно эсхатологической, выражающей ожидание Второго Пришествия. Явно это выражено в книге Откровений: «Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22:20).

Источники и литература

1. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М.: Сибирская Благовонница, 2019. Ч. 1. Четвероевангелие. 784 с.
2. Библия, или Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 1484 с.
3. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 928 с.
4. *Тарасий (Ланге), игум.* Искусство церковной проповеди: учебно-методическое пособие по Гомилетике. Смоленск: Смоленская Православная Духовная Семинария, 2013. 132 с.
5. *Феофант Филадельфийский, свт.* Аскетические творения. Послания / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидоров. М.: Сибирская Благовонница, 2018. 833 с.

П. К. Иванов

К ВОПРОСУ ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ДУХОВНОМ ПУТИ В АСКЕТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Великий подвижник и святой отец Русской Церкви XIX в., известный богослов свт. Феофан Затворник, служивший инспектором семинарии, ректором столичной Духовной Академии, правящим архиереем Тамбовской епархии, а затем проведший три десятилетия в затворе в подвигах молитвы и богословского творчества, достаточно подробно в своих трудах описывает внутреннее устройство человека.

Назначением человека при его творении Господом святитель называет блаженство в Боге через живое общение с Ним, то есть особые близкие отношения венца творения со своим Творцом. Для этой цели человек творится инаковым по отношению к миру в том смысле, что больше ни о каком другом творении в книге Бытия не говорится: «и вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт 2:7). Это «дыхание жизни» святитель толкует в том смысле, что у человека в отличие от всех прочих живых существ, есть дух. Он называет его существенные свойства — *сознание* и *свобода*. А проявления духа — непрестанное внимание к Богу и благоговейный страх пред Ним с желанием творить угодное Ему по указанию совести. Сознание и свобода человеку даны для того, чтобы осознав свою полную зависимость от Бога, человек сознательно и свободно направлял всю свою жизнь к Нему. При таком настрое человек пребывает в Боге и Бог пребывает в человеке (1 Ин 4:16). Бог, пребывающий в человеке, дает его духу силу властвовать над душой и телом¹. Как мы видим, святитель Феофан придерживается трихотомической концепции устройства человека.

Одной из отправных точек дальнейших рассуждений святителя о человеке является факт его грехопадения (Быт 3:1–24) и, как следствие, греховная поврежденность человеческой природы. После грехопадения природа человека, ее части и силы остались теми же, однако ложное направление получили вышеупомянутые сознание и свобода. Через это произошло нарушение и в собственной каждой части естества, и их взаимного соотношения, расстроив тем самым и всю жизнь, и деятельность человека, породив особый род разрушительных сил — страсти, в грехопадшем состоянии управляющие силами человеческого естества².

Однако следует отметить, что в современной богословской литературе падшее состояние человеческой природы описывается таким образом, что страсти не есть что-либо «пришрое», по словам святителя, то есть чуждое для человеческого естества, привнесенное грехом праотцев, а греховное состояние тех же самых сил, их болезненное, неправильное функционирование или греховный «образ бытия» личности³. В силу этого и аскетический путь человека заключается не столько в умерщвлении страстей, сколько в их преображении, исцелении через возвращение противоположных им добродетелей⁴. Святитель Феофан в противоположность мысленной борьбе с помыслами называет этот вид борьбы *дейтельной*, однако добавляет, что только

Павел Константинович Иванов — чтец, Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 2 курс.

¹ Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Минск. С. 70–71.

² Там же. С. 70.

³ Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ...докт. богословия. М., 2014. С. 61.

⁴ Амвросий (Ермаков), архиеп., Легеев М., свящ. Введение в аскетику. СПб., 2017. С. 57–59.

такой вид борьбы не прямо приведет к цели ввиду того, что страсть, претерпевая стеснение извне, может «проторгаться внутрь — или сама, или уступая место другой». И только в соединении с внутренней мысленной бранью любая страсть может быть быстро «побита»⁵.

Итак, поврежденность человеческого естества характеризуется святителем Феофаном как нарушение порядка в соотношениях его частей, усугубляемая страстями. Корнем зла в человеке он называет *самость*, то есть желание самодостаточного, автономного от Бога, — единственного Источника жизни, — бытия — «сей яд и сие семя сатанинское», из которой уже развились все прочие страсти, еще более возмущающие и без того уже смятенное внутреннее состояние человека. Особенной характерной чертой смятения душевно-телесных потребностей владыка называет их *безмерность*. Сами по себе они весьма умеренны, эту безмерность они получают от духа, поработанной душой и телом⁶. Именно дух как высшая часть духовной природы человека, призванный познавать, то есть, в библейском смысле, соединяться с бесконечным Богом, в извращенном состоянии, будучи направлен в обратную сторону, это стремление к бесконечности реализует в безмерном удовлетворении страстей.

Святой апостол Павел это состояние, пришедшее к нам в результате грехопадения, называет человеком ветхим (Рим 6:6) или греховным, сросшимся с первозданным человеком, созданным по образу и подобию Божию, держащим его в рабстве, горьком плену и томлении⁷. Далее, — ведет свою мысль святитель, — само собой очевидно, что для того, чтобы вернуть себе радость жизни, необходимо умертвить в себе этого «греховного и пришлого человека», а словами апостола — совлечься ветхого человека с делами его (Кол 3:9), распять плоть со страстями и похотями (Гал 5:24) или, что является тем же самым, взойти на крест. При этом, замечает свт. Феофан, надо понимать, что распинается «пришлый человек», а мы только испытываем боль при этом, так как невозможно оторвать его от нас без боли. На самом же деле происходит не распятие человека, а его освобождение от уз, исцеление, вступление в отраду свободы чад Божиих (Рим 8:21) — свободы от греха⁸.

Начало этого пути есть восстановление высшей части человеческого естества — духа. Отпав от Бога, дух остановился на себе и себя поставил главной целью жизни, что и называется упомянутой самостью или *самолубием*. Соответственно, оживление духа происходит путем соединения его с благодатью Духа Святого, воспринимаемой сначала через слово проповеди, а затем и через Таинства. Когда происходит это сочетание духа человеческого с Духом Божиим, тогда Дух Божий через него действует и на все естество, освящая и исцеляя его⁹. Весь целожизненный процесс исцеления и преобразования своего естества человек осуществляет силой благодати Божией путем непрерывного внимания к Богу и неуклонное хождение в Его воле, изложенной в Священном Писании, направляя все свои внутренние и внешние действия к богоугождению. Такую жизнь владыка называет жизнью «в духе и Духом»¹⁰.

Об упомянутой выше трехсоставности человеческого естества святитель говорит, что это предмет спорный, хотя весь только о словах. Он выводит ее из Священного Писания, основываясь на словах апостола Павла «всесовершенен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа Иисуса Христа да сохранится» (1 Фес 5:23) и «слово Божие живо и действенно... проникает до разделения души и духа» (Евр 4:12). Также он ссылается на преп. Антония Великого, Ефрема Сирина и Исаака Сирина, выделявших в человеке дух (ум), душу и тело. Тем же, кто не желает различать духа и души свт. Феофан предлагает под духом понимать высшую сторону духовной

⁵ Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь... С. 221–222.

⁶ Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь... С. 73–74.

⁷ Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. М., 2012. С. 140–141.

⁸ Феофан Затворник, свт. Внутренняя жизнь. С. 142–143.

⁹ Феофан Затворник, свт. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М. С. 393.

¹⁰ Там же. С. 392.

природы, а душой обозначать ее низшие действия и направления¹¹. При этом только господство духовности признается святителем нормой человеческой жизни и, бывая духовным, он есть настоящий человек, в то время как «душевный... а тем паче плотный, — не есть настоящий человек... Он — безголов. Отсюда простой человек, Бога боящийся, выше многообразованного и элегантного, но не имеющего в целях своих и стремлениях угождения Богу»¹². В такой «нетолерантной» оценке иерархии веры и внешней образованности в жизни человека святитель далеко не одинок: в своем «духовном завещании» в 1953 г. аналогичным образом высказался И. А. Ильин: «Надо раз и навсегда установить и признать, что безграмотный, но добросовестный простолюдин есть лучший человек и лучший гражданин, чем бессовестный грамотей»¹³.

Проявлениями жизни духа свт. Феофан называет 1) *страх Божий* — благоговейство перед Творцом, 2) *совесть* — указатель и блюститель богоугодности, судия и воздаятель, и 3) *жажду Бога* — стремление к всесовершенному благу и недовольство ничем тварным¹⁴.

Духовный путь человека понимается святителем согласно с православной аскетической традицией как движение от образа Божия к богоподобию, относящееся не к телу, а к душе. *Образ Божий* заключается в *духовности естества души*: в ее невещественности, простоте, бессмертии и разумно-свободности. *Подобие* же состоит в свободно приобретаемых ею *богоподобных качествах*. То есть таком состоянии человека, при котором он с помощью разума и свободной воли познает и содержит истинную веру, а в сердце возрастит добродетели: кротость, милосердие, терпение и т. д., тогда эти качества и составят подобие Богу. Запечатленное благодатью на образе подобие обнимает собой все силы души и делает богоподобными и ум, и волю, и сердце. Ум богоподобен, ясно зная Символ веры и искренне веруя в него. Такое его состояние ап. Павел называет «ум Христов» (1 Кор 2:16). *Воля* человека становится богоподобной, возрадив все добродетели, указанные Спасителем в заповедях блаженства (Мф 5:1–12) или, что то же, когда произошло облечение в нового человека, обновленного по образу Создавшего «в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение... Более же всего... в любовь» (Кол 3:10,12,14). *Сердце* приобретает богоподобие, отрешившись от всех земных привязанностей и прилепившись к вещам духовным и небесным. Об этом сказал Сам Господь: «ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф 6:33), а апостол добавил: «ищите горнего... о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3:1–3)¹⁵.

Следует отметить, что в активно развивающемся богословии личности имеет место критика терминологической неточности свт. Феофана. Так, например, сознание и свобода, относимые святителем к свойствам духа, являются свойствами *личности*, в то время как сам дух представляет собой отличительную особенность *духовной природы*. То есть имеет место некое смешение понятий личности и духа в человеке, и различие с одной стороны личности, и с другой — определенных свойств либо частей духовной природы не всегда выдерживается святителем в его практико-аскетических трудах¹⁶.

¹¹ Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 2010. С. 229.

¹² Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь... С. 44.

¹³ Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С. 179.

¹⁴ Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь... С. 31–32.

¹⁵ Феофан Затворник, свт. Созерцание и размышление. М., 2007. С. 323–325.

¹⁶ Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности. С. 61–63.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в Синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2013. 2047 с.
2. *Феофан Затворник, свт.* Внутренняя жизнь. М.: Отчий дом, 2012. 192 с.
3. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М.: Отчий дом, 2010. 624 с.
4. *Феофан Затворник, свт.* Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. М.: Паломник-Правило веры. 456 с.
5. *Феофан Затворник, свт.* Созерцание и размышление. М.: Правило веры, 2007. 640 с.
6. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Минск: Изд-во Свято-Елисаветинского монастыря. 288 с.
7. *Амвросий (Ермаков), архиеп., Легеев М., свящ.* Введение в аскетику. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. 264 с.
8. *Ильин И. А.* О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч. в 10 т. Т. 2. Кн. 2. М.: Русская книга, 1993. С. 178–192.
9. *Методий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: дис. ...докт. богословия. М.—СПб., 2014. 721 с.

Иеромонах Феодосий (Аксенов)

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА) В СВЕТЕ НЕОПАТРИСТИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Представленный доклад посвящен рассмотрению христианской антропологии архим. Софрония (Сахарова) в свете неопатристического синтеза. Архимандрит Софроний является аскетом, а также одним из наиболее значимых представителей богословской мысли XX столетия. Главными идейными истоками его воззрений стало богословие преп. Симеона Нового Богослова, преп. Силуана Афонского, а также деятелей отечественной эмиграции, таких как прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, прот. Василий Зеньковский, В. Н. Лосский и проч. Важнейшим пунктом богословских идей архим. Софрония (Сахарова) является его христианская антропология, которая выстраивается у него в контексте неопатристического синтеза. Его знакомство с деятелями русской эмиграции, стоявшими у истоков зарождения данного проекта, активная переписка с о. Георгием Флоровским, основоположником концепции неопатристического синтеза, свидетельствуют о том, что архим. Софрония (Сахарова) можно справедливо причислять к неопатристической богословской школе. Он имел весьма широкий круг общения, а его воззрения для последующих поколений богословов и философов представляют собой авторитетный источник знаний.

Христианская антропология архим. Софрония (Сахарова) носит традиционный характер, основывается преимущественно на исихастской традиции. Одним из отцов Церкви, оказавшим решающее влияние на антропологические воззрения архим. Софрония, является преп. Симеон Новый Богослов. Одновременно с этим для о. Софрония важно было обращение к состоянию человека современной эпохи, которое характеризуется им в экзистенциальных категориях. Разрабатывая свою антропологию, архим. Софроний (Сахаров) прибегает к «методу корреляции» протестантского теолога — Пауля Тиллиха согласно которому философия ставит экзистенциальные вопросы и проблемы, а теология дает на них свои ответы¹. В философском срезе антропологическое наследие о. Софрония относится к экзистенциальному направлению мысли и богословскому персонализму.

В рамках данного доклада будут выделены ключевые положения учения архим. Софрония (Сахарова), как традиционные и основанные на святоотеческом наследии, так и актуальные для современной культуры. Человека можно понять в культурном и социальном срезе той эпохи в которую он живет. Современный мир претерпел коренные изменения. Проповедь Церкви о человеке, его месте в мире и смысле жизни будет приносить плоды тогда, когда она будет учитывать современную ситуацию, в которой он живет. Сегодня человек пребывает в состоянии внутреннего кризиса, духовной опустошенности, отчужденности от своей природы от Бога. Одним словом, ситуация современного человека — это ситуация «отчаяния».

В центре антропологического учения архим. Софрония (Сахарова) лежит его учение о «всеобщем всечеловеческом Адаме». Человечество воспринимается как многоипостасная сущность, целостный и единый организм, который берет свое начало с первочеловека Адама. В основе богословия книги Бытия лежит учение о сотворения всего человечества в Адаме. Соответственно грехопадение первочеловека подразумевает грехопадение всего человечества: «В падении Адама естество человека

Иеромонах Феодосий (Аксенов) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

¹ Тиллих П. Систематическая теология. М., 2017. Т. 1, 2. С. 47.

разбилось, претерпело глубокую алиенацию (отчуждение), лежащую в основе всех иных, частных, алиенации и извращений» — отмечает архим. Софроний (Сахаров)². Задача человека сводится к необходимости осмысления истины учения о многоипостасном Адаме, ведь эта истина была принята Самим Спасителем — Господом Иисусом Христом. Как пишет архим. Софроний (Сахаров): «Только расширенное сознание Человека-Ипостаси, по образу Ипостаси Отчего Логоса Христа, может носить в себе всего Адама»³. Весь жизненный путь и общественное служение Христа носило кенотическое значение, логическим завершением которого стало событие Голгофы. Именно на Голгофе во время Крестных страданий Спаситель принес искупительную Жертву за «многоипостасного Адама», то есть за все человечество, которое должно возвратиться к своему Первоисточнику — Богу.

Падение Адама состояло, по словам архим. Софрония (Сахарова), в «отказе от пути к обожению, указанного заповедью, ему данною»⁴. Это одновременно является отказом от этого пути и каждого современного человека, который удален от своего Источника бытия — Бога. Положение человека характеризуется понятием «отчаяния», обусловленное его неверием в посмертную жизнь: «В своем отчаянии люди ищут услаждений какой бы то ни было ценой, вплоть до братоубийственных войн. Так человечество идет к саморазрушению»⁵. Еще во время своей жизни человек сам предопределяет себя к вечному небытию, рассматривая свое краткое пребывание на земле как самоцель и главное достояние. Современного человека отличает рациональный склад ума, что неизбежно приводит его к отчаянию в любой «пограничной ситуации», с которой он сталкивается.

«Отчаяние» — одно из ключевых понятий христианской экзистенциально ориентированной антропологии архим. Софрония (Сахарова). Еще в юношестве будущий богослов пережил опыт отчаяния. Осознание глубины своего греховного состояния и удаленности от Бога помогло ему обернуть отчаяние в благо. Впоследствии архим. Софроний будет проводить дифференциацию между «духовным» и «психологическим» видами отчаяния. Если духовное отчаяние подразумевает исправление человека (μετάνοια) и обращение его к Богу, то психологическое отчаяние ведет человека к унынию и тоске о земных вещах. Особенностью антропологического учения архим. Софрония (Сахарова) лежит автобиографический аспект. Несмотря на то, что метод внедрения автобиографических сведений в богословскую концепцию не являлся особо востребованным в святоотеческой мысли, ряд авторитетных церковных писателей все-таки прибегали к данному приему. Достаточно привести преп. Иоанна Лествичника и преп. Симеона Нового Богослова. Таким образом, неопатристический подход архим. Софрония (Сахарова) проявляется в том, что современное учение о человеке должно быть разработано с учетом личного жизненного опыта исследователя. При таком условии оно будет актуально и доступно для восприятия современного человека.

Архим. Софроний актуализирует исихастскую антропологическую традицию и обращается к понятию «обожения» как процессу эсхатологической направленности. В основе данного процесса лежит принцип синергии: «В акте обожения Бог есть действующее начало, а человек — воспринимающее. Обожение может совершаться лишь с согласия самого человека»⁶. Главным идейным истоком учения архим. Софрония (Сахарова) об обожении является антропология преп. Симеона Нового Богослова. Византийский исихаст констатировал, что одной из главных духовных проблем человечества его эпохи было неверие в возможность достижения обожения. Как следствие, человек перестает верить в возможность святости как достижения единства

² Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. М., 2009. С. 72.

³ Там же. С. 77.

⁴ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Эссе, 1985. С. 98.

⁵ Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. С. 107.

⁶ Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания (Письма с Афона к Д. Бальфуру). Сергиев Посад, 2010. С. 300.

с Богом. По мысли архим. Софрония (Сахарова), если человек отказывается от следования по пути обожения, он отказывается от общения со святыми (как древними, так и современным). Отказываясь от этого духовного преемства, человек лишается богообщения и спасения. Таким образом, архим. Софроний (Сахаров) отталкивается от сотериологического святоотеческого учения, выраженного в известной формуле: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом». Именно святоотеческая антропология обожения должна быть положена в основу современного учения о человеке. Синтез негативной и позитивной антропологии архим. Софрония (Сахарова) позволяет осмыслить глубину и значение христианского восприятия человека, его сущности и его места в мире.

Таким образом, в основе христианской антропологии архим. Софрония (Сахарова) лежит метод неопатристического синтеза. Отец Софроний наглядно показывает, что православное учение о человеке в святоотеческой трактовке актуально для современной эпохи, так как дает ответы на важнейшие экзистенциальные вопросы.

Источники и литература

1. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссе: Издание Ставропигиального монастыря святого Иоанна Крестителя, 1985. 400 с.
2. *Софроний (Сахаров), архим.* Подвиг богопознания (Письма с Афона к Д. Бальфуру). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. 368 с.
3. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 272 с.
4. *Тиллих П.* Систематическая теология. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. Т. 1, 2. 1072 с.

Священник Роман Алексеевский

ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АСКЕТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ПРП. ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА

Единение мужчины и женщины в Таинстве брака имеет одну цель — святость. Секулярный мир столь благословенный акт зачатия принизила и сделала его предметом сексологии. Этому моменту в жизни, как родителей, так и ребёнка прп. Порфирий уделял особое внимание. Он говорил, что «воспитание детей начинается с момента их зачатия»¹. И ещё наставлял: «Душевное и телесное здоровье каждого ребенка начинается с того, как он был зачат»².

После зачатия ребёнка его жизнь определяется в первую очередь жизнью его матери на протяжении всего того времени, что он находится в ее утробе, а в целом — жизнью обоих супругов в этот период. Поэтому прп. Порфирий наставлял: «С момента зачатия плода они носят в себе вторую жизнь. Пусть они разговаривают с младенцем, ласкают его, поглаживая свой живот. Ребенок неким таинственным образом все это чувствует. Матери должны с любовью молиться о своих детях. Ребенок, как уже родившийся, так и находящийся еще во чреве, чувствует недостаток материнской любви, нервозность матери, ее гнев, ненависть и получает травмы, последствия которых будет ощущать всю свою жизнь. Святые чувства матери и ее святая жизнь освящают младенца с самого момента его зачатия. Все, что я только что сказал, надо хорошо помнить не только матерям, но и будущим отцам тоже»³.

Рассмотрим советы, которые давал прп. Порфирий молодым матерям, у которых были новорожденные младенцы. Мать должна кормить младенца своим молоком, пребывая в молитве. Прп. Порфирий говорил, что рот младенца устроен таким образом, что он идеально подходит к соску женщины. Вот его слова: «Да это прямо гидравлическое приспособление. Рот младенца так устроен, чтобы при кормлении в него был совершенно исключен доступ воздуха, чтобы в него не попали микробы... Молоко перетекает из одного тела в другое, в тело ребенка. Никакого контакта с микробами... Полностью естественный процесс. В этом контакте ребенок удовлетворяет все свои телесные и душевные потребности. Эти минуты, — внимательно послушайте, — определяют его отрочество и юность. Минуты незримого воспитания ребенка, когда происходит исправление всех его потребностей»⁴.

Если женщине не хватает объятий супруга, он редко её целует, не слишком балует своей лаской, это не означает, что она должна эту проблему переводить на своего ребёнка, смотреть на него как на замену, что, к сожалению, случается очень часто из-за осложнений в отношениях между супругами. За это распахивается ребёнок. Мать становится его сверхзащитницей, а отец выставляется замкнутым в себе эгоистом. И что тогда происходит? Когда ребенка начинают постоянно обнимать, целовать, ласкать, он вырастает изнеженным, нервным, несамостоятельным и беззащитным. Поэтому прп. Порфирий и говорит, на первый взгляд, противоречивые слова: «Ни обнимать, ни целовать, ни постоянно ласкать маленьких детей нельзя. Младенец очень

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

¹ Порфирий Кавсокаливит, преп. Слова о воспитании детей. М., 2015. С. 12.

² Порфирий Кавсокаливит, преп. Один если меня услышит... М., 2019. С. 125.

³ Порфирий Кавсокаливит, преп. Цветослов советов. Святая Гора Афон; Кишинев, 2014. С. 341.

⁴ Порфирий Кавсокаливит, преп. Один если меня услышит... С. 38–39.

восприимчив к нашим желаниям. В том числе и к тем, которые мы не выражаем открыто, но они, тем не менее, таинственным образом распространяются на ребенка»⁵. В связи с этими словами возникает вопрос. Неужели ребёнок не хочет ласки? Не хочет, чтоб его поцеловали, обняли? Да этого хотят и взрослые! Рассмотрим, как отвечает на этот вопрос прп. Порфирий. «Делайте все это, но делайте невидимо. Незримо устремляйтесь к своему ребенку, ласкайте его и в уме целуйте его головку. В уме». То есть должна существовать связь между матерью и ребенком, но связь умная, в уме. И это то, чему мы совершенно не обучены»⁶. «Если иногда хочется поцеловать малыша, поцелуй его головку, перед сном»⁷.

Так же преподобный советует не давать детей на руки посторонним людям, потому что «от этого они становятся избалованными, несамостоятельными, ленивыми... А еще от людей им передаются их недостатки. К младенцам все цепляется. Человеческие слабости цепляются к ним как вирусы»⁸. Если в доме новорожденного ребёнка есть и другие дети, и двое, и трое, и четверо, то преподобный советовал: «Занимайтесь каждым ребенком по отдельности. Старшие не должны видеть, как ты кормишь или купаешь малыша. Этим ты ранишь их в самое сердце. Они всему начинают завидовать»⁹. «Не надо гладить одного ребенка на глазах у другого. Дети завидуют»¹⁰. Как видно, преподобный особое внимание обращал на страсть зависти, на то, чтобы правильно ей противостоять, а ещё лучше — не допускать её.

О плаче ребенка, который большинство людей не выносят, преподобный говорил: «Запомни, это очень важно: когда младенец заплачет в самый первый раз, в первый день, оставь его. Ни за что не бери его на руки, иначе у него выработается плохая привычка. Детский плач — это песня. Раскрываются его голосовые связки»¹¹. Приведём свидетельство Параскеваса Лампропулоса, который описывает следующий случай, связанный с ним и его ребенком. Когда младенцу было примерно шесть или семь месяцев, однажды мы приехали на всенощное бдение в Калиссию... На литургии ребенок плакал без слез и громко кричал, но как только мы выносили его на улицу, он тут же замолкал... Прп. Порфирий, отвечая на вопрос отца, что это такое было сказал: «Чадо, он пел! Заметил, что, когда ты выносил его из храма, он замолкал. Он пел. Понял?»¹².

Вот что говорит прп. Порфирий по этому вопросу: «Игрушки пусть не будут все вместе сложены на полу. Убираем их на антресоль. Сегодня я достаю оттуда одну, это на всю неделю. Затем я ее прячу на антресоль и достаю вторую, третью. Все вместе — никогда! Если ребенок настаивает и требует, чтобы ему купили именно эту игрушку, скажите ему: «Сейчас у нас нет на нее денег (пусть даже они и будут). Если ты ее очень хочешь, то мы поднакопим, начнем экономить, к примеру, пока не будем покупать шоколадные конфеты, и тогда мы сможем ее купить»¹³. В противном случае, если мы будем покупать ребёнку все, что он захочет, как поступает сегодня большинство родителей, то в конце концов создадим дикого, наглого маниакального потребителя, который сначала замучает нас, потом свою жену, или своего мужа, а затем и своих детей. Вот так возникает целая цепочка из множества людей. А потом мы ещё недоумеваем, как современное общество скатилось до своего нынешнего состояния.

Преподобный Порфирий говорил о религиозном давлении, которое многие родители неосознанно оказывают на своих детей. Это происходит, по его мнению,

⁵ Там же. С. 137.

⁶ Там же. С. 139.

⁷ Там же. С. 44.

⁸ Там же. С. 41.

⁹ Там же. С. 141.

¹⁰ *Тзаварас А.* Воспоминания о Старце Порфирии, духовнике и прозорливце. М., 2017. С. 239.

¹¹ *Порфирий Кавсокалит, прп.* Один если меня услышит... С. 142.

¹² *Лампропулос П.* Опыт жизни при святом Порфирии. М., 2019. С. 16-17.

¹³ *Порфирий Кавсокалит, прп.* Один если меня услышит... С. 144-145.

потому, что они сами находятся под гнётом, и в их жизни отсутствует покаяние, хотя во всех своих религиозных обязанностях они могут быть очень исполнительными и пунктуальными. Истинно кающийся христианин испытывает радость, а не страдания. Он никому не хочет навязывать свои убеждения, ни социальные, ни религиозные. Религиозное воспитание, согласно прп. Порфирию должно осуществляться без принуждения и давления. «Родителям недостаточно быть просто благочестивыми. Нужно ещё не принуждать детей, пытаясь через давление сделать их хорошими. Можно отогнать своих детей от Христа, если эгоистично следовать религиозным принципам. Дети не любят давления. Не принуждайте их ходить с вами в Церковь. Можно говорить так: «Кто хочет, может пойти со мной сейчас или прийти позже». Дайте Богу возможность говорить с их душами. Причиной того, что дети некоторых благочестивых родителей, повзрослев, становятся непослушными, оставляют Церковь и все доброе и бегут в другое место, является давление, которое на них оказывают «хорошие» родители»¹⁴.

В деле воспитания детей немало важное место занимает вопрос похвалы. В этом деле необходимо «правильно хвалить ребёнка», поскольку это сильный инструмент в формировании его самооценки. Прп. Порфирий очень тонко подходил к решению этого вопроса. Он говорил, что «Детям нет никакой пользы от постоянных похвал. Они становятся эгоистами и тщеславными людьми. Они хотят, чтобы все хвалили их всю жизнь, даже если это будет ложью. К сожалению, сегодня все научились лгать, и тщеславные это принимают, это их пища.... Привыкнув с малых лет к похвалам со стороны родителей и учителей, они, возможно, будут преуспевать в учебе.... Итак, когда мы похвалами развиваем в ребенке это гипертрофированное «Я», когда развиваем его эгоизм, то совершаем для него великое зло»¹⁵. И далее преподобный давал практический совет относительно данного вопроса: «Воодушевлять детей нужно осторожно. Ребёнку нужно говорить: «Дитя моё, дары, которые у тебя есть, дал тебе Бог. Помолись, чтобы Бог послал тебе Свою благодать». Это совершенно. Во всём дети должны научиться просить помощи Божией»¹⁶.

В своих педагогических и духовных наставлениях прп Порфирий, в сущности, вклинивается в современную «испорченную» педагогику, которая искажает для человека истину, для того, чтобы пробудить человека от мирского забвения и всеохватывающей атмосферы обмирщения, которая ослабляет христиан и обманывает, удаляя от запечатленной Святым Духом апостольской традиции нашей Церкви, от покаяния, молитвы и веры в вечную жизнь. То есть от всего того, что необходимо, чтобы православные каждой эпохи имели высокие идеалы подвижничества, борьбы и не были увлечены уловками дьявола и его лживыми словами. Если нам, современным христианам, чего-то и не хватает, то это подвижнического устроения, чтобы нам остаться верными учению отцов нашей Церкви, ведущих нас к пониманию заповедей. Опыт во Христе и мудрость святого делают его советы не только бесценным духовным сокровищем, но и практическим руководством в таком тонком и жизненно важном вопросе, как воспитание детей.

Источники и литература

1. *Лампроулос П.* Опыт жизни при святом Порфирии. М.: Синтагма, 2019. 190 с.
2. *Порфирий Кавсокаливит, преп.* Житие и слова / Пер. с греч. иерея Василия Петрова. Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. 424 с.

¹⁴ *Порфирий Кавсокаливит, преп.* Житие и слова. Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. С. 348.

¹⁵ Там же. С. 355–356.

¹⁶ Там же. С. 354.

3. *Порфирий Кавсокаливит, преп.* Цветослов советов / Пер. с новогреч. иеромон. Агафангела (Легача). Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; Кишинев: Камно, 2014. 532 с.
4. *Порфирий Кавсокаливит, преп.* Слова о воспитании детей / пер. с греч. А. Симанской. М.: Никея, 2015. 48 с.
5. *Порфирий Кавсокаливит, преп.* Один если меня услышит... Усекновенская пустынь «Катафиги» Великой Лавры преподобного Афанасия Афонского. М.: Синтаγμα, 2019. 160 с.
6. *Тзаварас А.* Воспоминания о Старце Порфирии, духовнике и прозорливце. М.: Синтаγμα, 2017. 253 с.

М. Д. Николаев

СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СЕКУЛЯРНОГО В КОНТЕКСТЕ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Проблема соотношения светского или секулярного имеет долгую историю, для понимания причин явления необходимо проследить три стадии отношений между светским миром и религиозным, существовавших в истории: преобладание религиозного (Средние века), преобладание секулярного (Новое и Новейшее время), постсекулярная реальность (эпоха постмодерна и начало XXI века).

С эпохи Средних веков до Нового времени существовал единый христианский универсум, который имел два измерения, духовное и мирское. Согласно христианскому миропониманию природа, общество и сам человек с момента грехопадения пребывают в изменённом грехом состоянии. Единственный способ преодолеть онтологическую пропасть между человеком и Богом — стремление к святости. Светский аспект мира (политика, экономика, армия и т. д.) были необходимы и принимались, будучи вписанными в христианскую культуру. Мирское воспринималось в контексте христианского мировоззрения и было лишь одним из полюсов общей религиозной картины, существовало «единое пространство христианского мира с его двойным измерением sacerdotium (священство) и regnum (царство)¹.

Появление «секулярного» в Новое время — это переход к такой концепции мира, как если бы Бога не было. Это уместно назвать «секулярным поворотом». Одной из причин подобного видения мира послужили следующие социокультурные и научные события: победа философии номинализма (первой формы материализма), Реформация и Контрреформация, религиозные войны в Европе, труды Галилея и Коперника по астрономии, работы Везалия по анатомии. Это привело к научной революции, главным теоретиком которой стал Фрэнсис Бэкон, обосновавший в сочинении «Новый органон» переход от дедуктивного метода логики к индуктивному, что заложило фундамент эмпирической науки и сформировало понимание природы как конечной данности, а разума человека как единственного инструмента её познания. Таким образом, феномен секулярного мировоззрения заключается в создании концепции чисто природного с исключением религиозного полюса, что Макс Вебер и Питер Бергер назвали «расколдовыванием» мира.

Но самое главное в секулярном повороте заключается в переосмыслении христианства в одно из мировоззрений, в одну из религий. Если раньше христианское мыслилось как универсальное, а секулярное как частное, то в Новое время секулярное стало универсальным, а религиозное частным, одним из разделов секулярного универсума наряду с политикой, экономикой, наукой, этикой и другими сферами общества. Для религиозного было выделено особое место, которое современный исследователь Дмитрий Узланер именуется «гетто» для религий². Мартин Хайдеггер среди признаков Нового времени особо выделял обезбожение, отличительной чертой которого является трансформация христианства в мировоззрение³. Роль

Михаил Дмитриевич Николаев — чтец, Санкт-Петербургская Духовная Академия, I курс аспирантуры.

¹ Цит. по: Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М., 2020. С. 57.

² См.: Там же. С. 45.

³ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. С. 58.

определяющей идеологии взяла на себя новоевропейская наука, что привело к тому, что богословие стало отвергаться в силу иррациональности «псевдонаучных» оснований и невозможности быть соотносённым с эмпирической реальностью.

Разворот в сторону секулярного повлѣк за собой определённые последствия, среди которых появление квазирелигиозности, проявившейся в светских идеологиях, сциентизме и культе разума. После вытеснения религиозного они стали выполнять «религиозную» функцию. Между религиями и квазирелигиозными образованиями идёт нескончаемая борьба в смежных областях: этике, политике, мировоззрении. Квазирелигии считаются проявлением светского, атеистического, но на самом деле они скрывают свою религиозную функцию. На примере научного атеизма становится очевидно, что «универсалистские претензии секуляризма по существу ничем не отличаются от универсалистских претензий религии»⁴ на право дать универсальное объяснение устройству мира и смысла жизни.

В настоящее время размышлять о соотношении христианства и общества в контексте противопоставления «светское — религиозное», по мнению некоторых отечественных⁵ и западных⁶ исследователей религии уже невозможно. Допустим, существует социальная реальность, например, христианство в Западной Европе, и её модель в академическом дискурсе — противопоставление секулярного религиозному и наоборот. В идеале реальность и модель должны совпадать, но по мере развития культуры они отдаляются друг от друга.

В 1960-е годы произошёл кризис культуры, направленный против навязывания заданного порядка, провозгласивший индивидуальность и либеральные ценности. Это стало временем упадка больших метанарративов⁷, таких как вера в прогресс, познаваемость мира наукой и т. д. К 1980-м годам сложилась ситуация «новой эпистемологической ненадёжности»⁸, выражающая реакцию против методов эпохи модерна, из которой родилось новое видение социологических наук. Данный процесс находит отражение и в христианской теологии. Сложившийся с эпохи Нового времени язык описания отношений между религией и секулярностью, построенный на их противопоставлении, в связи с появлением новых религиозных движений, нью-эйдж, фундаментализма, восточной духовности, стал меняться. Привычная оппозиция «религиозность — секулярность» в 1990-е годы претерпела новую трансформацию. Поэтому есть основания говорить о «(новой) неопределённости относительно соотношения “религиозное — секулярное”»⁹, о новом повороте в культуре — «постсекулярном»¹⁰, то есть о нарушении целостности привычных форм религиозного и секулярного, а также модели их представления в академическом дискурсе.

В последней четверти XX века в западноевропейском богословии зародилось течение под названием «радикальная ортодоксия», основателем которого является английский богослов Джон Милбанк, а его соавторами К. Пиксток, А. Пабст, К. Каннингем, Р. Уильямс и Д. Б. Харт. «Радикальная ортодоксия» развивает богословские мотивы и импульсы представителей «нового богословия» и критикует либеральную протестантскую теологию, радикальную теологию и аналитическую философию за попытки осмысления христианства в контексте постмодернизма и подчинение правилам светского дискурса.

Главная идея «радикальной ортодоксии» — возвращение христианской теологии к контексту католического богословия XI–XIII веков. «Под “ортодоксией” основатели движения понимают одновременно приверженность святоотеческой “матрице”;

⁴ Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 106.

⁵ Д. Узланер, А. Кырлежев, О. Давыдов, А. Щипков.

⁶ Д. Милбанк, К. Пиксток, А. Пабст, К. Каннингем, Р. Уильямс, Д. Б. Харт.

⁷ См.: Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. 160 с.

⁸ Узланер Д. А. Постсекулярный поворот. С. 74.

⁹ Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация. С. 101.

¹⁰ См.: Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // Логос: Философско-литературный журнал. 2011. № 3 (82). С. 11.

возвращение к более “богатому” христианству, утраченному при наступлении эпохи позднего Средневековья; <...> стремление восстановить традиционную христианскую онтологию (вместо секулярного метадискурса) и создать практическую философию, основанную на “аутентичном” христианстве»¹¹.

В сочинении «Что такое радикальная ортодоксия?» Милбанк сформулировал семь основополагающих принципов течения: отрицание противопоставления разума вере; возможность целостного познания мира в силу причастности бытию Творца; сопричастность культуры как части мира Богу; теология — это пространство взаимодействия человека и Бога; признание конечной истины в Боге (в постмодернизме отрицается возможность одной истины, следовательно истины как таковой), которая целиком недоступна человеку; отказ от веры в Бога приводит к ничтожности жизни; идея «партиципации» — присутствия Бога в каждом действии и месте, а также общезначимого и вселенского спасения¹².

Последний тезис нельзя рассматривать, как указание на связь с Православием или другими христианскими деноминациями, «радикальная ортодоксия» тяготеет к экуменизму и богословию блаж. Августина. Она активно использует понятийный аппарат постмодернизма, даже термин «ортодоксия», будучи изначально христианским, употребляется в постмодернистском контексте. Ввиду этого «радикальную ортодоксию» можно назвать попыткой «сформулировать христианский постмодернистский традиционализм (или традиционалистский постмодернизм)»¹³.

Несмотря на то, что Милбанк и его соратники призывают к реконструкции средневекового типа мышления, они не исключают из области своих исследований и Православную Церковь. Одна из главных черт, которая сближает «радикальную ортодоксию» с Православием и в тоже время разделяет — это попытка «сформулировать теологию, которая станет всеобъемлющим “посредником” (mediator), метадискурсом, определяющим весь человеческий мир и саму онтологию»¹⁴. Новый дискурс станет отражением средневековой модели универсума и будет выполнять те функции, которые секуляризм выполнял последние шесть веков. Милбанк считает, что Православие само по себе с этой ролью не справится, потому что оно замкнуто в себе и не охватывает постсекулярную реальность в целом — это возможно лишь посредством универсальной христианской теологии.

Вторая черта «радикальной ортодоксии» — интерес к учению о Софии Владимира Соловьёва. Эта концепция подтверждает идею об онтологическом единстве духовного и материального миров, о том, что Бог не устраняется из реальности, а участвует ежесекундно и повсеместно в Своих творениях и их действиях. Эта идея в «радикальной ортодоксии» получила наименование партиципации. Но если в Православии София понимается как один из эпитетов второго Лица Троицы, то в контексте «радикальной ортодоксии» она используется в качестве чего-то отличного и дополнительного к Богу. «Милбанк утверждает, что поскольку не может быть реальности без духа, тварная реальность, которая не является самим Богом, изначально является Софией — мудростью, или интеллектуальностью Бога»¹⁵.

Дэвид Бентли Харт считает, что Православие и «радикальная ортодоксия» имеют как минимум одного идейного оппонента — секулярное общество — и таким образом образуют негласный союз. Но качественный диалог между православным богословием и «радикальной ортодоксией» возможен только, если он будет предполагать не создание общей богословской модели отношения к миру, а обсуждение общественных и политических вызовов общества с обращением к святоотеческому преданию.

¹¹ Щипков В. А. Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 172.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 173.

¹⁴ Там же. С. 174.

¹⁵ Там же. С. 179.

Таким образом, в настоящее время соотношение религиозного и светского подвергается глубокой ревизии и не в пользу последнего. Это возможность для христианства, в том числе для Православия, комплексно переосмыслить современную культуру без её отторжения, но через принятие в привычных ей формах и возведение к новому (давно известному) идеалу христианского понимания мира как места личных отношений человека и Бога.

Источники и литература

1. *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. №3 (82). С. 101–106.
2. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
3. *Узланер Д. А.* Введение в постсекулярную философию // Логос: Философско-литературный журнал. 2011. № 3 (82). С. 3–32.
4. *Узланер Д. А.* Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 416 с.
5. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007.
6. *Щипков В. А.* Православие и «Радикальная ортодоксия»: понимание «посредничества» и перспективы взаимодействия // Тетради по консерватизму. 2019. № 3. С. 171–183.

И. А. Сидоров

К ВОПРОСУ О ЦЕЛИ ПОЛОВОЙ ПОЛЯРИЗАЦИИ И УСТАНОВЛЕНИИ БРАКА

Проблему возникновения половой поляризации при творении Богом человека можно обозначить вопросом: творение женщины и установление брака является изначальной богоустановленной целью или следствием предвидения грехопадения человека? На данную проблему существует соответственно два противоположных мнения известных богословов с одной стороны и Святых Отцов Церкви с другой стороны. Рассмотрим последовательно данные мнения.

Митрополит Макарий (Булгаков) целью божественного установления брака указывает необходимость сохранения человеческого рода и преумножение чад для Церкви Божией и взаимное вспомоществование супругов в прохождении настоящей жизни¹. Архим. Сильвестр (Малеванский) писал, что брак является богоучрежденным и священным союзом, однако резко критикует мнение, что Бог не имел изначального намерения употреблять брак как способ размножения людей на земле². Прот. О. Давыденков указывает: «мнение некоторых отцов Церкви (свт. Григорий Нисский и др.), согласно которому разделение людей на два пола было произведено исключительно в предвидении грехопадения, чтобы обеспечить выживание человеческого рода в условиях индивидуальной смертности, не имеет основания в Священном Писании»³. П. Ю. Малков считает, что «в многих богословских работах, посвященных значению Таинства Брака, зачастую можно обнаружить одну крайнюю точку зрения. В сочинениях некоторых, как правило монашествующих, богословов проскальзывает мысль о том, что брак — это «Божественная уступка» человеческой слабости плоти и что он по своей сути является чем-то вроде полузаконенного блудодеяния. Подобное впечатление зачастую возникает, например, при чтении известного учебника по догматическому богословию архимандритов Алипия и Исаии: уж очень неприязненно высказываются эти авторы о Браке. Из таких работ легко сделать вывод: единственный «нормальный» путь Спасения в Православии — монашеский. Следует иметь в виду, что церковной традиции, церковному Преданию эта крайняя точка зрения абсолютно чужда»⁴.

Попробуем разобраться на трудах Отцов, действительно ли брак является уступкой Богом человеку после падения или он представляет собой изначальный замысел. Толкуя отрывок кн. Бытия: «Адам же позна Еву жену свою, и зачавши роди Каина» (Быт 4:1), свят. Иоанн Златоуст говорит: «После преслушания, после изгнания из рая, — тогда начинается супружеское житие. До преслушания первые люди жили, как ангелы, и не было речи о сожитии... вначале жизнь была девственная; когда же по беспечности первых людей явилось преслушание, и вошел в мир грех, девство отлетело от них, так как они сделались недостойными столь великого блага, а вместо того вступил в силу закон супружества»⁵. Преп. Иоанн Дамаскин писал: «В раю

Игорь Александрович Сидоров — Костромская Духовная Семинария, бакалавриат, III курс.

¹ Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб., 2011. С. 477-478.

² Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия. В 5 т. Т. 3. СПб., 2008. С. 309-310.

³ Давыденков О., прот. Катехизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций. М., 2019. С. 101-102.

⁴ Малков П. Ю. Введение в Литургическое Предание: Таинства Православной Церкви. М., 2016. С. 154-155.

⁵ Иоанн Златоуст, свят. Беседы на книгу Бытия. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_01/ (дата обращения 12.03.2021)

процветало девство... брак был изобретен ради того, чтобы человеческий род не был стерт с лица земли и уничтожен смертию... в следствии преступления...возимел нужду в супружестве и плотском рождении... «Раститесь и множитесь» не обозначает непременно умножения чрез брачное соединение. Ибо Бог мог умножить род людей и другим способом, если бы они сохраняли заповедь до конца неповрежденной. Но Бог...зная, что они имеют оказаться в преступлении и быть осуждены, наперед сотворил мужа и жену и повелел расти и множаться...т. к. предвидящий Бог знал, что человек совершит преступление и подвергнется тлению, то Он создал из него жену, помощницу ему и подобную ему... Ева сотворена в предвидении грехопадения»⁶.

Обратимся к Евангелию от Луки (20:34–36) — «Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения». Блаж. Феофилакт Болгарский толкует: «Чада века сего», то есть «рождающиеся и рождающиеся в мире сем, «женятся и посягают», то есть «выходят замуж». А сыны того века ничего такого не делают, ибо и умирать не могут; поэтому нет там и брака, а жизнь ангельская, божественная. Здесь потому и брак, что есть смерть, и потому смерть, что есть брак. А там, когда упразднится смерть, какая нужда в браке? Ибо брак установлен в помощь смертности и в восполнении недостатка»⁷. Евфимий Зигабен писал об этом так: «Не женятся мужчины и женщины не отдаются в брак, т. е. не имеют брачных связей, потому что нет там и самой похоти такой...брак существует по причине смерти... где нет смерти, там нет и брака»⁸.

Рассмотрим слова ап. Павла в гл. VII Посл. к Коринфянам: «Хорошо человеку не касаться женщины, но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа». Иоанн Златоуст толкует этот стих: «Если ты, говорит, ищешь блага весьма превосходного, то лучше совершенно не сочетаться с женщиной; если же ищешь состояния безопасного и сообразного с твоей немощью, то вступай в брак»⁹. Св. Феофан Затворник при толковании данного стиха вторит Иоанну Златоусту: «совсем не прикасаться, следовательно и в брак не вступать...брачному нельзя дойти до такого совершенства духовного, как безбрачному...брак для немощных»¹⁰. Свят. Иоанн Златоуст возвращается к цели установления брака в своем труде «Беседы о браке», где говорит: «брак есть врачество, истребляющее блуд»...«после того, как появилась похоть, введен и брак, пресекающий неумеренность и побуждающий довольствоваться одною женою»¹¹. Свят. Григорий Нисский в труде «Об устройении человека» пишет: «если жизнь восстанавливаемых имеет родство с жизнью ангелов, то очевидно, что жизнь до преступления была некая ангельская. Он предвидел зрительную силу, что по своему произволению она (т. е. человеческая природа — прим.) не пойдет прямой дорогой к прекрасному...устраивает в природе такой способ размножения, какой соответствует поползнувшейся в грех, вместо ангельского благородства насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства»¹². Свят. Григорий Палама о браке говорит: «брак, установленный на земле

⁶ Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение Православной веры. М., 2015. С. 209, 211, 212, 480, 481, 484.

⁷ Феофилакт Болгарский, блаж. Толкование на Святое Евангелие. М., 2015. С. 452.

⁸ Толкования на Мф. 22:30. Евфимий Зигабен. <http://bible.optina.ru/new:mf:22:30> (дата обращения 13.03.2021).

⁹ Иоанн Златоуст, свят. Толкования на первое послание к Коринфянам. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_64/ (дата обращения 13.03.2021).

¹⁰ Феофан (Говоров) свят. Толкования посланий апостола Павла первое послание к коринфянам. М., 1998. С. 248, 249.

¹¹ Иоанн Златоуст, свят. Беседы о браке. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy_o_brake/ (дата обращения 15.03.2021).

¹² Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskiy/ob_ustroenii_cheloveka/ (дата обращения 12.03.2021).

из-за непослушания наших прародителей, допускается и благословляется Богом, но он не является идеальным путем к совершенству, ибо, связывая человека заботами, он затрудняет стяжание добродетелей»¹³.

В. Н. Лосский в труде «Догматическое богословие», пишет: «Бог создал пол в предвидении возможности — но именно только возможности — греха, чтобы сохранить человечество после грехопадения. Половая поляризация давала человеческой природе известную защиту, не налагая на нее никакого принуждения; так дают спасательный круг путешествующему по водам, отчего он вовсе не обязан бросаться за борт. Эта возможность становится актуальной лишь с того момента, когда в результате греха, который сам по себе не имеет ничего общего с полом, человеческая природа пала и закрылась для благодати». Там же В. Н. Лосский, ссылаясь на преп. Максима Исповедника, который описывает миссию Адама через разделения и соединения, говорит: «Адам должен был преодолеть разделения: тварное и нетварное, небесное и земное, умозрительное и чувственное, земное и райское, мужчина и женщина. Он должен был превзойти эти разделения, но пал. Миссия Адама выполняется Небесным Адамом — Христом»¹⁴. Свят. Григорий Богослов говорит о браке и девстве: «прекрасное чадородие в безбрачии, т. к. рождаемое по Богу лучше порождений по плоти» (Слово 6); «брак — доброе дело; но не могу сказать, что бы он был выше девства; ибо девство не признавалось бы чем-то высоким, если бы не было из лучшего лучшим» (Слово 37)¹⁵.

Многие богословы приводят события на брачном пире в Кане Галилейской, как на благословение Богом брака. Преп. Максим Исповедник, давая ответ на вопрос что означает брак в Кане, говорит: «Жених, как то совершенно очевидно, есть человеческий ум, ведущий к венцу, словно невесту, добродетель. И званное Слово, оказывая почтение супружеству их, благосклонно приходит [на свадьбу], скрепляя связь духовного брака и своим вином духовно разгорячая их порыв к духовной плодovitости. Матерью же Слова является истинная и незапятнанная вера... давайте же и мы всегда собираться на такую свадьбу, и пусть (на ней всегда) присутствует Иисус со Своей Матерью, дабы Он вернул в изначальное состояние наше ведение, вытекшее через грех»¹⁶. Таким образом, мы видим, что буквой Писания таинственно предизображен брак отнюдь не плотской мужа и жены, а духовный союз человека и добродетели через веру и по благословению Творца.

Нельзя обойти вниманием и следующее наблюдение: Деисусный ряд в иконостасе каждого Храма состоит из трех великих девственников: Иисус Христос, Богородица, Иоанн Креститель. Также мы знаем, что все святые и преподобные достигли святости не иначе как через стяжание девства и целомудрия. Даже святой и праведный Иоанн Кронштадтский, будучи в браке, жил по согласию с супругой безбрачной жизнью. Приведем и мнение Церкви, сформулированное свят. Филаретом Московским в Православном Катехизисе в ответе на вопрос № 360: «Обязательно ли для всех вступать в брак? Не обязательно всем вступать в брак. Девство лучше супружества для того, кто в силах его сохранить в чистоте»¹⁷.

«Во Христе Иисусе несть мужеский пол или женский», говорит нам апостол Павел в III гл. посл. к Галатам. Преп. Максим Исповедник в толковании на молитву Господню на эти слова апостола открывает нам, что «нет мужеского пола, ни женского,

¹³ Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-uchenyu-svjatitelja-grigorija-palamy/3 (дата обращения 14.03.2021).

¹⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2015. С. 158, 159.

¹⁵ Григорий Богослов, свят. Собрание творений в 2-х томах. Сергиев Посад, 1994. Т. 1. С. 146, 515.

¹⁶ Максим Исповедник, преп. Творения / пер. А. И. Сидорова. М., 1993 С. 126.

¹⁷ Филарет (Дроздов), свят. Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannyj-pravoslavnyj-katekhizis/2_19 (дата обращения 13.03.2021).

т. е. нет признаков немощи естества, стоящего под [законом] тления и рождения»¹⁸. Свят. Симеон Солунский писал: «Брак установлен Богом из снисхождения Его к нам ради рождения детей. Этот дар неотнимим до окончания нашего тленного мира. Ибо не хотел Бог, чтобы мы зачинались как бессловесные и в нечистоте похоти. А поскольку мы добровольно подпали смерти, Он попустил, чтобы преемственность рода совершалась у нас таким же образом, как у зверей, дабы мы знали глубину нашего падения»¹⁹.

Цель настоящей работы — не отыскать в творениях Отцов мысли для возвеличивания монашества над браком или даже для гнушения им, что несомненно осуждается Церковью (14 пр. Гангр. Собора, 51 пр. св. Ап.), но обосновать их мнениями и плодами Духа, которого они стяжали, что брак появляется в результате предвидения падения человека. Предание и рассмотренные творения Отцов говорят о браке все-таки не как о первоначальной цели Создателя и как способа жизни и размножения человека в раю, а именно как о Его снисхождении к падшему человеку и как к способу преодоления последствий грехопадения в условиях земной жизни. Несомненно, брак благословлен Творцом, несомненно, Церковь и Святые Отцы рассматривают брак как святое благословение Бога людям. Однако он благословлен Богом только для настоящего нашего падшего состояния, брак вторичен после высшего состояния девства, в котором наши прародители жили до падения. Брак есть форма предуготовления человека для истинного брака и неизреченного соединения в Царствии Небесном каждой души со Своим Создателем.

Источники и литература

1. Григорий Богослов, свят. Собрание творений в 2-х томах, репринт. Сергиев Посад: ТСЛ, 1994.
2. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/ (дата обращения 15.03.2021)
3. Давыденков О., прот. Катехизис: Введение в догматическое богословие: курс лекций. 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ. 2019. 232 с.
4. Евфимий Зигабен. <http://bible.optina.ru/new:mf:22:30> (дата обращения 13.03.2021).
5. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение Православной веры. М.: Сибирская Благовонница, 2015. 510 с.
6. Иоанн Златоуст, свят. Беседы на книгу Бытия. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_01/ (дата обращения 12.03.2021)
7. Иоанн Златоуст, свят. Беседы о браке. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy_o_brake/ (дата обращения 15.03.2021).
8. Иоанн Златоуст, свят. Толкования на первое послание к Коринфянам. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_64/ (дата обращения 13.03.2021).
9. Лосский В. Н. Очерк мистического Богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Академический проспект; Парадигма, 2015. 543 с.
10. Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2011. 1136 с.
11. Максим Исповедник, преп. Творения / пер. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. 705 с.
12. Малков П. Ю. Введение в Литургическое Предание: Таинства Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 320 с.
13. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svjatitelja-grigorija-palamy/3 (дата обращения 14.03.2021).

¹⁸ Максим Исповедник, преп. Творения. С. 195.

¹⁹ Симеон Солунский, свят. О святых священнодействиях и таинствах церковных. М., 2018. С. 8, 9.

14. *Сильвестр (Малеванский), архим.* Опыт православного догматического богословия. В 5 т. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008. 548 с.
15. *Симеон Солунский, свят.* О святых священнодействиях и таинствах церковных. М.: Сибирская Благовонница, 2018. 655 с.
16. *Феофан (Говоров), свят.* Толкования посланий апостола Павла первое послание к коринфянам. М.: Московский Сретенский монастырь, 1998.
17. *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на Святое Евангелие. М.: Изд-во Летопись, 2015. 744 с.
18. *Филарет (Дроздов), свят.* Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Moskovskij/prostrannuj-pravoslavnyj-katekhizis/2_19 (дата обращения 13.03.2021).

Р. В. Путателев

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ САМАРИТАНСКОГО ПЯТИКНИЖИЯ: ДЕСЯТАЯ ЗАПОВЕДЬ ДЕКАЛОГА И ЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТА

Самаритянское Пятикнижие (далее — СП), помимо гармонизирующих, грамматических, морфологических характеристик и особенностей в содержании, по сравнению с масоретской традицией и Септуагинтой, содержит целый текстуальный слой идеологических конструкций.

До окончательного формирования СП подобный текст Торы был распространен в Иудее, о чем свидетельствуют фрагменты из свитков Мертвого моря. Например, 4QExod-Lev^f (4Q17), 4QPaleoExod^m (4Q22), 4QNum^b (4Q27), 4QDeutⁱ (4Q37) и другие содержат гармонизирующие элементы, характерные для СП¹. Это позволяет предположить о связи между прасамаритянскими текстами, и СП, что указывает на древность самаритянской традиции. Э. Тов отмечает: Самаритянское Пятикнижие «включает в себя также сравнительно небольшое количество идеологических элементов, составляющих достаточно тонкий пласт, добавленный к первоначальному тексту»², в основе которого находился древний текст, сходный с тем, что был обнаружен в Кумране.

Главным образом, исследователи выделяют три ключевые идеологические характеристики СП: (1) прочтение *Гаризим* вместо *Гевал* во Втор. 27:4, (2) употребление глагола קרב в перфекте вместо формы имперфекта קרב' в нескольких главах книги Второзаконие и (3) десятая заповедь декалога после Исх 5:17 и Втор 5:18³, которая подчеркивает Гаризим как место устройства жертвенника после перехода через Иордан.

Однако в настоящее время происходит переоценка взглядов в отношении указанных мест из СП. Благодаря свидетельствам латинской рукописи Codex Lugdunensis, относящейся к Vetus Latina, греческого манускрипта V–VI вв. Papyrus Giessen 19⁴, а также кумранского манускрипта из 4-й пещеры, опубликованного в 2009 году Дж. Чарльзвортом⁵, исследователи предполагают, что прочтение *Гаризим* во Втор 27:4 является более древним и оригинальным, нежели *Гевал*. К подобному суждению склоняются М. Картвейт, А. Шенкер, У. Шаттнер-Ризер и Э. Тов, который в 3-м издании книги Textual Criticism of the Hebrew Bible изменил свое мнение относительно данного стиха⁶, а קרב и десятую заповедь СП по-прежнему относит к идеологическим изменениям.

Роман Валерьевич Путателев — Сретенская Духовная Семинария, бакалавриат, 3 курс.

¹ Anderson R., Gilles T. The Samaritan Pentateuch: An Introduction To Its Origin, History, And Significance For Biblical Studies. Atlanta, 2012. P. 46–56.

² Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2015. С. 75.

³ Gallagher E. Is the Samaritan Pentateuch a Sectarian Text? // ZAW. 2015. Vol. 127. P. 96.

⁴ Tov E. Pap. Giessen 13, 19, 22, 26: A Revision of the Septuagint? // The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. Leiden, 1999. P. 462.

⁵ Charlesworth J. What Is a Variant? Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy // Maarav. 2009. Vol. 16. P. 201–212.

⁶ О суждениях данных исследователей можно ознакомиться в следующих работах: Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis, 2012. P. 88; Kartveit M. The Origin Of Samaritans. Leiden, 2009. P. 300–309; Schenker A. Textgeschichtliches zum Samaritanischen Pentateuch und Samareitikon // Samaritans: Past and Present. Göttingen, 2010. P. 105–120; Schattner-Rieser. Garizim versus Ebal. Ein neues Qumfragment samaritanischer Tradition? // Early Christianity. V. 1. Tübingen, 2010. P. 277–281.

В данной работе будут представлены две ключевые идеологические особенности СП в свете современных исследований.

Централизация культа во Второзаконии

Впервые идея об избранности места для поклонения Богу встречается во Втор 12:5: *но к месту, какое избрет (в МТ — רָבַח) Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать имени Его там, обращайтесь и туда приходите.* Подобная формулировка встречается еще 22 раза в книге Второзаконие в главах 12, 14, 15, 16, 17, 26 и 31 и связана с местом поклонения Господу в Иерусалиме, еще не завоеванном иудеями. Затем в 3 Цар 8:16 при перенесении ковчега завета в храм Соломона Господь говорит: *Я не избрал города ни в одном из колен Израилевых, чтобы построен был дом, в котором пребывало бы имя Мое.* При этом во 2 Пар. 6:6, повторяя слова Бога из 3 Царств, автор добавляет: *но избрал Иерусалим, чтобы там пребывало имя Мое,* что позволяет установить связь между обещанием Бога во Втор 12:5, подтверждением во 2 Пар.

Однако, согласно СП, Господь уже *избрал* (רָבַח) место поклонения на горе Гаризим, откуда повелел произнести благословение во Втор 11:29. Некоторые исследователи, в том числе С. Скорч, А. Шенкер и Э. Галлахер, ставят под сомнение оригинальность масоретского прочтения (רָבַח) и предлагают в данном случае придерживаться самаритянской версии, как оригинальной. А. Шенкер отмечает, что вариант רָבַח встречается не только в СП, но и подтверждается древними греческими, коптскими и латинскими переводами⁷. Например, во Втор 12:5 в критическом издании А. Брука и Н. МкЛина 1911 г. аппарат ссылается на рукопись m, где глагол ἐκλέγω употреблен не в конъюнктиве аориста (ἐκλέξατο), что соответствовало бы древнееврейскому רָבַח, а в аористе (ἐξέλεξατο)⁸, согласуясь с вариантом СП. Кроме того, в коптском переводе LXX на бохаирский диалект также глагол поставлен в форме претерита⁹. Исследователь также обнаружил форму глагола *избрал* в 11 других стихах Второзакония среди прочих древних манускриптов.

Таким образом, 10-я самаритянская заповедь декалога, помещенная после Исх 20:17 и, соответственно, во Втор 5:18, остается единственным элементом, позволяющим говорить о наличии идеологической составляющей СП.

Десятая заповедь Самаритянского Пятикнижия

Для самаритян слова Бога, обращенные к Моисею: *Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства* (Исх 20:2), не входят в первую заповедь, но служат лишь введением в декалог. Поэтому после Исх 20:17, где оканчивается декалог МТ, СП помещает длинную заповедь из восьми стихов, призывающую израильтян построить жертвенник на горе Гаризим для принесения жертв и служения Богу.

Десятая заповедь СП не была составлена переписчиками на пустом месте, а представляет композицию из нескольких уже имеющихся в Библии стихов: Втор 11:29, 27:2–7, 11:30. Во Втор. 5, где снова повторяются слова декалога, также содержится данный фрагмент, и он полностью идентичен с Исх 20. Ядром заповеди является отрывок Втор 27:2–7, который обрамляется стихами Втор 11:29–30. Переписчик видит взаимосвязь между двумя данными пассажами, которые по последовательности отделяются друг от друга 16 главами.

⁷ Schenker A. Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi? L'apport de la Bible grecque ancienne a l'histoire du texte samaritain et massoretique // Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Raija Sollamo. Brill, 2008. P. 342.

⁸ Brooke A., McLean N. The Old Testament in Greek. Numbers and Deuteronomy. Vol I, 3. London, 1911. P. 593.

⁹ Schenker A. Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi? P. 342.

В обеих главах повествуется о благословениях и проклятиях с гор Гаризим и Гевал соответственно, а на протяжении Втор 12–26 Моисей объявляет израильскому народу божественные постановления, которые необходимо неукоснительно исполнять. Однако думается, что оба отрывка, Втор 11:29–30 и Втор 27:2–7, дополняют друг друга. Так, во Втор 11 встречается более подробное описание географии региона, а во Втор 27 имеется детальная инструкция по устройению жертвенника.

Текст десятой заповеди СП имеет ряд расхождений со стихами из книги Второзаконие. Из Втор 11:29 с одной несущественной поправкой (вместо אֶל־הָאָרֶץ в МТ и СП переписчик в тексте заповеди указал הכנעני (אל ארץ הכנעני) заимствована только первая часть стиха: *Когда введет тебя Господь, Бог твой, в землю Ханаанскую, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею*, а его завершение, где Господь повелевает произнести благословение с горы Гаризим, и проклятие — с горы Гевал, не включается в текст заповеди.

Кроме того, лишь вторая половина стиха Втор 27:2 помещена в декалог СП. Это, вероятно, обусловлено тем, что переписчик не хотел повторяться, так как Втор 11:29 уже содержит материал схожий с первой частью стиха Втор 27:2.

Втор 11:29

וְהָיָה כִּי יביאךְ יהוה אֱלֹהֶיךָ אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ

Когда введет тебя Господь, Бог твой, в землю Ханаанскую, в которую ты идешь, чтоб овладеть ею

Втор 27:2а

וְהָיָה בַיּוֹם אֲשֶׁר תַּעֲבֹרוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־יְהִי אֱלֹהֵיךָ נָתַן לְךָ

И когда перейдете за Иордан, в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе

В отличие от предыдущего примера вторая часть стиха Втор 27:3, которая не вошла в текст 10-й заповеди СП, содержит новую информацию. В ней говорится о том, что в земле обетованной *течет молоко и мед*. Несмотря на это, переписчик, вероятно, фокусировался только на ключевых культовых элементах, имеющих религиозное значение для общины верующих, что побудило его опустить вторую часть Втор 27:3.

Следующий стих Втор 27:4 является центральным местом самаритянской заповеди, поскольку здесь Господь дает повеление установить жертвенник на горе Гаризим (в МТ и LXX — на горе Гевал), которая до сих пор служит местом поклонения Богу для самаритянской общины. И снова переписчик опускает несущественные слова стиха, где говорится о нанесении извести на камни.

Далее меняется начало стиха Втор 11:30: вместо הַהָר הַהוּא пишется הַהָר הַזֶּה, что позволяет сгладить прочтение текста и вновь сделать акцент на горе Гаризим. Если в самом стихе дается описание местности, где планируется построить жертвенник, то уже в тексте заповеди (после замены на הַהָר הַזֶּה) прочитывается подробное указание на местонахождения именно горы Гаризим. Отметим, что данный стих в самаритянской традиции после слов *близ дубравы море* содержит добавление מוֹל שֶׁכֶּם, то есть *против Сихема*, которое включено в текст 10-й заповеди.

Таким образом, отличия текста стихов Втор 11:29, Втор 27:2–7 и Втор 11:30, формирующих десятую заповедь СП, от МТ а именно: (1) *в земле Ханаанской*, (2) *Гаризим*, (3) *эта гора*, (4) *против Сихема*, подчеркивают первостепенное место горы Гаризим в культе самаритян. А добавление данной композиции в декалог легитимизирует их идеологию.

Помимо десятой заповеди СП подобная структура, где ядро текста, взятое из более поздних глав, обрамляется началом и окончанием из более раннего эпизода, можно встретить после Исх 20:21. Композиция данного стиха выглядит следующим образом: Втор 5:28–29, 18:18–21, 5:30–31. Рассматриваемый эпизод помещен вслед за декалогом и происходит после того, как Моисей вступает *во мрак, где Бог*. Две главы Второзакония не связаны друг с другом по содержанию. Если в стихах из 5-й главы Бог одобряет слова народа и желает, чтобы иудеи исполняли Его постановления, то во Втор 18 Господь обещает поставить великого пророка, как Моисея. Думается, что цель данного добавления заключается в том, чтобы подчеркнуть значимость личности Моисея.

Таким образом, в СП встречается сходная по своей структуре композиция. При этом, кумранский фрагмент 4QRP^a (4Q158) содержит подобное расширение текста после Исх 20:21¹⁰, что свидетельствует о принадлежности таких конструкций к древней прасамаритянской традиции.

Исследователи рассуждают, когда и почему самаритяне решили вставить новую заповедь в декалог. Ф. Дексингер предполагает, что разрушение самаритянского храма Иоанном Гирканом в 129 г. до Р. Х.¹¹ напрямую связано с расширением текста в Исх 20:17. Возможно самаритяне добавили ее незадолго до разрушения¹². Дж. Пурвис относит добавление данного отрывка к Маккавейскому периоду¹³. Е. Ульрих считает такое добавление поздним и полагает, что оно имеет идеологическую окраску¹⁴.

Ни один из свитков, найденных в пещерах близ Мертвого моря, не содержит текст десятой заповеди СП в книге Исход, в том числе 4QpaleoExod^m, что отмечает редактор публикации данного свитка Дж. Сандерсон¹⁵. П. Скенах считает, что, несмотря на поврежденность свитка, где написана Исх. 20, лакуна не обладает достаточным пространством для включения 10-й заповеди СП¹⁶. Однако с другой стороны, для масоретского текста остается слишком много места. С. Скорч не согласен с подобными выводами: рукопись 4QpaleoExod^m (4Q22) могла содержать полный текст заповеди¹⁷.

Колонки XX–XXII свитка 4Q22 должны содержать Исх 20:1–21:6. При этом имеется лакуна между Исх 20:1 и Исх 20:19, а также между Исх 20:19 и Исх 21:5–6. Десятая заповедь СП могла располагаться в первой лакуне, которая, по расчетам редакторов 4QpaleoExod^m находилась в XXI колонке и содержала 22 строки или 1080 буквы¹⁸. Стих Исх 20:19, который С. Скорч помещает в первую строку XXII колонки, сохранился, начиная со слова וְאַתָּה . Поэтому первая лакуна должна охватывать отрывок с Исх 20:2 по начало 19-го стиха, который в СП насчитывает 1078 букв¹⁹.

Однако размер первой лакуны зависит от величины второй лакуны, которая изначально должна была охватывать Исх 20:19–21:4. В СП данный фрагмент состоит из 1398 знаков, что соответствовало бы 28 строкам в 4Q22. С. Скорч полагает, что весь недостающий отрывок Исх 20:19–21:4 помещался в XXII колонке, а Исх 21:5–6 занимали последние три строки²⁰. Поэтому размер одной колонки составлял 31 строку. Таким образом, по мнению С. Скорча, первая лакуна имела достаточно места для 10-й заповеди СП.

Заключение

Самаритянское Пятикнижие представляет параллельную традицию прочтения Библии, обладающую своими особенностями.

¹⁰ Zahn M. Rethinking Rewritten Scripture: Composition and exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts. Leiden, 2011. P. 29.

¹¹ Г. Кнопперс в своей книге *Jews and Samaritans* относит время разрушения храма к 111–110 гг. до Р. Х.

¹² Kartveit M. *The Origin of Samaritans*. Leiden, 2009. P. 293.

¹³ Там же.

¹⁴ Ulrich E. *The Samaritan and Masoretic Pentateuch: Text and Interpretation(s) // Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. Leiden, 2017. P. 1318.

¹⁵ Sanderson J. *The Contributions of 4QpaleoExod^m to Textual Criticism*. // *Revue de Qumran*. 1988. Vol. 13. P. 554.

¹⁶ Skenah P. *Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text // Journal of Biblical Literature*. 1959. Vol. 78. P. 22.

¹⁷ Schorch S. *The So-Called Gerizim Commandment in the Samaritan Pentateuch // The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls*. Leuven: Peeters Peeters Publishers, 2019. P. 92.

¹⁸ Там же. P. 91.

¹⁹ С. Скорч пользуется изданием А. Таля и М. Флорентина 2010 г., в основе которого лежит текст рукописи MS 6 из самаритянской синагоги в Наблусе.

²⁰ Schorch S. *The So-Called Gerizim Commandment in the Samaritan Pentateuch*. P. 92.

Исследование двух элементов СП позволяет сделать вывод, что десятая заповедь декалога, помещенная после Исх. 20:17, могла быть частью древней текстуальной традиции. Композиционная структура, характерная для 10-й заповеди, также встречается в других фрагментах СП, а также в свитках Мертвого моря. Прочтение $\eta\beta$ во Второзаконии, не обязательно следует классифицировать как идеологическое, поскольку некоторые древние греческие рукописи подтверждает данный вариант написания.

Источники и литература

1. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. М.: Издательство ББИ, 2015. 424 с.
2. *Anderson R., Gilles T.* The Samaritan Pentateuch: An Introduction To Its Origin, History, And Significance For Biblical Studies. Atlanta: Society Of Biblical Literature, 2012. 225 p.
3. *Brooke A., McLean N.* The Old Testament in Greek. Numbers and Deuteronomy. Vol I, 3. London: Cambridge University Press, 1911. 676 p.
4. *Charlesworth J.* What Is a Variant? Announcing a Dead Sea Scrolls Fragment of Deuteronomy // *Maarav*. 2009. Vol. 16. P. 201–212.
5. *Gallagher E.* Is the Samaritan Pentateuch a Sectarian Text? // *ZAW*. 2015. Vol. 127. P. 96–107.
6. *Kartveit M.* The Origin Of Samaritans. Leiden: Brill, 2009. 405 p.
7. *Sanderson J.* The Contributions of 4QpaleoExod^m to Textual Criticism. // *Revue de Qumran*. 1988. Vol. 13. P. 547–560.
8. *Schenker A.* Le Seigneur choisira-t-il le lieu de son nom ou l'a-t-il choisi? L'apport de la Bible grecque ancienne a l'histoire du texte samaritain et massoretique // *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls in Honour of Rajja Sollamo*. Brill: Leiden, 2008. P. 339–351.
9. *Schorch S.* The So-Called Gerizim Commandment in the Samaritan Pentateuch // *The Samaritan Pentateuch and the Dead Sea Scrolls*. Leuven: Peeters Peeters Publishers, 2019. P. 77–98.
10. *Skenah P.* Qumran and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text // *Journal of Biblical Literature*. 1959. Vol. 78. P. 21–25.
11. *Tov E.* Pap. Giessen 13, 19, 22, 26: A Revision of the Septuagint? // *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden: Brill, 1999. P. 459–475.
12. *Ulrich E.* The Samaritan and Masoretic Pentateuch: Text and Interpretation(s) // *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*. Leiden: Brill, 2017. P. 1314–1329.
13. *Zahn M.* Rethinking Rewritten Scripture: Composition and exegesis in the 4Q Reworked Pentateuch Manuscripts. Leiden: Brill, 2011. 280 p.

Диакон Евгений Ярыгин

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ПРИТЧИ О ДЕРЕВЬЯХ (Суд 9: 8–15)

Притча Иофама с ее, на первый взгляд, очевидным смыслом, не подверглась тщательному изучению и толкованию святых отцов, однако немногочисленность святоотеческих комментариев восполняется их глубиной и разнообразием смыслов.

Христианские экзегеты (начиная с преподобного Иоанна Кассиана Римлянина) при толковании используют теорию четырех смыслов («квадрига»). Так, в библейском тексте можно увидеть:

- 1) буквальный смысл;
- 2) нравственное или тропологическое толкование;
- 3) аллегорическое или типологическое толкование;
- 4) анагогическое или духовно-мистическое толкование¹.

Следуя этой модели, можно отметить, что понятие «буквальный смысл» не применимо к данному отрывку — притча сама по себе является аллегорией, намекающей на реальные события. Прямой смысл притчи Иофама раскрывается в самом тексте книги Судей (воцарение Авимелеха (Суд 9:1–5), восстание против него жителей Сихема (Суд 9:23–25), разрушение города и сожжение башни (Суд 9:45–49) — в этих отрывках сбываются пророчества, содержащиеся в притче).

К этому смыслу обращается святитель Филарет (Дроздов). Он указывает, что Иофам через притчу показал сихемлянам их неблагодарность Гедеону, а через образ терновника — дерзость Авимелеха².

Нравственное толкование проводит преподобный Нил Синайский. К власти стремятся те, кто не могут приносить пользы другим способом. В подтверждение этой мысли он рассуждает о безмолвии. Вкусивший безмолвия не согласится отказаться от созерцания и заняться земными заботами — так и виноградная лоза из рассматриваемой притчи не оставила «благий плод» ради царского достоинства. Масличное дерево, смоковница и виноградная лоза отказались от царской власти, ибо радели о плодах, а не о почестях и санах. Так и стяжавшие добродетели не примут честь, даже под принуждением, но предпочтут приносить людям пользу от своих добродетелей³.

Святитель Григорий Богослов в своей поэме «О себе самом и о епископах» использует оборот «терновник царствует над деревьями». Святитель указывает, что среда всегда влияет на человека, а дурной пример заразителен. Заканчивает свое размышление святитель отсылкой к рассматриваемой притче: если человек, погрязший в дурных поступках, становится епископом, то притча актуализируется — терновник воцаряется над деревьями⁴.

Приведенные ниже святоотеческие комментарии объединяют в себе прообразовательное и анагогическое толкование: одни образы используются для иллюстрации православных догматов, а другие помогают понять явления духовной жизни.

Диакон Евгений Андреевич Ярыгин — Николо-Угрешская духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 99.

² Филарет Московский, свят. Начертание церковно-библейской истории. М., 1957. С. 162–164.

³ Нил Синайский, преп. Слово подвижническое. С. 30. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9660-Слово-подвижническое.pdf> (дата обращения 19.02.2021)

⁴ Григорий Богослов, свят. О себе самом и о епископах // Церковь и время. 2003. № 1 (22). С. 113–172.

Так, блаженный Иероним Стридонский понимает виноградную лозу, оливковое дерево и смоковницу как образ трех Лиц Пресвятой Троицы⁵. Так, образ смоковницы с ее сладкими плодами символизирует Дух Святый, Чьи благодатные плоды перечисляет святой апостол Павел. Виноградная лоза однозначно символизирует Господа Иисуса Христа, Самого Себя назвавшего истинной виноградной лозой. Бог Отец прообразуется маслиной, так как от Него исходит Свет (оливковое масло использовалось для освещения), просвещающий все («во свете Твоем мы видим свет» (Пс 35:10), что блаженный толкует как возможность в Боге Сыне увидеть Святого Духа). К этим плодоносным деревьям и «изобильнейшему винограднику» припадают бесплодные деревья, прося возглавить их, однако те отказываются и не удостаивают их своей властью. Тогда деревья идут к своему настоящему царю, терновнику, удерживающему своими колючками все, к чему прикоснется, наносящему раны и пьющему кровь своих жертв. Это растение, символизирующее диавола, испускает из себя огонь и пожирает всех, кто в его власти⁶.

Святитель Мефодий Патарский, рассуждая о притче Иофама, приводит следующие комментарии: притча рассказана не о деревьях, которые растут в земле — корни не дали бы им собраться для избрания царя. Очевидно, что понимать текст надо аллегорически. Так, деревья — это души умерших до вочеловечения Христа. Они плачут и молят Бога услышать их стенания. Бог изображается под видом маслины. Оливковое масло обладает целебными свойствами и используется для освещения. Как пламя в светильнике увеличивается, когда в огонь подливают масло, и светильник дает больше света, так и Божия милость спасает от смерти и греха, дает благодатную помощь людям и изливает в сердце Божественный свет.

Интерпретация растительных образов у святителя Мефодия крайне необычная. Святитель Мефодий полагает, что под растениями из притчи Священное Писание понимает диавольские искушения, приводящие к нарушению заповедей, которые Бог давал человеку от сотворения человека до Христа. В раю человек получил заповедь, образ которой в притче был передан через смоковницу, ибо после нарушения этой заповеди в грехопадении Адам и Ева прикрывались листьями смоковницы (Быт 3:7). Заповедь, данную Ною Господом после потопа, Писание изображает через виноградную лозу, потому что через опьянение вином Ной был осмеян собственным сыном (Быт 9:22). Маслина в притче символизирует заповеди, полученные Моисеем в пустыне. Когда народ Божий отступал от полученных заповедей, то пророки оскудевали, то есть елей Божий иссякал среди Израиля. Терновник — заповеди, которые апостолы дали миру для спасения. Через эти заповеди верующие могут научиться девству, которое, в свою очередь, не подвержено диавольскому прельщению⁷.

Комментарий святителя Димитрия Ростовского наиболее экзотичен. Во-первых, святитель указывает, что на совет собрались не только деревья, но и леса, сады, а также виноградники. Во-вторых, святой считает, что притча не иронизирует над деревьями, выбравшими своим царем терновник. Наоборот, святитель восхваляет деревья, избравшие себе царем терновник. Хотя терновник мал и колюч, но в своих ветвях он имеет венец, а его жесткие ветви обладают своеобразной красотой. В период цветения терновник покрывается красными цветами. А если посадить терновник вокруг сада, через эту живую изгородь никто не проберется — шипы не только уязвляют, но и охраняют. Прекрасные возвышенные деревья, склонившись перед тернием и войдя в его тень, проявляют добродетель смирения.

Святитель полагает, что различные деревья знаменуют собой различные чины святости:

⁵ *Иероним Стридонский, блаж.* Библиотека творений св. отцев и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 24. Творений блаженного Иеронима Стридонского. Ч. 14. С. 357.

⁶ Там же. С. 231.

⁷ *Мефодий Патарский, свят.* Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Исторические книги (ч. 1). 2009, Герменевтика. С. 170.

– Ливанский кедр и финик символизируют чин праведников – «Праведник цветет, как пальма, возвышается, подобно кедру на Ливане» (Пс 91:13).

– Масличное дерево символизирует учителей Церкви, насыщающих души христиан духовными плодами слова Божия и помазывающих елеем милосердия Божия.

– Виноград – любой человек, живущий по Божьей Воле. Виноградник Господа Бога – дом Израилев.

– Терновник является символом страдания: «возвратихся на страсть, егда унзе ми терн» (Пс 31:4). Также он знаменует мученический чин: претерпеваемые бедствия ранят, как шипы; терпящий страдания ради Бога подобен красному цветку на терновом кусте. Терновник рождает красные цветы, а скорби и страдания порождают славу. Как деревья в притче избрали терновник своим царем, так и мученический чин венчает собой все лики святых; без страданий невозможно стяжать святость.

Господь Иисус Христос объединил в себе все чины святости. Он пророчески предсказал будущее Иерусалима, показал символически, как будет проходить Страшный Суд. Как апостол, Господь Иисус Христос ходил по городам и селениям и проповедовал пришедшее Царствие Божие. Был Господь и бессребреником, безвозмездно исцеляющим всякого приходящего к нему. Сорок дней в пустыне Господь голодал, поэтому может считаться аскетом и постником. Неоднократно Господь воскрешал мертвых, преумножал хлеба и рыбу, изгонял бесов, претворял воду в вино – поэтому Он должен называться великим Чудотворцем. Но вершина подвига Господа Иисуса была в Его добровольных страданиях и смерти за род человеческий. Венец славы, венец Царствия Божьего был утвержден в венце терновом, в страдании Господа, в пролитии Его Святой Крови. «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк 24:25). Вот что такое царствование терновника – слава, рождающаяся через унижение и страдание. Даже Господу Иисусу Христу надо было пройти через страдания, чтобы открыть нам путь к вечной славе⁸.

Резюмируя вышесказанное, можно утверждать, что святоотеческая мысль не оставила без внимания притчу Иофاما (Суд 9: 8–15). Различный подход святоотеческих толкователей позволил предложить разнообразные варианты прочтения образного языка притчи.

Источники и литература

1. Библия. М., 1993.
2. Григорий Богослов, свят. О себе самом и о епископах // Церковь и время. 2003. № 1 (22).
3. Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. Ч. 2. М., 1848.
4. Иероним Стридонский, блаж. Библиотека творений св. отцов и учителей Церкви западных, издаваемая при Киевской Духовной Академии. Кн. 24. Творений блаженного Иеронима Стридонского.
5. Мефодий Патарский, свят. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Ветхий Завет. Исторические книги (Ч. 1). 2009, Герменевтика.
6. Нил Синайский, преп. Слово подвижническое. С. 30. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9660-Слово-подвижническое.pdf> (дата обращения 19.02.2021)
7. Филарет Московский, свят. Начертание церковно-библейской истории. М., 1957.
8. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011.

⁸ Сочинения святого Димитрия, митрополита Ростовского. Ч. 2. М., 1848. С. 158–159.

Священник Павел Морозов

ОПЛАКИВАНИЕ ДОЧЕРИ ИЕФФАЯ. ИСТОРИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЙ РАЗБОР (Суд 11:39-40)

Концовка библейского повествования о жертвоприношении Иеффая вызывает множество вопросов. В последних стихах данного нарратива мы читаем о том, что Иеффай исполнил свой обет над дочерью, и у Израиля вошло в обычай «что ежегодно дочери Израилевы ходили **оплакивать** (ивр. לָנַחַל греч. θρηνεῖν) дочь Иеффая Галаадитянина, четыре дня в году» (Суд 11:40). Существует множество споров о том, как правильно интерпретировать данный пассаж. Начиная с XII века стали появляться гипотезы с более гуманным исходом событий. Данные предположения сводились к тому, что Иеффай посвятил свою дочь на служение при Скинии и она была обречена на пожизненное девство. Аргументация сторонников этой точки зрения основывалась на трудах раввина Давида Кимхи. Среди аргументов в пользу гуманного исхода событий РаДаК использовал также и предположение раввина Танхумы об иной интерпретации слова לָנַחַח в 40 ст.¹ Кимхи считал, что израильские девушки не оплакивали дочь Иеффая, а регулярно навещали ее для того, чтобы утешить и поддержать дружескими беседами².

Последний стих 11 гл. книги Судей вызывает особый интерес по двум причинам: во-первых, слово לָנַחַח относится к числу *harax legomena* и его предположительный перевод следует исключительнo из контекста; во-вторых, мы ничего не знаем об обычае оплакивания либо чествования дочери Иеффая, Суд 11:40 – это единственное место в Писании, где говорится о данном обряде. Поэтому целью настоящего доклада является историко-грамматический анализ 40 ст., завершающего повествование об обете Иеффая.

Относительно לָנַחַח важно отметить то, что слова с корнем נחח в Священном Писании встречаются всего 4 раза и всегда имеют разные значения. В той же книге Судей в 5 главе говорится о том, что народ **воспоет хвалу** (ивр. נָחַח однокоренное слово с לָנַחַח) Господу (Суд 5:11), а в книге пророка Осии однокоренные слова נָחַח и נָחַח используются в значении **приносить дары** (Ос 8:9–10)³. Ранее в 37 и 38 стихах в значении плача использовалось распространенное в Священном Писании слово כָּבַד, которое обычно означает *плакать, лить слезы, оплакивать, скорбеть*. В Септуагинте чаще всего оно переводится как κλαίω⁴. Возможно, глагол נחח отличается от כבד тем, что первый используется тогда, когда речь идет именно о ритуальном (возможно погребальном) плаче, а второй в более широком смысле означает проявление скорби.

Священник Павел Константинович Морозов – Саратовская православная духовная семинария.

¹ Ellicott C. J. Ellicott's Commentary for English Readers // Bible Hub. URL: <https://biblehub.com/commentaries/ellicott/judges/11.htm> (дата обращения 09.03.2021).

² Benson J. Benson Commentary // Bible Hub. URL: <https://biblehub.com/commentaries/benson/judges/11.htm> (дата обращения 9.03.2021).

³ Интересно, что одинаковые слова נחח имеют два различных номера Стронга. Примеры из книги пророка Осии стоят под номером 8566 и имеют исходное значение: *улавливать, соглашаться в цене (нанимая работника), договариваться (с блудницей)*. Слова из книги Судей имеют номер 8567, где отмечается что они эквивалентны 8566 и имеют исходное значение: *воздавать почести, возносить хвалу, отмечать, удостаивать, вспоминать*. См.: Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга. СПб., 2005. С. 381.

⁴ Например: «При реках Вавилона, там сидели мы и плакали (ивр. נָחַח греч. ἐκλάσασμεν)» (Пс. 136:1).

Однако для ритуального (погребального) плача в библейском иврите существует корень ךָּ, который в Септуагинте чаще всего переводится как θρηνέω⁵. Именно этот греческий глагол используется в 40 ст. Неизвестно почему переводчики Септуагинты так перевели слово לַחֲלֹף, ведь если бы автор еврейского текста хотел бы сказать о плаче по умершему, то он скорее бы всего использовал слово с корнем ךָּ либо כָּכ. Возможно, в масоретском тексте речь идет именно о некоем **почитании** дочери Иеффая. Это либо чествование ее подвига, как добровольной жертвы ради исполнения обета, либо регулярное посещение девушки дочерьми Израиля, которые принесли ей дары и славили ее при жизни.

О существовании интересующего нас обряда практически ничего не известно. Самое раннее упоминание о нем мы можем прочесть у Псевдо-Филона (I в. от Р. Х.). Он говорит о том, что после жертвоприношения, израильтяне собрались вместе и похоронили дочь Иеффая⁶ с великим плачем. Они решили, что каждый год в четырнадцатый день месяца, в котором ее похоронили, они должны собираться у могилы девушки и оплакивать ее в течении четырех дней (40.8)⁷. Об особом почитании дочери Иеффая самарянами упоминает святитель Епифаний Кипрский (IV в. от Р. Х.) в своем Панарионе. Он утверждает, что в Самарии дочери Иеффая воздаются божеские почести (PG 55.1.10)⁸. Святитель говорит о том, что в Неаполе (древнем Сихеме) у самарян существует обряд ежегодного жертвоприношения в честь дочери Иеффая. Они, вспоминая это событие, описанное в книге Судей, приносят жертвы во имя Девы (PG 78.23.6)⁹.

В современных библейских комментариях часто можно встретить мнения, сравнивающие плачь по дочери Иеффая с шумерским культом плача Астарты (Иштар) по Фаммузу (Иез 8:14)¹⁰. Встречаются даже предположения о том, что дочь Иеффая совместно со своими подругами пошли в горы для служения Астарте, и в основу данного библейского нарратива лег рассказ о казни девушки, отпавшей в идолопоклонство¹¹. Также существуют мнения, связывающие посвящение Богу дочери Иеффая с вавилонскими *naditu*. Это были девушки, обладавшие особым социальным статусом, которые назывались «невестами бога» и ежегодно совершали ритуалы в память о тех, кто умер бездетными¹².

Возможно, обряд, о котором упоминает святитель Епифаний и другие комментаторы, мог иметь языческое происхождение с течением времени смешался с историей о дочери Иеффая. Например, представительница феминистского богословия Пэгги Л. Дэй говорит о том, что оплакивание девства в 37–38 ст. являлось ритуалом жизненного цикла (возрастной инициацией), когда девочки переходили в статус *бетулим* — половозрелых девушек готовых к замужеству¹³. По ее мнению, рассказ о жертвоприношении Иеффая является этиологическим мифом, объясняющим церемонию *бетулим* ежегодно отмечаемую дочерьми Израиля.

⁵ Например: «И оплакал (ивр. ךָּ) греч. ἐθρήνησεν) Давид Саула...» (2 Цар 1:17).

⁶ Псевдо-Филон называет ее Сейлой.

⁷ *Pseudo-Philo. The biblical antiquities of Philo.* London, 1917. P. 194.

⁸ *Епифаний Кипрский, свят.* На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег // АЗБУКА. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/na-vosemdesjaty-eresej-panarij-ili-kovcheg/2_11 (дата обращения 12.03.2021).

⁹ Там же.

¹⁰ *Beavis M. A. A Daughter in Israel: Celebrating Bat Jephthah (Judg. 11.39d–40) // Feminist Theology.* 2004. Vol. 13, Is. 1, September. P. 14.

¹¹ Данная интерпретация, предложенная публицистом Джонатоном Киршем, не имеет никакой аргументации и в корне противоречит вековой экзегетической традиции, а также культурно-историческому контексту книги Судей. См.: *Kirsch J. The harlot by the side of the road: forbidden tales of the Bible.* New York, 1997. P. 215, 228.

¹² Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес. СПб., 2010. С. 292.

¹³ *Beavis M. A. A Daughter in Israel: Celebrating Bat Jephthah (Judg. 11.39d–40).* P. 18.

Некоторые исследователи проводят параллели между рассказом о дочери Иеффая и судьбой Ифигении¹⁴ — жрицы богини Артемиды. Они предполагали, что рассказ об Ифигении стал мифом, объясняющим обряд возрастной инициации — Арктея.

Также существуют взгляды, основывающиеся исключительно на библейском тексте. Например, профессор религии Клермонтского высшего университета Тамми Дж. Шнайдер в своем комментарии на Суд 11:40 связывает ежегодное воспоминание дочери Иеффая с праздником Господу, который совершался в Силоме, «который на север от Вефиля и на восток от дороги, ведущей от Вефиля в Сихем, и на юг от Левоны» (Суд 21:19)¹⁵. Возможно, на данную связь ученого натолкнуло то, что на этом празднике Силомские девицы плясали в хороводах (Суд 21:21). Однако по мнению большинства исследователей, скорее всего, это был хананейский праздник урожая¹⁶.

Наконец, самым простым объяснением является предположение одного из наиболее часто цитируемых современных комментаторов книги Судей — Роберта Дж. Болинга. Он утверждает, что так как данный праздник никак больше не упоминается в Священном Писании, автор, скорее всего, говорит о нем только для того, чтобы усилить трагизм события¹⁷.

Подводя итог, можно сказать, что существует множество попыток интерпретировать обряд упомянутый в Суд 11:40. Подробно проанализировав слово *לְהַחֲזִיק* можно прийти к выводу, что в 40 ст. речь идет, скорее о **почитании** дочери Иеффая, нежели о ежегодном плаче о ней. Говоря о культурно-историческом контексте события, важно отметить связь с шумерской и греческой мифологией. Обнаруженные параллели могут сказать о том, что на востоке существовали схожие обряды женской возрастной инициации. Возможно, память о дочери Иеффая и почитание ее подвига долгое время сохранялись на территории Северного Царства и со временем выродились в языческий обряд, о котором упоминает святитель Епифаний Кипрский.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2016.
2. Библия на еврейском и современном русском языках. М.: РБО, 2013.
3. Новая Женевская учебная Библия. СПб.: Свет на Востоке, 2001.
4. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
5. Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
6. Тора. Пятикнижие и Гафтарот, ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.: Мосты культуры, 2002.
7. *Епифаний Кипрский, свят.* На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег // АЗБУКА. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Epifanij_Kiprskij/na-vosemdesjaty-eresej-panarij-ili-kovcheg/ (дата обращения 12.03.2021)
8. *Pseudo-Philo.* The biblical antiquities of Philo / New first translated from the old latin version by M. R. James, LiTT. D., F. B.A. London: S. P.C.K, 1917.
9. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1: Ветхий Завет / Дж. Х. Уолтон, В. Х. Мэтьюз, М. У. Чавалес; Под общ. ред. Т. Г. Батухтиной. 2-е изд. СПб.: Мирт, 2010.

¹⁴ Миф о Ифигении окончательно сложился в Греции в VII–VI вв. до Р. Х. См.: Обидина Ю. С. Тавры в древнегреческой мифологии: «Ифигения таврическая» как образ в мифе и мифологичность образа // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник. 2015. № 8. С. 17.

¹⁵ *Beavis M. A.* A Daughter in Israel: Celebrating Bat Jephthah (Judg. 11.39d–40). P. 13.

¹⁶ Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч.: Пер. с англ. Ч. 1. С. 306.

¹⁷ *Boling R. G.* Judges: A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible; Garden City, NY, 1975. P. 208, 210.

10. Еврейско-русский и греческо-русский словарь-указатель на канонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Джеймса Стронга / Сост. Ю. А. Циганков. СПб.: Библия для всех, 2005.

11. Обидина Ю. С. Тавры в древнегреческой мифологии: «Ифигения таврическая» как образ в мифе и мифологичность образа // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник. Йошкар-Ола, Марийский государственный университет. 2015. № 8. С. 16–22.

12. *Boling R. G. Judges: A New Translation with Introduction and Commentary.* Anchor Bible; Garden City, NY: Doubleday, 1975.

13. *Beavis M. A. A Daughter in Israel: Celebrating Bat Jephthah (Judg. 11.39d–40) // Feminist Theology.* 2004. Vol. 13, Is. 1, September.

14. *Benson J. Benson Commentary // Bible Hub.* URL: <https://biblehub.com/commentaries/benson/judges/11.htm> (дата обращения 9.03.2021)

15. *Ellicott C. J. Ellicott's Commentary for English Readers // Bible Hub.* URL: <https://biblehub.com/commentaries/ellicott/judges/11.htm> (дата обращения 09.03.2021)

16. *Kirsch, J. The harlot by the side of the road: forbidden tales of the Bible.* New York: Ballantine Books, 1997.

Д. О. Молчанов

К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ Пс 87(88):5–6а

Псалом 87 (в Еврейской Библии 88) — один из самых печальных по своему настроению. Его надписание указывает на авторство Эмана, левита из фамилии Кореев, современника Давида и начальника над хором¹. Вынесенные в заглавие библейские стихи представляют экзегетический интерес по той причине, что Эман, сетуя на то, что Бог о нем забыл и не слышит его молитв, необычным образом говорит о свободе: *קָבַר עִם־יְהוֹרְדֵי בּוֹר הַיַּיִתִי כְנָבָר אִין־אֵיל: בְּמַתִּים הַפְּשִׁי כְּמוֹ הַלְלִים שְׁכַבְי קָבַר*: «Причислен я к умирающим (букв. «нисходящим в ров» или «нисходящим в мир мертвых»²), стал я как человек без силы. Среди мертвых **свободный**, как трупы, лежащие в могиле»³ (Пс 87(88⁴):6).

Как понимать выражение «среди мертвых свободный»? Чтобы ответить на этот вопрос, для начала рассмотрим употребление термина *הַפְּשִׁי* «свободный» и родственных ему слов в библейском тексте. Употребленное слово *הַפְּשִׁי* «свободный» является производным от корня *√הפ.ש*. В Танахе это самая распространенная словоформа с подобной семантикой, образованная от этого корня (см.: Исх 21:2,5,26,27; Втор 15:12,13,18; 1 Цар⁵ 17:25; Иов 3:19; 39:5; Пс 87(88):6; Ис 58:6; Иер 34:9,10,11,14,16). Гораздо реже встречаются слова *הַפְּשִׁי* «свобода» (см.: Лев 19:20) и *הַפְּשִׁי* «освобождение».

הַפְּשִׁי употребляется в выражении *בֵּית הַהַפְּשִׁי* «дом освобождения/отдельный дом»: «И поразил Господь царя, и был он прокаженным до дня смерти своей и жил в отдельном доме» (4 Цар⁶ 15:5); «И был царь Осия прокаженным до дня смерти своей, и жил в отдельном доме и отлучен был от дома Господня» (2 Пар 26:21). *בֵּית הַהַפְּשִׁי* употребляется, как эвфемизм отдаленности, изолированности, неспособности вести нормальную социальную жизнь по причине осквернения и освобождения от обязанностей. В большинстве остальных приведенных примеров *הַפְּשִׁי* и *הַפְּשִׁי* напрямую связаны с освобождением от рабства, но не в тексте Пс 87(88):6. Возможные родственные слова *hupši* в аккадском и *hb/pt* в угаритском обозначают людей, принадлежащих к одному из низших социальных слоев. Есть предположение, что так называли свободных владеющих небольшими наделами земли⁷.

Можно было бы предположить, что древние переводы Псалтири смогут пролить свет на значение этого отрывка. Однако, ранние переводы Ветхого Завета, Септуагинта (LXX), Вульгата (Vulg) и Пшитта (Pesh), подтверждают чтение, принятое в Масоретском тексте (MT):

LXX: ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος — между/среди мертвых **свободный**.

Vulg: inter mortuos liber — между/среди мертвых **свободный**.

Pesh: חַבְּשִׁי בֵּין מֵתִים — между/среди мертвых **сын свободных** (т. е. «свободный человек»).

Дмитрий Олегович Молчанов — СПбДА, кафедра библистики, аспирантура, 2 год обучения.

¹ Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / под ред. А. П. Лопухина. М., 2009. Т. 3. С. 304.

² Если признавать вероятным связь между евр. בּוֹר «ров, цистерна» и акк. *būru* «ров, цистерна, преисподняя».

³ Перевод автора.

⁴ Согласно Еврейской Библии.

⁵ 1-ая книга Самуила (1 Сам) согласно Еврейской Библии.

⁶ 2-ая книга Царей (2 Цар) согласно Еврейской Библии.

⁷ Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Vol. 5. Stuttgart, 1977–1980. P. 115.

Аналогичное прочтение можно увидеть в различных списках славянской Псалтири, а также в Острожской и Елизаветинской Библии: въ мѣртвыхъ **свободѣ**⁸.

Следует заметить, что в русских переводах Псалтири, выполненных с МТ, выражение **בְּמֵתִים חַיִּים** как правило переводилось «между мертвыми брошенный» (см. переводы Российского Библейского Общества 1822 г. и Синодальный). Вероятно, такое прочтение основано на одном из западных переводов того времени, но возможно переводчики исходили из других предпосылок.

В переводе проф. П. А. Юнгера, выполненном с LXX, также нет слова «свободный»: ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος переведено «к мертвым **причтенный**». Данный перевод обосновывается выше указанным выражением **בְּבֵית חַיִּים** «дом освобождения/отдельный дом» из 4 Цар⁹ 15:5; 2 Пар 26:21, которое в истории царя Осии, заболевшего проказой, подчеркивает его удаление «из общества живых»¹⁰. Видимо, Юнгеров следует следующей логике:

Осия страдает проказой, значит он — оскверненный: евр. לִלְקָטָה. Это же слово, употребленное в Пс 87(88):6 во множественном числе, также означает «убитый, труп». Этот случай, вероятно, рассматривался Юнгеровым, как пример полисемии: если в русском языке слова «оскверненный» и «убитый» семантически не связаны, то в еврейском их, возможно, объединяет единое семантическое поле: любой мертвец является нечистым, несет в себе осквернение; в свою очередь живой, но постоянно оскверненный человек подобен мертвому, т. к. отделен от общества и от Храма, т. е. от Бога.

По этой логике **חַיִּים** «свободный» в Пс 87(88):6 обозначает свободу от обязательств, которые человек несет при жизни, обязательств перед другими людьми и, что самое главное, перед Богом. На это же указывают и следующие слова псалма: «Разве сотворишь Ты чудо для мертвых? Разве восстанут усопшие, будут славить Тебя? Разве расскажут в могиле о милости Твоей, о верности Твоей в преисподней? Разве познают во тьме Твои чудеса и Твою справедливость в стране забвения? А я к Тебе, Господи, взываю, и молитва моя Тебя встречает поутру» (Пс 87(88):11–14)¹¹.

Прося о милости здесь и сейчас, псалмопевец как бы торгуется с Богом, подчеркивая, что он еще жив и жаждет служить своему Господину; по мысли Эмана Богу «выгодно» оставлять в живых тех, кто Его восхваляет и служит Ему, т. к. с мертвых Богу уже нечего взять. Также рассуждает о мертвых Иов. Проклиная день своего рождения и зачатия, он говорит о Шеоле: «Там и малый, и великий, и раб **свободен** (חַיִּים) от господ своих» (Иов 3:19)¹².

Итак, признание полисемии для термина לִלְקָטָה открывает возможность для довольно последовательного толкования Пс 87(88):6а. Говоря о себе «среди мертвых свободный», псалмопевец мог подчеркивать свое чувство богооставленности, ощущение, что Бог относится к нему, как к мертвому, спящему во гробе и уже никому ничем не обязанному. Однако, наличие полисемии и ее влияние на рассматриваемый текст является лишь предположением, которое требует дальнейшей проверки.

Из-за того, что употребление слова חַיִּים у ряда исследователей вызывало затруднение, выдвигалась гипотеза, что текст испорчен. В критическом аппарате Biblia Hebraica¹³, а вслед за ней и в Словаре классического еврейского языка (The Dictionary of Classical Hebrew / Ed. David J. A. Clines) делаются несколько предположений о первоначальном варианте текста:

1. **בְּמֵתִים נִפְשֵׁי כְּמוֹ הַלְלִים שְׂכָבֵי קָבָר**: среди мертвых **я**, подобно трупам, лежащим в могиле;
2. **בְּמֵתִים חַיִּים שְׂכָבֵי קָבָר כְּמוֹ הַלְלִים שְׂכָבֵי קָבָר**: к мертвым **я был возвращен**, подобен [я] трупам, лежащим в могиле;

⁸ Для сравнения был использован ряд рукописей XVI в. из рукописного собрания РГБ.

⁹ 2-ая книга Царей (2 Цар) согласно Еврейской Библии.

¹⁰ Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. М., 2007. С. 84 (сноска 8).

¹¹ Перевод автора.

¹² Перевод автора.

¹³ Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger et W. Rudolph. Stuttgart, 1997.

3. בְּמֵתִים הִפְשִׁיתִי כְּמוֹ הַלְלִים שְׁכַבִּי קָרָר — среди мертвых **меня искали** (букв. «я был искомым»), *подобно трунам, лежащим в могиле*.

В подтверждение связи между הִפְשִׁיתִי (Пс 87(88):6) и 4) בֵּית הַהִפְשִׁיָּת Цар 15:5; 2 Пар 26:21) существует мнение, что בֵּית הַהִפְשִׁיָּת происходит от угаритского устойчивого выражения *bt ḥpṫt*, означающего «царство мертвых, подземный мир». Подобную трактовку בֵּית הַהִפְשִׁיָּת пытаются подтвердить утверждением о наличии связи הִפְשִׁיתִי и *hb/pt*, но четкой связи между ними не обнаружено¹⁴.

Т. о. смысл текста Пс 87(88):6а остается до конца неизвестным. Сравнение слова הִפְשִׁיתִי с предположительно родственными словами из других семитских языков не прояснило значение текста. Гипотезы о возможных первоначальных вариантах текста, отличных от тех, что сохранились до нашего времени, остаются лишь гипотезами. Есть вероятность, что дальнейшее исследование полисемии термина הַלְלִים несколько добавит ясности, но может оказаться, что это лишь омонимы и делать сколько-нибудь далеко идущие выводы, основанные на их идентичности, будет невозможно.

Источники и литература

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger et W. Rudolph; editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
2. Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart, 1983.
3. Septuaginta / Ed. A. Rahlfs; editio altera R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
4. The Old Testament in Syriac: According to the Peshitta Version / Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden. Leiden: E. J. Brill, 1972–1987.
5. Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. by G. J. Botterweck and H. Ringgren. Vol. 5. Stuttgart, 1977–80.
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском (синодальном) переводе с параллельными местами. М.: Объединённые Библейские общества, 2013.
7. Книга восхвалений или Псалтирь на Российском языке. СПб., 1823. 172 с.
8. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / под ред. А. П. Лопухина. Изд. 4-е. М.: Дар, 2009. Т. 3: Исторические книги. Учительные книги. 960 с.
9. Юнгерс П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. М., 2007. 135 с.

¹⁴ Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 5. P. 116.

Священник Игорь Сысуев

ПРОБЛЕМА ДВУХ РЕДАКЦИЙ КНИГИ ПРОРОКА ИЕРЕМИИ: МАСОРЕТСКИЙ ТЕКСТ И ПЕРЕВОД СЕПТУАГИНТЫ

Книга пророка Иеремии — уникальная среди Священных текстов Ветхого Завета. Ее композиционный материал, датировка и идентификация предоставляют весомые затруднительные вопросы. В ней не соблюдена хронологическая последовательность глав, что особенно заметно во второй части книги. Представленную проблематику усложняет еще одна текстологическая особенность книги пророка Иеремии. Данный текст сохранился в двух редакциях. Одна версия ее дошла до нас на древнегреческом языке в переводе Септуагинты, а вторая передана на древнееврейском в рамках Масоретской традиции. Они различаются композиционно, а текст Септуагинты короче Масоретского на 1/7 от всего объема текста, то есть приблизительно на 3000 слов¹. Какая редакция более аутентичная? Как на этот вопрос отвечает само Священное Писание Ветхого Завета? Как на этот вопрос отвечает Новозаветный Корпус книг?

В Священном Писании Нового Завета 4 раза цитируется книга пророка Иеремии. В Мф 2:18 приводятся слова пророка Иеремии, которые похожи на отрывки из Масоретского текста 31:15 и перевода Септуагинты 38:15, передавая основное содержание пророчества, но не являясь идентичными им. В другом случае все три синоптических евангелиста (Мф 21:13; Мк 11:17; Лк 19:46) применяют дословный текст из 11 стиха 7 главы перевода Семидесяти. Особенно обращает на себя внимание словосочетание σπήλαιον ληστῶν (пещера разбойников), которое заимствовано без изменений в первоначальной грамматической форме. В 1 Кор 1:31 и 2 Кор 10:17 приводится парафраз из книги пророка Иеремии (Ср.: Масоретский текст 9:24; Септуагинта 9:23): καυχόμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω (хвалящийся о Господе хвалиться). В двух отрывках Евр 8:8–12 и 10:16–17 содержится пересказ слов пророчества Иеремии о Новом Завете, который не дает предпочтение ни Масоретскому тексту (31:31–34), ни переводу Септуагинты (38:31–34), а только отражает смысл обеих версий. Таким образом, для Корпуса Нового Завета при цитировании книги пророка Иеремии Масоретский текст и перевод Семидесяти, при их разночтениях, равнозначен и новозаветные авторы уделяют более внимание смыслу пророчеств, а не дословной цитации, хотя в одном случае слова пророка приводятся буквально по переводу Септуагинты.

В современной библейской науке существует 3 точки зрения на историю текст книги Иеремии. Согласно первой интерпретации Масоретский текст в отличие от Септуагинты претерпел редакторские дополнения. В данную версию внесены некоторые имена, титулы и эпитеты более позднего времени. Многие из них не являются принципиальными. Однако есть и такие, которые отражают сознательное желание писца вложить в Библейский текст свое личное мнение. Особенно примечательны дублирование и вставка пассажей из других книг Ветхого Завета. Перевод Семидесяти не считается сокращением Масоретской версии. Он выполнен, по всей видимости, с другой, более короткой редакции оригинала. Эмануил Тов, ссылаясь на буквальный подход Септуагинты к переводу книги Иеремии, категорически отрицает произвол

Священник Игорь Сергеевич Сысуев — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, выпускник.

¹ Бакхауз Ф. Й., Мейер И. Книга пророка Иеремии // Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 588.

переводчика². Исходя из этого, исследователи, придерживающиеся рассматриваемой точки зрения, резюмируют, что текст книги Иеремии в Септуагинте более чист от поздних вставок и более аутентичен, чем текст Масоретской версии. В качестве аргумента исследователи применяют найденные в Кумранских пещерах рукописи книги Иеремии (4QJer^b; 4QJer^d) на древнееврейском, которые короче Масоретского варианта и имеют ряд отличий в композиции, схожих с редакцией Септуагинты³. Впрочем, упомянутые рукописи сохранились не полностью, поэтому их трудно считать аргументом в пользу точности перевода Семидесяти. Тем более, наряду с обозначенными манускриптами были найдены свитки, которые соответствуют Масоретской версии (2QJer; 4QJer^a; 4QJer^c; 4QJer^e).

У данной точки зрения есть ряд недостатков. При наличии текстуальных вариаций многие исследователи отдают предпочтение более короткому варианту как самому аутентичному из всех, так как редактор или переводчик скорее может добавить описания, нежели опустить детали из оригинального текста. Такой принцип очень часто дает осечки, ведь представленное правило не учитывает использование переписчиками и переводчиками таких лингвистических приемов как гаплографию (укорачивание слогов) и гомеотелевтон (подбор слов с одинаковым окончанием)⁴. Тексты, в которых используются упомянутые литературно-художественные средства выразительности, невозможно выделить в отдельную группу, так как они применяются во многих древних письменных памятниках. Поэтому Эмануил Тов, оказывая предпочтение тексту Септуагинты, берет во внимание указанные недостатки и придерживается более усредненного варианта. Он называет версию перевода Семидесяти первой короткой редакцией книги Иеремии, а Масоретский текст второй расширенной редакцией. Тов предполагает, что во II редакцию были внесены изменения в композиционное расположение стихов. Некоторые отрывки дублируются: 6:13–15 и 8:106–12; 15:13–14 и 17:3–4; 30:10–11 и 46:27–28. Встречаются дополнительные пассажи, относящиеся к послепленной эпохе: 33:14–26; 51:446–49а. Впрочем, даже такая умеренная точка зрения имеет недостатки и возражения. Нет исторических подтверждений существования нескольких редакций книги Иеремии. Ведь после публикации любого литературного произведения изменения, внесенные редактором, не могут остаться незамеченными. Тем более в израильском консервативном обществе, о котором абсурдно предполагать, что они легко бы приняли тенденциозно отредактированные и псевдоэпиграфические тексты.

Исследователи, придерживающиеся второй точки зрения, утверждают, что Масоретский текст является аутентичным, а Септуагинта переведена с сокращенного древнееврейского текста. В современной библейской науке данный вариант перестал пользоваться популярностью после обнаружения Кумранских рукописей с текстом книги Иеремии, схожим с переводом Семидесяти и отличающимся от Масоретского текста. Рассматриваемая позиция отвечает на вопрос о том, почему могло быть сделано сокращение и кем. Оно могло делаться для удобства читателя, который сталкивался с неудобным и сложным композиционным строем книги. Лундбом считает, что редактор древнееврейского текста сократил аутентичную версию книги с помощью гаплографии приблизительно на 1715 слов⁵. Представленная точка зрения имеет и слабые стороны, так как перевод Септуагинты в некоторых отрывках приводит более аутентичный материал, без послепленных вставок, которые встречаются в параллельных пассажах Масоретского текста⁶.

² *Tov E. The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays of the Septuagint // Supplements to Vetus testamentum. V. 72. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 363.*

³ *Бакхауз Ф. Й. Мейер И. Книга пророка Иеремии. С. 589.*

⁴ *Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis, 2012. P. 278.*

⁵ *Lundbom J.R. Writing Up Jeremiah: The Prophet and the Book. Eugene, 2013. P. 1–45.*

⁶ *Phetsanghane S.K. The Text of the Book of the Prophet Jeremiah: Exploring the Relationship between the LXX and MT Version of Jeremiah. URL: https://www.academia.edu/11768627/The_Text_of_the_Book_of_the_Prophet_Jeremiah_Exploring_the_Relationship_between_the_LXX_and_MT_Version_of_Jeremiah (дата обращения: 01.03.2021).*

Существует третья точка зрения, которой придерживаются два исследователя: Глисон Арчер младший и Суксамай Петсангхане⁷. Этот вариант предполагает, что Масоретский текст и перевод Семидесяти являются аутентичными текстами, но относятся к разным периодам жизни пророка Иеремии. Даже сейчас существует много примеров, когда одна и та же книга может издаваться в разных редакциях, при этом ее аутентичность не ставится под вопросом. В пользу третьего взгляда исследователи приводят внутренние доказательства самой книги Иеремии. В пассаже 25:1–13 подтверждается существование книги Иеремии в 605 г. до Р. Х. в уже обнаруженном виде. В 30:2 встречается повеление Господне пророку письменно зафиксировать его слова на свитке, но в данном месте Священного Писания не указывается дата. В 45:1 описывается, как в 605 году до Р. Х. Иеремия диктовал пророку Варуху текст для письменной фиксации. В перикопе 51:60–63 упоминается еще один свиток пророка, в котором содержится предсказание против Вавилона. В 63 стихе этой же главы Господь повелевает Иеремии бросить данный текст в реку Евфрат. Свиток о падении Вавилона остался включенным в композицию книги Иеремии, следовательно, пророк продублировал выброшенный в Евфрат текст. По всей видимости, Иеремия не считал нужным это указывать. Во 36:2 Господь снова велит Иеремии записать пророческие слова, что происходит в 605 г. до Р. Х. В 36:8 пророк диктует Варуху все то, что ему сказал Бог. В 604 г. до Р. Х., на что указывает 9 стих, софер Варух прочел представленный свиток на территории Иерусалимского храма. В 23 стихе рассказывается, как царь Иоаким сжег и уничтожил свиток, прочитанный Варухом. С 36:27–32 описывается процесс записи, взамен утраченного текста, нового свитка с теми же словами и небольшими дополнениями. Таким образом, к 604 г. до Р. Х. существовало 2 свитка со словами пророка Иеремии. Второй содержал в себе некоторые дополнения. Процесс написания слов Иеремии в данных свитках инициировался Господом. Запись была осуществлена частично самим пророком, а большая часть писцом Варухом.

Итак, следует отметить, что представленные внутренние свидетельства книги Иеремии не дают возможности делать какие-либо серьезные исторические выводы о ее сложном композиционном развитии. Однако, упоминания о создании двух оригинальных свитков в разное время жизни пророка Иеремии предоставляет право предполагать происхождение перевода Септуагинты и Масоретского текста от этих двух рукописей.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2008. 1376 с.
2. Бакхауз Ф. Й., Мейер И. Книга пророка Иеремии // Введение в Ветхий Завет / под ред. Э. Ценгера. М., 2008. С. 589.
3. Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible: 3rd edition. Minneapolis: Fortress Press, 2012. 481 p.
4. Tov E. The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays of the Septuagint // Supplements to Vetus testamentum. V. 72. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1999. 572 p.
5. Lundbom J. R. Writing Up Jeremiah: The Prophet and the Book. Eugene: Wipf & Stock, 2013. 202 p.
6. Phetsanghane S. K. The Text of the Book of the Prophet Jeremiah: Exploring the Relationship between the LXX and MT Version of Jeremiah. URL: https://www.academia.edu/11768627/The_Text_of_the_Book_of_the_Prophet_Jeremiah_Exploring_the_Relationship_between_the_LXX_and_MT_Version_of_Jeremiah (дата обращения: 01.03.2021).

⁷ Там же.

А. Д. Панфилова

БЕДНОСТЬ КАК МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КАТЕГОРИЯ НА СТРАНИЦАХ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

Грехопадение дало начало бедности, именно после изгнания из Райского сада люди стали испытывать нужду в еде, в предметах быта, а самое главное в Боге. Что же представляет собой бедность? Это состояние, порок, грех или статус, от которого нужно избавиться? Почему бедность существует в нашем мире?

В отношении христианства к неравенству присутствуют два аспекта. Первый — равенство всех людей перед Богом. В православии изначально перед Богом все равны¹.

Второе воззрение соединено с социальным неравенством. Христианство признаёт то, что все люди различны как по физическим характеристикам и мыслительным способностям, так и по материальному положению и статусу в обществе. «Христос вовсе не учит, что люди в настоящем мире физически равны между собою; между ними есть и хромые, и слепые. Едва ли можно считать их равными и духовно, потому что есть люди, которым можно доверить лишь один талант, и есть люди, которым можно вручить и пять, и десять талантов. Люди братья — это не близнецы своего рода»². О социальном неравенстве так же сказано в книге Притч: «Богатый и бедный встречаются друг с другом; того и другого создал Господь (Прит 22:2).

В Ветхом завете можно проследить, что бедность часто описывается не как идеал, а как результат лени, что наглядно можно увидеть в книге Притчей Соломоновых (Прит 6:9–11; Прит 10:4; Прит 21:17 и т. д.). Словно предостерегая от лени, в этих отрывках приводится последствие — бедность: «Доколе ты, ленивец, будешь спать? когда ты встанешь от сна твоего? Немного поспишь, немного подремлешь, немного, сложив руки, полежишь; и придет, как прохожий, бедность твоя, и нужда твоя, как разбойник» (Прит 6:9–11).

Но даже в книге Притч есть момент, когда бедность рассматривается как идеал: «Суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне, питай меня насущным хлебом, дабы пресытившись, я не отрекся Тебя и не сказал: «кто Господь?» и чтоб, обеднев, не стал красть и употреблять имя Бога моего всеу» (Прит 30:8–9). Господь является защитником всех бедных и обездоленных. В книге Притч можно найти высказывания с предостережением от ненависти к нищим: «Кто ругается над нищим, тот хулит Творца его» (Прит 17:5). Также в Исходе мы можем заметить самый первый запрет нарушения прав бедных и обездоленных: «Не суди превратно тяжбы бедного Второго» (Исх. 23:6), чуть позже можно проследить доработку этого запрета в книге Второзаконие: «Ибо нищие всегда будут среди земли твоей; потому я и повелеваю тебе: отвержай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей» (Втор 15:11).

В Ветхом завете говорится, что нужно искать золотую середину, быть между бедностью и богатством, потому что сребролюбие может увести от Бога. Но, с другой стороны, богатство это следствие Божьего благословения, как награда за верность и неотступность: «...Блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его.

Алиса Денисовна Панфилова — Кубанский государственный университет, бакалавриат, 2 курс.

¹ Солодова Г. С. Представления христианства о социальном неравенстве и труде // Всероссийский экономический журнал ЭКО. 2006. № 6. С. 138–154.

² Шейлер М. Социальное учение Христа // Бесплатное приложение к духовному журналу «Странник». СПб., 1911.

Сильно будет на земле семя его; род правых благословится. Обилие и богатство в доме его, и правда его пребывает вовек» (Пс 111:1, 3).

Библия возлагает ответственность перед нищими и обездоленными на праведника, Божьего человека, он должен помочь не материально, а духовно, давая возможность возвысить свой дух, научить его труду. Праведник должен проявлять милосердие к бедным. Также Библия осуждает тех, кто не по закону приобрёл богатство. Их обличают ветхозаветные пророки. Только заслуженное честным трудом и праведной жизнью считается знаком благословения Бога: «Верный человек богат благословениями, а кто спешит разбогатеть, тот не останется ненаказанным» (Прит 28:20); «Спешит к богатству завистливый человек, и не думает, что нищета постигнет его» (Прит 28:22).

Таким образом, в Ветхом Завете прослеживается мысль, что Господь любит более праведность и трудолюбие, нежели нищету. В Новом Завете, хотя и напрямую связанном с Ветхим, мы находим существенные различия.

В Новом Завете стремление к богатству и обогащению осуждается более определенно: «А желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу» (1 Тим 6:9). Здесь даётся пояснение о цели обогащения: богатство дается для комфорта и наслаждения. Нищета в Новом Завете становится богатством: «Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы и вы обогатились Его нищетою» (2 Кор 8:9).

В Новом Завете слово «богатство» как будто меняет свой оттенок. Вместо теологии «процветания» на первый план выставляются негативные последствия от влияния богатства на личность: богатство может обольстить (Мф 13: 22; Мк 4: 14); оно является тернием и не дает возможность слову Божию укорениться в сердце человека (Лк 8: 14)³.

Так же следует упомянуть, что в Новом Завете возникает новая категория бедности — нематериальная: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3). Этот термин «нищие духом» так объясняет блаженный Аврелий Августин: «Кто такие нищие духом? — Те, которые славят Бога, когда делают добро, и винят себя, когда поступают дурно»⁴.

Итак, можно сказать, что нищие духом — это вся Церковь Христова. Нищие — остаток Израиля — Церковь. «Бог избрал немудрое мира..., не бедных ли мира избрал Бог?» (1 Кор 1:27; Иак 2:5). В устах апостолов это было отнюдь не самобичеванием и самоуничижением. Отождествление себя с «нищими» и «бедными» имело очень высокий смысл в еврейской среде I в. «Собрания убогих Твоих не забудь навсегда» (Пс 73:19) — вот прошение Церкви к своему Создателю⁵.

Что примечательно, в Новом Завете часто упоминается духовное превосходство нищих и обездоленных над богатыми: «Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф 19:23); «Услышав это, Иисус сказал ему: еще одного недостает тебе: все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах, и приходи, следуй за Мною» (Лк 18:22).

Чтобы проследить основную мысль по поводу богатства, возьмём для рассмотрения известное и ключевое поучение Христа — притчу о богаче и Лазаре. Это поучение направлено на обличении сребролюбивых фарисеев. Этот пример показывает, как богатство пробирается в сердце человека и ужесточает его. Имя богача отсутствует в тексте, а нищий назван по имени, т. е. богатство утратит свою силу и значение. На протяжении всего Нового Завета видно противопоставление земного богатства сокровищу небесному. Бог, повышая благополучие человека, как бы даёт ему новое испытание, если богач прельстится к золоту, то сердце его окутает сребролюбие: «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф 16: 26).

Сребролюбие включает в себя не только жадность, но и материальную ненасытность. Мы можем проследить эту мысль у Апостола Павла: «Великое приобретение — быть

³ *Иринея (Пиковский), иером.* Богатство. Размышления над страницами Библии. <https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol/3656> (дата обращения: 15.03.2021).

⁴ *Лев Ж.* Великие учителя молитвы. М., 2002. С. 76.

⁵ *Кураев А., протодиак.* Нищие духом // Альфа и Омега. 1994. № 1.

благочестивым и довольным. Ибо мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него. Имея пропитание и одежду, будем довольны тем. А желающие обогащаться впадают в искушение и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу; ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям» (1 Тим 6:6–6:10). В бедности создаются лучшие условия для познания Бога и духовного возрастания⁶.

Источники и литература

1. *Кураев А., протодиак.* Нищие духом // Альфа и Омега. 1994. № 1.
2. *Лев Ж.* Великие учителя молитвы. М.: Путь, 2002.
3. *Паркачев А., свящ.* Несколько слов о страсти сребролюбия. <http://www.pravtuva.ru/node/2367> (дата обращения: 15.03.2021).
4. *Иринея (Пиковский), иером.* Богатство. Размышления над страницами Библии. <https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol/3656> (дата обращения: 15.03.2021).
5. *Солодова Г. С.* Представления христианства о социальном неравенстве и труде // Всероссийский экономический журнал ЭКО. 2006. № 6. С. 138–154.
6. *Шейлер М.* Социальное учение Христа // Бесплатное приложение к духовному журналу «Странник». СПб. 1911. С. 9–95.

⁶ *Паркачев А., свящ.* Несколько слов о страсти сребролюбия. <http://www.pravtuva.ru/node/2367> (дата обращения: 15.03.2021).

Е. Ю. Колодный

«ВЕРБАЛЬНАЯ АНАЛОГИЯ» В ГАЛАХИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ КУМРАНА

*Вербальная аналогия*¹ — это герменевтический приём, при котором исходный библейский текст (А) интерпретируется в свете «ключевого текста» (Б) на основании того, что в каждом из них содержится одинаковое слово или фраза. При этом значение совпадающего слова из текста «Б» используется как своеобразный ключ для понимания текста «А», даже если контекст текста «Б» не имеет ничего общего с «А». Этот приём восходит, предположительно, ещё к допленному или персидскому периоду². Он получил широкое распространение в конце периода Второго Храма (Кумранские тексты, Филон), а также в новозаветной (прежде всего в апостольских Посланиях) и раввинистической литературе.

Кумранские тексты содержат наиболее ранние внебиблейские свидетельства его применения (II–I вв. до Р. Х.) и проливают свет на особенности ессеической герменевтики. В русскоязычной литературе, однако, эта тема ещё не получала освещения, а в зарубежной нам не удалось найти ни полного перечня случаев интерпретации Писания через вербальную аналогию, ни их подробного анализа. Этим докладом мы хотели бы отчасти восполнить этот пробел.

Итак, во всём корпусе рукописей Мёртвого моря нам удалось обнаружить шесть³ галахических фрагментов, в которых вербальная аналогия присутствует явно или её наличие можно предполагать с достаточной долей уверенности: CD X:17–18 («Правила поведения в субботу»), CD IV:20–V:1 («О недопустимости полигамии»), 11QTemple LI:11–18 («О казни неправедных судей»), 11QT XVII:6–8 («О минимальном возрасте участия в Пасхе»), 11QTemple XLIII:12–15 («Кому можно отдавать десятину деньгами?»), 11QTemple LI:14 («Кому можно заколоть скот дома?»).

Самый древний кумранский текст, содержащий рассматриваемый герменевтический приём — «Храмовый свиток» (11QTemple)⁴. В фрагменте XLIII:12–15 читаем следующее:

Евгений Юрьевич Колодный — Аспирант II года обучения СПбДА.

¹ Для его обозначения за пределами раввинистической литературы также нередко применяется талмудическое наименование «гезера шава» (גזירה שווא), использование которого, однако, не вполне корректно, т. к., во-первых, является анахронизмом, а, во-вторых, применяется к герменевтическим приёмам, отличающимся от раввинистической «гезера шава» (см. *Philipps F. A. Interpreting Scripture Through Scripture: Exegesis Based on Lexematic Association in the Dead Sea Scrolls and the Pauline Epistles // Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament. Leiden, 2009. P. 86.*)

² См.: *Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1988. P. 156–157.*

³ В литературе можно обнаружить больше случаев применения *вербальной аналогии*, однако, во-первых, в силу плохой сохранности рукописей не все из них можно однозначно прочесть, а во-вторых, интерес для нас представляли только те примеры, в которых связь между стихами не является явной, т. е. когда связываются стихи, существенно отличающиеся по своему контексту: в противном случае мы имели бы дело с параллельными стихами, связь между которыми была бы очевидна и без выявления специфических герменевтических средств (Ср. 4QMMT (B75–82)).

⁴ Считается, что 11QTemple был составлен в священнической среде, связанной с Иерусалимским храмом. Вероятно, ещё до полного отделения общины от храмовой элиты, не позднее второй половины II в. до Р. Х. (См. *Martínez F. G. Temple Scroll // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Vol. II. Oxford, 2000. P. 930–931.*)

(12)... И те, кто живёт в дали от храма на расстоянии более трёх (13) дней пути (במרחק מן המקדש דרך שלושת ימים) пусть принесут всё, что могут (принести); а если не могут (14) принести, то продадут (всё это) за деньги и принесут деньги и купят зерно, (15) и вино, и масло, крупный и мелкий скот, и съедят это во дни праздников⁵.

В данном фрагменте представлен результат галахической интерпретации закона об альтернативном способе выплаты десятины для тех, кто живёт вдали от иерусалимского храма (Втор.14:24). Данное толкование, очевидно, было порождено неоднозначностью библейской фразы כִּי־יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם (и если далеко от тебя это место) [14:24] и практической потребностью галахиста точно определить, какое расстояние от храма следует считать далёким (רְחוֹק). Ведь не зная точную длину этого רְחוֹק, сложно решить, на кого должна распространяться данная заповедь. В нашем фрагменте ответ уже дан: это расстояние должно составлять не менее трёх дней пути (דרך שלושת ימים). При этом экзегетическая цепочка, приведшая к этому заключению, находится за границами текста. Однако её можно попытаться реконструировать. Так, Лоуренс Шиффман предполагает, что данный экзегетический вывод был сделан на основании наличия вербальной аналогии между исходным текстом Втор 14:24 и Исх 8:27–28⁶. Причина, по которой исследователи указывают на этот стих как на ключевой, состоит в том, что это единственный случай, когда словосочетание דרך שלשת ימים «три дня пути» встречается в непосредственной близости с глаголом הִרְחַק. В Исх 8:27–28 описывается разговор Моисея и фараона: законодатель сообщает ему, что народ пойдёт в пустыню на расстояние трёх дней пути (דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים), а египетский царь, соглашаясь, требует, чтобы они не уходили слишком далеко (רַק הִרְחַק לֹא־תִרְחִיקוּ לְלֶכְתָּ). В свете этого можно предположить, что галахист рассуждал следующим образом: поскольку фараон не возражает против указанного Моисеем расстояния, а только требует не уходить далеко, то, следовательно, три дня пути — это то минимальное расстояние, которое точно не является далёким, а расстояние, превышающее эту длину — уже «далеко». На основе принципа *вербальной аналогии* галахист подставляет полученное значение слова רַחַק во Втор 14:24 и делает вывод, что заповедь о выплате десятины в денежном эквиваленте распространяется на тех, кто «живёт в дали от храма на расстоянии более трёх дней пути (במרחק מן המקדש דרך שלושת ימים)»⁷.

Итак, можно отметить следующие герменевтические особенности рассмотренного фрагмента: 1) экзегетический вывод был достигнут на основании наличия в обоих текстах (исходного [Втор 14:24] и ключевого [Исх 8:27–28]) глаголов, произведенных от корня רַחַק; 2) ключевой текст не цитируется, а результат экзегезы вносится в текст непосредственно, оставляя экзегетическую цепочку за рамками видимого текста; 3) исходный и ключевой стихи находятся в совершенно разных контекстах: в первом тексте речь идёт о расстоянии от дома до храма в Ханаане, а во втором — о расстоянии, необходимом для жертвоприношения в Египте.

Обратимся к следующему галахическому фрагменту — CD IV:20–V:1, содержащему аргумент в пользу недопустимости полигамии:

⁵ Перевод с древнееврейского сделан нами по изданию: The Dead Sea Scrolls Study Edition. / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden, 1999. P. 1260.

⁶ Сам Шиффман называет это «неким подобием *gezera shava*» (См. Schiffman L.H. Sacral and Non-Sacral Slaughter According to the Temple Scroll // Time to prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the ISHU, Jerusalem, 1989-1990. Leiden, 1995. P. 77.) Его точку зрения в отношении наличия вербальной аналогии также разделяют М. Бернштайн и Ш. Койфман (См. Bernstein M., Koyfman Sh. A. The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls // Biblical Interpretation at Qumran. Grand Rapids, 2005. P. 85–86.)

⁷ Наличие аналогичной экзегетической цепочки предполагают также во фрагменте 11QTemple^a LI:14, где библейское дозволение живущим слишком далеко от храма כִּי־יִרְחַק מִמֶּךָ הַמָּקוֹם заколать скот у себя дома (Втор.12:21), не распространяется на тех, кто живёт на расстоянии менее трёх дней пути от него. (См. Bernstein M., Koyfman Sh. A. The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls. P. 85–86.)

Они⁸ ловятся двумя сетями: блудом и тем, что берут двух жён при их жизни, тогда как основа творения (יְסוּד הַבְּרִיאָה) суть слова: *мужчину и женщину сотворил их* זָכָר וְנִקְבָּה בְּרָא אֱתָם ((וְנִקְבָּה בְּרָא אֱתָם)) {Быт 1:27}. И вошедшие в ковчег парами вошли в ковчег שְׁנַיִם שְׁנַיִם (בְּאֵר הַתְּבֵּה) {Быт 7:9}⁹.

Цель галахиста — доказать, что моногамный брак является единственной законной формой союза между мужчиной и женщиной. Исходная посылка — так было изначально, ибо Бог сотворил *мужчину и женщину*. Она дополняется другим библейским аргументом: вошедшие в Ноев ковчег шли парами (Быт 7:9). При поверхностном чтении создаётся впечатление, что законник просто приводит два образца моногамных отношений из библейской истории. Однако обращение к общему контексту цитируемого стиха даёт понять, что аргументация галахиста сложнее, чем кажется. Во-первых, Быт 7:9 — помимо процитированного автором CD текста — содержит важное дополнение: *по паре, мужского пола и женского* (זָכָר וְנִקְבָּה), *пришли к Ною в ковчег, как Бог повелел Ною*; во-вторых, из общего контекста Быт 7:8–9 ясно, что речь идёт не о парах людей, а о парах животных.

Наличие в более широком контексте Быт 7:9 слов זָכָר וְנִקְבָּה «*мужского пола и женского*», содержащихся также в исходном тексте Быт 1:27, даёт основание считать, что приведённые стихи были выбраны экзегетом на основании принципа вербальной аналогии¹⁰. Читая словосочетание זָכָר וְנִקְבָּה «мужского пола и женского» из текста «А» (Быт 1:27) в свете текста «Б» (Быт.7:9), где акцент делается на слове שְׁנַיִם «парами», мы можем предположить, что смысл аргумента, приведённого в CD IV:20–V:1, заключается в том, что «хождение» мужчины и женщины (זָכָר וְנִקְבָּה) парами (שְׁנַיִם שְׁנַיִם) это — «основа творения»¹¹, т. е. изначальный порядок вещей.

Итак, особенности рассмотренного фрагмента таковы: 1) исходный текст связан с ключевым через наличие общего словосочетания זָכָר וְנִקְבָּה «мужчина и женщина»; 2) при этом, цитируя, второй стих, экзегет пропускает эту ключевую фразу, хотя её наличие очевидно предполагается¹². 3) допускается определённая степень деконтекстуализации: фраза זָכָר וְנִקְבָּה в Быт 7: 9 относится к животным, а не к людям, как в Быт 1:27; 4) В отличие от рассмотренных выше 11QTemple^a XLIII:12–15 и 11QTemple^a LP:14, здесь автор указывает ключевой текст.

Обратимся к другому фрагменту из «Дамасского документа» — CD X:17–18:

(16) ... Как он сказал: *соблюдай* (17) *день субботний, дабы святить его*. И в день субботы пусть никто не говорит слова (18) (אֵל יִדְבֵר ... דְּבַר) глупого и пустого (רָק). Пусть (никто) не даёт в долг ничего ближнему своему (יִשֶׁה בְּרֵעֵהוּ)¹³. Пусть не судится (שִׁפְט) по поводу имущества и прибыли¹⁴.

Общепризнанно¹⁵, что исходным текстом приведенных здесь запретов является Ис 58:13: *...И ты почтишь её (субботу) тем, что не будешь ... говорить слова*

⁸ Речь может идти о фарисеях, саддукеях или об оппонентах секты в целом (см. *Instone-Brewer D. Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts // Revue de Qumrân. Vol. 18, № 4 (72). P. 565.*)

⁹ Фрагмент с небольшими изменениями приводится по изданию: *Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб, 1996. С. 39–40.*

¹⁰ *Instone-Brewer D. Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts. P. 568.*

¹¹ *Ibid. P. 568.*

¹² Мы полагаем, что это связано с допущением автора о том, что текст, на которой он ссылается хорошо знаком читателям, и поэтому цитируются только те слова, на которых он хочет сделать акцент, а именно שְׁנַיִם שְׁנַיִם «парами».

¹³ יִשֶׁה является формой имперфекта породы hiphil от корня נָשָׂה «быть кредитором».

¹⁴ Перевод с небольшими изменениями приводится по изданию: *Тексты Кумрана. Вып. 2. СПб, 1996. С. 50.*

¹⁵ *Slomovic. E. Toward an Understanding of the Exegesis of the Dead Sea Scrolls // Revue de Qumrân. 1969–1971. № 7. P. 9–10; Fishbane M. Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran // Mikra. Minneapolis, 1990. P. 370.*

(דבר דבר)¹⁶. Однако запрет, данный в книге пророка Исайи, в нашем фрагменте дополнен тремя уточнениями (о запрете пустословия, ссудных операций и судебных споров), которые невозможно вывести непосредственно из рассматриваемого стиха. В связи с этим возникает вопрос, что могло послужить основанием для этих галахических выводов? М. Фишбейн вслед за Е. Шломовичем высказал предположение, что эти новые правила для субботы были выработаны на основании принципа, аналогичного раввинистическому *гезера шава*. Фраза דבר דבר (Ис 58:13) была ассоциирована со стихами Втор 32:47, Втор 15:2 и Втор 17:8, в которых слово דבר связано с דָּר «пустое», נָשָׂא «давать в долг» и טָרַף «суд» соответственно¹⁷. Выбор этих стихов может показаться произвольным, однако следует учесть тот факт, что, за исключением перечисленных стихов, вместе эти слова в МТ больше нигде не встречаются. Говоря об экзегетических особенностях, следует отметить, что общий контекст указанных стихов из Второзакония, не связан с законами о субботе¹⁸, а первый и третий стихи не содержат запретов. Так же как в рассмотренных выше примерах из 11QTemple экзегетическая цепочка, приведшая к определённым галахическим выводам, осталась за пределами текста. Также нужно сказать, что если в рассмотренных выше случаях, слово из текста «А» приобретает только одно дополнительное значение, соответствующее этому слову в тексте «Б», то в CD X:17–18 слова דבר получает три дополнительных значения: «пустое слово», «прощение» и «судебное дело».

В оставшихся галахических фрагментах из Кумрана на основании *вербальной аналогии* выводятся законы о смертной казни для судей-взяточников (11QTemple^a LI:11–18), о минимальном возрасте участия в Пасхе (11QT XVII:6–8) и минимально допустимом расстоянии от жилища еврея до Храма, при котором ему позволено заколоть скот у себя дома, а не в Храме (11QTemple^a LI:14). В целом экзегеза, представленная в этих отрывках, характеризуется теми же чертами, которые мы обозначили выше при рассмотрении трёх галахических фрагментов, поэтому их подробное рассмотрение мы опускаем¹⁹.

Источники и литература

Источники

1. Тексты Кумрана. Вып. 2 / Введ., перевод с древнеевр. и араб. и комм. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996.
2. The Dead Sea Scrolls Study Edition / ed. F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden: Brill, 1999.

Литература

3. Bernstein M., Koyfman Sh. A. The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls // Biblical Interpretation at Qumran. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005. P. 84–86.
4. Instone-Brewer D. Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts // Revue de Qumrân. Vol. 18, № 4 (72). P. 561–579.

¹⁶ В данном случае мы приводим свой перевод, поскольку СП не совсем точно отражает МТ.

¹⁷ Slomovic. E. Toward an Understanding of the Exegesis of the Dead Sea Scrolls. P. 9–10.

¹⁸ Намёк на связь с субботой можно было бы усмотреть во Втор.15:2, где речь идёт о прощении долгов в седьмой год, однако прямой связи с законами о седьмом дне всё же нет.

¹⁹ Подробнее см.: Bernstein M., Koyfman Sh. A. The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls. P. 84–86.

5. *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1988.
6. *Fishbane M.* Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran // Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 1990. P. 339–377.
7. *Martínez F. G.* Temple Scroll // Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Vol. II. Oxford: Oxford University Press. 2000. P. 927–933.
8. *Philipps F. A.* Interpreting Scripture Through Scripture: Exegesis Based on Lexematic Association in the Dead Sea Scrolls and the Pauline Epistles // Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament. Leiden: Brill. 2009.
9. *Schiffman L. H.* Sacral and Non-Sacral Slaughter According to the Temple Scroll // Time to prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the ISHU, Jerusalem, 1989–1990. Leiden: Brill. 1995. P. 69–84.
10. *Slomovic E.* Toward an Understanding of the Exegesis of the Dead Sea Scrolls // Revue de Qumrân. 1969–1971. Vol. 7, № 1 (25). P. 3–15.

Т. И. Шабалин

«МИЛОСТИ ХОЧУ, А НЕ ЖЕРТВЫ»: ОБ ОДНОЙ ЦИТАТЕ ПРОРОКА ОСИИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

При изучении цитации Ветхого Завета в Новом встает ряд вопросов: Сохраняется ли смысл цитируемого фрагмента, или его слова наполняются новым содержанием? Используется ли в новом тексте исходный контекст цитаты? Какова история экзегезы данной цитаты? В качестве примера рассматривается цитирование Ос 6:6 в Евангелии от Матфея.

Ос 6:6. Ибо Я милости хочу, а не жертвы, и Боговедения более, нежели всесожжений.

Мф 9:13. Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию.

Мф 12:7. Если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невинных.

Контекст

В 5-й главе книги пророка Осии Господь обещает наказать Израиль, Ефрема и Иуду за то, что они «блудодействуют», «оскверняются», т. е. отвращаются от Господа. Внутри них «дух блуда» и они не могут познать Бога. Глава 6 начинается с описания будущего обращения израильского народа к Богу. Иудеи будут стремиться познать Господа. Бог говорит о недостаточной милости Ефрема и Иуды: она легко пропадает, как утренний туман. В Ос 6:6 Господь высказывает, чего Он ждет от израильтян: в первую очередь, милости и познания Бога, это намного важнее, чем принесение жертв.

В 9-й главе Евангелия от Матфея описывается призвание Матфея, бывшего мытарем. После этого Господь и Его ученики участвуют в обеде с мытарями и грешниками. Фарисеи соблазняются этим и обращаются к ученикам Спасителя с упреком. В ответ Иисус Христос цитирует пророка Осию: «милости хочу, а не жертвы», и объясняет, что Он пришел на землю для спасения грешных.

В Мф 12 фарисеи укоряют учеников Господа за то, что те срывают пшеничные колосья в субботу для еды и этим нарушают предписанный в субботу покой. В ответ Спаситель напоминает им о Давиде, который, когда был голоден со своими спутниками, употребил в пищу хлебы предложения, которые полагалось есть только священникам. Затем Господь приводит следующий аргумент: священники нарушают субботний покой ради служения в храме, однако это не вменяется им в вину, а ученики находятся с Сыном Человеческим, Который больше храма, потому и они неповинны. После этого Иисус вновь приводит слова пророка Осии: «милости хочу, а не жертвы».

Согласно Слай Alan Nam¹, Ос 6:6 — единственная цитата из Ветхого Завета, которая повторяется дважды в Евангелии от Матфея. Оба отрывка из Евангелия от Матфея, где содержится цитата, имеют параллели у других синоптиков: Мф 9:9–13 соответствуют Мк 2:14–17 и Лк 5:27–32, Мф 12:1–8 соответствуют Мк 2:23–28 и Лк 6:1–5. Однако, ни у Марка, ни у Луки нет цитаты из книги пророка Осии.

Тимофей Иванович Шабалин — чтец, Новосибирская Православная Духовная Семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ The Minor Prophets in the New Testament / ed. by M. J. J. Menken, S. Moyise. T&T Clark, 2009. P. 46.

Необходимо определить значение выражений: «пойдите, научитесь, что́ значит» и «если бы вы знали, что́ значит».

Свт. Игнатий Брянчанинов² видит в слове «пойдите» указание иудеям удалиться, т. к. они неспособны приступить к Господу, принять Его. Их мысли, настрой их души делают их неспособными к общению с Богом. Им необходимо приготовиться, нужно понять, почувствовать, исповедать свое страшное падение. С. А. Нам³ называет обе фразы выражениями, принятыми в раввинистической традиции при ссылках на Священное Писание.

Важное значение имеет содержание понятия «милость» в еврейском тексте и в его переводах. Еврейский оригинал слова «милость» из Ос 6:6, согласно МТ, это חֶסֶד (хесед), по-гречески в LXX оно передано как ἔλεος. Русское или церковнославянское «милость», по-видимому, достаточно точно передает значение слова ἔλεος. Сложнее обстоит дело со словом «хесед». Подробно обсуждает его значение Nelson Glueck⁴. Рассуждения Glueck в своей статье⁵ С. F. Whitley подытоживает следующим образом: «хесед» обозначает отношения между двумя сторонами. В ситуации отношений между людьми оно отражает взаимные двусторонние связи, в случае отношений между Богом и человеком — это отношения Завета. Это понятие может передаваться словами: «взаимные отношения», «взаимопомощь», «верность», «любовь», «верность Завету». То же слово «хесед» встречается несколько ранее в библейском тексте, в Ос 6:4. В синодальном переводе этот стих звучит таким образом: «Что сделаю тебе, Ефрем? что сделаю тебе, Иуда? благочестие ваше, как утренний туман и как роса, скоро исчезающая». «Благочестие» здесь соответствует слову «хесед». С. А. Нам полагает, что Бог не помогает Ефрему и Иуде именно из-за отсутствия у них верности Завету. Такую верность, по его мнению, Бог ценит выше жертв, об этом и сказано в Ос 6:6.

Можно отметить, что в новозаветном тексте меняется адресат «милости», тот, на кого она направлена. Если в Ос 6:6 пророк призывает проявлять «хесед» в отношении Бога, а также, возможно, и по отношению к ближним, то в Евангелии от Матфея «милость» уже относится только к другим людям.

Некоторые толкователи опираются на ветхозаветное значение слова «хесед» и читают Ос 6:6 и его цитирования в Евангелии как призыв к покаянию. К ним можно отнести Климента Александрийского и блж. Иеронима Стридонского. Так, Климент Александрийский⁶ понимает милость, в первую очередь, как обращение грешника к Богу. Он видит в Ос 6:6 призыв к подлинному изменению чувств, к тому, чтобы исторгнуть из души укоренившийся в ней грех, который является причиной смерти. Исправление всякого грешника — великое торжество для Бога и Его ангелов. Блж. Иероним Стридонский⁷ также находит в словах «милости хочу, а не жертвы» призыв к покаянию. Истинная жертва, угодная Богу, это покаяние грешников и спасение верующих. Сжигаемые жертвы и раздаяние милостыни приятно Богу только при сохранении верности Ему. Жертвы тех, кто отступил от Боговедения, отвергаются Богом.

Другая группа толкователей основывается на понимании греческого слова «элеос» как «милости» или «милосердия». Так, свт. Иоанн Златоуст⁸ видит в оказании милости способ уподобления человека Богу. Как Бог оказывает всем людям милосердие,

² *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь. https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/asketicheskaya_propoved/ (дата обращения: 15.03.2021)

³ Там же.

⁴ Glueck N. Das Wort Heseid im alttestamentliche Sprachgebrauche // BZAW. 1927. Bd. 47.

⁵ Whitley C. F. The Semantic Range of Heseid // Biblica. 1981. Vol. 62. No. 4. p. 520.

⁶ *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/kto_iz_bogatyh/ (дата обращения: 15.03.2021)

⁷ *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книги пророков Даниила, Осии, Иоилы. https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridoniskij/tolkovanie-na-knigi-prorokov-daniila-osii-ioilja/ (дата обращения: 15.03.2021)

⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Гомилия «О милостыне». https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/gomilija-o-milostyne/ (дата обращения: 15.03.2021)

так же Он ждет и от нас оказания милосердия к ближним. Нам следует оказывать милость и словом, и делом, и материальными средствами. Об этом много сказано в Ветхом Завете, и Моисеем, и пророками. Согласно с этим действовали и апостолы в Новом Завете.

Свт. Кирилл Александрийский⁹ видит в этих словах пророчество о Мессии. Еммануил, когда Он придет, будет учить людей не служению Закона, а доброте, милосердию, справедливости, любви друг к другу, истинному познанию Бога. И действительно, все это исполнилось с пришествием Сына Божия: Он учил апостолов любви друг к другу и ко всем людям, и Сам Он был Образом родившего Его Отца («видевший Меня видел Отца» (Ин 14:9), «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин 14:10)).

Другое толкование, предлагаемое святителем Кириллом: Сам Сын Божий есть милость Бога Отца. Такое понимание подтверждается стихами Писания: «Яви нам, Господи, милость Твою, и спасение Твое даруй нам» (Пс 84:8) и «близко спасение Мое и откровение правды Моей» (Ис 56:1), здесь «правды» по-гречески «τὸ ἔλεός», по-церковнославянски «милость». Крестная Жертва Спасителя дороже ветхозаветных жертв и всеожжений, потому что благодаря ей прощаются человеческие грехи, верующие получают оправдание, избавляются от смерти и наследуют жизнь вечную. Истинное познание Бога Отца совершается во Христе, оно превосходит всякую жертву.

Как и во многих других случаях, цитата Ос 6:6 имеет целый спектр толкований у святых отцов и у современных экзегетов. Однако, можно отметить, что одним из основных факторов, определяющих различие объяснений, является язык, на котором экзегет прочитывает текст, и из которого он берет значение ключевого слова «милость» — греческий или еврейский. При этом и то, и другое значение хорошо вписываются в общий смысл текста.

Источники и литература

1. The Minor Prophets in the New Testament / ed. by M. J. J. Menken, S. Moyise. T&T Clark, 2009.
2. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь. https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Brjanchaninov/asketicheskaya_propoved/ (дата обращения: 15.03.2021)
3. *Glueck N.* Das Wort Hesed im alttestamentliche Sprachgebrauche // BZAW. 1927. Bd. 47.
4. *Whitley C. F.* The Semantic Range of Hesed // Biblica. 1981. Vol. 62. No. 4. p. 519-526.
5. *Климент Александрийский.* Кто из богатых спасется. https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/kto_iz_bogatyh/ (дата обращения: 15.03.2021)
6. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на книги пророков Даниила, Осии, Иоила. https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/tolkovanie-na-knigi-prorokov-daniila-osii-ioiila/ (дата обращения: 15.03.2021)
7. *Иоанн Златоуст, свт.* Гомилия «О милостыне». https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/gomilija-o-milostyne/ (дата обращения: 15.03.2021)
8. *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Осию. https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-proroka-osiju/ (дата обращения: 15.03.2021)

⁹ *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на пророка Осию. https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/tolkovanie-na-proroka-osiju/ (дата обращения: 15.03.2021)

Д. О. Мурашкина

НАЗОРЕЙСКИЙ ОБЕТ В ДЕЯНИЯХ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ

Деяния святых Апостолов содержат в себе сведения о конфессиональной идентичности первых христиан-иудеев главным образом через личность апостола Павла. Он упоминает обряд обрезания, совершенный над Тимофеем, учеником Павла (16:3), очищения (18:18; 21:17–26); Павел называет себя иудеем (21:39; 22:3) и даже фарисеем (23:6; 26:5). Возникает закономерный вопрос о том, предполагалось ли полное соблюдение Торы христианами из Иудеи. Исследователи Нового Завета не пришли к единому в оценке обета, описанного в фрагментах 18:18 и 21:17–26.

Многие учёные, изучающие Деяния святых апостолов, полагают, что речь в 18:18 идёт об обете назорейства (описан в Книге Чисел 6:1–21). Так, например, считали М. Генри¹, Ч. Талберт², У. МакДональд³, У. Баркли⁴. Этот обет предполагал, что давший его не должен был пить вина и стричь волосы. После окончания необходимо было пройти обряд очищения и совершить обряд жертвоприношения в Храме.

Некоторые комментаторы, считавшие, что обет дал апостол Павел, видели в этом действии христианизированный вариант назорейского обета: подобным образом размышлял Лопухин и называл этот обет «частным»⁵; Брюс тоже называет этот обет «частным религиозным упражнением», который, однако, не был в полной мере назорейским, поскольку не соответствовал установленным требованиям⁶.

И. А. Левинская рассматривает данный фрагмент ещё шире⁷. Она высказывает сомнения в том, что описанный в 18:18 обет был назорейским. Исследовательница приводит следующий довод: если предположить, что Павел дал обет в Коринфе, то это было очевидным нарушением, человек, который дал обет назорейства и находился не в Иерусалиме, должен был провести как минимум тридцать дней в Иерусалиме, а затем остричь волосы и принести жертву. Есть и более строгая трактовка, по которой голову было вовсе запрещено стричь до появления в Храме и за нарушение следовало наказание в виде сорока ударов плетью.

Ещё большую неопределённость вызывает вопрос о том, кто именно совершил обет: Павел, Акила или Акила вместе со своей женой Прискиллой. У. МакДональд сообщает, что можно сомневаться в совершении данного обета Павлом, поскольку апостол был уже зрел духовно для такого обета. М. Генри не видит прямого нарушения обета; остричь волосы можно было и вне Иудеи, по его мнению, если давший обет жил за её

Дарья Олеговна Мурашкина — МГУ им. Ломоносова, философский факультет, кафедра философии религии и религиоведения, магистратура, 1 курс.

¹ Генри М. Толкование на Деяния Апостолов: https://bible-teka.com/matthew-henry/44/1/_ (дата обращения: 15.03.2021)

² Talbert C. H. Reading acts: A literary and theological commentary on the Acts of the Apostles. Mason, GA, 2005.

³ МакДональд У. Библейские комментарии для христиан: Новый Завет. 2000.

⁴ Баркли У. Комментарии на Деяния Апостолов: <https://bible-teka.com/barclay/44/1/> (дата обращения: 15.03.2021)

⁵ Лопухин А. П. Толковая Библия. Толкование на Деяния Святых Апостолов: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_55/1 (дата обращения: 15.03.2021)

⁶ Bruce F. F. The Acts of the Apostles: The Greek text with introduction and commentary. Grand Rapids, MI, 1990.

⁷ Левинская И. А. Деяния апостолов. Главы 9–28: Историко-филологический комментарий. СПб., 2008. С. 368–370.

пределами. Не определяя точно, кто именно дал этот обет, М. Генри всё же допускает, что это могло относиться и к Павлу, поскольку о таком же обете идёт речь в 21:24.

Брюс признаёт, что с точки зрения грамматики нельзя однозначно дать ответ, кем именно был дан обет, хотя ему ближе позиция, по которой участником действия был Павел. Однако, считает Брюс, желание некоторых комментаторов приписать данный обет Акиле связан в первую очередь с попыткой дистанцировать Павла от иудейского ритуала.

Близкой позиции к Брюсу придерживается И. А. Левинская, которая даёт достаточно подробный лингвистический анализ стиха и приходит к выводу, что грамматически возможны оба варианта. Приблизительно к такому же выводу приходит Дж. Стотт. Для него также неясно, кем был дан обет и в чём он заключался. Анализируя грамматическую конструкцию, он приходит к выводу, что обет мог принять Акила, но исходя из самой ситуации, склоняется к тому, что речь идёт именно о Павле. Стотт предполагает, что Павел мог совершить этот ритуал для примирения с христианами-иудеями во время своего посещения Иерусалима.⁸

Д. Б. Коффман не даёт однозначный ответ, однако вполне допускает, что ритуал совершил Павел, поскольку был иудеем и мог участвовать в некоторых обрядовых законах, не навязывая при этом их исполнение язычникам.⁹ Ч. Талберт в своей работе утверждает, что обет дал Павел с целью показать, что он соблюдает иудейский обычай, тем самым опровергая обвинения в его адрес.

Б. Мецгер отмечает два разночтения: с одной стороны, в Западном типе текста действие совершает Акила, с другой стороны, некоторые манускрипты латинской вульгаты относят совершение обета к Акиле и Прискилле.¹⁰

Еще раз мы встречаемся с назорейским обетом в 21:17–26. Для У. Баркли Павел вынужденно оплачивает расходы за жертвоприношения четырёх людей, давших обет; он сделал это по настоянию, чтобы доказать приверженность законам, и сам вовсе не хотел идти на такой шаг, поскольку обычаи для него потеряли значение.

У. МакДональд рассуждает в таком же ключе: Павел дал обет и очистился в Храме вместе с другими, а также оплатил их расходы для того, чтобы опровергнуть слухи против него. Интересно, что У. Макдональд согласен с критикой в адрес Павла, по которой апостол противоречит собственным словам о том, что христианин не нуждается в законе (Гал 1 и 2). Конечно, автор всё же призывает быть аккуратным, давая оценку действиям Павла, и не делать резких выводов.

Брюс видит в этом ритуале несколько другое: Павел был ритуально нечист, поскольку прибыл с территории язычников, и именно поэтому он должен был пройти ритуал очищения перед тем, как принять участие в жертвоприношении в Храме. Однако, как сообщает Левинская, нет сведений о том, что паломники, прибывшие из других территорий, должны были проходить обряд очищения.

Разные интерпретации предлагает Дж. Стотт. Возможно, Павел должен был присоединиться к четвёрке в конце их тридцатидневного обета; или речь идёт о каком-то осквернении, после которого они должны были очиститься. И третий вариант, предложенный Стоттом, это семидневный обряд очищения, который Павел должен был совершить после долгого отсутствия в Иерусалиме по священническим представлениям левитов. Исследователь считает, что это не было идеологической уступкой, в ходе которой Павел поступился своими моральными принципами, а было лишь делом ритуальных установок. По мнению Стотта, это символизирует миролюбивый характер апостола Павла.

Д. Б. Коффман весьма осуждающе обрушивается на требование Иакова. Комментатор обвиняет его и иерусалимских старейшин в заблуждении, по которому у Бога есть два замысла — для иудеев и язычников. Для Коффмана очевидно, что Павел

⁸ *Stott Дж.* Деяния святых Апостолов: https://royallib.com/read/stott_dgon/deyaniya_svyatih_apostolov.html#0 (дата обращения: 15.03.2021)

⁹ См.: *Коффман Д. Б.* Комментарии по книге Деяний. Киров, 2005.

¹⁰ *Metzger В. М.* A Textual Commentary On The Greek New Testament, 1994. P. 412.

мог соблюдать некоторые ритуалы из любви к своему народу, но никогда не считал, что с их помощью можно получить спасение.

Можно заметить, что оценка обряда, о котором говорится в Деяниях 18:18 и 21:17–25, крайне неоднозначна: исследователи и комментаторы не сходятся во мнениях ни в вопросе, кто дал обет в 18:18, ни в том, что именно за обряд был описан. Предположение, что Павел продолжал совершать иудейские ритуалы, смущает многих исследователей, поскольку для них важно видеть чёткие очертания иудео-христианского размежевания. Другие учёные относятся к этому с более либеральных позиций: для них апостол Павел оставался иудействующим христианином. Это наводит на мысль, что во времена, описанные Лукой, ещё не было единой христианской идентичности; было довольно очевидное разграничение между иудео-христианами и христианами-язычниками.

Источники и литература

1. *Баркли У.* Комментарии на Деяния Апостолов: <https://bible-teka.com/barclay/44/1/> (дата обращения: 15.03.2021)
2. *Генри М.* Толкование на Деяния Апостолов: <https://bibleteka.com/matthew-henry/44/1/> (дата обращения: 15.03.2021)
3. *Корффман Д. Б.* Комментарии по книге Деяний. Киров, 2005.
4. *Левинская И. А.* Деяния апостолов. Главы 9–28: Историко-филологический комментарий. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.
5. *Лопухин А. П.* Толковая Библия. Толкование на Деяния Святых Апостолов: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_55/1 (дата обращения: 15.03.2021)
6. *МакДональд У.* Библейские комментарии для христиан: Новый Завет.: CLV, 2000.
7. *Стотт Дж.* Деяния святых Апостолов: https://royallib.com/read/stott_dgon/deyaniya_svyatih_apostolov.html#0 (дата обращения: 15.03.2021)
8. *Bruce F. F.* The Acts of the Apostles: The Greek text with introduction and commentary, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1990.
9. *Metzger B. M.* A Textual Commentary On The Greek New Testament / Deutsche Biblegesellschaft. Second Edition. Stuttgart, 1994.
10. *Talbert C. H.* Reading acts: A literary and theological commentary on the Acts of the Apostles, Smyth & Helwys, Macon, GA, 2005.

И. В. Попов

ОБРАЗ МЕЛХИСЕДЕКА В ПОСЛАНИИ АП. ПАВЛА К ЕВРЕЯМ (7 гл.) В КОНТЕКСТЕ АПОКРИФА «МИДРАШ МЕЛХИСЕДЕКА»

Образ Мелхиседека является одной из самых загадочных тем Священного Писания. Причина состоит в том, что о Мелхиседеке почти ничего нам не известно. О данной личности упоминается в Священном Писании всего три раза: в Книге Бытия (14 глава), в Псалтири (109 псалом) и в послании апостола Павла ко Евреям. Вышеуказанные тексты являются малоинформативными, поэтому личность Мелхиседека окутана тайной. Кроме того, существует апокрифическое произведение, которое проливает свет на личность Мелхиседека — это «Мидраш Мелхиседека». Этот апокриф дает нам дополнительную информацию об образе Мелхиседека.

«Мидраш Мелхиседека» является апокрифическим произведением, написанным в III в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.¹, автор которого не известен. Данное произведение не сохранилось в первоначальном виде и имеет множество пробелов в тексте, с течением времени в рукописной традиции исчезли целые предложения. «Мидраш Мелхиседека» состоит из 25 небольших стихов. Ценность данного произведения в том, что это единственное произведение о Мелхиседеке, относящееся к столь раннему историческому периоду, которое сохранилось до наших дней. Он показывает, как представляли себе Мелхиседека современники Второго Храма, кем он был для них и какое место занимал в раввинистической литературе.

Седьмая глава послания к Евреям начинается с повествования, взятого из Книги Бытия 14:10–20. Следует обратить внимание на то, что автор пытается сопоставить две личности: Мелхиседека (ап. Павел заимствует у Бытописателя историю Авраама и развивает ее в ключе о превосходстве священства Мелхиседека над священством левитов (7–10)) и Христа (ап. Павел плавно переходит к доказательству Первосвященства Иисуса Христа 7:11–28). Возникает вопрос, каким источником руководствовался апостол, когда говорил о Мелхиседеке — «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» (7:3). Это наталкивает на мысль, что автор был знаком с какой-то внебиблейской традицией о Мелхиседеке. Именно в Мидраше Мелхиседек предстает в роли небожителя и судии, который не имеет ни отца и ни матери. «Мидраш Мелхиседека» является эсхатологическим произведением, где главный герой предстает также в роли Мессии — спасителя.

Апокриф начинается с повествования о «последних пленных днях»². «Пленные дни» в данном произведении выступают как времена владычества Белиала, то есть время правления врага. Далее рассказывается о том, что Белиал «отторг сынов небес от наследия Мелхиседека», а 5 стих данного произведения ясно дает понять, что Белиал является причиной того, что «сыны небес» отошли от «наследия Мелхиседека». Под «наследием Мелхиседека», возможно, понимается праведная жизнь, ведь имя Мелхиседек (מֶלְכִי־צֶדֶק — Малки Цедек) переводится с еврейского как «царь

Иоанн Викторович Попов — Московская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

¹ Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007. С. 18.

² «в последние дни пленные, которые ... скорбели все дни владычества Белиала» (4). Здесь и далее тексты приводятся по изданию: Мидраш Мелхиседека (11Q Melchisedek). URL: <http://www.ma.huji.ac.il/~kazhdan/Shneider/Petersburg2010/melchizedek.heb-rus.pdf> (дата обращения 10.03.2021).

праведности» или «царь правды», следовательно, словосочетание «наследие Мелхиседекова» выступает в роли определения. Помимо этого, в 5 стихе упоминается о «жребии Мелхиседека», под которым нужно видеть людей, которые были призваны к праведной жизни, но Белиал отклонил их от этого пути.

Шестой стих данного апокрифа следует отнести к числу мессианских: Мелхиседек «провозгласит освобождение» сынам и «отпустит им грехи и искупит их». Кого автор апокрифа называет сынами? Известно, что еврейский народ позиционировал себя «богоизбранным народом», возможно это и послужило к возникновению термина «сыны неба». Автор показывает, что еврейский народ это избранный народ, и он призван к жизни небесной. Таким образом, Мелхиседек предстает в данном произведении в роли спасителя. В апокрифе говорится об определенном времени, когда должно произойти искупление «сынов неба». Автор говорит о девяти юбилейных годах (известно, что юбилейный год — это каждый пятидесятый год, который евреи должны освящать³). В апокрифе говорится, что наступит десятый юбилейный год и название у него будет «Йом Киппур», что значит «Судный день». Мелхиседеку в «Судный день» будут помогать ангелы⁴, а стихи 10–11 указывают на божественность Мелхиседека⁵. Слова апокрифа «господь становится в сонме Божиим» можно понимать так: Мелхиседек приближен к Богу, Бог наделяет его такими свойствами, чтобы он мог находиться в «сонме Божиим». Автор Мидраша в 16–17 стихах⁶ использует образ «Благовестника» из книги пророка Исайи⁷ (52:7)⁸. Мелхиседек выступает в роли того, кто принесет «Сиону» благовест, а именно он «возвещающий спасение и говорящий Сиону: царствует бог твой». Мелхиседек в свете данного апокрифа предстает не только в образе судии, но и в образе проповедника.

18 стих имеет особенную ценность, так как именно в этом стихе Мелхиседек называется «благовестником», а также раскрывается вся полнота власти «благовестника»⁹. Он есть помазанник духа: «помазанник говорит, есть доброе и ведущее ко спасению». Известно, что помазанниками духа называют тех, кто был избран Богом на какое-либо служение.

Таким образом, очевидно, что в «Мидраше Мелхиседека» явно прослеживаются мессианские места. Несомненно, Мелхиседек выступает в роли Мессии — освободителя своего избранного народа и судьей над неправедными. Возможно, что учение о Мелхиседеке как о небесном Мессии и избавителе было сформировано задолго до написания послания к Евреям. С этой традицией, судя по всему, был знаком ап.

³ «И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет; и воструби трубу во седьмой месяц, в десятый день месяца, в день очищения воструби трубу по всей земле вашей; и освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее: да будет это у вас юбилей; и возвратитесь каждый во владение свое, и каждый возвратитесь в свое племя. Пятидесятый год да будет у вас юбилей: не сейте и не жните, что само вырастет на земле, и не снимайте ягод с необрезанных лоз ее, ибо это юбилей: священным да будет он для вас; с поля ешьте произведения ее» (Лев 25:8–12).

⁴ «И Мельхиседек отомстит судом господа и спасет сынов света от власти Белиала и от власти всех духов его жребия и ему помогают все вечные ангелы, именно это он сказал ... все сыны ...» (13–14).

⁵ «о нем в песнопениях Давида, который сказал: господь стал в сонме божием, среди ангелов он судит. И о нем сказал он: Обратись к нему. в небесную высь, господь будет судить народы. А относительно того, что он сказал: Доколе будете судить неправедно и оказывать лицепрятие нечестивым Села» (10–11).

⁶ «благовествующего доброе, возвещающего спасение, говорящий Сиону: царствует бог твой. Толкование этого: горы» (16–17).

⁷ См.: *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. С. 20.

⁸ «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: “воцарился Бог твой!”» (Ис 52:7).

⁹ «А благовестник — это помазанник духа, который сказал ... А то; что он сказал: благовествующий» (18).

Павел и использовал ее в своем послании, так как оно было адресовано евреям, которые понимали, о чем говорит апостол.

Итак, седьмая глава послания, а именно 1–10 стихи были написаны под влиянием не столько книги Бытия, сколько под влиянием преданий о Мелхиседеке. Невозможно однозначно сказать, с каким преданием был знаком автор послания — преданием, сохранившимся в форме «Мидраша Мелхиседека», или каким-то другим преданием. Апостол применяет весьма необычный метод интерпретации Священного Писания: основной темой седьмой главы является растолкование не столько образа Мелхиседека, сколько образа Христа. Он пытается показать иудеям, что образ «Царя Салимского», который, судя по всему, повлиял на иудейскую эсхатологию и учение о Мессии, может быть правильно понят лишь в контексте учения о Иисусе Христе. Апостолу Павлу необходимо было показать иудеям, что священник Мелхиседек выше Авраама и выше священства Левия, а вечное священство Мелхиседека является подобием вечного первосвященства Христа.

Источники и литература

1. Мидраш Мелхиседека (11Q Melchisedek). URL: <http://www.ma.huji.ac.il/~kazhdan/Shneider/Petersburg2010/melchizedek.heb-rus.pdf> (дата обращения 10.03.2021).
2. *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. 328 с.

Т. М. Сысуева

ТЕРМИНЫ ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ЭПОХИ В АНТРОПОЛОГИИ АПОСТОЛА ПАВЛА

В Посланиях апостола Павла помимо библейских терминов, применяемых Септуагинтой в качестве эквивалентов ключевым древнееврейским словам, встречаются небиблейские термины, заимствованные из позднеантичной культуры и философии, например: νοῦς, συνείδησις, ὁ ἕσσω/ἕξω ἄνθρωπος. Означает ли это рецепцию идей позднеантичных мыслителей апостолом языков?

Архимандрит Киприан (Керн) утверждает, что святой Павел перенял из философии стоиков понятие νοῦς, которое в их словоупотреблении обозначает господствующее начало¹. Однако в данное понятие стоиками вкладывается значение божественного элемента, в частности в онтологическом смысле, присутствующего в природе человека. В терминологическом аппарате святого Павла к рассматриваемому термину не применяются представленные смысловые категории. Corpus Paulinum употребляет понятие ум в значении процесса мышления, восприятия чувств, выражения собственного суждения. Используя термин «ум», апостол Павел акцентирует внимание не на само по себе созерцание, а на осознанную или неосознанную реакцию в виде намерений, желаний, идеи. В отрывке из Послания к римлянам 11:34а указанная мысль ясно и открыто демонстрируется: «Ибо кто познал ум Господень» (Рим 11:34)? Прочитывая представленный пассаж в контексте главы становится очевидным, что под «умом Господним» понимаются замыслы Божьи. Таким образом, рассматриваемое понятие не является процессом мышления или теоретическим знанием, но представляет действие волевых качеств характера, которые святой Павел призывает обновить, изменить, освятить: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12:2). По этой причине ум человека, противящегося Богу и Его заповедям, ложный, искаженный и неустойчивый: «И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства» (Рим 1:28). Помрачение ума вызвано его суетностью, так как воля и чувства в таком случае направлены к материальному и отдаляются от Небесного (Еф 4:17). Необходимо еще раз обратить внимание на то, что помрачение ума в терминологическом аппарате апостола языков не связано со снижением интеллектуальных способностей. Речь идет о появлении ничтожных желаний и грубых помышлений.

Термин συνείδησις образован с помощью глагола συνίδια, имевшего значение общего знания вместе с каким-нибудь частным конкретным лицом, который является соочевидцем происходящих событий². В позднеантичный период стало широко известным и распространенным выражение σύνιδια ἑμαυτῶ, что переводится — познать себя, то есть речь идет о познании самого себя путем устранения внутреннего разлада³. Стоики трансформировали данное понятие. В их восприятии слово получило

Тамара Мамуковна Сысуева — Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского», студентка 4 курса бакалавриата философского факультета.

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 77.

² Ковишов М. В. Σωμα или ψυχή? Иудейское и эллинистическое в антропологии апостола Павла // Сборник трудов Кафедры Библеистики Московской Православной Духовной Академии. 2013. № 1. С. 151.

³ Там же.

смысловую нагрузку, указывающую на сознание человека и его согласие с самим собой. Слово *συνείδησις* как осознание вины в злом деянии первым использует Демокрит, применяющий данный термин в узком этическом значении⁴.

В языке оригинала Священного Писания Ветхого Завета нет эквивалента, точно передающего значения древнегреческого термина *συνείδησις*. Данное понятие встречается в Ветхозаветном тексте только в переводе Септуагинты и то только в двух отрывках из книг Екклесиаст 10:20 и Премудрости Соломона 17:20. Апостол Павел придал исследуемому термину значение эквивалента древнееврейскому *ble* (сердце)⁵. Этот семантический выбор очевиден, так как в Корпусе книг Ветхого Завета нет более подходящего к изучаемому слову понятия. Ведь голос совести — это внушение сердца человеческого, в котором отражаются повеления Закона Божьего, то есть воззвание Самого Творца: «Весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» (Втор 30:14). Закон совести иногда сравнивают с оком Божиим, которое положено на сердца людей (Сир 17:7). В связи с этим премудрый Соломон призывает в своих притчах: «Больше всего хранимого храни сердце твое, потому что из него источники жизни» (Прит 4:23). Архимандрит Киприан (Керн) считал, что в словоупотреблении святого Павла *συνείδησις* является ориентиром и формой нравственного сознания. Совесть — это внутренний этический естественный закон, арбитр дел и мыслей. Она предоставляет человеку предварительные данные о его моральном состоянии: «Имея веру и добрую совесть, которую некоторые отвергнув, потерпели кораблекрушение в вере» (1 Тим 1:19)⁶. Первоочередная функция ее заключается в осуществлении осмысления личности самой себя. Человек с помощью совести может оценить свое поведение на предмет праведности или порочности. Таким образом, святой Павел выражает глубокое понимание совести: это не только фундаментальная этическая структура, которая определяет весь внутренний строй личности, живущей верой в Иисуса Христа Сына Божия, но и некая специфическая способность нравственного суждения, с помощью которой человек в каждом конкретном случае определяет, как ему поступить. Однако совесть, в зависимости от воспитания, от образа жизни, от окружающего человека внешнего влияния, может быть не только благой и доброй, но и нечистой, порочной, оскверненной, слабой, сожженной, немощной⁷.

В *Corpus Paulinum* затрагивается также проблематика совести христиан⁸, которым адресованы практические этические наставления апостола, и язычников. (Рим 2:15). Первоверховный апостол Павел упоминает в своих посланиях о своей незапятнанной совести: «Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствую мне совесть моя в Духе Святом» (Рим 9:1). Он также свидетельствует о себе следующее: «Я ничего не знаю за собою» (1 Кор 4:4). Святой тем самым через это выражает необходимость быть внимательным к своим поступкам, чтобы соблюдать совесть чистой, то есть не обретающей поводов для осуждения за те или иные порочные дела. К тому же он замечает, что над совестью есть более Высший Судия — Бог, Который самодостаточен и независим от внешних факторов в отличие от совести человека, подвергающейся влиянию извне. Поэтому апостол Павел замечает: «Для меня очень мало значит, как судите обо мне вы или как судят другие люди; я и сам не сужу о себе. Ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь. Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога» (1 Кор 4:3–5). Здесь стоит подчеркнуть, что совесть может быть субъективной. Отступление от веры в Бога и уклонение от Его заповедей приводит к искажению рассматриваемого явления. Притупляясь, она перестает быть мерилom подлинных этических ценностей:

⁴ Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. М., 1994. С. 51.

⁵ Лэдд Д. Э. Богословие Нового Завета. СПб., 2003. С. 552.

⁶ См.: 2 Кор 1:12; 4:2; Рим 9:1; 1 Тим 1:5,19; 3:9; 4:2; 2 Тим 1:3.

⁷ См.: Деян 23:1; 1 Кор 8:7–12; 1 Тим 1:5; 1 Тим 4:2; Тит 1:15; Евр.10:22.

⁸ См.: 1 Кор 8:1–13; 10:23–11:1.

«Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, соженных в вести своей» (1 Тим 4:1–2).

В контексте предлагаемого решения для спора, возникшего в коринфской общине христиан по поводу вкушения пищи связанной с языческими жертвоприношениями, апостол Павел упоминает о членах общины с немощной совестью: «Но не у всех такое знание: некоторые и донныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется» (1 Кор 8:7). Она немощна по причине неосведомленности таких людей правильным знанием. У них нет представления о том, что «для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит 1:15). Однако даже в таком случае немощная совесть не теряет своей функции, наставляющего статуса и к ней надо прислушиваться. Вследствие этого апостол языков призывает людей, имеющих сильную совесть, не давать поводов к соблазну слабым совестью, не помрачая их чуткости во внимательном отношении к ее голосу. Совесть у апостола являет сокровенную жизнь христианского сердца, возрожденного благодатью Святого Духа⁹, и грехи против совести, соответственно, являются грехами против Самого Христа: «А согрешая таким образом против братьев и уязвляя немощную совесть их, вы согрешаете против Христа» (1 Кор 8:12). Совесть присутствует также у людей, не верующих во Христа. В таком случае, по учению Corpus Paulinum, совесть контролирует исполнение естественного нравственного закона человеком: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим 2:14–15).

Словосочетание ἔσω ἄνθρωπος в терминологии первоверховного апостола встречается в двух смыслах. Оно находится в зависимости от того, про кого идет речь: про человека, не просвещенного Крещением, или христианина. Понятие «внутренний человек» сложное и многогранное, подчиненное общей канве текста. В перикопе из Послания к Римлянам оно становится практически тождественно термину νοῦς и его функцией является располагать личность к исполнению Заповедей Божьих, но из-за внешнего влияния не всегда с этим справляется: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим 7:22–23). Подобное противопоставление внутреннего (духовного стремления) и внешнего (материального стремления) в самом человеке встречается в отрывке из второго Послания к Коринфянам: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16). Таким образом ὁ ἔσω/ἔξω ἄνθρωπος — термины собирательные и обобщающие. Внутренний человек ассоциируется у апостола языков с умом, сердцем, а внешний — с телом, плотью. Поэтому понятие «внутренний человек» является одним из древнегреческих эквивалентов, предложенным святым Павлом по отношению к слову ble.

Рассмотренные термины νοῦς, συνείδησις, ὁ ἔσω/ἔξω ἄνθρωπος взяты апостолом Павлом из древнегреческой языковой культуры и философии. Однако заимствование указанных понятий не означает рецепцию идей. Исследуемые термины используются апостолом в качестве эквивалента древнееврейскому ble, которое в Септуагинте имеет большой спектр вариаций для перевода: διάνοια, ψυχή, φρένες, νοῦς и στήθος.

⁹ См.: Рим 9:1; 2 Кор 1:12; Евр 9:14.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2008. 1376 с.
2. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 451 с.
3. *Ковшов М. В.* Σῶμα или τῶσ? Иудейское и эллинистическое в антропологии апостола Павла // Сборник трудов Кафедры Библистики Московской Православной Духовной Академии. 2013. № 1. С. 133–164.
4. *Лэдд Д.* Богословие Нового Завета / пер. с англ. О. А. Рыбакова. СПб.: Библия для всех, 2003. 798 с.
5. *Платон (Игумнов), архим.* Православное нравственное богословие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 240 с.

И. С. Вовк

ОБРАЗНАЯ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СВ. ПИСАНИЯ В РАННЕЙ ЭКЗЕГЕЗЕ СВ. ИЛАРИЯ ПИКТАВИЙСКОГО

Св. Иларий Пиктавийский (ок. 315–367 гг.) — латинский церковный писатель, учитель Церкви, прославившийся в качестве экзегета и борца с арианством. Наиболее ранним его произведением является «Комментарий на Евангелие от Матфея». Это произведение представляет собой первый латинский комментарий на отдельно взятую библейскую книгу. Ранняя экзегеза святителя во многом основана на латинской доникейской традиции и сосредотачивается на иносказательном смысле Св. Писания. Св. Иларий рассматривает события, речи и лица Св. Писания в качестве носителей прообразовательных функций. Он употребляет и соответствующую терминологию, в которой употребляет термины, характеризующие все, что сказано и сделано действующими лицами с точки зрения прообразовательной связи. Практически все термины, которые использует св. Иларий, ввёл Тертуллиан, однако в сочинениях святителя мы наблюдаем особенное разнообразие. Он предлагает следующие термины: *typus*, *praefigurare*, *figura*, *forma*, *significantia*, *exemplum*, *species* и *sacramentum*.

Термины **typus**, **figura**, **forma** и **species** фактически являются синонимами. Этими терминами названы прообразы, которые мы встречаем в Св. Писании. Для примера рассмотрим употребление термина *species* («вид»). В «Комментарии» стабильным словосочетанием является «образ будущего» (*futurorum species* или *futuri species*). Будущее, на которое указывает тот или иной *species*, может быть: 1) дальнейшие события в жизни Христа; 2) эпоха существования земной Церкви; 3) эсхатологические реалии. Это хорошо иллюстрирует эпизод с исцелением расслабленного, которого спустили через кровлю (Мф 9:1–8). Святитель дважды говорит здесь об «образе будущего»: один раз это относится к тому, что паралитик встал, и это явилось образом будущего всеобщего воскресения¹. Второй раз, когда народ испугался, св. Иларий замечает: «Это событие скорее достойно удивления, а не страха, но так обстоит дело, чтобы изобразить тайну. Толпы страшатся перед силой Господа в сказанном и сделанном, чтобы сблизилась образы будущего с реальностью настоящего. Действительно, был сильный страх смертного разложения, когда Христом ещё не были отпущены грехи, поскольку никто не будет послан в вечный дом, если его проступкам не будет оказано милосердное снисхождение»². Отпущение грехов, согласно христианскому вероучению, произошло на Кресте, а значит в данном случае *species futurorum* указывают на это событие.

К категории экзегетических терминов относится и глагол **praefigurare** (и однокоренное **praefiguratō**). Св. Иларий использует данный глагол чаще, чем его предшественники. Согласно словарю А. Блеза, этот глагол означает «делать иносказание заранее понятным»³. При переводе на русский язык вполне допустима калька

Иван Сергеевич Вовк — Московская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 8, 6–7 // SC. 254. P. 200.

² «*Opus istud admiratio potius consequi, non metus debuit, sed manet etiam nunc ordo mysterii. Ut ueritati praesentium futurorum species adiecta sit, dictorum et factorum Domini uirtutem turbarent. Magni enim timoris res est non dimissis a Christo peccatis in mortem resolui, quia nullus sit in domum aeternam reditus, si cui indulta non fuerit uenia delictorum*» (*Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 8, 8 // SC. 254. P. 202).

³ *Blaise A. Dictionnaire Latin-Francais de Auteurs Chrétiens*. Turnhout, 1954. P. 647.

«прообразовывать» или «предизображать». Св. Иларий использует этот глагол (и существительное *praefiguratio*) крайне активно. Но зачастую в Комментариях значение *praefigurare* выходит за рамки связи двух Заветов. Если у предшествующих экзегетов связь устанавливалась между Ветхим и Новым Заветами, то св. Иларий усматривает взаимосвязи между событиями Нового Завета и последующим историческим существованием Церкви. Так, св. Иларий комментирует события Богоявления: «Когда он крестился, чтобы стали доступны первые шаги в Небеса, был послан Святой Дух и стал доступен в видимом образе голубя, и таким способом Он был покрыт помазанием Отеческой любви. Затем голос с небес сказал: “Ты — Сын мой возлюбленный, ныне Я родил Тебя” (Лк 3:22). Так и слуху, и зрению неверующего народа указан Сын Божий, и пророку, не желающему повиноваться, от его Господа ниспослано свидетельство в голосе и видении. Также вместе с тем, что совершалось во Христе, нам стало ясно, что после водного погружения Святой Дух устремляется на нас от небесных врат, и мы покрываемся помазанием небесной славы, и становимся детьми Божиими в усыновлении через голос Отца, поскольку Истина предобразовала способ установленного для нас таинства самими исполнениями этих вещей»⁴. В данном случае события Богоявления не рассматриваются как чисто пророческое указание, но показывают, что происходит с каждым христианином в таинстве Крещения. Также Христос «предобразовывает» в смысле того, что полагает начало таинства и актуализирует его самим Своим участием.

Термин **exemplum** мы можем встретить с разными значениями в границах одного предложения, как в описании засохшей смоковницы, когда смоковница оказывается образом синагоги (*synagogae exemplum*), а Своими предшествующими действиями Господь дал «в Себе пример спасения» (*per se salutis exemplum*). В первом случае речь идёт о раскрываемом образе, который передаёт современные событиям состояние иудейской религии, во втором — о том, что Господь ранее, во всех предыдущих исцелениях, продемонстрировал Своё могущество и заботу о спасении⁵. В ряде мест *exemplum* является примером сравнительным. В этом смысле так названы краткие притчи и афоризмы Христа, в которых Он использует доступные и простые примеры. Под эту категорию подпадают притчи об упавшей в яму овце⁶; высказывание о новом вине и ветхих мехах⁷; ответ о прощении до семидесяти по семь раз на день⁸ и т. д.

Наконец, термины **significancia** и **sacramentum** указывают на объединяющие понятия. *Significancia* («обозначение») передает сам иносказательный принцип Св. Писания. Данным термином называется вся совокупность образов, заложенных, по мнению св. Илария, в текст Евангелия. *Sacramentum* («таинство») является тем, на что указывают вышеприведенные образы. Это феномены христианской веры, не поддающиеся полноценному рациональному осмыслению. Св. Иларий употребляет *sacramentum* для подобных сверхчувственных вещей и событий в земной жизни Христа. Так он подытоживает поклонение волхвов: «Таким образом в их поклонении явлено совокупное осознание всех таинств: в Человеке — смерти, в Боге — воскресения, в Царе — праведности»⁹. Этот краткий фрагмент показывает, что наравне с тайнами

⁴ «*Nam baptizato eo, reseratis caelorum aditibus, Spiritus sanctus emittitur et specie columbae uisibilis agnoscitur et istius modi paternae pietatis unctione perfunditur. Vox deinde de caelis ita loquitur: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Filius Dei auditu conspectuque monstratur plebique infidae et prophetis inobedienti testimonium de Domino suo mittitur et contemplationis et uocis, ac simul ut ex eis quae consummabantur in Christo cognosceremus post aquae lauacrum et de caelestibus porlis sanctum in nos Spiritum inuolare et eaelestis nos gloriae unctione perfundi et paternae uocis adoptione Dei filios fieri, cum ita dispositi in nos sacramenti imaginem ipsis rerum effectibus ueritas praefigurerit» (Hilarius Pictavensis. In Matthaeum 2, 6 // SC. 254. P. 110).*

⁵ Hilarius Pictavensis. In Matthaeum 21, 6 // SC. 258. P. 129–130.

⁶ Hilarius Pictavensis. In Matthaeum 12, 6 // SC. 254. P. 272; In Matthaeum 18, 6 // SC. 258. P. 80.

⁷ Hilarius Pictavensis. In Matthaeum 9, 4 // SC. 254. P. 208.

⁸ Hilarius Pictavensis. In Matthaeum 18, 10 // SC. 258. P. 84.

⁹ «Atque ita per uenerationem eorum sacramenti omnis est consummata cognitio, in homine mortis, in Deo resurrectionis, in rege iudicii». (Hilarius Pictavensis. In Matthaeum 1, 5 // SC. 254. P. 98).

Страданий Христа и Воскресения, не менее сокрытой является таинство христианской праведности, которое тоже невозможно без божественной благодати.

Сеть феноменов и выявляющих знаков пронизывает Священное Писание и рождает определённый порядок — **typica ratio**¹⁰. Иначе данный порядок называется в Комментариях: *ordo typicae significantiae*¹¹, *typicus ordo*¹², *veritatis ordo*¹³ etc. Подобное использование *ordo* подсказал Тертуллиан, который говорил, что сияющий и покрытый Моисей таким «порядком» действий прообразовывал Христа¹⁴. Выражение *sacramenti ordo* и *magni sacramenti ordo* можно встретить и у Новациана в контексте полемики о Рождении Христа — этим выражением он хочет подчеркнуть, что родился сразу Богочеловек, а не человек, с которым потом соединился Бог¹⁵.

Св. Иларий ни в коей мере не отрицает историчности повествования, но он выделяет наличие такого «порядка» при толковании, поскольку видит во всех реальных действиях Божественный Промысел. Благодаря промыслительным обстоятельствам становится очевидна связь происходящего с духовными реалиями. Способность видеть эту взаимосвязь названа «внутренним пониманием» (*interiora intelligentia*¹⁶, *interioris significantiae intelligentia*¹⁷). Причём *typica ratio* не обязательно указывает на типологическое соотношение двух Заветов, а вообще на образное обозначение, которое мы разобрали выше. Рассматриваемое словосочетание уникально и характерно именно для св. Илария.

Проблема состоит в том, что *ratio* может оказаться «взаимосвязью», а может — «последовательностью»¹⁸. Мы опираемся на мнение J. Doignon'a, который указывает на синонимичность значения *typica ratio* и *typicus ordo*, рассматривая *ratio* как «последовательность»¹⁹. Действительно, это предложение подтверждается в контексте, поскольку мы несколько раз встречаем синонимическую пару *typica ratio servata*²⁰ и *typicus ordo servatus*²¹, «наблюдается образная последовательность». Однако мы часто встречаем формулу, объясняющую, почему события происходят именно так, как происходят. Она звучит примерно так: «образная взаимосвязь должна была исполниться» или как «последовательность образов должна была исполниться» (*typica ratio erat explenda*)²². Таким образом, *ordo* и *ratio* в данном контексте являются взаимозаменяемыми, поскольку подразумевают промыслительно расставленные в логическом порядке события, за которыми скрыто связанное обозначение.

Но что является содержанием *interiorae intelligentiae* (внутреннего понимания)? Можно выделить два основных направления мысли, в согласии с которыми св. Иларий аллегорически толкует текст Евангелия. Лейтмотивом Комментария является переход истинной веры от иудеев с обессилевшим Законом к язычникам²³. Центральной фигурой этого процесса, конечно, является Иисус Христос, который совершает таинства Страстей и Воскресения, а также посылает апостолов. Этот благой исторический процесс сопровождается сопротивлением дьявола, действующего либо напрямую, либо посредством невежд и еретиков. Разные стороны и характеристики

¹⁰ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 2, 1 // SC. 254. P. 102.

¹¹ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 7, 9 // SC. 254. P. 188.

¹² *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 14, 16 // SC. 258. P. 30.

¹³ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 8, 6. // SC. 254. P. 200.

¹⁴ *Doignon J.* *Hilaire de Poitiers Avant l'Exil*. Paris, 1971. P. 237–238.

¹⁵ *Novatianus*. *De Trinitate* 24, 9 // CCSL. 4. P. 59.

¹⁶ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 14, 3 // SC. 258. P. 12.

¹⁷ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 7, 8 // SC. 254. P. 188.

¹⁸ *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, 1968. P. 1575–1576.

¹⁹ *Doignon J.* *Hilaire de Poitiers Avant l'Exil*. P. 275.

²⁰ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 12, 24 // SC. 254. P. 294.

²¹ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 14, 16 // SC. 258. P. 30.

²² *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 19, 1 // SC. 258. P. 88. Вместо *expleo*, «исполнять», могут стоять глаголы *impleo*, «наполнять», и *explico*, «разворачивать».

²³ *Newlands G. M.* *Hilary of Poitiers. A Study in Theological Method*. European university studies: Series 23, Theology, 108. Bern, 1978. P. 46.

этого наследования веры святитель аллегорически усматривает на протяжении всего Комментария.

Другими важными тематическими направлениями являются экклезиология и эсхатология. Святитель регулярно останавливает внимание на «Царстве Небесном»²⁴, «небесной надежде»²⁵, щедро обещанных наградах²⁶. Этим мотивируются многие высказывания, призывающие воодушевиться и следовать Христу. Однако в сознании святителя нет этих искусственных разделений: земная жизнь Иисуса Христа, распространение веры среди язычников, бытие Церкви в современных условиях, и в эсхатологических, — составляют единый план божественного промысла о людях. Остальные богословские мнения святителя, описанные в Комментарии, появляются постольку, поскольку связаны с этой картиной мира, которая, по-видимому, и составляет основной смысл *typica ratio*.

Порядок обозначений рассматривается святителем изолированно для той или иной ситуации, то есть носит фрагментарный характер. Каждый фрагмент начинается цитатой, указывающей на комментируемое место и редко приводящейся полностью, за ней следует призыв к вниманию или риторическое недоумение, которое затем разрешается через *interioris intelligentiae ratio* — «последовательность внутреннего понимания»²⁷. Святитель не стремится структурировать евангельский нарратив в единый иносказательный и систематизированный порядок, однако он периодически возвращает нас к предыдущим мыслям, но никогда не заглядывает заранее²⁸, что может свидетельствовать о постепенном и слегка спонтанном способе составления сочинения, когда человек не успеваешь продумать план и всецело погружён в сам предмет речи.

Таким образом, святитель рассматривает порядок исторических событий как основу для понимания Св. Писания. Выражение *typica ratio* является нововведением св. Илария. Благодаря этой последовательности становится возможным прообразовательное толкование события, иными словами на основании образной последовательности становится доступно духовное понимание внутренней сути происходящего (*interior intelligentia*). Характерной особенностью данной модели является толкование событий, а не текста. Текст Евангелия воспринимается как подлинный слепок исторических событий. Св. Иларий не рассматривает способ изложения евангелиста и лишь изредка обращается к грамматике. В целом категория текста и его литературные параметры оказываются за границами экзегетической модели преп. Илария.

Источники и литература

1. *Blaise A. Dictionnaire Latin-Francais de Auteurs Chrétiens*. Turnhout, 1954.
2. *Doignon J. Hilaire de Poitiers Avant l'Exil*. Paris: Etudes Augustiennes, 1971. 657 с.
3. *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu I* \ ed. J. Doignon. Paris: Cerf, 1978. (SC; vol. 254).
4. *Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu II* \ ed. J. Doignon. Paris: Cerf, 1979. (SC; vol.258).
5. *Newlands G.M. Hilary of Poitiers. A Study in Theological Method*, European university studies: Series 23, Theology, 108. Bern, 1978. 233 с.
6. *Novatianus. Opera* / ed. G. F. Diercks. Brepols, 1972. (CCSL; vol. 4).
7. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: At The Clarendon Press, 1968. 2151 с.

²⁴ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 5, 6 // SC. 254. P. 154.

²⁵ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 6, 3 // SC. 254. P. 172.

²⁶ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 8, 28 // SC. 254. P. 250.

²⁷ *Hilarius Pictavensis*. In *Matthaeum* 15, 9 // SC. 258. P. 44.

²⁸ *Newlands G.M. Hilary of Poitiers. A Study in Theological Method*. P. 51.

М. В. Соболев

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ — БИБЛЕИСТ СВОЕГО ВРЕМЕНИ

Традиционно принято рассматривать Евсевия Памфила в качестве церковного историка. Этот подход отображается в том, что со временем за ним закрепилось именование «отца церковной истории», потому что именно он является автором известной «Церковной истории» и «Хроники», ценность которых неоспоримо для изучения в области истории Церкви¹. Без сомнений, подобный взгляд на Евсевия Кесарийского вполне оправдан и аргументирован, однако он не является полноценным и исчерпывающим, поскольку не затрагивает сердцевину деятельности епископа Евсевия, которая напрямую связана с изучением, распространением и толкованием текста Священного Писания. Кроме того, хорошо известно, что он занимался ещё апологией, ибо того требовал тот исторический контекст, в котором Евсевий Памфил жил и трудился. Ему, епископу Церкви, согласно повелению апостола Петра (См. 1 Пет 3:15), конечно, приходилось давать ответ о своей вере язычникам, оставшимся при своем убеждении и после Миланского эдикта 313 года. Ярким примером являются его апологетические сочинения «Против Порфирия» и «Против Иерокла»².

С самого раннего периода его писательской деятельности он интересовался как областями, напрямую связанными со Священным Писанием Ветхого и Нового Завета, так и людьми, которые себя ярко проявили в качестве толкователей библейского текста. Ещё когда он не был даже пресвитером, Евсевий Кесарийский очень тесно работал со священномучеником Памфилом Кесарийским, видным библеистом и богословом своего времени, над экзегетическими трудами Оригена³ и рукописями Священного Писания⁴. Из особого уважения к этому святому Евсевий берёт себе второе имя — Памфил⁵, называя его «вождем из всех друзей»⁶. После мученической смерти друга, как предполагают исследователи, библиотека Памфила переходит полностью или частично именно Евсевию Кесарийскому, который с её помощью смог сделать из Кесарии Палестинской центр христианской науки⁷.

Из тех людей, с кем ему приходилось встречаться, Евсевий Памфил также выделяет пресвитера Дорофея Антиохийского. Отмечается, что он был знатоком Священного Писания и древнееврейского языка, а также был выдающимся проповедником своего времени⁸.

После рукоположения в сан пресвитера Евсевий Кесарийский посещает те города, которые имеют особое значение для повествований библейского текста: Иерусалим

Максимилиан Валерьевич Соболев — чтец, Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ Ястребов А., *прот.* Евсевий // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2004. С. 254.

² См. подр.: Там же. С. 253, 259–260.

³ *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. 6.33.4. СПб., 2013. С. 297.

⁴ Памфил Кесарийский // Открытая православная энциклопедия «Древо». URL: <https://drevo.info.ru/articles/12328.html> (дата обращения: 19.03.2021).

⁵ Розанов Н. Н. Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1881. С. 7–8.

⁶ В оригинале: «...ὁ πάντων ἐμοῦ ἰούν ἰοθεϊνότητος ἐταίρων Πάμφιλος ἦν».

См.: *Eusèbe de Césarée, év.* Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X et les Martyrs en Palestine. SC. 55. Paris, 1958. P. 143.

⁷ См. напр.: Grafton A., Williams M. Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. London, 2006. P. 179.

⁸ *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. 6.33.4. СПб., 2013. С. 358.

(тогда ещё Элию Капитолину), Антиохию и Кесарию Филиппову⁹. Видно, что это было не обычное паломничество, ибо в этих городах он изучает местные библиотеки, материалы из которых он активно использует в своих дальнейших трудах¹⁰. Во времена Великих гонений на христиан 303–313 гг., Евсевий Памфил находит для себя утешение в изучении и толковании Священного Писания. Он пишет произведение «Избранные места из пророков», где рассматривает и объясняет отдельные пророчества Ветхого Завета¹¹. После этого Евсевий Кесарийский берётся за написание двух единых между собой сочинений: «Евангельского приготовления» и «Евангельского доказательства», которые он пишет вплоть до Первого Вселенского Собора¹². Несмотря на присутствие в данных трудах апологетического аспекта¹³, они также имеют ярко выраженный исагогико-экзегетический характер. В заключительный период жизни епископ Евсевий снова возвращается к этим двум сочинениям и создаёт другой труд под названием «О Богоявлении», который, как отмечают исследователи, представляет собой завершение данной трилогии¹⁴.

Расцвет творческой деятельности Евсевия Памфила в области написания исагогико-экзегетических сочинений начинается тогда, когда потребность в апологетических трактатах снижается благодаря созыву Первого Вселенского Собора. Библейский интерес Евсевия Кесарийского распространяется на многие сферы знания библейской науки. Он составляет «Ономастикон» в четырёх книгах, который помогает читателю ознакомиться с географией Палестины, узнав её особенности. Важность данного труда для изучения данной территории времён земного служения Господа Иисуса Христа и Его апостолов отдельно отмечается разными исследователями¹⁵. Кроме того, он занимается написанием толкованием отдельных книг Священного Писания Нового и Ветхого Завета.

К несчастью, текст многих произведений епископа Евсевия не сохранился, либо дошёл до настоящего времени лишь фрагментарно. Особенно это касается его новозаветной экзегезы, а в меньшей степени — ветхозаветной. Наглядным примером служат следующие труды Евсевия Памфила, от которых до современности дошло только их название: «Общее введение в Евангелие», «Краткое изложение противоречий Евангелий», «Толкование на Первое Послание к Коринфянам», «Евангельские вопросы к Стефану», «Евангельские вопросы к Марину», «О многоженстве и плодовитости патриархов», «Истолкование названий народов», «Описание местностей Древней Иудеи» и «Описание Иерусалима». Лишь в малой части сохранился текст его сочинения «Толкование на Евангелие от Луки»¹⁶. Причиной потери во времени данных произведений является падение авторитета Евсевия Кесарийского после проведения Пятого Вселенского Собора, который осудил оригенизм. Как известно, данный автор в некоторой степени был близок к этому богословскому направлению¹⁷.

Из сохранившихся его произведений стоит отметить «Евангельские каноны» и «Толкование на псалмы». Первое содержит в себе указания на параллельные места в Священном Писании¹⁸. Об актуальности данного труда отдельно говорят разные

⁹ Ястребов А., *прот.* Евсевий. С. 253.

¹⁰ Ястребов А., *прот.* Евсевий Кесарийский. Исторический очерк. Патрология. URL: <http://www.pstbi.ccas.ru/institut/sb/f7.htm> (дата обращения: 28.01.2021).

¹¹ Ястребов А., *прот.* Евсевий. С. 253–254.

¹² См. напр.: Inowlocki S., Zamagni C. Reconsidering Eusebius Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues. Leiden, Boston, 2011. P. 69.

¹³ Ястребов А., *прот.* Евсевий. С. 259.

¹⁴ См. напр. Там же. С. 254.

¹⁵ См. напр.: Barnes T.D. Constantine and Eusebius. Cambridge, 1981. P. 106.

¹⁶ Ястребов А., *прот.* Евсевий. С. 254.

¹⁷ Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы. Добавление. Минск, 2006. С. 29.

¹⁸ См. напр.: Дегтярев Д., *иер.* Интеллектуальная дискуссия, и не только: о трудах Евсевия Кесарийского. URL: <http://sdsmp.ru/news/n8087/> (дата обращения: 19.03.2021).

исследователи¹⁹. Второе представляет собой весьма объемное сочинение, которое охватывает полностью 23 том патрологии аббата Жан-Поля Миня²⁰. Кроме того, где-то в конце жизни он руководил созданием 50-и кодексов Священного Писания по указу императора Константина Великого. Естественно, выбор пал на этого человека не случайно. Как считают исследователи, именно эти труды напрямую связаны с появлением на свет следующих кодексов: Ватиканского, Синайского, Александрийского. В настоящее время они имеют особое значение для изучения Библии²¹.

Таким образом, Евсевий Кесарийский является разносторонним ученым своего времени, который за свою жизнь написал множество библейских, апологетических и исторических сочинений. Однако сердцевиной его творческой деятельности является изучение и толкование Священного Писания Нового и Ветхого Завета. Между тем масштаб его личности позволяет о нём говорить, как о выдающемся библеисте своего времени.

Источники и литература

1. *Алексеев А. А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. 184 с.
2. *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история / Ввод, ст., коммент., библиогр. список и указатели И. В. Кривушина. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.
3. *Дегтярев Д., иер.* Интеллектуальная дискуссия, и не только: о трудах Евсевия Кесарийского. URL: <http://sdsmp.ru/news/n8087/> (дата обращения: 19.03.2021).
4. Памфил Кесарийский // Открытая православная энциклопедия «Древо». URL: <https://drevo-info.ru/articles/12328.html> (дата обращения: 19.03.2021).
5. *Розанов Н. Н.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1881. 219 с.
6. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы. Добавление. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 115 с.
7. *Ястребов А., прот.* Евсевий Кесарийский. Исторический очерк. Патрология. URL: <http://www.pstbi.ccas.ru/institut/sb/f7.htm> (дата обращения: 28.01.2021).
8. *Ястребов А., прот.* Евсевий // Православная энциклопедия. Т. 17. М., 2004. С. 252–267.
9. *Eusèbe de Césarée, év.* Histoire ecclésiastique. Livres VIII–X et Les Martyrs en Palestine. SC. 55. Paris, 1958. 372 p.
10. *Eusebius Caesareae, ep.* Commentaria in Psalmos // PG. 23. Paris, 1857. 1400 p.
11. *Barnes T.D.* Constantine and Eusebius. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. 458 p.
12. *Grafton A., Williams M.* Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 367 p.
13. *Inowlocki S., Zamagni C.* Reconsidering Eusebius Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues. Leiden, Boston: Brill, 2011. 254 p.

¹⁹ См. напр.: *Алексеев А. А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб., 2012. С. 18.

²⁰ См.: *Eusebius Caesareae, ep.* Commentaria in Psalmos // PG. 23. Paris, 1857.

²¹ См. напр.: *Алексеев А. А.* Текстология Нового Завета и издание Нестле-Аланда. С. 17.

А. О. Ширыхалов

«УПОДОБЛЕНИЯ» (ΟΜΟΙΩΣΕΙΣ) ЦАРСТВА НЕБЕСНОГО В КОММЕНТАРИИ ОРИГЕНА НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ

Комментарий на Евангелие от Матфея является одним из поздних произведений Оригена (ок. 185 — ок. 254). Как свидетельствует Евсевий Кесарийский, александрийский богослов написал данный труд, когда ему «было уже за шестьдесят»¹, т. е. во второй половине 40-х годов III в. В поисках более точной датировки одни исследователи указывают 249 г.², другие — 246 г.³

Можно предположить, что для самого Оригена комментарий на данную книгу занимал особенно важное место. Это связано с тем, что в христианском богословии первых веков к Евангелию от Матфея было особое отношение. Его считали «Евангелием по преимуществу», так как в нем содержатся «основополагающие для религии Христовой научения»⁴. Комментарий на Евангелие от Матфея занимает особое место в сохранившемся экзегетическом наследии Оригена. Он является одним из тех немногих текстов, которые в наиболее полном виде дошли до нашего времени и позволяют «непосредственно судить о работе Оригена в жанре библейского комментария»⁵. Для иллюстрации данной работы в настоящей статье мы обращаемся к отрывкам из комментария, которые посвящены истолкованию т. н. «уподоблений» Царства Небесного (Мф 13:44–50).

Прежде всего следует отметить, что термин «ὁμοίωσις» — «уподобление, подобие» — вводит сам Ориген. Делает он это для того, чтобы отделить собственно «уподобления» Царства Небесного тем или иным реалиям из жизни от «притч» (παραβολή) о Царстве Небесном. К первым Ориген относит только три выражения Иисуса Христа: о сокровище, скрытом на поле (Мф 13:44); о купце, ищущем хороших жемчужин (Мф 13:45–46); о неводе, закинутом в море (Мф 13:47–50). Свою классификацию Ориген подкрепляет тем соображением, что само Священное Писание не предваряет эти выражения Христа термином «притча»⁶ в отличие от предыдущих подобных высказываний. Кроме того, александрийский дидакал говорит о том, что в Евангелии в принципе существует разделение между притчами и уподоблениями. Эту мысль он подтверждает цитатой Мк 4:30: «И сказал: чему *уподобим* Царствие Божие? или какую *притчею* изобразим его?»⁷.

Несмотря на то, что Ориген в своей экзегетической работе руководствуется представлением о «точности Писания» (ἀκρίβεια τῆς γραφῆς)⁸ и для него отсутствие

Андрей Олегович Ширыхалов — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Евсевий Памфил, *ep.* Церковная история. М., 2016. С. 284.

² Серегин А. В., Смирнов Д. В. и др. Ориген // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 53. С. 204.

³ Серегин А. В. К переводу «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 792; Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // Альфа и Омега. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/ekzegeticheskie-trudy-origena-tolkovanija-na-novyyj-zavet/#sel= (дата обращения: 05.02.2021).

⁴ Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена.

⁵ Серегин А. В. К переводу «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена. С. 792.

⁶ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 808.

⁷ Здесь и далее цитаты указываются по Синодальному переводу.

⁸ Серегин А. В. К переводу «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена. С. 795.

в тексте того или иного слова уже является основанием для выводов, он дает и логическое объяснение разделению рассказов Иисуса Христа на притчи и уподобления. Дело в том, что *притчами* Христос говорил с внешними, с народом, с теми, кому не дано знать тайны Царствия Небесного (Мф 13:34, 13:11; Мк 4:11), поэтому и сказанное Им в Мф 13:3–33 может быть названо притчами. Текст Мф 13:44–50 представляет собой речь, произнесенную Иисусом Христом в доме, наедине с учениками, поэтому притчи не содержит. В данном отрывке, по мысли Оригена, уместнее говорить об уподоблениях⁹.

Уподобление «сокровищу, скрытому на поле» (Мф 13:44)

Раскрывая смысл данного уподобления, Ориген предлагает две основные трактовки. Сам экзегет, вероятно, придерживается первой из них, вводя ее в комментарий с помощью выражения «δοκεῖ δὲ μοι»¹⁰ («мне же кажется»). Она состоит в том, что полем является Писание, которое засажено «тем, что очевидно в словах [Священной] истории, закона, пророков и в остальных мыслях [Писания]»¹¹, т. е. всем тем, что имеет буквальный смысл на страницах Библии. Сокровище же, скрытое на поле, — это *духовный* смысл текста, который лежит под очевидным смыслом Писания. Второе понимание заключается в том, что полем является Сам Христос, а сокровищем, скрытом на нем, — «то, что скрыто во Христе по словам Павла»: «...в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2:3)¹².

Соответственно, Царством Небесным, по словам Оригена, является либо Писание, которое содержит в себе учение о Царстве Божиим, либо Сам Христос, Который есть «путь и истина и жизнь» (Ин 14:6) и Который (согласно некоторым толкованиям¹³) Сам называл Себя Царством Божиим (Лк 17:21).

Обращаясь ко второй части данного уподобления, стоит сказать и о человеке, который находит сокровище на поле. Этот человек, найдя сокровище, как мы уже отметили выше, либо в Писании, либо во Христе, утаивает его, чтобы сохранить в безопасности, и стремится сделать его своим имуществом (κτῆμα)¹⁴. Так, например, поступили и ученики Христа, которые «оставили всё и последовали за Ним»¹⁵ (Лк 5:11, Мк 10:28).

Отдельно стоит отметить оригинальную мысль Оригена. Раскрывая историческое значение уподобления, он видит в покупке поля учеником Христа «переход» Слова Божия от иудеев к язычникам. Эта одна из фундаментальных идей Оригена в контексте экзегезы Нового Завета¹⁶.

Уподобление «купцу, ищущему хороших жемчужин» (Мф 13:45–46)

Разговор о данном уподоблении Ориген начинает с достаточно пространного естественнонаучного отступления о том, какие бывают жемчужины и чем отличаются плохие жемчужины от хороших¹⁷. В рамках данной статьи мы не будем подробно останавливаться на этом отступлении. Отметим только, что Ориген считал его важным для истолкования настоящего эпизода.

⁹ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея». С. 808–809.

¹⁰ Origenes Matthauserklaerung // Origenes Werke. Leipzig, 1935. Bd. 10. S. 5.

¹¹ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея». С. 809.

¹² Там же.

¹³ В данном случае имеются в виду толкования, которые основываются на переводе Лк 17:21: «Царство Божие *среди* вас есть».

¹⁴ Origenes Matthauserklaerung // Origenes Werke. S. 6.

¹⁵ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея». С. 810.

¹⁶ Серегин А. В., Смирнов Д. В. и др. Ориген // Православная энциклопедия. С. 205.

¹⁷ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея». С. 810–811.

Дело в том, что, согласно представлению о природе жемчужин, о котором говорит александрийский экзегет, в «стаде» хороших жемчужин есть т. н. «вожак стада»¹⁸, лучшая и драгоценнейшая жемчужина, ради которой купец всё продает. Именно этот факт и использует Ориген для истолкования данного уподобления Иисуса Христа.

Итак, под хорошими жемчужинами Ориген понимает «писания и мысли закона и пророков», а под драгоценной жемчужиной — Самого Христа, Слово Божие, «найдя Которое легко понять и все остальное»¹⁹. Другими словами, купец (христианин), найдя эту драгоценную жемчужину (Христа, Слово Божие), без потери продает всё, что имеет (в том числе и хорошие жемчужины), чтобы приобрести для себя это высшее сокровище. В этом состоит главная мысль Оригена.

Но если речь идет о хороших жемчужинах, следовательно, существуют и плохие, которые вообще истинному «купцу» искать не следует. Этим жемчужинам Ориген уподобляет «замутненные учения и ереси»²⁰.

Далее александрийский дидакал, возвращаясь к мысли о поиске жемчужин, утверждает, что, несмотря на то, что существует драгоценная жемчужина, не стоит пренебрегать просто хорошими жемчужинами. Их приобретение представляет собой первую, начальную ступень на пути к достижению драгоценнейшей жемчужины, и без продажи первых затруднительно приобрести последнюю. Такова роль «пророческого познания» и «жемчужин закона»²¹ на пути приобретения совершенного познания, открываемого Христом. Познание закона и пророков, по мысли Оригена, представляет собой начальное обучение (στοιχειώσις) для совершенного познания Евангелия Иисуса Христа²².

Уподобление «неводу, закинутому в море» (Мф 13:47–50)

На страницах комментария Ориген, помимо своей основной задачи — последовательного истолкования текста, преследует ещё одну цель — проведение полемики, в частности, антииудейской и антигностической²³. В эпизоде с уподоблением неводу Ориген считает важным выступить против гностического представления о том, что одни люди от природы предопределены ко спасению, а другие — к гибели²⁴. Это представление Ориген опровергает главным образом фактом наличия у человека свободной воли. Особенно он останавливается на двух аргументах²⁵. Во-первых, Писание порицает грешников и одобряет праведников, что было бы несправедливо, если бы те и другие были бы предопределены к греху и праведности по природе, а не склонялись бы к такой жизни посредством свободной воли. Во-вторых, невозможно не учитывать факт нравственного изменения человека на протяжении жизни: как от греха к праведности, так и наоборот. Таким образом, Ориген отмечает, что причиной разделения людей на праведников и грешников является не предопределение, а различное волеизъявление.

Руководствуясь этой мыслью, Ориген истолковывает наличие в неводе «рыб всякого рода» (Мф 13:47) как «многообразие человеческих волеизъявлений»²⁶. Сам невод для экзегета представляет собой Писание, которое имеет различные «сети»: пророческую, сеть закона, евангельскую и апостольскую²⁷. Море же, куда забрасывается «невод Писаний», — «исполненная волнений... жизнь людей»²⁸. Помимо основного

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. С. 812.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 813.

²² Там же.

²³ Серегин А. В., Смирнов Д. В. и др. Ориген // Православная энциклопедия. С. 205.

²⁴ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея». С. 863.

²⁵ Ориген. Комментарий на «Евангелие от Матфея». С. 814.

²⁶ Там же. С. 815.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

толкования Ориген добавляет мысль о том, что рыбы «всякого рода» в неводе могут обозначать «язычников из всякого народа (ἀλό παντός γένους)»²⁹.

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с прил. 4-е изд. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. 2535 с.
2. *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М.: ПСТГУ, 2016. 608 с.
3. *Ориген.* Комментарий на «Евангелие от Матфея» // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 806–877.
4. *Серегин А. В.* К переводу «Комментария на Евангелие от Матфея» Оригена // Πλατωνικά ζητήματα. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ, 2013. С. 792–805.
5. *Серегин А. В., Смирнов Д. В. и др.* Ориген // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 53. С. 175–261.
6. *Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // Альфа и Омега. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Sidorov/ekzegeticheskie-trudy-origena-tolkovanija-na-novyj-zavet/#sel= (дата обращения: 05.02.2021).
7. *Origenes Matthaeuserklaerung* // *Origenes Werke*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1935. Bd. 10.

²⁹ Там же. С. 816.

Ю. А. Отпущенников

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИФИКАЦИИ СВ. АПОСТОЛА ИАКОВА, БРАТА ГОСПОДНЯ В РУССКОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Святой апостол Иаков, брат Господень (ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου) традиционно считается автором Соборного послания, которое входит в канон Священного Писания Нового Завета. Однако уже с раннехристианских времен существовали определенные разногласия по поводу его личности. Они связаны с тем, что Священное Писание не сообщает подробных сведений о братьях Господних и четко не определяет степень их родства по отношению к Иисусу Христу. Помимо этого, идентификация личности св. Иакова, брата Господня, усложняется тем, что в Новом Завете упоминаются несколько личностей, которые были носителями данного имени.

У русских библеистов можно встретить несколько основных мнений в отношении личности св. апостола Иакова, брата Господня. Согласно первой точке зрения, Иакова, брата Господня необходимо отождествлять с Иаковом Алфеевым (Мк 3:18) и считать двоюродным братом Иисуса Христа. Странниками данного мнения были свт. Филарет (Гумилевский), свт. Филарет (Дроздов) и свящ. Иоанн Кибалчич¹. Из них наиболее четкая и подробная аргументация этой позиции встречается у свт. Филарета (Гумилевского)². Он обращает свое внимание на выражение апостола Павла из послания к Галатам, который говорит: «из апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня» (Гал 1:19). По мнению святителя, в этом стихе Павел называет Иакова апостолом, что указывает на то, что под братом Господним он имел в виду Иакова Алфеева, поскольку он был в числе учеников Христа³. Во-вторых, свт. Филарет, основываясь на различиях в списках апостолов у евангелистов-синаптиков, приходит к выводу, что имя Иакова Алфеева стоит рядом с Фаддеем, которого он отождествляет с Иудой Иаковлевым. Между тем, Иуда называет себя братом Иакова (Иуд 1:1). Следовательно, по мнению святителя, Иаков и Иуда являются родственниками, поэтому и стоят вместе в списках апостолов. Следуя этой идее, он пытается найти родителей братьев Господних. Он замечает, что Мария, мать Иакова малого и Иосии (Мф 27:56; Мк 15: 40; Лк 24:10) именуется в Евангелии от Иоанна Марией Клеоповой (Ин 19:25). Следовательно, по мнению свт. Филарета (Гумилевского), это одна и та же личность. Она же в свою очередь является сестрой Богородицы и матерью братьев Господних. Вместе с тем свт. Филарет указывает, что «Хлофай (Ἰϋλλῖ) или Κλωλας и Αλφαιός — есть одно и то же имя, только первое по еврейскому выговору, второе по галилейскому, третье по греческому»⁴. Таким образом, Мария и Клеопа являются родителями братьев Господних, которые являются двоюродными братьями Иисуса Христа.

Согласно другой точке зрения, нельзя отождествлять Иакова Алфеева и Иакова брата Господня. Иаков Алфеев был в числе двенадцати апостолов, а после смерти

Юрий Александрович Отпущенников — чтец, Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 1 курс.

¹ См.: Орлин Н. Соборные послания ап. Иакова, первое и второе ап. Петра и ап. Иуды: опыт истолковательного изложения текста их. Рязань, 1903. С. 4.

² См. Филарет (Гумилевский), свт. Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам. Чернигов, 1862. С. 34–37.

³ Там же. С. 37.

⁴ Филарет (Гумилевский), свт. Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам. С. 36.

и воскресения Иисуса Христа отправился с проповедью в Эфес. Напротив, Иаков, брат Господень, не был в числе ближайших учеников Спасителя, но после особого посещения Божия (1 Кор 15:7) стал епископом Иерусалима и участвовал в Апостольском соборе (Деян 15:13). Такого мнения придерживалось большинство русских библеистов⁵. По их мнению, Иаков и другие братья Господни являются детьми Иосифа Обручника от первого брака. Сведения о том, что у Иосифа были дети еще до брака с Марией, можно встретить в апокрифическом евангелии от Иакова. В нем описывается, что, когда священники Иерусалимского храма хотели отдать Марию Иосифу, он отказывался, говоря: «у меня уже есть сыновья, и я стар, а она молода, не хочу быть посмешищем у сынов Израиля». Однако священники смогли убедить его и Мария стала жить с Иосифом. Эта история впоследствии вошла в Священное Предание и стала традиционной.

Помимо этого, у ряда русских библеистов можно встретить критику аргументов в пользу отождествления Иакова Алфеева и Иакова брата Господня⁶. Митрополит Георгий (Ярошевский) считал, что ап. Павел называет Иакова апостолом, потому что он почитался наравне с апостолами, поскольку был главой Иерусалимской церкви⁷. Эту же мысль можно найти и у свт. Феофана Затворника. Он, рассуждая над Гал 1:19, пишет, что эти слова можно изложить так: «иною, кроме Петра, из апостолов не видал, видел же еще одного из знаменитых, именно Иакова, брата Господня. Или так это должно разуметь, что Иаков ради его святости и достоинства предстоятеля Иерусалимской Церкви почитался наряду с другими апостолами и имя носил апостола. Почему и святым Павлом так наименован»⁸.

В отношении метода определения родства Иакова и Иуды из списков апостолов высказывался еп. Виталий (Гречулевич). Он считал такой метод недостоверным, потому что не все евангелисты располагали апостолов по родству. Он приводит пример евангелиста Марка, который «после апостола Петра, в списке апостолов ставит Иакова и Иоанна, брата Иаковлева, а потом уже Андрея, который, как известно, был брат Петра (Мк 3:17–18)»⁹.

Митрополит Георгий (Ярошевский) также был не согласен с выводом свт. Филарета (Гумилевского) о том, что Мария Клеопова была матерью братьев Господних. Он считал, что ее отождествление с Марией матерью Иакова и Иосии неверно, поскольку под ней нужно понимать Богородицу, что согласуется с мнением Святых

⁵ Мнения придерживались: *Василий (Богдашевский), еп.* Св. апостол Иаков Праведный и его послание // Православная Богословская энциклопедия. Т. VI. СПб., 1905. С. 42–44; *Георгий (Ярошевский), митр.* Соборное послание Св. Апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1901. С. 40; *Гавриил (Петров), митр.* Толкование на сборные послания св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды. М., 1794. С. 4; *Зефирова Н., прот.* Общедоступное объяснение апостольских посланий: Соборные послания. Т. 1. Могилев, 1911. С. 1; *Иванов А. В.* Руководство к изучению книг Священного Писания Нового Завета. СПб., 2002. С. 445; *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол: Соборные послания, изъясненные епископом Михаилом (Лузиным). М., 2009. С. 16; *Никанор (Каменский), архиеп.* Толковый апостол: объяснение книги Деяний святых апостолов и Соборных посланий. СПб., 1905. С. 469; *Орлин Н.* Соборные послания ап. Иакова, первое и второе ап. Петра и ап. Иуды. С. 4; *Глаголев А., свящ.* Толкование на Соборное послание апостола Иакова // Толковая Библия. Т. X. СПб., 1912. С. 208; *Херасков М., прот.* Послания апостольские и апокалипсис. Владимир, 1907. С. 7.

⁶ Критика аргументов против тождества двух Иаковок встречается у: *Василий (Богдашевский), еп.* Св. апостол Иаков Праведный и его послание. С. 43–44; *Георгий (Ярошевский), митр.* Соборное послание Св. Апостола Иакова. С. 23–40; *Виталий (Гречулевич), еп.* Святые апостолы Иаков Алфеев и Иаков брат Господень // Виталий (Гречулевич), еп. Христианские рассуждения и размышления, предложенные в особых статьях, и в словах, беседах и речах. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1868. С. 351–386.

⁷ *Георгий (Ярошевский), митр.* Соборное послание Св. Апостола Иакова. С. 27.

⁸ *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания святого апостола Павла к Галатам. М., 2005. С. 152.

⁹ *Виталий (Гречулевич), еп.* Святые апостолы Иаков Алфеев и Иаков брат Господень. С. 365–366.

отцов и учителей Церкви¹⁰. Например, свт. Иоанн Златоуст о женщинах, которые были во время страданий, говорит: «кто же они были? — Матерь Его, которую евангелист называет Иаковлевою, и прочие»¹¹.

Таким образом, можно сделать вывод, что у русских библеистов нет единого мнения по вопросу идентификации Иакова, брата Господня. Однако, все же большинство исследователей склоняется к тому, что его не следует отождествлять с Иаковом Алфеевым. Наиболее вероятно, что он был епископом Иерусалима и председательствовал на Апостольском соборе, а наименование брат Господень получил за то, что являлся сыном Иосифа Обручника от первого брака.

Источники и литература

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011. 1376 с.
2. *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на евангелие от Матфея. В 2-х книгах. Кн. 2. М., 2010. 281 с.
3. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания святого апостола Павла к Галатам. М.: Правило веры, 2005. 605 с.
4. *Филарет (Гумилевский), свт.* Опыт объяснения на послание апостола Павла к Галатам. Чернигов, 1862. 175 с.
5. *Виталий (Гречулевич), еп.* Христианские рассуждения и размышления, предложенные в особых статьях, и в словах, беседах и речах. В 2-х тт. Т. 1. СПб., 1868. 471 с.
6. *Георгий (Ярошевский), митр.* Соборное послание Св. Апостола Иакова: Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1901. 319 с.
7. *Василий (Богдановский), еп.* Св. апостол Иаков Праведный и его послание // Православная Богословская энциклопедия / под ред. Н. Н. Глубоковского. Т. VI: Иаван — Иоанн Маронит. СПб., 1905. С. 43–56.
8. *Гавриил (Петров), митр.* Толкование на соборные послания св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна, Иуды. М., 1794. 120 с.
9. *Зефилов Н., прот.* Общедоступное объяснение апостольских посланий: Соборные послания. Т. 1. Могилев, 1911. 138 с.
10. *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Обзорные Четвероевангелия, книги Деяний Апостольских, Апостольских посланий и Апокалипсиса. СПб.: Воскресение, 2002. 912 с.
11. *Михаил (Лузин), еп.* Толковый Апостол: Соборные послания, изъясненные епископом Михаилом (Лузиным). М.: Правило веры, 2009. 768 с.
12. *Никанор (Каменский), архиеп.* Толковый апостол: объяснение книги Деяний святых апостолов и Соборных посланий. СПб., 1905. 640 с.
13. *Орлин Н.* Соборные послания ап. Иакова, первое и второе ап. Петра и ап. Иуды: опыт истолковательного изложения текста их. Рязань, 1903. 229 с.
14. *Херасков М., прот.* Послания апостольские и апокалипсис. Владимир, 1907. 516 с.

¹⁰ *Георгий (Ярошевский), митр.* Соборное послание Св. Апостола Иакова. С. 33.

¹¹ *Иоанн Златоуст, свят.* Толкование на евангелие от Матфея. В 2-х книгах. Кн. 2. М., 2010. С. 269.

Иеромонах Иона (Поникаровский)

ОТНОШЕНИЕ ХРИСТИАН ПЕРВЫХ ТРЕХ ВЕКОВ К КЛЯТВЕ

Отдельные представители некоторых протестантских деноминаций, таких как пятидесятники, баптисты, адвентисты и т. п., интерпретируют фрагмент Нагорной проповеди Спасителя, в котором Тот заповедует своим последователям избегать клятвы, как категорический запрет на любой вид клятвы и присяги: *«еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполний пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого»* (Мф 5:33–37). Однако толкование текстов Нового Завета в отрыве от опыта первых христиан не представляется продуктивным. Анализ практики раннехристианской общины позволит подобрать ключ к пониманию указанного фрагмента.

Рассматривая акты мучеников II века, мы встречаем отказ со стороны христиан приносить клятвы фортуной или гением императора. Священномученик Поликарп отказался клясться Фортуной цезаря (Полик. 9–10), хрупкую телом Бландину и пятнадцатилетнего Понтика безуспешно пытались заставить поклясться идолами язычников (Муч. Лион., 1:53–54), Сатурнину не удалось убедить скилитанских мучеников поклясться гением императора (Акт. Скилл. 3–6), воин Василид, защищавший мученицу Потамиэну от толпы, позже, обратившись в христианство, отказался принести клятву по требованию своих товарищей (Евс. Ист. VI, 5, 5).

На первый взгляд, такое поведение мучеников говорит в пользу того, что они разделяли взгляды наших «неклянувшихся» современников, однако следует учитывать, что во всех перечисленных случаях объектом клятвы, т. е. тем, чем клялись, были ложные боги, гений императора или его персонифицированная обожествленная фортуна. Принесение подобных клятв означало признание их божественного достоинства, а, значит, фактическое отречение от веры. Тертуллиан писал: *«что же будет означать клятва теми богами, которых ты отверг, как не идолопоклонство и лицемерие в отношении истинной веры? Ибо кто не почитает того, кем клянется?»* (Терт. Об идол. 20), при этом допускал клятву, если в ее формуле не звучали имена языческих божеств: *«Но мы и клянемся, только не гениями императоров, а благоденствием их, которое важнее всяких гениев»* (Терт. Апол. XXXII, 2).¹

В этом смысле Ориген стоял на более жестких позициях. По его мнению, сам факт клятвы являлся оказанием божеских почестей ее объекту: *«уже небом клянущийся нарушает справедливость по отношению к престолу Божию; и если уже землею клянущийся содевает бесчинство, потому что тот делает богом подножие ног Божиих... никоим образом не позволительно тварям воздавать (Божеское) почитание при существовании Творца»* (Ориг. Увец. 7). Хотя Ориген не говорит об этом прямо, однако из контекста выходит, что клятва Истинным Богом все же допустима. Именно такой позиции придерживался мученик Апполоний, отказавшийся клясться удачей Коммода, однако который *«с удовольствием поклялся бы Богом, Сущим прежде веков»* (Муч. Аполл. 3,6).

Иеромонах Иона (Поникаровский Олег Геннадьевич) — Санкт-Петербургская Духовная Академия.

¹ Sed et iuramus sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis

Уже после уклонения в монтанизм, Тертуллиан стал воспринимать любую клятву как религиозное преступление: «христианину и вообще клясться непозволительно»; «Христос велел нам не клясться вообще» (Терт. Об идол. 11; 23).

Отношение христиан середины III в. к клятвам хорошо иллюстрирует письмо римского епископа Корнилия Фабию Антиохийскому, дошедшее до нас в «Церковной истории» Евсевия (Евс. Ист. VI, 43). В этом письме Корнилий рассказывает о раскольнике Новациане, ошибочно именуемом Евсевием Новатом, который, несмотря на принесенные ранее страшные клятвы не домогаться епископства, коварным вероломством, незаконно, получил епископский сан: «этот блистательный человек, страшными клятвами заверявший, что он вовсе не домогается епископства, вдруг является епископом, как «бог из машины» в театре» (Евс. Ист. VI, 43,7). Для получения епископства Новациан хитростью заманил трех епископов-простецов из Итальянской глуши в Рим, где силой заставил возложить на него руки, предварительно напоив их: «В десятом часу, когда они напились, их, совершенно охмелевших, Новат силой заставил через возложение рук дать ему мнимое, ложное епископство, вытребованное хитростью и мошенничеством и ему не положенное... Совершая приношение и уделяя каждому его частицу, он, подавая ее, заставлял несчастных людей вместо слов благодарности клясться, держал обеими руками руки берущего и не отпускал их, пока тот не поклянется (пользуясь его же словами): «клянусь Телом и Кровию Господа нашего Иисуса Христа, что никогда не покину тебя и не перейду к Корнилию». И несчастный человек приобщался не раньше, чем взял на себя клятву, и вместо того, чтобы, взяв хлеб, произнести «Аминь», говорил: «Я не перейду к Корнилию»» (Евс. Ист. VI, 43, 9; 18-19). Письмо Корнилия ясно показывает, что в сер. III в. практика принесения клятв христианами если не была обыденной, то, по меньшей мере, приемлемой. Во всяком случае, формула «клянусь Телом и Кровию Господа нашего Иисуса Христа» не вызывала возражений.

В повседневной жизни христианам случалось сталкиваться с принесением судебной, чиновничьей или воинской присяги. Все они имели религиозное происхождение, однако сакральный аспект присяги был давно вытеснен правовым, а сама она превратилась в обычный юридический акт. Часть христиан не видела религиозного преступления в том, чтобы дать формальную судебную расписку с клятвой, содержащей, по всей видимости, имена богов: «занимая деньги у язычников под залог, христиане дают расписку с клятвой, но то, что тем самым они поклялись, отрицают. «Мы не желаем этого и знать, — говорят они. — Знаем только время, когда будет разбираться дело и место слушания, а также имя судьи»» (Терт. Об идол. 23). Часть христиан, принуждаемая к клятве языческими богами, по свидетельству Тертуллиана, предпочитала отмалчиваться: «о боязни заходит речь в том случае, когда кто-либо другой обязывает тебя своим богом, клятвой или другим образом призывая его в свидетели, а ты, чтобы не быть уличенным в христианстве, промолчишь. Но, храня молчание, ты подтверждаешь величие тех, чьим именем ты якобы связан. И какая разница, своими ли собственными словами ты подтвердишь, что боги язычников — настоящие боги, или только слышишь это и ничего не возражаешь? Сам ли ты поклялся идолом или промолчал, когда клялись за тебя?» (Об идол. 21).

Возобновляемая ежегодно чиновничья и воинская присяга, по-видимому, также не вызывала особых возражений со стороны христиан. Во всяком случае, на фоне все увеличивающегося числа христиан среди военных и чиновников самых высоких уровней, ни в христианских, ни в языческих источниках не встречаются ни описания применения к таким христианам санкций со стороны Церкви, ни конфликтов на этой почве с гражданской или военной администрацией, кроме единственного инцидента с центурионом первой когорты Траянова легиона Марцеллом. Согласно его Актам, 21 июля 298 года, в рамках торжеств по случаю годовщины провозглашения Диоклетианом Максимиана Геркулия цезарем планировалось возобновление присяги. Центурион первой когорты Марцелл сорвал с себя воинский пояс, бросил меч и центурионовский жезл прямо перед легионными знаменами и отказался приносить присягу, мотивируя свои действия принадлежностью к христианству: «я не могу приносить

клятву кому-либо кроме как Иисусу Христу Сына Бога Живаго» (*Pass. Marcell.*). Такое дерзкое поведение не могло быть скрыто и презид Фортунат отправил Марцелла на суд помощника префекта претория Аврелия Агриколы, а тот приговорил его к усе-чению мечем за то, что Марцелл «осквернил свое звание центуриона публичным отка-зом от присяги» (*Pass. Marcell.*).

Следует заметить, что в приговоре Марцелла его принадлежность к христиан-ству не фигурирует. Во время описываемых событий Церковь наслаждалась миром, а христиане могли занимать весьма высокие должности, вплоть до наместников провинций (Евс. Ист. VIII,1). Именно дерзость Марцелла и публичный характер его демарша привели к вынесению столь сурового приговора. Веди он себя скромнее, возможно, дело осталось бы вовсе не замеченным. Текст Актов позволяет предпо-ложить принадлежность Марцелла к монтанистам: во-первых, место описываемых событий — Северная Африка, где влияние идей Тертуллиана было особенно велико, во-вторых, вызывающее поведение Марцелла было свойственно как раз представите-лям этой секты, а в-третьих, аргументация Марцелла весьма похожа на аргументацию Тертуллиана-монтаниста: «я не могу приносить клятву кому-либо кроме как Иисусу Христу Сыну Бога Живаго» (*Pass. Marcell.*) ср.: «Разве мы верим, что к богоугодному обещанию позволительно добавлять человеческую присягу на верность и тем самым слушаться второго господина кроме Христа?» (*Терт. О вен. XI, 1*).

Как бы там ни было, история с Марцеллом является единичным случаем, что на фоне все увеличивающегося числа христиан в римской армии, ежегодно уча-ствующих в акте принесения присяги, убедительно показывает, что подавляющее большинство христиан из числа военных не разделяли мнения Тертуллиана и Мар-целла. Весьма маловероятно, чтобы мартирологи или предание не донесли до нас никаких сведений о других христианах-отказниках от присяги, если бы это явление носило сколько-нибудь массовый характер. В целом христиане из числа воинов спо-койно относились к таким воинским традициям, как присяга, хотя весьма вероятно, что какая-то часть их предпочитала присутствовать на церемонии ее принесения молча. Показателен и тот факт, что воинская присяга в несколько измененном виде сохранилась и в армии христианской империи, не вызвав каких-либо протестов со стороны христиан.

Список сокращений:

Pass. — Marcell. The Passion of St. Marcellus
Акт. Скилл. — Акты скиллитанских мучеников
Евс. Ист. — Евсевий Памфил, «Церковная история»
Муч. Аполл. — Мученичество Аполлония
Муч. Лион. — Послание о лионских и виенских мучениках
Ориг. Увещ. — Ориген. Увещевание к мученикам
Полик. — Мученичество Поликарпа
Терт. Апол. — Тертуллиан. Апологетик
Терт. Об идол. — Тертуллиан. Об идолопоклонстве
Терт. О вен. — Тертуллиан. О венце

Источники и литература

1. The Passion of St. Marcellus (BHL 5255a) // University College Cork (UCC) <https://www.ucc.ie/archive/milmart/Marcellus.html> (дата обращения: 4.05.2020)
2. Juri Leoni. Gli Acta Sancti Marcelli centurionis (BHL 5253-5255) // Wiener Studien Vol. 130, 2017. pp. 291–359.

3. Акты скиллитанских мучеников // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
4. *Евсевий Памфил, еп.* Церковная история. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006
5. Мученичество Аполлония // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
6. Мученичество Поликарпа // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017
7. *Ориген.* Увещание к мученикам // Ориген. О молитве и увещание к мученичеству. СПб.. 1897.
8. Послание о лионских и виенских мучениках // Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
9. *Тертуллиан.* Апологетик // Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Апологетик. К Скапуле. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005
10. *Тертуллиан.* Об идолопоклонстве // Избранные сочинения. Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994.
11. *Тертуллиан.* О венце воина // Богомыслие. 2014. № 15. С. 189–209.

О. О. Брехов

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ИМПЕРАТОРА ФРИДРИХА II ГОГЕНШТАУФЕНА

Фридрих II — один из ярчайших представителей династии Гогенштауфенов, некогда восседавших на имперском троне Священной Римской империи. Он вел непримиримую войну с городами Ломбардской лиги, был неоднократно осужден и низложен Римскими первосвященниками, захватил во время Шестого крестового похода Иерусалим и т. д.

В силу того, что у императора были регулярные конфликты с Римскими папами, о нем стали ходить многочисленные слухи (причем стоит сказать, что нередко и сами Папы были их распространителями), что император вообще не христианин, так как не имеет единства с Римской Церковью (что находит себе подтверждение в 26 пункте Диктата папы Григория VII)¹. Также Фридриха II, после того, как он захватил Иерусалим мирным путем, называли служителем Магомета. Кроме того, негативное отношение к себе император вызывал и тем, что отдал замуж за византийского императора Иоанна III Ватаца одну из своих дочерей, а греков папство на тот момент уже считало схизматиками.

Фридрих II был обвинен во всех тяжких грехах своего времени. В первой половине XIII в. появился трактат под названием «О трех обманщиках», автор которого неизвестен. Данное литературное произведение пытается поставить под сомнение иудаизм, христианство и ислам. Автор утверждает, что эти религии были придуманы их лидерами, т. е. Авраамом, Иисусом Христом и Мухаммедом, в корыстных целях. Папа Григорий IX в 1239 году впервые заявил, что этот самый неизвестный автор — Фридрих II, однако сам император данный факт опровергал².

Чтобы разобраться в религиозных взглядах императора, необходимо рассмотреть все обвинения, их причины и некоторые факты из жизни самого Фридриха II.

Свое детство, как известно, будущий император провел не в христианской Германии, а в Сицилии, представлявшей из себя «сборную солянку» культур разных народов. Гуляя по улицам родного Сполетто, Фридрих видел минареты мечетей, кресты и купола католических и православных храмов и синагоги. Кроме того, Сицилия — торговый город, а торговля всегда подразумевает межкультурный диалог.

Сицилийское королевство — первый удел Фридриха II. Именно с нее он начал свое правление и в нее был влюблен всю свою жизнь. И именно благодаря Сицилии с юных лет император впитал в себя этот дух веротерпимости, который так был не свойственен его эпохе, что не могло не вызвать опасений со стороны оппозиции.

В 1228 году Фридрих II совершил Шестой крестовый поход. Благодаря переговорам с египетским султаном аль-Камилем он мирным путем смог вернуть христианам Иерусалим. Все бы ничего, но проблема заключалась в том, что на тот момент он был отлучен от Церкви папой Григорием IX и потому данный Крестовый поход в глазах папства не мог считаться законным. Да и сам Фридрих II очень долго оттягивал его начало. Пообещав в Ахене отправиться в поход в 1215 году, он совершил его лишь в 1228, после отлучения от Церкви³.

Олег Олегович Брехов — Санкт-Петербургская Духовная Академия, соискатель, 1 курс.

¹ Dictatus papae // Интернет портал «ХРОНОС». URL: <http://www.hrono.ru/dokum/1000dok/1075diktat.php> (дата обращения: 15.03.2021).

² Minois G. The Atheist's Bible: The Most Dangerous Book That Never Existed. Chicago, 2012. P. 2–3.

³ Kantorowicz E. Frederick the Second, 1194–1250. 1957. p. 72.

Сам Фридрих, несмотря на свою непримиримую борьбу с Папством, вероятнее всего, считал себя христианином. В отличие от своего деда Фридриха I Барбароссы, который позволил себе назначить на престол антипапу Виктора IV, Фридрих II таких действий не предпринимал, что может свидетельствовать о его почтительном уважении к институту Папской власти.

Точка невозврата в отношениях между Папством и императором — 1243 год. На Папский престол был избран Синибальдо Фиески с именем Иннокентий IV, который в 1245 году в Лионе созвал собор. Именно здесь, во французском Лионе, Фридрих II и был обвинен в посягательстве на папскую власть и ереси⁴. Его представитель на Соборе Фаддей Суесский не смог даже ничего возразить на обвинения, так как Папа был и обвинителем, и судьей в одном лице.

В пользу христианских взглядов Фридриха II может служить также и его реакция на заключение Лионского собора. Император не видит за собой никакой вины и утверждает, что проблема во взаимоотношениях императорской и Папской власти заключается главным образом в том, что Папский престол занимает не тот человек, но ни коим образом он не ставит институт Папства под сомнение.

Последние пять лет своей жизни после Лионского собора Фридрих II провел в войнах с городами Северной Италии. Умер он 13 декабря 1250 года в Апулии. Ходили разные слухи о том, как он покинул этот мир: кто-то говорит, что он был отравлен, а кто-то — что его задушил подушкой собственной сын Манфред. Однако, ученые не поддерживают ни одну из этих версий. Наиболее вероятно, что умер Фридрих II своей смертью. Причем стоит отметить, что похоронен он был в рясе цистерцианского монаха, как некогда его патронат Иннокентий III⁵. Вряд ли это было сделано против воли самого императора. Существует легенда, что оба Фридриха, т. е. Барбаросса и его внук, не умерли, а спят. И если Фридрих I спит в горах Тюрингии, то Фридрих II в кратере вулкана Этна, который находится на о. Сицилия⁶. Косвенно она свидетельствует о религиозном почитании Фридрихов, что также имеет отношение к их религиозным взглядам.

Еще один фактор, который не мог нравиться духовенству — это чрезмерная любовь императора к знаниям. При своем дворе в Сицилии он старался собрать умнейших людей всего времени. В Средние века отношение к науке было очень настроженным, и прежде чем что-либо преподавать в университете, необходимо пройти духовную цензуру. Да и к самим ученым относились не совсем одобрительно, потому что грань между стремлением к истинному знанию и праздным любопытством, источником которого является дьявол, легко переступить⁷.

Можно сказать, что Фридрих II был человеком не своей эпохи. Его стремление к науке и религиозная веротерпимость позволяют отнести его скорее к эпохе Возрождения или Нового времени. В его личной гвардии служили арабы-мусульмане, он не испытывал признания к евреям, не считал греков схизматиками. Все это пугало и отталкивало Римских первосвященников от императора, по их мнению, злоупотреблявшего своей властью.

Таким образом, слухи о религиозности и «чуждачествах» Фридриха II, о которых писал в своей Хронике Салимбене де Адам, ошибочно считавший его эпикурейцем, не имеют прямого подтверждения⁸. А мнения о том, что Фридрих II был тайным мусульманином или же даже атеистом — есть лишь пропаганда со стороны Папства, которой, однако, хватило для того, чтобы низложить императора и провозгласить его врагом Церкви.

⁴ Bull Depositing the Emperor Frederick II // Интернет-портал «Papal encyclicals online» URL: <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum13.htm> (дата обращения: 15.03.2021).

⁵ *Tragni B.* The legendary Frederick II of Hohenstaufen. Adda, 2015. P. 134.

⁶ *Басовская Н. И.* Средневековье. Самые известные герои истории. М., 2019. С. 54.

⁷ *Воскобойников О. С.* Тысячелетнее царство (300–1300). Очерк христианской культуры Запада. М., 2018. С. 351, 368.

⁸ *Воскобойников О. С.* Душа мира. Наука, искусство и политика при дворе Фридриха II. М., 2008. С. 66.

Источники и литература

1. *Басовская Н. И.* Средневековье. Самые известные герои истории. М.: Издательство АСТ, 2019. 384 с.
2. *Воскобойников О. С.* Душа мира. Наука, искусство и политика при дворе Фридриха II. М.: РОССПЭН, 2008. 559 с.
3. *Воскобойников О. С.* Тысячелетнее царство (300–1300). Очерк христианской культуры Запада. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 568 с.
4. Bull Depositing the Emperor Frederick II // Интернет-портал «Papal encyclicals online» URL: <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum13.htm> (дата обращения: 15.03.2021).
5. Dictatus papae // Интернет портал «ХРОНОС». URL: <http://www.hrono.ru/dokum/1000dok/1075diktat.php> (дата обращения: 15.03.2021).
6. *Kantorowicz E.* Frederick the Second, 1194–1250. F. Ungar Pub. Co., 1957. 724 p.
7. *Minois G.* The Atheist's Bible: The Most Dangerous Book That Never Existed. University of Chicago Press, 2012. 249 p.
8. *Tragni B.* The legendary Frederick II of Hohenstaufen. Adda, 2015. 164 p.

А. А. Езикова

ЖЕНСКОЕ МОНАШЕСТВО ДОМОНГОЛЬСКОЙ РУСИ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

Женское монашество домонгольской Руси — одна из наименее изученных тем или, по крайней мере, наименее систематически изложенных страниц русской церковной истории. В то время, как прошлое мужского монашества Руси XI–XIII в. неоднократно привлекало внимание исследователей, среди которых значатся имена П. Казанского, епископа Евгения (Болховитинова), митр. Макария (Булгакова), Е. Е. Голубинского, Я. Н. Щапова, В. Л. Янина, Ф. Б. Успенского и других, женское иночество оказалось на периферии научных интересов российской отечественной науки. Так, при обращении к ресурсам Elibrary (библиотеки РИНЦ) выясняется, что число работ, посвященных женскому монашеству домонгольской Руси минимально. Единственным комплексным исследованием феномена древнерусского женского монашества остается труд Н. Е. Шафажинской². Однако содержательная сторона этого исследования вызывает в кругу специалистов множество вопросов, что объясняется идейными акцентами автора книги. Большую ценность представляют отдельные статьи или фрагменты исследований иных авторов, связанных с изучением женских образов Древней Руси. Именно в них, а именно в работах Н. Л. Пушкаревой и Л. Е. Морозовой представлены женские образы княгинь-инокинь домонгольской эпохи³. И всё же усилия последних лет пока не привели к воссозданию стройной, на сколько это возможно, картины жизни женского иночества домонгольской Руси. Сформулированные же в статьях П. И. Гайдено перспективы дальнейших исследований в области изучения женского монашества остаются пока что нереализованными.

Главной причиной наблюдаемого положения дел необходимо считать состояние источников⁴. Число известных, которые хотя бы упоминают женское монашество, настолько мало, что при первом взгляде их корпус не способен внушить какой-либо исследовательский оптимизм. И всё же дело не видится абсолютно безнадежным. Выходом из ситуации видится обращение к тем ресурсам, которые может предоставить компаративистика и более внимательное обращение к источникам, как письменным, так и материальным (археологическим, архитектурным и т. д.). Примером этого могут служить труд А. В. Майорова, посвященный княгине-монахине Евфросинии Галицкой⁵, и статья Т. И. Афанасьева и Т. Лебер, посвященная сопоставлению монашеских

Анна Андреевна Езикова — Московский государственный лингвистический университет, бакалавриат, 1 курс.

¹ Научный руководитель профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, д. и. н. П. И. Гайдено.

² Шафажинская Н. Е. Русское женское монашество: история и традиции. М., 2009. 263 с.

³ Пушкарёва Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989; Морозова Л. Е. Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М.: Академический проект, 2017.

⁴ Это хорошо осознается и в кругу церковных авторов нашего времени: Афанасия (Силкина), игум. Женское монашество на Руси <https://monasterium.ru/doklady/xxiii-mezhdunarodnyerohzdestvenskie-obrazovatelnye-chteniya-regionalnyy-etap/1638-zhenskoe-monashestvo-na-rusi/> (дата обращения: 15.03.2021).

⁵ См.: Майоров А. В. Дочь византийского императора Исаака II в Галицко-Волинской Руси: княгиня и монахиня // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 76-106; Майоров О. В. Евфросинія Галицька дочка візантійського імператора в Галицько-Волинській Русі: княгиня і черниця. Біла Церква, 2013.

женских постригов на Руси и в Болгарии⁶. По-прежнему высокий потенциал для исследований сохраняют и хорошо изученные источники, такие как жития Евфросинии Полоцкой, Евфросинии Суздальской и иные памятники: акты источники, древнерусское летописание и в том числе берестяные грамоты, исследовательский потенциал которых в области гендерной истории, как это показали исследования А. А. Зализняка, ещё ожидает своего исследователя.

В рамках представленного доклада предпринята попытка выявить ряд проблемных тем, которые могли бы стать перспективными для дальнейших исследований в области изучения источников по истории древнерусского женского монашества и реконструкции его истории. Понимая ограниченность возможностей, наиболее целесообразным видится изложить имеющиеся наблюдения в форме вопросов.

Е. Е. Голубинский первым из русских историков систематизировал известия о женских монастырях домонгольской Руси. Именно он обратил внимание на немногочисленные источники о монахинях и женских обителях. Поэтому первый вопрос обусловлен содержанием источников: почему женские монастыри не привлекали внимание летописцев? Всё же большинство инокинь Древней Руси — лица знатного происхождения, а роль игумений в жизни их епископских и политических центров, как это видно на примере игуменьи Марины, о которой упоминает «Вопрошание Кириково», и игумений Евфросиний Полоцкой и Галицкой было достаточно высоким.

Не меньше проблем возникает при установлении уставной организации женских монастырей и организации внутренней жизни женских иноческих общин. Каким уставом они пользовались? Чем занимались монахини помимо молитвенных подвигов? Где и как они жили? Как они содержались? Трудились ли, если принять во внимание, что они жили в условиях замкнутого пространства внутри городских стен? Чем питались? Кем назидались и духовно руководствовались? Какими были их отношения с кафедрами и местными мужским монастырями? Как складывались отношения женского монастыря и города? В данном случае примечателен пример игуменьи Марины (или Марии), один из канонических ответов которой был включен в один из первых канонических памятников Руси — «Вопрошание Кириково»⁷. Примечательно, что игуменья обсуждала вопрос, касавшийся сугубо интимных сторон жизни мужчин и её слово по этому вопросу выделось автору «Вопрошания», безусловно, авторитетным⁸. Не менее интересен и один из канонических ответов митрополита Иоанна, запрещавшего монахам устраивать пиры для монахинь.

Не меньше проблем возникает при разрешении проблемы внутреннего строя обители. Всегда ли в монастыре присутствовали игуменьи? Или же инокини руководились ктиторами? Какими были отношений игумений и ктиторов? Наконец, какова была роль игумений в женской обители? Далеко не всегда сообщения источников способны дать объективный ответ. Так, описывая Янчин монастырь апостола Андрея, В. Н. Татищев, усвоил тому заслугу в создании первой монастырской школы: «Собраши младых девиц, неколико обучала писанию, такоже ремеслам: пению, швению и иным полезным им занятиям. Да от юности навькнути разумети закон Божий

⁶ См.: *Афанасьева Т. И., Лебер Т.* Женский постриг и женское монашество в Древней Руси и на Балканах // *Slověne*. 2020. Vol. 9, No 1. С. 81–109.

⁷ «О женских недугах, [присущих их организму]⁸⁴ и о том, как [с такими женщинами] поступать, переговорил с игуменом Аркадием, который поставлялся [тогда] в епископы⁸⁵. Сошлись на том, что это подобно болезни и не препятствует стоять в церкви, Евангелие целовать и Дору есть. Если нельзя будет [такой женщине] причащаться год или полгода, то вечером ополоснувшись, утром можно комкать. Если же [женское] будет ночью или утром до обеда, (Л. 24а) так что и в другой день нельзя будет [причаститься] и если по-другому нельзя, поскольку продолжается у женщины [выделение], то перед обеднею ополоснуться и тогда причащаться⁸⁶. Так же и Марина, игуменья, сказала: «Этот недуг и у мужей бывает» (Вопрошание Кириково (Перевод) // *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель. М., 2011. С. 417–418).

⁸ Данный аспект был хорошо подмечен В. В. Мильковым (*Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель. М., 2011. С. 351–445 [коммент. 84]).

и трудолюбие, а любострастие в юности воздержанием умертвят». Однако данное упоминание из Истории Татищева, относящееся к 1089 году, всё же скорее отражало реалии не XI столетия, а XVIII века, с его идеями Просвещения и женского образования, в том числе при монастырях и пансионатах, создававшихся по образцу Смольного. Между тем, в истории Янчиного монастыря примечательно ещё одно обстоятельство: не было ли связано имя дочери князя Всеволода, Янка (Иоанна), с именем митрополита Иоанна, освятившим обитель?

Часть из прозвучавших выше проблем в изучении системы управления женскими обителями была обозначена в статье П. И. Гайденко, однако уже сегодня высказанные им наблюдения нуждаются в уточнении⁹. Тем не менее, исследователь обоснованно обратил внимание на то, что применяемые в историографии именованные настоятельницах женских монастырей игуменьями не всегда корректно отражают известия источников. Титул «игуменья» в древнерусских текстах встречается крайне редко и только начиная с событий, датируемых XII в. Записи же, относящиеся к X-XI вв., ничего о древнерусских игуменьях не сообщают.

Важно выяснить, как сказывался прежний статус монахинь в их иноческой жизни. Заслуживает, например, комментария уже то, что источники рассказывают лишь об инокинях, имевших княжеское происхождение. О монашеской же жизни девушек незнатного рождения умалчивается. Даже легендарный образ Февронии Муромской, происходившей из «простых», едва ли может рассматриваться в качестве исключения. Она приняла ангельский образ в конце жизни, уже будучи княгиней.

Столь же перспективной темой видят права ктиторов над женскими монастырями. Например, Житие преп. Феодосия рассказывает о принятии по воле супруги князя Изяслава в монастырь святого Николая матери Феодосия¹⁰. Сюжет крайне примечателен уже тем, что Гертруда, жена великого князя, придерживалась латинского обряда.

Несомненно, перечисленные в докладе вопросы и проблемные области не исчерпывают всей полноты возможностей, которые открываются при критическом взгляде на источники, связанные с историей древнерусского женского монашества. Однако даже такое предварительное знакомство с материалом убеждает, что частичная реконструкция истории древнерусского женского монашества возможна и способна дать свои добрые научные плоды.

Источники и литература

1. *Афанасия (Силкина), игум.* Женское монашество на Руси. <https://monasterium.ru/doklady/xxiii-mezhdunarodnye-rozhdestvenskie-obrazovatelnye-chteniya-regionalnyy-etap/1638-zhenskoe-monashestvo-na-rusi/> (дата обращения: 15.03.2021).

2. *Афанасьева Т. И., Лебер Т.* Женский постриг и женское монашество в Древней Руси и на Балканах // *Slovēne*. 2020. Vol. 9, No 1. С. 81–109.

⁹ *Гайденко П. И.* Настоятельницы древнерусских монастырей: положение и полномочия // *Rossica Antiqua*. 2015. № 2 (12). С. 47–75.

¹⁰ «И вот однажды пришла мать к Феодосию и сказала: «Чадо, исполню все, что ты мне велишь, и не вернусь больше в город свой, а, как уж Бог повелел, пойду в женский монастырь и, постригшись, проведу в нем остаток дней своих. Это ты меня убедил, что ничтожен наш кратковременный мир». Услышав эти слова, возрадовался духом блаженный Феодосий и, войдя в пещеру, поведал великому Антонию, и тот, услышав, прославил Бога, обратившего сердце ее на покаяние. И, выйдя к ней, долго поучал ее на пользу и для спасения души ее, и поведал о ней княгине, и послал ее в женский монастырь святого Николы. Там постриглась она, облеклась в монашеское одеяние и, прожив много лет в искреннем покаянии, мирно скончалась» (Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 1. СПб., 2005. С. 352)

3. Вопрошание Кириково (Перевод) // Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Изд-во «Кругъ», 2011. С. 413–429.
4. Гайденок П.И. Настоятельницы древнерусских монастырей: положение и полномочия // *Rossica Antiqua*. 2015. № 2 (12). С. 47–75.
5. Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси: Т. 1 / под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2005. С. 352–433.
6. Майоров А.В. Дочь византийского императора Исаака II в Галицко-Волынской Руси: княгиня и монахиня // *Древняя Русь: Вопросы медиевистики*. 2010. № 1 (39). С. 76–106.
7. Майоров О.В. Ефросинія Галицька дочка візантійського імператора в Галицько-Волинській Русі: княгиня і черниця. Біла Церква: Пшонківський О. В., 2013. 224 с.
8. Мильков В.В., Симонов Р.А. Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Изд-во «Кругъ», 2011. 544 с.
9. Морозова Л.Е. Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М.: Академический проект, 2017. 390 с.
10. Пушкарёва Н.Л. Женщины Древней Руси. М.: Мысль, 1989. 286 с.
11. Шафажинская Н.Е. Русское женское монашество: история и традиции. М.: Экон-Информ, 2009. 263 с.

Н. Д. Кадура

ПОЗИЦИЯ ПРЕП. СЕРГИЯ В ГОДЫ СМУТЫ НА РУССКОЙ МИТРОПОЛИИ 1378–1385 гг.

В 1378–1385 гг. в Русской Церкви происходила целая череда событий, причиной которым явилась борьба различных кандидатов за русский митрополичий стол. Такой человек, как преп. Сергей, уважаемый патр. Филофеем, митр. Алексием и Дмитрием Донским, не мог оставаться в стороне от происходившего в церковной политике. Несмотря на аскетичность и уединенность своей жизни, он так или иначе имел в церковных событиях своего времени собственную позицию.

Прежде всего стоит отметить, что сам преп. Сергей никогда не стремился к церковной карьере. Известно, что в 1375 г. он отклонил предложение митр. Алексия стать его преемником. Категорический отказ игумена не находит в отечественной историографии однозначного объяснения¹. Примечательно, на наш взгляд, что нигде отказ игумена не понимается как следствие того, что Дмитрий Иванович уже выдвинул кандидатуру Митяя, хотя такая версия видится вполне реальной. Если это так, то преп. Сергей в качестве митрополита приобрел бы в лице великого князя не сотрудника, а противника, так как митрополитом стал бы не его ставленник. Это серьезный аргумент в глазах преподобного, поэтому подобное предположение вполне возможно. Как бы то ни было, нет сомнений, что преп. Сергей был настоящим монахом, ставившим на первое место евангельские заповеди и духовную жизнь, а не церковную карьеру или даже процветание Русской Церкви (в отличие от многих своих современников).

После смерти митр. Алексия преп. Сергию пришлось иметь дело с любимцем князя Дмитрия архимандритом Михаилом-Митяем, с которым у игумена сложились довольно враждебные отношения. Причиной этому могла быть как зависть Митяя авторитету преподобного, так и подозрения его в соперничестве за митрополичий стол. Разозленный тем, что митр. Алексей отказался назначить его своим преемником и усмотрев в этом вину самого Сергия, Михаил-Митяй «начал восставать на святого»², обещая даже уничтожить основанную игуменом Троицкую обитель. В ответ преподобный предсказал смерть Митяя у стен Константинополя, что окончательно испортило их отношения. Княжеский фаворит, не имея возможности отомстить лично Сергию (вероятно, его защищало послание патр. Филофея преподобному), решил репрессировать его ближайших единомышленников — в первую очередь преп. Стефана Махрищского. Интересно, что Митяй, будучи архимандритом, имел право вмешиваться в дела Махрищского монастыря, т. к. он располагался на великокняжеских землях, но стал мстить не лично, а чужими руками³. Итак, преподобный Сергей находился в плохих отношениях с княжеским фаворитом и печатником Митяем и не поддерживал его.

Логично предположить, что, будучи в конфронтации архим. Михаилом-Митяем, игумен должен был стать союзником его конкурента — митр. Киприана, что и случилось. Из мотивации их «дружбы» следует и то, что она была тактической,

Николай Дмитриевич Кадура — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 2 курс.

¹ Об имеющихся версиях: *Аверьянов К. А.* Сергей Радонежский. Личность и эпоха. М., 2006. С. 226–229.

² *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 369.

³ См.: *Аверьянов К. А.* Сергей Радонежский. С. 263.

а не стратегической. Именно так можно объяснить отсутствие ответов преп. Сергия на письма митр. Киприана, а также отсутствие не только переписки, но и каких-либо фактов их общения после 1380 года. Как только раздражающий их обоих фактор — Митяй — исчез, исчез и повод для общения и «дружбы».

Преподобный Сергий вместе с игуменом Феодором являлся корреспондентом митр. Киприана. Они познакомились, вероятно, ещё в первый приезд Киприана на Русь в качестве патриаршего апокрисиария⁴. Игумены и митрополит состояли в переписке как накануне трагичной поездки последнего в Москву в 1378 г., так и после неё (первое и второе послание соответственно). К сожалению, ответ игуменов на второе послание Киприана не сохранился, о нём можно догадываться только на основании кратких слов третьего. Подробный контент-анализ посланий Киприана преп. Сергию и игум. Феодору поможет нам хорошо понять природу их союзнических отношений.

По дороге в Москву 3 июня 1378 г. митр. Киприан извещает игуменов о своем приезде и просит о встрече: «...еду к своему сыну к великому князю в Москву... Вы же будьте готовы увидеться с нами, где сами пожелаете»⁵ (здесь и далее во всех неоговоренных местах перевод. — Н.К.). Тон данного (первого) послания весьма доброжелателен. Митрополит обращается к русским «старцам» как к «возлюбленным сынам нашего смирения», молит их пребывать в душевном спасении с данной Богом братией, которую им необходимо «наставлять на пути спасения». Киприан наслышан о «преподобных игуменах» и о том, как они «мирской образ мысли презрели и об одной только Божией воле» заботятся⁶.

После выдворения из Москвы митрополит вновь обращается в письме к русским игуменам, но уже в другом тоне. Второе послание имеет уже публицистический характер, т. е. предназначено для чтения широкой аудиторией (не только игуменами, но и «если кто другой единодушен с вами»). Киприан, повествуя о причиненных ему злодеяниях, высказывает Сергию и Феодору недовольство их бездействием: «все совратились с пути, до одного негодны?»⁷ Если миряне еще могут найти оправдание своему бездействию в глазах митрополита, ибо «боятся князя потому, что у них жёны и дети, имения и богатства», то монахи — никак, ибо «от мира отреклись» и живут «в мире только для Бога». Киприан прямо укоряет игуменов Сергия и Феодора: «как [вы], видя такое зло, промолчали? Растерзали бы свои одежды, говорили бы перед князем, не боясь! Если бы вас послушали — хорошо было бы. А если бы вас убили, то вы — святые». Призвания к жертвенному исповеданию и отстаиванию истины сопровождаются напоминанием, что «народных грех падает на князей, а княжеский грех на людей»⁸.

Вышеприведенная переписка свидетельствует о нескольких важных деталях. Во-первых, митр. Киприан доверял игуменам Сергию и Феодору и рассчитывал на их поддержку. Во-вторых, он ясно осознавал авторитет Радонежского старца в глазах князя Дмитрия, почему и видел реальным его заступничество в столь сложной ситуации. В-третьих, он был недоволен бездействием великорусской монашеской партии в событиях надругательств над ним. Киприан хотел использовать авторитет преп. Сергия и Федора в своих интересах, а поскольку они от политики отстранились, то и повод для дружбы сменился поводом для упрека. После этого стихают и их контакты. Однако стоит отметить, что Сергий Радонежский часто навещал своих учеников в разных обителях — Макария в Пешношском Никольском монастыре⁹, Дмитрия

⁴ Должность церковного дипломата в Византийской империи.

⁵ Киприан, свят. Первое послание (от 3 июня 1378 г.) игумену Сергию и игумену Феодору // Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. М., 1978. Прил. 1. С. 195.

⁶ Там же. С. 195.

⁷ «Все ли уклонишася вкупе и непотребне быша» (митр. Киприан цитирует Рим 3:12).

⁸ Киприан, свят. Второе послание (от 23 июня 1378 г.) игумену Сергию и игумену Феодору // Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Прил. 1. С. 196.

⁹ См.: Калайдович К. Ф. Историческое и топографическое описание Мужеского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешноше, с присовокуплением устава его и чиноположения. М., 1837. С. 7–9.

в Никольской обители на Переяславском озере и других¹⁰. Подобное общение игумена с «единомудренными» и привело к тому, что постепенно монашеские киновии стали центрами чтения, хранения и переписывания посланий Киприана.

Таким образом, преп. Сергей всё же был союзником митр. Киприана в церковно-политической борьбе за русский митрополичий стол. Однако данный союз был основан скорее не на взаимной симпатии (или отстаивании единства митрополии, как считают некоторые исследователи¹¹), а на общем деле — противостоянии княжескому фавориту Митяю. Пока тот был жив — игумен поддерживал Киприана, а после его смерти переписка между бывшими союзниками и их всяческие контакты сошли на нет. «Болгарский кандидат», видимо, рассчитывал на большее, именно это хорошо объясняет его негодование от бездействия его корреспондентов в «московском инциденте»¹². Однако осенью 1379 г., вернувшись из княжеской опалы, преп. Сергей стал убеждать Дмитрия Донского в необходимости примирения с митр. Киприаном, особенно в период усугубляющейся ситуации с татаро-монголами. Немного позже примирение всё же произошло, но, как известно, ненадолго.

О позиции преп. Сергия в более поздний период, т. е. в 1383–1385 гг., говорить трудно, ведь в это время борьба за митрополичий стол шла, главным образом, в Византии. Патриарх Нил и его синод подвергались давлению и подкупам с различных сторон, что осложняло разбирательство дела. В конкурентной борьбе участвовали митр. Киприан, митр. Пимен и архиеп. Дионисий Суздальский. Преподобный Сергей, в это время находившийся на Руси, послушно признавал того митрополита, который реально находился в Москве.

Итак, говоря о позиции преп. Сергия в годы смуты на русской митрополии, можно заключить следующее. Игумен земли Русской старался дистанцироваться от церковной политики, однако это ему не всегда удавалось. Преп. Сергей противился поставлению Митяя в митрополиты, потому что это было канонически незаконно, но в открытый конфликт с великим князем не вступал. Позицию непротивления князю он сохранял и после изгнания митр. Киприана, хотя состоял с последним в активной переписке. Сама поддержка преп. Сергием Киприана была тактической и помогала совместно противостоять Михаилу-Митяю. После кончины «общего врага» трудно найти примеры активного вмешательства преподобного в церковную политику. Радонежский игумен теперь принимал любого митрополита, которого допускал до управления князь Дмитрий Донской. Последние три года жизни преп. Сергия русская митрополия, возглавляемая митр. Киприаном, пребывала в стабильности и единстве.

Источники и литература

1. *Аверьянов К. А.* Сергей Радонежский. Личность и эпоха. М.: Энциклопедия российских деревень, 2006. 444 с.
2. *Белкин А. И.* Подвижничество преподобного Сергия Радонежского в политической жизни Руси XIV в // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2014. № 4 (28). С. 36–44.
3. *Калайдович К. Ф.* Историческое и топографическое описание Мужеского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешноше, с присовокуплением устава его и чиноположения. М., 1837. 153 с.

¹⁰ См.: *Пономарев А. И.* Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 4. Славяно-русский пролог, Ч. 2. Январь-апрель. СПб., 1898. С. 38–39.

¹¹ См.: *Белкин А. И.* Подвижничество преподобного Сергия Радонежского в политической жизни Руси XIV в // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2014. № 4 (28). С. 40.

¹² Преп. Сергей никак не отреагировал на избиение и выдворение из Москвы митр. Киприана по приказу князя Дмитрия Ивановича в 1378 г.

4. *Киприан, свят.* Второе послание (от 23 июня 1378 г.) игумену Сергию и игумену Феодору // *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. М.: Наука, 1978. Прил. 1. С. 195–201.
5. *Киприан, свят.* Первое послание (от 3 июня 1378 г.) игумену Сергию и игумену Феодору // *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. М.: Наука, 1978. Прил. 1. С. 195.
6. *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М.: Языки русской культуры, 1998. 570 с.
7. *Пономарев А. И.* Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 4. Славяно-русский пролог, Ч. 2. Январь-апрель. СПб., 1898. 228 с.

П. Д. Садыков

ОСОБЕННОСТИ ДРЕВНЕРУССКИХ БОГОРОДИЧНЫХ СКАЗАНИЙ

Немалое количество письменных памятников средневековой Руси посвящено событиям, связанным с иконами, в том числе богородичными. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к картотеке Н. К. Никольского, в которой из 9220 карточек об отечественных авторах XI–XVII вв. 1158 посвящены сказаниям о различных образах, большая часть которых Божией Матери¹. Подобного рода тексты становились предметом исследований, как правило, они касались конкретной иконы Богородицы: например, Владимирской, Казанской, Тихвинской и т. д.² Еще Д. С. Лихачев говорил о необходимости изучения обозначенного направления, поскольку здесь открывается важная проблема — связь жанров литературы и искусства³. Последнее было чрезвычайно характерно для Древней Руси, поскольку сюжеты изобразительного искусства, как правило, были темой письменных источников⁴ и имели общее религиозное предназначение⁵. Например, иконописец при написании житийной иконы преподобного Феодосия Печерского, безусловно, брал образы из жития этого святого. Литература «отражалась, — по мысли того же Д. С. Лихачева, — в изобразительном искусстве и сама отражала это изобразительное искусство как в противоположных зеркалах»⁶.

Несмотря на все это, широкого, системного исследования, посвященного теме сказаний о чудотворных богородичных иконах, их схожих черт, особенностей и месту в русской агиографической традиции, до сих пор нет, а значит, данная жанровая форма является мало изученной⁷. Хотя, это надо отметить еще раз, общий обзор и выполнялся отдельными учеными⁸. Некоторые исследователи предпринимают попытки проследить развитие почитания Божией Матери на Руси и влияние этого на литературную традицию, выделяют временные, а также территориальные особенности⁹.

По объему сказания о богородичных иконах совершенно различны. Так, описание может ограничиться простым упоминанием совершившегося чуда, как это сделано в Псковской летописи: «Того же лета бысть знамение в селе Чирсках, в церкви,

Петр Дмитриевич Садыков — Сретенская духовная семинария.

¹ Лихачев Д. С. Человек в древнерусской литературе // Лихачев Д. С. Избранные труды. Т. 3. Л., 1987. С. 158.

² Анхимюк Ю. В. К истории Сказания о Казанской иконе Богородицы // Румянцевские чтения: Материалы международной конференции (13–16 апреля 2004). М., 2004. С. 9–21; Кириллин В. М. Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции // Studia Litterarum. 2017. Т. 2. № 1. С. 150–183; Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». М., 2007. 312 с.

³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные труды. Т. 1. Л., 1987. С. 330.

⁴ Там же. С. 280.

⁵ Лихачев Д. С. Система литературных жанров Древней Руси // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 67.

⁶ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. С. 283.

⁷ Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». С. 9.

⁸ См. например: Кириллин В. М. Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах // Вестник славянских культур. 2009. Т. XII. № 2. С. 60–68; Коняская Е. Л. Древнерусские сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени. Новосибирск, 2014. С. 54–58.

⁹ См. например: Богатырева Т. А. Отражение культа Богородицы в древнерусской литературе: жанрово-стилевой аспект. М., 2010. 231 с.

от иконы святыя Богородицы»¹⁰. Есть примеры обобщающих сборников сказаний о тех или иных иконах (например, Сказание о чудесах Владимирской иконы Богородицы)¹¹. О чудесах богородичных икон довольно красноречиво говорится и в памятниках совершенно иной жанровой формы. Так, об иконе Знамение повествуется в Сказании о битве новгородцев с суздальцами, описывается горячая молитва архиепископа и народа перед образом и само чудное явление, свидетельствовавшее о защите города от противника: «Тогда же икона Божиим промыслом обратися лицем на град и виде архиепископ слез, текуще от иконы... И великое, страшное чудо... Не суть бо слезы, но являет знамение своя милости»¹².

Темы, которые поднимаются в повествованиях о богородичных иконах, чрезвычайно разнообразны. Одни произведения посвящаются избавлению от врагов или победе в сражении, другие — говорят об исцелении всех с верой обращающихся к Божией Матери или иных чудесах, совершаемых по молитвам перед Ее образом, в некоторых же сказаниях подробно описывается ее явление или обретение¹³. Все это влияет на ход повествования, основные идеи, которые стремятся донести автор, а также на используемые им литературные образы и приемы.

При этом, безусловно, у многих сказаний есть и общие сюжетные черты. В. М. Кириллин выделяет следующие: явление иконы «на воздухе» или обретение на древе, горе и т. д.; присутствие героя, которому было что-то открыто во время молитвы перед ней, при этом описываются его внутренние переживания и страх перед совершающимся; основание часовни, храма или монастыря на месте обретения¹⁴.

Основными вопросами, поднимаемыми в исследовательской литературе, являются вопросы об авторстве и происхождении текста, времени его написания, разночтениях в рукописях. Практически всегда присутствует пересказ событий явления или обретения иконы, упоминается о месте ее появления, произошедших при этом чудесах, истории ее почитания. Нередко предпринимается попытка определить основные источники, к которым прибегал автор при написании сказания, согласовать сведения последнего с историческими событиями и хронологией. Объясняется суть названия, если оно не имеет территориального характера¹⁵. Указываются сохранившиеся до настоящего времени списки. Если известно, сразу же обозначается первичная редакция сказания¹⁶, в противном случае исследователь при помощи сравнительно-сопоставительного метода стремится ее определить¹⁷.

Особое внимание уделяется идейному содержанию литературного памятника, цели его написания. Так, И. Л. Жучкова, говоря о Сказании о иконе Богоматери

¹⁰ Псковские летописи. Вып. 1. М., 1941. С. 38.

¹¹ РНБ. Ф. 173. № 96. Л. 13–19.

¹² Сказание о битве новгородцев с суздальцами // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999. С. 446.

¹³ Кириллин В. М. Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах. С. 62.

¹⁴ Там же. С. 64.

¹⁵ См.: Кириллин В. М. Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери... С. 154–155; Романова А. А. Сказание о иконе Богоматери Гребневской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. С. 561; Жучкова И. Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. С. 361; Рыков Ю. Д. Сказание о чудотворной Воронинской иконе Божией Матери // Вестник церковной истории. М., 2006. № 1–2 (17–18). С. 177–178. См. размышления Д. М. Буланина по поводу Сказания о Страстной иконе Божией Матери: Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Страстной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. С. 594.

¹⁶ Дмитриева Р. П. Сказание о иконе Богоматери Тихвинской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. С. 365.

¹⁷ См.: Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». С. 33; Радева О. Н. Сказания о явлениях и чудесах Феодоровской иконы Богородицы и его редакции // Проблемы теологии: Материалы 5-й Международной богословской научно-практической конференции. Вып. 5. Екатеринбург, 2009. С. 182.

Владимирской, отмечает, что оно имело серьезное публицистическое значение. «Автор, — пишет она, — стремился подчеркнуть общегосударственную значимость культа Владимирской иконы... Мысль об особом покровительстве Богородицы столице, об избранности Москвы среди других русских городов становится доминирующей в сказании»¹⁸. Некоторые ученые выделяют ведущие сюжетно-повествовательные мотивы и используемые в произведении образы (наиболее подробно это реализовано В. М. Кириллиным в статье, посвященной повести о Казанской иконе Богородицы¹⁹).

Таким образом, богородичные сказания, как и иные агиографические произведения, обладают между собой рядом схожих черт, использовать которые стремились книжники. Данный вопрос можно назвать еще малоизученным, а потому требует новых исследований.

Источники и литература

1. Анхимюк Ю. В. К истории Сказания о Казанской иконе Богородицы // Румянцевские чтения: Материалы международной конференции (13–16 апреля 2004). М., 2004. С. 9–21.
2. Богатырева Т. А. Отражение культа Богородицы в древнерусской литературе: жанрово-стилевой аспект. М., 2010. 231 с.
3. Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Страстной // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. С. 594.
4. Дмитриева Р. П. Сказание о иконе Богоматери Тихвинской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. С. 365
5. Жучкова И. Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. С. 283–287.
6. Кириллин В. М. Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах // Вестник славянских культур. 2009. Т. XII. № 2. С. 60–68.
7. Кириллин В. М. Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции // *Studia Litterarum*. 2017. Т. 2. № 1. С. 150–183.
8. Кириллин В. М. Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия». М., 2007. 312 с.
9. Конявская Е. Л. Древнерусские сказания о чудотворных иконах: особенности нарратива // Нарративные традиции славянских литератур: от Средневековья к Новому времени. Новосибирск, 2014. С. 54–58.
10. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные труды. Т. 1. Л., 1987. С. 261–654.
11. Лихачев Д. С. Система литературных жанров Древней Руси // Лихачев Д. С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 57–78.
12. Лихачев Д. С. Человек в древнерусской литературе // Лихачев Д. С. Избранные труды. Т. 3. Л., 1987. С. 3–164.
13. Псковские Летописи. Вып. 1. М., 1941. 146 с.
14. РНБ Ф. 173. № 96. Л. 13–19.
15. Романова А. А. Сказание о иконе Богоматери Гребневской // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3. Ч. 4. С. 561–562.
16. Рыков Ю. Д. Сказание о чудотворной Воронинской иконе Божией Матери // Вестник церковной истории. М., 2006. № 1–2 (17–18). С. 176–214.
17. Сказание о битве новгородцев с суздальцами // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 1999. С. 446.

¹⁸ Жучкова И. Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской. С. 361.

¹⁹ Кириллин В. М. Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери... С. 159–173.

Е. А. Жук

ОБРАЗ ПАСТЫРЯ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПРОТОИЕРЕЯ ПЛАКИДА ЯНКОВСКОГО (1810–1872)

В истории Православной Церкви в Беларуси важным, во многом поворотным, событием является Полоцкий собор 1839 года, который завершил историю униатства в нашей стране. Событие это весьма многогранное, которое коренным образом поменяло конфессиональную ситуацию, вернув около полутра миллионов белорусов и украинцев в лоно Православной Церкви. Одним из участников подготовки этого собора, поставившим свою подпись под соборным актом, был протоиерей Плакид Янковский — видный представитель воссоединенного духовенства, писатель, поэт и публицист.

Плакид Янковский родился 20 сентября 1810 г., происходил он из мелкой шляхты. Его отец был униатским священником. После окончания гимназии юный Плакид в течении четырех лет обучается в Главной семинарии при Виленском университете. После ее окончания преподавал в открывшейся Литовской духовной семинарии в Жировицах. После женитьбы и защиты докторской диссертации он был рукоположен во священники. Принимал активное участие в церковной жизни в Литовской епархии. Его подпись под номером девятнадцать стоит в соборном акте Полоцкого собора. Также он являлся вице-председателем консистории.

Будучи многогранной личностью, он умело совмещал церковное служение с писательскими трудами и преподавательской деятельностью. В 40-х — 50-х гг. под псевдонимом John of Dycalp стал одним из самых известных польских писателей. Кроме этого его статьи и очерки на русском языке в Литовских епархиальных ведомостях заслужили весьма позитивные отзывы читателей. Отец Плакид в своих произведениях пишет о разных вещах. В его некрологах, очерках, изданных в журналах, а также в художественных произведениях есть довольно много упоминаний и заметок о служении и жизни священников — свидетелей воссоединения униатов. На основании этих заметок можно составить целый образ пастыря. О нем пойдет дальнейшая речь в данном докладе.

Первое произведение, в котором мы можем столкнуться с образом пастыря — небольшая повесть автобиографического характера под названием «Автобиография», опубликованная в первом томе «Предбрачных записей»¹. В этой повести о Плакиде описывает свою жизнь до принятия священного сана. Значимая часть воспоминаний посвящена отцу будущего протоиерея — архипресвитеру Гавриилу Янковскому, брестскому благочинному, посвятившему значимую часть своей жизни церковному служению в небольшом сельском приходе в деревне Войская. Подробно описывается устройство дома, отношения в семье и с прихожанами, простые, лишенные заносчивости. Интересен момент, когда юный Плакид приезжает в родительский дом на каникулы. По указанию отца снимает гимназистскую форму, одевает крестьянский одежду и идет в церковь к утрени, где поет, доказывая, что за время учебы не потерял навыков церковного пения². На страницах этого же произведения мы видим, что священник уделял внимания образованию крестьянских детей, собирая их у себя дома, зачитывая и истолковывая отрывки из писания.

Евгений Александрович Жук — Минская Духовная Семинария, 4 курс.

¹ Żuk E. Protpjerej Placyd Jankowski i jego czasy // Echa Polesia. 2020. № 4 (68). S. 19–22.

² Jankowski P. Pisma przed-ślubne i przed-splinowe Johna od Dycalp. Wilno, 1841.

Отец Плакид смог передать в этом произведении патриархальную атмосферу, царившую в доме униатского белого священника. В этом — огромная ценность его «Автопопобиографии» с исторической точки зрения.

В 1853 г. в Вильно вышла отдельной книгой повесть под названием «Криницы». В ней автор поставил себе цель описать атмосферу, царившую в Жировицах в начале 40-х гг. XIX века. Настоящие имена вполне реальных людей, участвовавших во вполне реальных событиях, здесь скрыты под псевдонимами.

Чаще всего здесь упоминаются протоиерей Антоний Тупальский — председатель Литовской консистории; протоиерей Ипполит Гомолицкий — ректор семинарии; протоиерей Михаил Бобровский — известный библиист, исследователь древних памятников славянской письменности; члены их семей и другие. Со многими из них автор был в родственных отношениях, разделяя вместе с ними труды в консистории и семинарии. Герои этого произведения в первую очередь показаны не высокими церковными сановниками и учеными мужами, а людьми со своими интересами, с особым чувством юмора. Из этого произведения мы можем узнать, например, что «Префект» т. е. протоиерей Антоний Тупальский коллекционировал табакерки³, а протоиерей Ипполит Гомолицкий увлекался охотой⁴. Таких деталей из этих воспоминаний можно найти довольно много, что весьма ценно для исследователя. Отец Плакид постарался описать не только образованность и высокую культуру, но и искренность отношений, царившую в то время в Жировицах, которой в дальнейшем ему не хватало. Это произведение — своеобразная ода ушедшей эпохе первых лет после воссоединения униатов.

Особый интерес для составления образа пастыря представляют русскоязычные очерки, рассказы и некрологи, опубликованные в Литовских епархиальных ведомостях. В них автор делится своими воспоминаниями о известных представителях бывшего униатского духовенства, событиях из своей жизни.

В группе очерков под общим названием «На рубеже» отец Плакид прямо воспроизводит тип униатского пастыря, скромного и даже образцового в своей бедности⁵. В очерке под номером три перед нами предстает почтенный старичок, прослуживший всю жизнь на приходе, «унаследованном» от отца; разделивший с этим приходом судьбу и скудность существования; бывший и пахарем и пчеловодом. Время рассказа совпадает с эпохой, когда между латинянами и униатами установились вполне доброжелательные отношения, лишённые чувства преобладания и высокомерия с одной стороны и подобострастия с другой⁶.

Вместе с тем, о. Плакид видит и описывает определенные недостатки, имевшие место в среде духовенства. В очерке «Кое что о замкнутости духовного сословия» он явно критикует пастырей за отрыв от паствы. В своей «Гомилетической заметке» автор явно обращает внимание на неточности в проповедничестве (сам о. Плакид занимался в свое время редакцией проповедей молодых священников по благословению митрополита Йосифа).

Особое место в творчестве о. Плакида занимают некрологи. В этих произведениях автор делится собственными воспоминаниями, связанными с конкретными представителями экс-униатского духовенства. Воспоминания посвящены прот. Антонию Тупальскому, прот. Михаилу Бобровскому, прот. Прокопию Ситкевичу и многим другим известным личностям. Видно, что о. Плакид старается написать каждый некролог особым образом, подчеркивая индивидуальность конкретной личности. По форме — каждое произведение носит особый характер и не повторяется. Вместе с художественностью эти некрологи имеют некоторые ноты официального тона, что явно отличает их от прочих произведений о. Плакида.

³ *Jankowski P.* Krynice. Ze wspomnień i gawęd z sobą samym autora dawnego atramentu. Wilno, 1853. S. 23–24.

⁴ *Ibidem.* S. 40.

⁵ *Янковский П., прот.* Записки сельского священника: [очерки, воспоминания]. Минск, 2019. С. 127.

⁶ Там же. С. 137.

Из этих некрологов мы можем почерпнуть весьма много ценных сведений о ушедшей эпохе, к которой сам прот. Янковский относится весьма трепетно и даже благоговейно. Например, из некролога, посвященного прот. Прокопию Ситкевичу видно, что в среде белого униатского духовенства, несмотря на латинизацию обряда, в унии были священники, которые свято хранили восточный обряд и славянский язык. Сам Ситкевич знал наизусть такое количество богослужебных текстов и молитв, что, по словам митрополита Йосафата Булгака, выступающего героем этого рассказа, даже если бы многие богослужебные книги были утеряны, благодаря о. Прокопию их можно было бы с легкостью восстановить. Почтенный старец знал наизусть многие акафисты, а канон Св. Андрея Критского читал вовсе без книги⁷.

Подытоживая, можно сказать, что в своих различных произведениях прот. Плакид Янковский смог отобразить тип экс-униатского священника, собрав самые лучшие черты, у него имевшиеся. Именно подобный священник своим добрым отношением к пастве, своей любовью к своему обряду и желанием добра для Церкви станет тем, кто сможет воплотить в жизнь постановления Полоцкого собора. Отчасти, а возможно и благодаря тем качествам, на которые о. Плакид делает акцент, конфессиональная ситуация в нашей стране такая, какую мы имеем. Многие деятели белорусского национального возрождения, такие как Евфимий Карский, Владимир Завитневич и даже Максим Богданович были потомками пастырей, о которых столь живо писал прот. Плакид Янковский.

Источники и литература

1. *Янковский П., прот.* Записки сельского священника: [очерки, воспоминания]. 2-е изд., доп. Минск : Медиал, 2019. 254 с.
2. *Charkiewicz W.* Placyd Jankowski (John of Dycalp): życie i twórczość . Wilno: Koła Polonistów Sluchaczów Uniwersytetu St. Batoiego: Warszawa, Gebethner i Wolff, 1928. 206 s.
3. *Żuk E.* Protpjerej Placyd Jankowski i jego czasy // *Echa Polesia*. 2020. № 4 (68). S. 19–22.
4. *Jankowski P.* Krynice. Ze wspomnień i gawęd z sobą samym autora dawnego atramentu. Wilno: Nakład i druk Teofila Glucksberga, 1853. 230 s.
5. *Jankowski P.* Pisma przed-ślubne i przed-splinowe Johna od Dycalp. Wilno: Druk i nakład T. Glücksberga, 1841. 142 s.

⁷ Тем же. С. 224.

А. М. Смулов

ПЕРВЫЙ ВСЕРОССИЙСКИЙ МИССИОНЕРСКИЙ СЪЕЗД 1887 ГОДА

Первый миссионерский съезд проходил в период с 29 июня по 13 июля 1887 г. в Московском Никольском единоверческом монастыре. На съезде собрались представители 34 епархий общей численностью в 64 чел.¹ Председателем съезда был определен известный миссионер, присоединившийся к Православной Церкви в 1868 г. из беспоповского согласия, бывший старообрядец, настоятель монастыря архимандрит Павел Прусский (Леднев, †1895).

Главным результатом съезда следует считать формулирование правил ведения внутренней миссии («Правила об устройстве миссии и о способе действий миссионеров и пастырей церкви по отношению к раскольникам и сектантам»). Правила определяли как характер миссионерского делания в целом, так и конкретные формы и методы (приемы) его реализации в епархиях, где присутствовали раскольники и сектанты. Решения съезда утверждались и вводились в жизнь Церкви определениями Святейшего Синода. Важнейшим из таких Определений, принятых по итогам I съезда, стало «Определение Святейшаго Синода от 25 мая 1888 г., за № 1116, по отчету о занятиях бывшего в 1887 году в Москве съезда противораскольнических миссионеров».

Рассмотрим это Определение более подробно. Св. Синод «нашел, что некоторые из постановлений, начертанных съездом, могут быть обращены в руководственные правила об устройстве миссии и о способах действий миссионеров и пастырей по отношению к раскольниками и сектантам» и постановил выделить их в отдельные правила для «всеобщаго руководства и повсеместнаго применения по епархиям»². Найдя полезным и соответствующим целям миссии, Св. Синод также принял и определил к опубликованию, составленное съездом под руководством его Председателя архим. Павла Прусского, «Слово к глаголемым старообрядцам от православных миссионеров, собравшихся в Богоспасаемый град Москву из разных мест».

Принятые Правила включали 24 пункта, краткое изложение которых приведено ниже.

1) «Для вразумления раскольников и сектантов в истинах православной веры и обличения их заблуждений» в епархиях, где признается такая необходимость, учреждаются один или даже несколько «епархиальных миссионеров»³.

2) В качестве епархиальных миссионеров на местах должны назначаться нравственно благонадежные священники, имеющие основательные знания в части раскольнических и сектантских лжеучений⁴.

3) На должности миссионеров должны преимущественно назначаться лица, «окончившие курс в духовных академиях и семинариях». Успешно действующие

Алексей Михайлович Смулов — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва), магистратура, 1 курс.

¹ Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007. С. 488.

² Определение Святейшего Синода от 25 мая 1888 г., за № 1116, по отчету о занятиях бывшего в 1887 году в Москве съезда противораскольнических миссионеров // Тамбовские епархиальные ведомости. 1888. № 20, 15 октября. С. 1070.

³ Там же. С. 1071.

⁴ Там же.

миссионеры, не имеющие надлежащего образования, по благословиению епархиального архиерея, могут быть определены к обучению в местных семинариях⁵.

4) Епархиальные миссионеры-священники освобождаются от служения на приходах и всех иных послушаний и находятся в непосредственном подчинении местных архиереев⁶.

5) Епархиальный преосвященный распределяет обязанности между епархиальными миссионерами, которые доносят ему о проведенных собеседованиях с заблуждающимися. Сведения помещаются в годовой отчет епархии, а об особых случаях доносятся в Св. Синод особо⁷.

6) Из местных приходских священников архиереем могут назначаться особые уездные и благочинных округов миссионеры. В их обязанности входит ведение бесед на «подведомственных» территориях⁸.

7) Денежное содержание назначенных миссионеров (епархиальных, уездных, окружных) определяется епархиальным архиереем из средств епархии. В случае недостатка средств может быть испрошено пособие от Св. Синода⁹.

8) Никто из приходских священников не освобождается от миссионерской деятельности на территории их приходов. Священники должны проводить пастырские беседы и давать назидания. К другим средствам, имеющимся в распоряжении духовенства, отнесены, в частности: а) нравственно-попечительное отношение приходского духовенства к пастве, б) собеседования с заблуждающимися и отделившимися от святой Церкви, в) устройство внебогослужбных бесед по вопросам истин христианской веры и правил нравственной жизни, г) учреждение для детей церковно-приходских школ и школ грамоты, д) распространение книг, брошюр и листовок с ясным изложением учения Православной Церкви, е) благословение подготовленных мирян на миссионерство.

9) Миссионеры и священники должны быть едины в действиях и оказывать друг другу братскую помощь, предупреждать любые личные и общие недоразумения¹⁰.

10) Прибывший в командировку миссионер, независимо от знаний и положения, должен оказывать приходскому священнику полное братское уважение. Представиться настоятелю храма и согласовывать с ним все свои действия. Местный священник открывает беседы молитвой чтением дневного Евангелия, а возможно и краткой речью «с объяснением в ней цели прибытия миссионера», ему же «представляется и заключительное слово на беседе, которое при краткости должно иметь общеназидательное значение и отнюдь не должно затрагивать вопросов, могущих вызвать ... на новые словопрения»¹¹.

11) Беседу с заблуждающимися ведет миссионер в присутствии священника прихода. Последний участвует в разговоре исключительно по приглашению к беседе от миссионера. «и миссионеру и священнику надлежит всего более заботиться о том, чтобы неуместным замечанием или противоречием друг другу не подать повода ... упрекать в чем-либо защитников православия»¹².

12) Вновь указывается на необходимость соблюдения отношений, определенных п. 9, 10 и 11, особенно, если миссионер — мирянин. Миссионер-мирянин и приходской священник обязаны выказывать друг другу подобающее уважение и оказывать взаимную помощь¹³.

13) «Во время собеседований миссионер ... должен соблюдать потребныя проповеднику и защитнику истины душевное спокойствие, кроткое обращение

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 1071–1072.

⁷ Там же. С. 1072.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 1072–1073.

¹⁰ Там же. С. 1075.

¹¹ Там же. С. 1075–1076.

¹² Там же. С. 1076.

¹³ Там же.

и снисходительное терпение, не смущаться ... дерзостями, но братолюбиво обличать ... неприличие, не отвечая безумным по безумию их»¹⁴. Обращение к полиции возможно лишь при реальной угрозе беспорядков и причинения насилия.

14) Для собеседований должны подбираться удобные и просторные помещения, беседы могут проходить и на открытом воздухе. Использование помещений церкви может быть только в исключительных случаях, «когда имеется полная надежда, что собравшиеся раскольники и сектанты не причинят оскорбления святыне храма»¹⁵.

15) Миссионеру надлежит заранее собирать сведения об аудитории, иметь точное представление о предмете беседы и продуманный ее план. (В данном пункте даются некоторые методические советы миссионеру по общему настрою и содержанию бесед.) «... не отказываясь отвечать на возбуждаемые вопросы, миссионер должен, по возможности, быть кратким в своих ответах и направлять их так, чтобы вновь перейти к главному предмету беседы»¹⁶.

16) Любое «собеседование должно начинаться и оканчиваться, может и прерываться, общим пением молитв, псалмов и песнопений»¹⁷.

17) В пункте описываются различные способы приглашения заблуждающихся на беседы. В приглашениях должны быть точно указаны: время, место и предмет собеседования. Напоминается, что местный священник должен оказывать миссионеру всяческую помощь и поддержку.

18) Для обеспечения миссионеров всех уровней и приходских священников надлежащей литературой, за счет местных средств или пособия Св Синода, «учреждаются в епархиях: а) главная миссионерская и б) благочинническая и окружные библиотеки»¹⁸.

19–20) Данные пункты определяют порядок и контроль за использованием миссионерских библиотек.

21) Устранять все дающее возможность подавать «повод к нареканиям на православную церковь и ее служителей». «... в приходы с раскольническим и сектантским населением члены причта» должны назначаться «с особою осмотрительностью, из лиц, знакомых с духом и учением раскола и местных сект, в точности исполняющих церковные уставы относительно богослужения, соблюдения постов, благополучно живущих и неподверженных слабостям, ... как то: пьянству, курению ... вымогательству за требы». Определяются прочие требования к священнослужителям, включая уровень образования и способности к проповеднической деятельности. Здесь же говорится о материальном обеспечении и поощрении наградами священников, «которые наиболее трудятся на поприще миссионерства»¹⁹.

22) Содержит требование о приближении церковного пения к древним церковным напевам и использованию икон соответствующих «греческим подлинникам».

23) Даются рекомендации по устранению неверных представлений о единоверии и указывается на его единство с православием. Ключевым моментом, выделенным в Правилах курсивом, является следующий: «Единоверцы же особенно должны помнить — и сие потребно им внушать, — что спасительная сила единоверия заключается именно и только в союзе с православною церковью, без этого союза не может быть спасительного единоверия, а будет душепагубный раскол»²⁰.

24) Об определении чина присоединения старообрядцев к Православной Церкви, особо — если присоединение происходит «на правах» либо «не на правах» единоверия.

¹⁴ Там же. С. 1076–1077.

¹⁵ Там же. С. 1077.

¹⁶ Там же. С. 1078.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 1079.

¹⁹ Там же. С. 1080–1081.

²⁰ Там же. 1082.

Выводы:

1. Принятые Св Синодом, на основе решений Съезда, миссионерские Правила были важным шагом в деле укрепления и развития миссии РПЦ.

2. В первую очередь это проявилось в официальном создании института епархиальных миссионеров, начало которому было положено еще в 1835 г. в Саратовской епархии. В четком определении нравственных и образовательных требований к кандидатам на замещение указанных должностей, их обязанностей, денежного содержания и церковного поощрения.

3. Впервые был определен порядок взаимодействия командированных миссионеров и местных священников, имеющий в основе братское уважение и взаимопомощь. Четко описаны действия по организации собеседований с заблуждающимися, созданию миссионерских библиотек разных уровней.

4. Были предусмотрены обязанности епархиальных архиереев по отношению к миссионерам, подтверждалась обязанность приходских священников на ведение миссии.

Источники и литература

1. Определение Святейшаго Синода от 25 мая 1888 г., за № 1116, по отчету о занятиях бывшего в 1887 году в Москве съезда противораскольнических миссионеров // Тамбовские епархиальные ведомости. 1888. № 20, 15 октября.

2. *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.

Я. Ю. Цветков

ПРЕДПОСЫЛКИ И ЦЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ В ИЕРУСАЛИМЕ ПО ДНЕВНИКОВЫМ ЗАПИСЯМ ЕПИСКОПА ПОРФИРИЯ (УСПЕНСКОГО)

Возникновение Русской духовной миссии в Иерусалиме связано с именем епископа Порфирия (Успенского), который в 1843 году, решением Синода, отправился на Восток. Прежде всего, в обязанности посланника входило наблюдение за состоянием Иерусалимской Церкви и «за употреблением денежных сборов, поступающих из России»¹. Можно предположить, что подобный шаг также был связан и с трудностями, которые испытывали паломники из России.

Именно об этих препонах сообщает М. П. Соколов: «Преодолевая невероятные препятствия в странах чуждых по языку, занятых злыми и фанатичными врагами христиан, наш серый люд с котомкой и посохом идет терпя всякие обиды и насилия, нередко застигаемый смертью от насилий и истощения к заветным горам Иудеи»². Ему же вторит и архимандрит Арсений, бывший в начале XIX столетия наместником Московского Иерусалимского подворья, который в письме к императору Александру I говорит о трудностях, которые испытывают русские паломники на Святой Земле: «В Иерусалиме никто столько не терпит бедности и нужды в пище и одежде и в самом убежище, как поклонники русские»³. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что, по мысли придворных, император должен был стать покровителем святых мест Востока. И отправка посланника для оценки действительного положения паломников в Палестине может быть достаточно достоверной целью.

При этом нельзя забывать о том, что «в Иерусалиме в 1841 году 7–19 июля было учреждено англиканско-евангелистическое епископство»⁴. Это стало следствием возросшего интереса со стороны католиков и протестантов к святыням Востока. Такое обстоятельство привело к тому, что реальная угроза для христиан исходила уже не только со стороны мусульманского владычества, но было и следствием стремления католических и протестантских миссионеров к распространению своих вероисповеданий.

Чтобы поддержать православное население, было решено отправить в Иерусалим благонадежного и образованного представителя русского духовенства. Для этой роли был выбран архимандрит Порфирий (Успенский), который с радостью воспринял известие о выборе на эту должность. Данный выбор был неслучайным, так как до этого Порфирий (Успенский) в течение нескольких лет трудился при посольской церкви в Вене, где смог проявить себя с лучшей стороны и приобрел опыт. Избранник, приводя в своем дневнике разговор с обер-прокурором Священного

Яков Юрьевич Цветков, чтец — СПбДА, кафедра церковной истории, 1 курс аспирантуры (соискатель).

¹ Смирнова И. Ю. Митрополит Филарет и Православный Восток: из истории межцерковных связей. М., 2014. С. 223.

² Соловьев М. П. Святая земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М., 2012. С. 33.

³ Каптерев Н. Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством в текущем столетии (1815–1844) // Православный Палестинский Сборник. Т. 15. Вып. 1. СПб., 1898. С. 657.

⁴ Дмитриевский А. А. Епископ Порфирий (Успенский) как инициатор и организатор Русской Духовной миссии в Иерусалиме. М., 2006. С. 23.

Синода А. Н. Протасовым, отмечает: «если вам угодно послать меня в Иерусалим, я поеду туда с величайшею охотою. Мне отраднo исполнить возлагаемое на меня поручение и вместе удовлетворить давней потребности души моей»⁵.

Русскому посланнику были вручены соответствующие инструкции, в которых говорилось о том, что нужно исполнять в строгости все обязанности паломника, что следует приобретать доверие и любовь и, пользуясь этим, узнавать насущные потребности Православной Церкви в Палестине и находить методы противодействия католической и протестантской миссии. Однозначно можно сказать, что эти инструкции были восприняты Порфирием, как знак того, что он едет на Восток с тайной миссией. Как высказывался сам посланник в своих дневниковых записях, он понимал, что едет туда в качестве «тайного агента России»⁶. Это обстоятельство вводило посланного в большое смущение.

По прибытии в Иерусалим 20 декабря 1843 года он, по словам исследователей, столкнулся с «распущенностью нравов святогробского духовенства и монашества, с принижением положением арабского духовенства, с нищетою греческих и арабских храмов, с отсутствием школ»⁷. Первая поездка о. Порфирия в Палестину была в своем роде разведкой. В роли посланника он собрал необходимую информацию для будущей миссии, а также составил целый перечень задач, которые должна была решать духовная миссия:

1) Соединить Иерусалимскую, Антиохийскую и Российскую Церкви с целью их взаимообщения.

2) Наблюдать за расходами денежных средств, поступающих на Восток из России.

3) Контролировать русских поклонников.

4) Снабдить все сельские церкви Сирии и Палестины иконами. Для этого предполагалось открыть при миссии иконописную мастерскую.

5) Наблюдать, в каком количестве христиане из арабов были обращены в магометанство и как относятся к христианским святыням и традициям.

По мнению о. Порфирия, это было необходимо для того, чтобы «при будущем торжестве Православия начать с этих деревень миссионерство и обращение в христианскую веру»⁸.

6) Помогать при устройстве и открытии новых школ, семинарий и академий при Иерусалимской Патриархии⁹.

Также в задачу миссии, по мнению Н. Н. Лисового, входила «помощь в обустройстве русских паломников, которых насчитывалось к тому времени до 450 человек в год»¹⁰.

В свою очередь архим. Порфирий (Успенский) предлагал не отпускать паломников из России мужчин и женщин вместе, чтобы они не знакомились дорогой, наблюдать за их поведением в монастырях и о нарушениях извещать Святейший Синод, а буйных высылать в кандалах в Россию и содержать их в монастырях подобно арестантам. Такая строгость была обусловлена тем, что архимандрит видел паломников, которые приходили в Иерусалим по нескольку раз, но приходили не для того, чтобы поклониться святыням, а вели торг и жили крайне непристойно.

Саму миссию русский посланник хотел устроить на Елеонской горе и для этого предлагал собрать добровольные подаяния в России. В то же время само возможное появление Русской духовной миссии в Святом граде не вызывало никакого

⁵ Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. Т. 1. СПб., 1894. С. 132.

⁶ Там же. С. 121.

⁷ Дмитриевский А. А. Епископ Порфирий (Успенский)... С. 30–31.

⁸ Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. С. 360.

⁹ Там же. С. 359–360.

¹⁰ Лисовой Н. Н. Русская духовная миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. 35. М., 1999. С. 40. См. подробнее: Омар М. Россия-Палестина: диалог на рубеже XIX–XX веков. Историко-литературные очерки. СПб., 2002. С. 17.

позитивного настроения у представителей греческого духовенства Святогробского братства. Стоит обратить особое внимание на слова одного из ведущих деятелей Иерусалимского Синода — монаха Анфима (Анхимальского)¹¹: «Здесь синодалы давно уже хлопочут о том, чтобы не было здесь Русской Миссии, ибо они боятся: а) что все славяне православные будут ходить в русскую церковь и смотреть на русских как на образец (тут есть опасение лишения доходов и влияния на славян), б) боятся открытия злоупотреблений, в) боятся, что патриарх будет возвращен к своему месту, и д) боятся, что Россия мало-помалу положит свои лапы на Палестину»¹².

Также мысль об учреждении в Иерусалиме духовной миссии не поддержал и генконсул Базили, возможно, из-за боязни снизить престиж местного греческого духовенства. Он говорил следующее: «Русскую духовную миссию всего бы лучше устроить на Ливане, откуда она могла бы действовать и на Палестину»¹³.

Но резолюцией Николая I от 11 февраля 1847 года положено начало работы Русской духовной миссии в Иерусалиме. Вместе с Порфирием (Успенским) в состав указом Синода от 21 августа 1847 года № 9107 были назначены бакалавр Санкт-Петербургской духовной Академии иеромонах Феофан (Говоров), впоследствии — затворник в Вышенской пустыни Рязанской губернии, и два студента Петербургской семинарии — Крылов и Соловьев¹⁴.

Глава Русской духовной миссии получил весьма неоднозначную инструкцию, из которой становилось понятно: составители даже не имеют ни малейшего представления о настоящем положении дел Восточной Церкви. И в то же самое время наблюдалась робость и нерешительность в защите Православия в Палестине. Целью миссии было преобразовать греческое духовенство и тем самым привлечь к Православию местное население, находящееся в колеблющемся состоянии из-за недоверия к грекам. Таким образом, как отмечает М. П. Соловьев, из-за указанной инструкции в данной миссии «ученый архимандрит был поставлен в самое фальшивое положение»¹⁵.

Еп. Порфирий (Успенский) вместе со своими спутниками прибыл в Иерусалим 14 февраля 1848 г. Они разместились в Архангельском монастыре, который стал центром Русской духовной миссии. Стараниями главы миссии была начата многолетняя, неоценимая помощь русским паломникам, арабскому населению, духовенству, церквям и монастырям Православного Востока.

Все вышесказанное позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, появление Русской духовной миссии в Иерусалиме способствовало усилению политического влияния России на Ближнем Востоке. Во-вторых, деятельность Порфирия (Успенского) помогла осознанию нужд Православных Восточных Церквей, что направило средства из России непосредственно на устранение тех или иных проблем. В-третьих, устройство миссии улучшило положение русских паломников и увеличило их количество.

Источники и литература

1. *Дмитриевский А. А.* Епископ Порфирий (Успенский) как инициатор и организатор Русской Духовной миссии в Иерусалиме. Репринтное издание. М.: Общество сохранения литературного наследия, 2006.

2. *Каттерев Н.* Сношения Иерусалимских патриархов с русским правительством в текущем столетии (1815–1844) // Православный Палестинский Сборник. Т. 15. Вып. 1. СПб., 1898.

¹¹ См. подробнее: *Панченко К. А.* Анфим Анхимальский // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2000. С. 720.

¹² *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. С. 379.

¹³ Там же. С. 353.

¹⁴ Там же. С. 155.

¹⁵ *Соловьев М. П.* Святая земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М., 2012. С. 42.

3. *Лисовой Н. Н.* Русская духовная миссия в Иерусалиме: история и духовное наследие // Богословские труды. Сб. 35. М., 1999.
4. *Омар М.* Россия-Палестина: диалог на рубеже XIX–XX веков. Историко-литературные очерки. СПб.: Лики России, 2002.
5. *Панченко К. А.* Анфим Анхиальский // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2000.
6. *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записи. Т. 1. СПб., 1894.
7. *Смирнова И. Ю.* Митрополит Филарет и Православный Восток: из истории межцерковных связей. М.: Политическая энциклопедия, 2014.
8. *Соловьев М. П.* Святая земля и Императорское Православное Палестинское Общество. М.: Индрик, 2012.

Диакон Никита Кутьенков

СТРОИТЕЛЬСТВО ЦЕРКВЕЙ В МОСКОВСКОМ УЕЗДЕ МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ В ПОРЕФОРМЕННУЮ ЭПОХУ (1861–1905 гг.)

В последние годы в центральной части России, а именно на территории Москвы и Московской области ведется активное храмоздательство. В Москве по программе «Двести храмов» в новых микрорайонах строятся церкви, а на территории Московской областной епархии по благословению правящего архиерея, возрождаются порушенные в годы гонений храмы. В нашем сообщении мы хотим исследовать историю храмового строительства в Московской области, а также рассмотреть, что именно было необходимо для начала строительства.

Московская епархия была создана в 1742 году, когда её выделили из состава Синодальной (бывшей Патриаршей) области, территориально епархия совпадала с границами губернии. В 1802 году Московская губерния состояла из 13 уездов (Волоколамский, Можайский, Верейский, Подольский, Серпуховской, Коломенский, Бронницкий, Московский, Клинский, Дмитровский, Звенигородский, Богородский, Рузский). Единственным уездом, не имевшим в своём составе города, был Московский, который образовывал кольцо вокруг первопрестольной, но её саму в себя не включал. Московский уезд состоял из 15 волостей: Дурыкинская, Озерецкая, Марфинская, Черкизовская, Троицкая, Мытищинская, Всехсвятская, Ростокинская, Пехорская, Хорошовская, Троице-Голенищевская, Зюзинская, Нагатинская, Царицинская, Выхинская. Таким образом, в составе Московского уезда не было ни одного города, и все приходы являлись сельскими. В то же время это был ближайший к Москве уезд, на территории которого многие помещики и городские обыватели создавали себе загородные резиденции: либо усадьбы, либо дачи¹. В церковно-административном плане епархия делилась на благочиннические округа. Для удобства благочиния объединяли по уездам².

К 1917 году в Московском уезде Московской епархии было 149 храмов, из них 52 церкви были построены в пореформенный период. Из них 36 каменных и 16 деревянных. Явное большинство храмов было построено в камне, что говорит о том, что деревянное здание в эти годы — это уже скорее исключение, чем правило. В это время старались ставить прочные церкви, более устойчивые к климатическим условиям и чрезвычайным ситуациям. В «Уставах Духовных консисторий» чётко прописывались правила строительства церквей: «Общим правилом при сооружении церквей приемлется, чтобы церкви строены были каменные (Т. XII ст.214)»³.

Постройка здания, а тем более храма — дело непростое и в материальном, и в организационном отношениях. Прежде чем начинать непосредственно строительство, необходимо было получить разрешение церковной власти. Необходимо было написать прошение на имя правящего архиерея или его викария, в котором подробно и чётко излагались причины необходимости постройки храма, а также имеющиеся

Диакон Никита Владимирович Кутьенков — РГГУ, аспирант.

¹ Боголюбовский М., прот. Историко-географический очерк пределов Московской епархии. М., 1894. С. 24.

² Цыпин В., прот. Благочиннический округ // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 338.

³ Ливанов Ф. В. Устав духовных консисторий, поясненный 1. Полным собранием свода законов Российской империи. 2. Статьями духовного регламента. 3. Указами Святейшего Синода... СПб., 1871. С. 58.

средства на его постройку, отделку, убранство и содержание. «Указом Святейшего Синода от 25 августа 1865 года Епархиальным Архиереям предоставлено право самим разрешать постройку, перестройку, и распространение Соборных, Монастырских приходских и кладбищенских церквей в городах и селениях исключая столиц»⁴. Однако владыки отсылали такие прошения «на рассмотрение Консistorии», с чьим решением в дальнейшем они могли согласиться или нет. В этом случае прошение поступало во 2 стол I экспедиции Московской Духовной Консistorии, который решал дела о строительстве церквей. После получения прошения Консistorия собирала сведения, необходимые для принятия решения. В §44 Устава духовных консistorий были даны самые важные инструкции по поводу постройки храмов, а именно: «а) чтобы храмы Божии сооружались в тех местах, где православные христиане имеют в том надобность, по отдаленному жительству от других церквей, по неудобству сообщений, или когда существующая, или существующие приходские церкви недостаточны для помещения всех прихожан; б) чтобы церкви не были сооружаемы сверх действительной потребности, дабы после не оставались в запустении и небрежении, неприличном святости храма; в) чтобы места для церкви избирались удобные на площадях, а не посреди обывательских строений; и г) чтобы разрешаемые к построению церкви из камня, или дерева, строились без замедления из прочных материалов»⁵. В соответствии с этими постановлениями Консistorии необходимо было получить такую информацию о будущем храме. Для этого посылались указы Благочинному того округа, где собирались строить церковь, в котором ему предписывалось выяснить, действительно ли необходима там церковь и благоприсойно ли место, на котором её хотят поставить.

Далее Консistorия делала выписки из законов, в соответствии с которыми впоследствии принималось решение, и справки по клировым ведомостям тех храмов, в приходе которых состояло данное поселение, или тех, к которым планировалось храм приписать. План будущей церкви обычно составлялся заранее просителями, для чего они могли обратиться к губернскому архитектору. Но не всегда требовался план будущего здания. Желающие построить в селе Люблине церковь купцы приобрели уже готовый деревянный храм со всем убранством⁶. Консistorия была не против такого варианта, который был во всех отношениях очень удобным: приобреталось не только само здание, которое было уже спроектировано и построено, но и убранство.

Как правило, план был сразу приложен к прошению для его рассмотрения. Если же просители ещё не составили план, то за ним посылались указы через благочинного. Московская Духовная Консistorия отправляла план будущего храма, а также территории, на проверку и одобрение в Строительное Отделение Московского Губернского правления, которое рассматривало его с профессиональной точки зрения. В ответ Отделение обычно присылало одобрение с припиской о том, что работы должны быть произведены строго по предоставленному плану и под надзором техника. После сбора необходимых документов, разрешений и сведений Московской Духовной Консistorией составлялся протокол, в который вносилась вся полученная информация в порядке её поступления и с указанием источника. В конце писалась резолюция, которая, как правило, содержала в себе кроме разрешения на постройку храма и его причин ещё и указание на обязательное присутствие при этом техника, уведомление о решении просителей и благочинного.

Но бывали случаи, когда чертежи оказывались составленными неверно и требовалось их переделывать. В таком случае архитектора вызывали в Губернское правление для дачи разъяснений. Например, при строительстве церкви в Марьиной роще оказалось, что многочисленные проекты на постройку были составлены плохо, поэтому вместо согласования последнего варианта чертежа на место постройки были

⁴ ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 449. Д. 8. Л. 12.

⁵ Ливанов Ф. В. Устав духовных консistorий... С. 55.

⁶ ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 445. Д. 26. Л. 2.

посланы епархиальный архитектор и инженер от Строительного отделения, чтобы её освидетельствовать⁷.

В прошении, посылаемом Московской Духовной Консistorии, нужно было указать не только причину строительства храма, но и те средства, на которые он будет строиться. Как правило, деньги давали дворяне, купцы, или их собирали крестьяне и городские обыватели, приезжающие на свои дачи; или причт и прихожане деревянной церкви строили на свои средства новый каменный храм. Постройка церкви, а особенно каменной, всегда была дорогим делом. «Храм будет каменный. Смета сооружения храма составлена в 70 000 руб.»⁸, — пишут Московские Церковные Ведомости о церкви при ст. Лосиноостровская.

Кроме денежных средств на постройку здания церкви необходимо было получить под неё землю. Как правило, участок жертвовали крестьяне, которые и были основными землевладельцами. «Крестьяне... пожертвовали для построения храма землю в количестве одной тысячи пяти сот квадратных сажень»⁹, — пишет священник Ильинской церкви, представляющий интересы жителей села Богородского. Этот вопрос Консistorией был рассмотрен, послан запрос в Московское губернское присутствие о юридическом основании передачи земли в собственность церкви. Таким образом, доверенность на передачу земли проверяли на её юридическую силу, чтобы впоследствии не возникало проблем, и земля всегда была в собственности храма.

Если достаточная сумма не была набрана, а дополнить её планировалось, уже когда строительство начнётся, Консistorия уведомляла просителей о том, что приступить к созданию храма разрешается лишь с условием, чтобы в дальнейшем причт и староста не уклонялись от обязательных выплат: «Определением Епархиального начальства 18го Декабря 1874 года положено: при разрешении церковных построек, обязывать причт и старост не уклоняться на будущее время под предлогом постройки от процентного взноса на содержание духовно-учебных заведений»¹⁰.

Во второй половине XIX века двигателем строительства храма были исключительно его прихожане. Епархиальная же власть уделяла внимание не только нуждам прихожан, а в первую очередь обеспечению духовенства. Поэтому часто запросы на строительстве отклонялись именно по материальным соображениям. Церковная власть была заинтересована не только в том, чтобы храм был построен, но в том, что прихожане смогут его содержать.

В целом политика строительства храмов в центральной России на примере Московской губернии разительно отличается от строительства на окраинах и современной ситуации. В Центральной России, на территориях с преобладающим населением Церковь старалась сдерживать этот строительный пыл, следя за целесообразностью строительства.

Источники и литература

1. Московские Церковные Ведомости. 1914. № 27.
2. *Ливанов Ф. В.* Устав духовных консисторий, поясненный 1. Полным собранием свода законов Российской империи. 2. Статьями духовного регламента. 3. Указами Святейшего Синода... СПб., 1871.
3. ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 445. Д. 26.
4. ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 449. Д. 8.

⁷ ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 474. Д. 16. Л. 35–35 об.

⁸ Московские Церковные Ведомости. 1914. № 27. С. 520–521.

⁹ ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 449. Д. 8. Л. 1 об.

¹⁰ Там же. Д. 9. Л. 11.

5. ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 449. Д. 9.
6. ЦГА г. Москвы. ЦХД до 1917 г. Ф. 203. Оп. 474. Д. 16.
7. *Боголюбский М., прот.* Историко-географический очерк пределов Московской епархии. М., 1894.
8. *Цыпин В., прот.* Благочиннический округ // Православная Энциклопедия. М., 2002. Т. 5.

В. Н. Кальниченко

БОРЬБА С «РАСКОЛОМ» НА ТЕРРИТОРИИ ДОНСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРИОД 1890–1900 гг.

Формально старообрядцы на Дону долгое время оставались в нелегальном положении. Фактическое же положение этой религиозной группы было далеко неоднозначным. Господствующая церковь проводила миссионерскую деятельность по преодолению последствий «раскола».

Историография темы невелика. Дореволюционная монография Н. В. Лысогорского «Единоверие на Дону в XVIII–XIX в. (по 1883 г.)» интересна тем, что автор отмечает постоянный интерес «раскольников» к единоверию. Однако данное исследование представляется тенденциозным по следующим причинам: а) односторонность подхода и, как следствие, умаление масштабов «раскола»; б) не отвечает архивным сведениям¹. Статья О. Ю. Редькиной «Старообрядчество на Дону во второй половине XIX — начале XX века (по материалам духовной периодической печати)» актуальна локализацией «раскольников» и описанием единоверия². А. С. Палкин в монографии «Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика», отмечает, что единоверие как форма преодоления «раскола» в казачьих войсках появляется поздно и по сравнению с общеимперской тенденцией не было серьезно там распространено³.

Последовательная миссия пореформенной церкви довольно часто встречала препятствия. Во-первых, затяжной период духовной зависимости Донского края от воронежского архиерея (с 1718–1829 гг.) обуславливал «затяжные» отношения между пастырем и паствой, что, в свою очередь, давало вольность и закрепление особых религиозных форм бытования на Дону. Во-вторых, нельзя исключать распространение «раскола»⁴.

В начале XIX в. в Российской империи происходит легализация старого обряда в рамках «единоверческого исповедания». Поэтапно открывая для себя новые механизмы работы с «раскольниками», официальная церковь во второй половине XIX в. вырабатывает новые способы преодоления «раскола».

1. Общение местного священника с «инакомыслящими», а также специальные поездки окружного миссионера. И в первом и во втором случае существовали как частные встречи, так и общественные с официальным приглашением «раскольнического» общества. «2-го января, в доме старообрядца Евстафия Кривога, частная, в присутствии немногих посторонних, после этой беседы хуторской раскольник заявил, что усомнился в правоте старообрядчества»⁵.

2. Серьезное распространение получили проповеди и полемические письма духовенства, брошюры. Например, в отчете за 1895 г. сообщалось — «Священниками принимаются меры против распространения раскола... говорятся в церкви

Владислав Николаевич Кальниченко — Институт истории Санкт-Петербургского государственного университета, 1 курс магистратуры.

¹ *Лысогорский Н. В.* Единоверие на Дону в XVIII–XIX в. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.

² *Редькина О. Ю.* Старообрядчество на Дону во второй половине XIX — начале XX в. (по материалам духовной печати) // Казачество: прошлое и настоящее: Сб. науч. тр. ВолГУ. 2000. С. 257–276.

³ *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016.

⁴ *Кириллов А. А.* Часовни, церкви и монастыри на Дону от начала их появления до конца XIX века // СОВДСК. Вып. 7. Новочеркасск, 1907. С. 51.

⁵ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 58. л. 1 об.

проповеди и поучения; раздаются прихожанами противосектантские брошюры»⁶. В свою очередь, не все охотно откликнулись на бесплатные миссионерские средства, например, «... полемические брашюры мало имеют влияния на молоканов, так как они нечитают их»⁷.

3. Особенно в последнее десятилетие XIX в. получила свое широкое распространение деятельность «Пятиизбянского Николаевского церковного противораскольнического Братства»⁸. Целью этого братства заключалось ослабление «раскола» в Пятиизбянской станице всеми вышеупомянутыми средствами т. к. эта станица была населена на 90% старообрядцами.

4. В стенах Донской духовной семинарии под руководством одного из самых видных миссионеров господствующей церкви Евграфа Савельева семинарист Борис Рувин зачитал доклад об имеющихся разногласиях «о сложении перстов для крестного знамени и благословения между именуемыми старообрядцами и православной церковью...»⁹. Помимо таких чтений существовала отдельная дисциплина по обличению «раскола».

Взаимоотношения «раскольников» с местной властью и православным духовенством отличалось пестротой. «Власть раскольники уважают и исполняют требования властей, также нечуждаются общения с православными...»¹⁰. Например, в Березовском благочинии можно было наблюдать активное участие старообрядцев различных направлений в беседах окружного миссионера. В Потемкинском благочинии ситуация взаимоотношений также положительная: «К православному населению раскол относится без вреда и фанатизма...». Например, численное соотношение «раскольников» к православному и единоверческому населению в этом благочинии приравнялась «5315 : 49 591»¹¹. В Каминском благочинии, как известно, в некоторых станицах преобладали беспоповцы, а также молокане и духоборы. «Раскольники в большинстве своем недоверчивы, необщительны...». Хотя православные и единоверцы количественно остаются в доминирующем положении над «раскольниками» и их число не сильно отличается от предыдущего показателя — «50 602 и 6940»¹². Встречались разные примеры взаимоотношений: от полного отрицания «раскольниками» официальной церкви, до полного доверия и побратимства «... православного священника в свой дом для служения Пасхального молебна»¹³.

Подходя к основному вопросу нашего исследования, постараемся выяснить, почему «раскол» было трудно преодолеть.

1. Крепость религиозных убеждений. «Фанатическая преданность религиозных заблуждений их отцов и дедов — «как веровали наши дядьки и отцы, так и мы веруем»¹⁴.

2. «Раскол в округе Глазуновского благочиния, по словам самих раскольников, существует со времен исправления богослужбных книг при патриархе Никоне»¹⁵. «Но раскол по реке Медведице в пределах Донской области до последнего десятилетия продолжает оставаться в первобытной закоснелости...»¹⁶. Следует подчеркнуть, что данные утверждения как в первом, так и во втором случае подтверждались большей частью населения, исповедующих старообрядчество. Такими же причинами определялась ситуация во всех благочиниях Донской епархии. Если исходить из той статистики, которую мы встретили в отчетных документах и в Переписи, то складывается

⁶ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 76. Л. 7 об.

⁷ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 25 об.

⁸ ДЕВ. 1896. С. 114.

⁹ ДЕВ. 1900. С. 289.

¹⁰ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 76. Л. 41.

¹¹ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 25.

¹² ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 28.

¹³ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 76. Л. 16.

¹⁴ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 38 об.

¹⁵ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 27.

¹⁶ ДЕВ. 1896. С. 321.

следующая картина: в 1890–1891 г. православных и единоверцев — 1 159 661, а «раскольников» — 107 813¹⁷; В 1895 г. — 1 349 866 и 114 868¹⁸. По данным Первой всеобщей переписи 1897 г. — 2 314 222 и 130 450¹⁹. Из представленной численности мы наблюдаем, с одной стороны, положительную динамику старообрядческого населения, правда, остается вопрос качества фиксации численных данных.

Перейдем к итогам деятельности миссионеров и приходского духовенства по преодолению «раскола». В «Ведомостях 1890–1891 г.» сообщается, что «трудами духовенства и миссии обращены к православию в течение 1890 года 493 раскольников»²⁰. В 1895 г. благодаря этой деятельности присоединилось к Православию 101 человек²¹. В 1899 г. в Усть-Медведицком округе «... не было ни одного случая совращения из православия в раскол, в отчетном году, присоединено к православию из раскола 7 душ мужескаго и женскаго пола...»²². Донские епархиальные ведомости на своих страницах регулярно сообщали о «переходе в православие». Однако конечных данных о количественных успехах миссии нет, употребляется лишь пространное пофамильное перечисление, что значительно усложняет выведение действительных цифр в преодолении «раскола». Отметим, что иногда численность все же можно подсчитать, благодаря точному перечислению. Например, о присоединении к православию «раскольников» и лиц других вероисповеданий за 1891 г. мы наглядно можем увидеть подобный пример подобного подхода: «Каз. Тирентий Петр. Лубаев и дети его: Димитрий и Дарья...»²³. Всего 6 членов семьи. К сожалению, чаще всего оно обрывается указанием «и др.».

Согласно статистическим данным, в 1890–1891, 1895 и 1897 гг. наблюдалась парадоксальная ситуация: с одной стороны, увеличивается число «раскольников и сектантов», с другой стороны, материалы миссионерских отчетов сообщают о положительном влиянии миссионерской деятельности. На наш взгляд, это связано, во-первых, с повышением эффективности статистических органов, при этом действительная цифра «раскольников» до сих пор остается загадкой. Во-вторых, это связано с естественным приростом населения в регионе.

Что же касается процесса борьбы с «расколом», то приведенная отчетная статистика «присоединенных» едва ли достоверна. В каждом рассмотренном нами отчете были представлены в двух вариантах числа «присоединенных» из «раскола». Первый вариант предлагается в описании к каждому благочинию. Во втором варианте цифры выведены конечные цифры по округам Области Войска Донского. Например, за 1890–91 гг. число «присоединенных» — 493 «раскольника». Все бы хорошо, но при подсчете по всем благочиниям Донской епархии и представленная цифра 493 «присоединенных» не получилась. В остальных случаях цифры становятся менее привлекательными для итогов миссии, что свидетельствует об одном — неэффективности проводимой миссионерской деятельности.

Источники и литература

1. Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф. 226. Оп. 19. Д. 58, 75 а, 76.
2. Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). Ф. 17. Оп. 1. Д. 8.
3. Донские епархиальные ведомости (ДЕВ.). 1891, 1896, 1900.

¹⁷ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 71.

¹⁸ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 76. Л. 71

¹⁹ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. 12: Область Войска Донского. СПб., 1905. С. 5.

²⁰ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 75 а. Л. 87.

²¹ ГАРО. Ф. 226. Оп. 19. Д. 76.

²² ГАВО. Ф. 17. Оп. 1. Д. 8. Л. 6.

²³ ДЕВ. 1891. С. 216.

4. *Кириллов А. А.* Часовни, церкви и монастыри на Дону от начала их появления до конца XIX века // СОВДСК. Вып. 7. Новочеркасск, 1907. С. 51.
5. *Лысогорский Н. В.* Единоверие на Дону в XVIII–XIX в. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915. 800 с.
6. *Палкин А. С.* Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 338 с.
7. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. 12: Область Войска Донского. СПб.: Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, XII. 1905.
8. *Редькина О. Ю.* Старообрядчество на Дону во второй половине XIX — начале XX в. (по материалам духовной печати) // Казачество: прошлое и настоящее: Сб. науч. тр. ВолГУ. 2000. С. 257–276.

Т. А. Балыко

ФОРМИРОВАНИЕ ПРЕДПОСЫЛОК ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА В СРЕДЕ ЛИБЕРАЛЬНОГО ДВОРЯНСТВА И ДУХОВЕНСТВА ОРЛОВСКОЙ ГУБЕРНИИ в 1900–1917 гг.

Известно, что настроения и идеи, использовавшиеся захватившими в 1922 г. при поддержке большевиков церковную власть обновленцами, обнаруживали себя еще в начале XX века¹. Тем не менее, вопрос о степени преемственности церковно-общественных движений начала XX века и раскола 1920-х гг. до сих пор остается открытым и дискуссионным. В исследовании будет сделана попытка установить наличие или отсутствие такой преемственности на примере одной из губерний, а также выявить возможные предпосылки раскола в событиях и идеях начала XX века, активно развиваемых церковно-общественными движениями этого периода.

Причин повышенного внимания к Орловской губернии в связи с тематикой раскола можно назвать несколько. Самая известная из них — бурные события «церковной революции» в Орловской епархии в первые месяцы Февральской революции², о чем будет сказано ниже. Загравивая тему обновленческого раскола 1922 года, нельзя не говорить о социалистических идеях в церковной среде. Несмотря на то, что обновленческое движение состояло из нескольких групп и партий, все они поддержали социальную политику Советского государства и после 1922 года стремились реализовать идеи христианского социализма³. Так, например, известный деятель раскола Б. В. Титлинов, написавший обобщающий труд об обновлении Церкви, утверждал: «Социализм стоит выше вероисповедательных и национальных различий. Ему легче создать единое вселенское общество, чем какой бы то ни было религии создать вселенскую церковь»⁴.

В орловской печати статьи, в которых выражалась поддержка христианскому социализму, стали публиковаться в период Первой русской революции 1905–1907 гг. Так, например, в газете «Елецкий край» сообщалось, что на одном из собраний духовенства в декабре 1906 года, где присутствовали и прихожане, известный земский деятель А. А. Стахович, обрушившийся с критикой в адрес епископа Орловского Серафима (Чичагова) за его приверженность уваровской триаде «православие, самодержавие и народность», предлагал взять за образец к руководству именно программу христианского социализма⁵. Сам А. А. Стахович был не только издателем газеты

Тимофей Александрович Балыко — аспирант ПСТГУ.

¹ См., напр.: *Ореханов Г. Л., иер. На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция.* М., 2002; *Лобанов В. В. «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.).* СПб., 2019; *Балакшина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников, 1903–1907): Документальная история и культурный контекст.* М., 2014; *Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века.* СПб., 1999; *Фирсов С. Л. Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.).* М., 2002.

² *Рогозный П. Г. Церковная революция. 1917 год (высшее духовенство российской церкви в борьбе за власть в епархиях после февральской революции).* СПб., 2008.

³ *Курбенков В. А., Кулажников В. В. Христианство и социализм в конце XIX и начале XX веков в контексте критики социалистической идеологии // Наука и современность. 2014. № 1 (1). С. 56–57.*

⁴ *Титлинов Б. В. Новая Церковь.* Пг.; М., 1923. С. 73–74.

⁵ Заседание поместного духовенства // *Елецкий край.* 1906. № 3. С. 2.

«Елецкий край», но и известным кадетом. «В ноябре 1905 г. Стахович возглавил организованную по его инициативе в Ельце уездную кадетскую группу, численность которой к весне 1906 г. составила 119 человек. Александр Александрович сумел привлечь к партийной работе представителей местного чиновничества». В отношении выпускавшейся орловскими кадетами газеты власти неоднократно предпринимали попытки прекратить ее издание, в частности — за статью «14 декабря», посвященную годовщине восстания декабристов⁶. Тот факт, что в 1907 году А. А. Стахович был избран депутатом II Государственной Думы от Орловской губернии⁷, говорит о всероссийском уровне деятельности Стаховича.

О политической программе поддержавшего в 1905–1906 гг. христианский социализм А. А. Стаховича можно судить по аннотации к первому номеру газеты «Елецкий край», сообщавшей, что «направление газеты радикально-прогрессивное на искренне-демократических началах». Там же перечислялись российские общественные деятели, которые должны были помочь редакции проводить в жизнь «основные начала социальной справедливости и прогресса»⁸. Среди них был указан известный либеральный священник К. М. Аггеев⁹.

В конце 1906 года в статье А. А. Стаховича «К программе нашего издания» указывалось на то, что сторонники «эволюционного социализма» могут ужиться с представителями партии народной свободы — конституционных демократов (кадетов). Там же давалась положительная оценка «деятельным сторонникам освободительного движения», «талантливым публицистам» архимандриту Михаилу (Семенову) и священнику Г. С. Петрову¹⁰. А. А. Стахович выражал от лица партии кадетов готовность сотрудничать с ними¹¹. В одной из следующих статей по данной теме, с явным сочувствием к герою материала, сообщалось, что архимандрит Михаил (Семенов) был исключен из состава преподавателей СПБДА и выслан в распоряжение архиепископа Воронежского¹² за принадлежность к трудовой народно-социалистической партии¹³.

После Первой русской революции распространение идей христианского социализма в Орловской епархии замедлилось, но в декабре 1916 г. уже бывший священник Г. С. Петров приезжал в г. Орел и выступал с лекциями, в которых продолжала отчетливо звучать характерная для него критика существующих церковных порядков с позиций христианского социализма. Г. С. Петров, сообщал о его выступлении в Орловской епархии очевидец, «возмущается тем, что в нас слишком вкоренилось презрение, пренебрежение ко всему чисто-земному, чисто-человеческому, что под земное, человеческое мы, обычно, подводим все мерзкое, скверное, дурное, позорное, подлое, тогда как хорошее, прекрасное, светлое мы называем неземным, нечеловеческим, ангельским»¹⁴.

Еще в 1902–1903 гг. критики Петрова указывали на «перенос им акцента с духовной жизни на материальное благополучие, подмену стремлений к Царству Небесному жаждой счастливого царства земного»¹⁵. В период Первой русской революции Г. С. Петров выпускал газету «Правда Божия». Тогда же, в 1906 г., на пастырском собрании в Москве обратили внимание на то, что «под видом христианского учения»

⁶ Вострикова В. В. Александр Александрович Стахович: «...для нас хорош только путь легальный» // Орловские либералы: люди, события, эпоха. Орел, 2010. С. 85.

⁷ Там же. С. 88.

⁸ Открыта подписка // Елецкий край. 1906. № 1. С. 1.

⁹ Там же.

¹⁰ Стахович А. А. К программе нашего издания // Елецкий край. 1906. № 4. С. 1-2.

¹¹ Там же.

¹² Черкасский Т., свящ. Политиканствующая церковь // Елецкий край. 1906. № 16. С. 3.

¹³ Черкасский Т., свящ. Политиканствующая церковь // Елецкий край. 1906. № 17. С. 1.

¹⁴ Азбукин В. По поводу лекций Г. С. Петрова в г. Орле // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 7-8. 19 февраля. С. 128–134.

¹⁵ Воронцова И. В. Священник Г. С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 16.

он сеял «противохристианские социалистические понятия» и посредством своей газеты возбуждал в массах политическое брожение, «отравляя ядом социализма и презрения к святой православной Церкви». Итогом деятельности Петрова стало то, что Синод сначала отправил его на послушание в монастырь и запретил заниматься литературной деятельностью, а затем, в 1908 году, лишил его священного сана¹⁶. Исследователи прямо относят священника Григория Петрова и архимандрита Михаила (Семенова) к леворадикальному направлению христианского социализма¹⁷.

К 1917 году тема христианского социализма и церковного обновления получила в Орловской губернии новое развитие. Назначенный в феврале 1917 года, еще в период существования монархического строя, на должность епископа Орловского и Севского викарий Нижегородской епархии, епископ Балахнинский Макарий (Гневушев)¹⁸, уже получивший к этому времени известность «не только как церковный деятель, но и как один из основателей и руководителей право-монархического движения в России»¹⁹, в своем слове «На стражу мира и любви» в первых числах марта 1917 года при вступлении на новую кафедру прямо порицал либерально-церковных реформаторов: «Люди эти и требования их вышли и выходят преимущественно из той среды, которая давным-давно Церкви Божией не знает, богослужений не посещает, св. таинств не соблюдает, а если соблюдает, то формально только», «вышли эти люди из тех слоев нашего образованного общества, которые сами или идут на поводу у инородцев наших, или немцев и вообще западной науки», «вопиют они о необходимости реформ в печатных органах, которые явно принадлежат евреям, этими последними руководятся»²⁰.

Такая позиция новоназначенного орловского архиерея никак не могла импонировать установившейся революционной власти. Свидетель тех событий священник Николай Беляев сообщал, что сразу после Февральской революции на епископа Макария было воздвигнуто гонение «незначительной частью священников, большинством диаконов и псаломщиков и небольшой кучкой мирян». С марта 1917 года все эти люди объединились под красным флагом, вступили в контакт с Орловским Комитетом общественной безопасности — органом власти Временного правительства в г. Орле²¹, и местным Советом рабочих и солдатских депутатов, представители которого вошли в состав новой церковной структуры²². В образованный «церковными революционерами» Комитет Объединенного духовенства были избраны священники С. Аракин, Г. Соколов, Г. Павский, С. Архангельский, кандидатами — В. Первозванский и Н. Азбукин²³.

Епархиальный съезд, проведенный «дьяконской и псаломщицкой партией» Аракина при поддержке новых властей²⁴ 10 мая 1917 года, продолжал выражать одобрение идеям социализма. «Поражало присутствие на съезде значительного количества лиц, нацепивших себе большие красные банты, — писал очевидец. — Знамение же христианское — крест Христов было вовсе не в чести. Так, товарищ председателя Комитета,

¹⁶ Там же. С. 18–25.

¹⁷ Балакишина Ю. В. Братство ревнителей церковного обновления. С. 28.

¹⁸ Указ Его императорского величества, самодержца всероссийского, из Святейшего, Правительствующего Синода, на имя Преосвященнейшего Григория, епископа Орловского и Севского за № 2 // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 7–8. 19 февраля. С. 41.

¹⁹ Рогозный П. Г. Церковная революция 1917 года. С. 110.

²⁰ Макарий (Гневушев), еп. На стражу мира и любви // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 9–10. 5 марта. С. 152–153.

²¹ От редакции // Вестник Орловского комитета общественной безопасности. 1917. № 1. 17 марта. С. 1.

²² Беляев Н., прот. Временное управление Орловский епархией Епископа Серафима (Остроумова). Курск, 1918. С. 4.

²³ Комитет духовенства // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917. № 12. 11 апреля. С. 2.

²⁴ Дело епископа Макария // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917. № 14. 14 апреля. С. 1.

уже упоминавшийся священ. Г. Соколов, теперь член консистории, всегда являлся без креста. Священникам же, имевшим на себе это знамение, совершенно не было возможности сказать слово правды»²⁵. Съезд осудил деятельность епископа Макария, который 28 мая был вынужден покинуть кафедру²⁶, якобы по своему же прошению²⁷. Отстранение епископа Макария было осуществлено под антимоноархическими, социалистическими лозунгами, которые впоследствии, в 1922 году, как уже говорилось ранее, стали основной идейной платформой обновленческого раскола.

Люди, принявшие активное участие в орловской «церковной революции» 1917 года, ранее, в 1905–1907 гг., никак себя в церковно-освободительном движении не проявляли. Преемственность персоналий между церковно-общественным движением начала XX века и событиями 1917 года в Орловской губернии не прослеживается. Однако рассмотрение событий жизни Орловской губернии указанного периода показывает, что, как минимум, с 1905 года в среде либерального духовенства и дворянства кадетами внедрялись и получили развитие идеи христианского социализма. В 1917 году эти идеи уже другими людьми использовались для отстранения от власти еп. Макария (Гневушева). В 1922 году христианский социализм стал идейной базой обновленческого раскола. Все это говорит о том, что формирование предпосылок раскола на уровне внедрения социалистических идей в церковную среду в одном из российских регионов — Орловской губернии — началось задолго до непосредственного осуществления самого раскола.

Источники и литература

1. *Азбукин В.* По поводу лекций Г. С. Петрова в г. Орле // Орловские епархиальные ведомости. 1917. 19 февраля (№ 7–8). С. 127–138.
2. *Беляев Н., прот.* Временное управление Орловский епархией Епископа Серафима (Остроумова). Курск, 1918.
3. Дело епископа Макария // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917. № 14. 14 апреля.
4. Заседание поместного духовенства // Елецкий край. 1906. № 3.
5. Комитет духовенства // Вестник Орловского комитета безопасности. 1917. № 12. 11 апреля.
6. *Макарий (Гневушев), еп.* На стражу мира и любви // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 9–10. 5 марта.
7. Открыта подписка // Елецкий край. 1906. № 1. С. 1.
8. От редакции // Вестник Орловского комитета общественной безопасности. 1917. № 1. 17 марта.
9. *Стахович А. А.* К программе нашего издания // Елецкий край. 1906. № 4.
10. *Титлинов Б. В.* Новая Церковь. Пг.; М., 1923.
11. Указ Его императорского величества, самодержца всероссийского, из Святейшего, Правительствующего Синода, на имя Преосвященнейшего Григория, епископа Орловского и Севского за № 2 // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 7–8. 19 февраля. С. 41.
12. Указ из Святейшего Правительствующего Синода от 27 мая 1917 // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 22. 1 июня. С. 132.
13. *Черкасский Т., свящ.* Политиканствующая церковь // Елецкий край. 1906. № 16, № 17.
14. *Балакишина Ю. В.* Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников), 1903–1907. М., 2015.

²⁵ Там же. С. 10.

²⁶ *Беляев Н., прот.* Временное управление Орловский епархией Епископа Серафима (Остроумова). С. 13–14.

²⁷ Указ из Святейшего Правительствующего Синода от 27 мая 1917 // Орловские епархиальные ведомости. 1917. № 22. 1 июня. С. 132.

15. *Воронцова И. В.* Священник Г. С. Петров и его «дело»: процесс над церковным публицистом 1906–1907 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 85. С. 11–29.
16. *Вострикова В. В.* Александр Александрович Стахович: «... для нас хорош только путь легальный» // Орловские либералы: люди, события, эпоха / под общ. ред. А. А. Кара-Мурзы. Орел: Изд. Александр Воробьев, 2010. С. 80–89.
17. *Курбенков В. А., Кулажников В. В.* Христианство и социализм в конце XIX и начале XX веков в контексте критики социалистической идеологии // Наука и современность. 2014. № 1 (1). С. 52–59.
18. *Лобанов В. В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб., 2019.
19. *Ореханов Г. Л., иер.* На пути к Собору. Церковные реформы и первая русская революция. М., 2002.
20. *Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 года. СПб.: Лики России, 2008.
21. *Фирсов С. Л.* Русская церковь накануне перемен: (конец 1890–х — 1918 гг.). М., 2002.
22. *Фриз Г.* «Воцерковление» 1917 года: церковный кризис и приходская революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 1–2. С. 30–57.
23. *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.

Е. В. Далецкая

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЕЛИКОЙ КНЯГИНИ ЕЛИЗАВЕТЫ ФЕДОРОВНЫ РОМАНОВОЙ ПО ВОЗРОЖДЕНИЮ ЧИНА ДИАКОНИСС В МАРФО-МАРИИНСКОЙ ОБИТЕЛИ

Первые попытки возрождения женского диаконата в России были предприняты в XIX в. — архимандритом Макарием (Глухаревым)¹ и петербургским священником Александром Васильевичем Гумилевским². Эти попытки не увенчались успехом. В начале XX в. идеей возрождения института женского диаконата всерьез занималась вдова великого князя Сергея Александровича Романова Елизавета Федоровна Романова, будущая преподобномученица великая княгиня Елизавета. В 1908 г. митрополитом Московским и Коломенским Владимиром (Богоявленским) был утвержден временный устав Марфо-Мариинской обители милосердия³.

Официальное открытие произошло 10 февраля 1909 г. Обитель не была монастырем, сестры обители не приносили монашеских обетов нестяжания, целомудрия и послушания. Сестры не постригались и не удалялись от мира, могли выйти замуж. Они давали своеобразный временный «обет воздержания», и если выходили замуж, то обеспечивались приданым от обители⁴. В обитель принимали с 21 г. до 40 лет⁵. Обеты давались сестрами на определенный срок (1, 3, 6 лет или больше)⁶. Единственный обет, который они давали — посвятить себя служению Богу и ближнему. Обет по особому чину был дан на всенощном бдении, которое совершал духовник обители протоиерей Митрофан Сребрянский. Благословение на служение давал Преосвященный Трифон, епископ Дмитровский⁷. На момент открытия обители в ней было 6 сестер, а в день ареста Елизаветы Федоровны в 1918 г. — уже 105. Все насельницы делились на три категории: посвященных (крестовых), испытываемых и учениц⁸.

Елизавета Федоровна, изучив опыт западноевропейских общин диаконисс и историю православного института диаконисс, хотела максимально приблизить

Ева Владимировна Далецкая — Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла БГУ (Минск, Беларусь), магистратура, 1 курс.

¹ Денисова Л. Е. Женщины в контексте диаколического служения Русской Православной Церкви // Теория и практика обществ. развития. 2014. № 17. С. 159.

² Постернак А. свящ., Баконина С. Н. Предисловие // Служение женщин в церкви: Исследования / [сост.: свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов]. М., 2013. С. 5.

³ Постернак А., свящ., Иноземцева С. А., Козловцева Е. Н. К вопросу о присвоении звания диаконисс сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия // Служение женщин в церкви: Исследования. С. 450.

⁴ Волошун П. В. Роль личности Великой княгини Елизаветы Федоровны в создании Марфо-Мариинской Обители милосердия / П. В. Волошун // Историко-культурное и духовное наследие: традиции и современность. Четвертые Пюхтицкие чтения: материалы междунар. науч.-практ. конф., Куремяз, 11–13 дек. 2015 г. Куремяз, 2015. С. 146.

⁵ Постернак А., свящ., Иноземцева С. А., Козловцева Е. Н. К вопросу о присвоении звания диаконисс... С. 454.

⁶ Мозгова О. Б. Создание Марфо-Мариинской обители как опыт восстановления христианских оснований социального служения // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2019. № 29. С. 161.

⁷ Троицкий С. В. Диакониссы в Русской Церкви // Служение женщин в церкви: Исследования. С. 331.

⁸ Святая великая княгиня Елизавета / Автор-сост. Т. Копятевич. М., 2016. С. 178–179.

его к православию. Она писала своему брату Эрнсту Людвигу, великому герцогу Дармштадтскому, что ищет «нечто среднее между монастырем и сестринской общиной»⁹. Она хотела определить служение своих насельниц как православное, обетное, в отличие от сестер милосердия Красного Креста, международной организации, чья «деятельность полагается в практических занятиях по уходу за больными», но в них нет духа христианства¹⁰. Такой необычный взгляд на организацию женской мог осуществиться только по причине высокого положения Елизаветы Федоровны¹¹. Называя себя «полумонахиней», она фактически оставалась независимой от церковного руководства и создала новый формат женского служения в обители без пострига¹².

Великую княгиню поддержали многие иерархи. Когда в начале XX в. на фоне набиравшего силу движения за права женщин велись споры о необходимости женщины врача, женщины учителя, чиновника и т. п., епископ Вологодский Никон (Рождественский) в 1912 г. выступил со статьей «Чем может женщина послужить церкви». Он ставил перед женщиной-христианкой огромные задачи, чтобы она встала не только на защиту воспитания своих детей, но смогла бы «нравственно поднять, очистить своего мужа, брата, могла бы бороться с потоком неверия, кощунства, разврата, которая высоко бы подняла ныне пререкаемое и попираемое знамя победы Христа над адом»¹³. Поддержал идею возрождения института женского диаконата и будущий священномученик митрополит Владимир (Богоявленский)¹⁴.

Сначала обитель имела временный устав, в который были внесены изменения, исходя из реалий практической деятельности обители. Через три года в него были внесены изменения, главным из которых была замена в 1 параграфе цели обители. Если временный устав гласил: «Марфо-Мариинская Обитель Милосердия имеет целью трудом сестер Христиана Милосердия и иными возможными способами помогать в духе чистого христианства больным и бедным и оказывать помощь и утешение страждущим и находящимся в горе и скорби», то в новой редакции было: «...имеет целью в диаконисском служении трудом сестер»¹⁵. Осталось свидетельство художника М. Нестерова, что назвать сестер диакониссами предложил духовник обители протоиерей Митрофан Сребрянский¹⁶.

Но даже великая княгиня не смогла своим авторитетом возродить чин диаконисс на официальном уровне. Вопрос о том, чтобы Марфо-Мариинская обитель стала Обителью диаконического служения, несколько раз рассматривался на заседаниях Святейшего Синода в 1911 г. Дело об учреждении в Москве обители рассматривалось в полном объеме 16 марта. Согласно протоколу № 1941 на заседании рассматривались: 1) документы, которые представила великая княгиня, 2) отзывы профессоров И. С. Бердникова и А. А. Дмитриевского, которые они предварительно подготовили по поручению Синода, 3) справка о приеме в число сестер милосердия в некоторых общинах и справка о решениях Синода и Предсоборного Присутствия по вопросу диаконисс. Были приняты два важных для обители решения. Митрополит Московский получил право принимать сестер в обитель по особому чину. Был утвержден и новый устав, но изменения по первому параграфу приняты не были: «... что же касается ходатайства о присвоении сестрам названной Обители наименования диаконисс,

⁹ Постернак А., свящ., Иноземцева С. А., Козловцева Е. Н. К вопросу о присвоении звания диаконисс... С. 449.

¹⁰ Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии: церковное право и российский практика. М., 2011. С. 338–339.

¹¹ Святая великая княгиня Елизавета. С. 158.

¹² Волошун П. В. Роль личности Великой княгини Елизаветы Федоровны... С. 146.

¹³ Постернак А. свящ., Баконина С. Н. Предисловие. С. 4.

¹⁴ Там же. С. 7.

¹⁵ Постернак А., свящ., Иноземцева С. А., Козловцева Е. Н. К вопросу о присвоении звания диаконисс... С. 453.

¹⁶ Волошун П. В. Роль личности Великой княгини Елизаветы Федоровны... С. 144.

то суждение о сем иметь особо». На следующем заседании 2 апреля 1911 г. запротоколировано, что император утвердил данное постановление 1 апреля¹⁷.

В сохранившемся письме первоприсутствующего митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского) И. С. Бердникову говорится, чем руководствовались члены Святейшего Синода: «Из Синода поступит к Вам на заключение дело о присвоении сестрам Марфо-Мариинской обители в Москве наименования диаконисс. Большинство Членов Синода против этого присвоения, полагая, что присвоить имя диаконисс не носящим этого звания было бы делом неправильным. Ставить вопрос о восстановлении института диаконисс неудобно по формальным основаниям. Вопрос этот ставился на Предсоборном Присутствии, тогда Синодом постановлено было отложить решение его до ожидавшегося Поместного Собора. Отступать от этого своего решения сейчас не представляется для Синода серьезных оснований. Поэтому решили спросить компетентного Вашего отзыва по настоящему предмету с канонической точки зрения. Да и мог ли бы даже Поместный Собор, а не только Синод, решать этот вопрос без сношений с Восточными Патриархами?»¹⁸ Итак, Синод проявил мудрую осторожность, но не отказал окончательно. Елизавета Федоровна вновь возобновила свое ходатайство.

Новые заседания проходили с ноября по декабрь 1911 г. Председателем на заседаниях снова был митрополит Антоний (Вадковский). В сохранившемся протоколе имеется два важных решения: старшим сестрам, посвященным ранее по особому чину, присвоить особое звание, а решение вопроса о возобновлении женского чина диаконисс отложить до Поместного Собора. Документ был подписан восемью архиереями, но против были митрополит Антоний и епископ Саратовский и Царицынский Гермоген (Долганов), будущий священномученик. На самом деле оба противника были за восстановление древнего чина, но при определенных условиях. Митрополит Антоний считал, что «пока не восстановлен чин диаконисс в древнем его значении, сестрам Марфо-Мариинской обители не может быть усвоено именование диаконисс, в чине коих они не состоят»¹⁹.

Владыка Гермоген считал, что два постановления Синода несовместимы и вызывают недоумение, когда «канонический строго церковный чин диаконисс, ни одним соборным правилом не измененный, ни тем более не запрещенный, почему-то считают невозможным сейчас восстановить, а, напротив, неканонический, прямо еретический чин учреждается вопреки православным канонам?»²⁰. Епископ Гермоген с уважением относился к деятельности Марфо-Мариинской обители, но обвинял членов Священного Синода, что они подают Елизавете Федоровне «камень вместо хлеба, фальшивое, ложное учреждение вместо истинного». Также он считал, что сестры, не дававшие пожизненных обетов девства и чистоты и не рукоположенные епископом, никогда не существовали в православной Церкви. Далее епископ Гермоген не был согласен с ошибочным мнением Елизаветы Федоровны, что в чине диаконисс можно выделить первую ступень (по одеянию)²¹.

Последней инстанцией был император Николай II, который 1 января 1912 г. вынес решение о своем согласии с митрополитом Петербургским Антонием²². Елизавета Федоровна пыталась объяснить в письме императору свою точку зрения, где писала, что не настаивает на литургическом служении, она просила чина первой ступени «по одеянию»: «Вторая, высшая — «по рукоположению» (что хочет епископ Гермоген), привела к разрушению этой общины; диакониссы стали играть такую важную роль среди духовенства, что их мало-помалу начали оттеснять, и так они и исчезли

¹⁷ Постернак А., свящ., Иноземцева С. А., Козловцева Е. Н. К вопросу о присвоении звания диаконисс... С. 456.

¹⁸ Там же. С. 457.

¹⁹ Там же. С. 459.

²⁰ Там же. С. 460.

²¹ Там же. С. 461.

²² Там же. С. 456.

(Синод настроен решительно против этого, и это очень мудро, так как современные женщины еще более хваткие и стремятся играть такую же роль, как мужчины)». Второй ступенью для сестер великая княгиня предлагала монашество²³. Но ее просьба действия не возымела, а Марфо-Мариинская обитель осталась обителью милосердия²⁴.

И хотя у чина диаконисс не было двух ступеней, имелась похожая практика посвящения дев в диакониссы, о чем писали Зонара и Вальсамон в толкованиях на 19 правило Никейского Собора: «То же сказано и о диакониссах: девы когда-то приходили в церковь и пребывали под надзором епископа, чтобы посвятить себя Богу, но в мирской одежде. Это и значит распознавать их по одеянию. И когда достигали сорокалетнего возраста, удаивались посвящения в диакониссы, если оказывались полностью достойными этого»²⁵.

Итак, рассмотрим, как соотносилась предложения великой княгини с канонами чина диаконисс в древней Церкви

	Марфо-Мариинская обитель	Древний чин диаконисс
Условия приема	С 21 года до 40 лет	С 40 лет
	Возможность вступить в брак	Однобрачие для вдов, безбрачие для дев
		Извержение из чина за блуд или вступление в брак
Посвящение в чин	Первая ступень — «по одеянию», вторая — монашество	В древнем чине не было двух ступеней, посвящение проводилось единожды. Монашество не было условием посвящения
Обязанности	Дела милосердия	Дела милосердия
		Помощь мужскому клиру в делах общения с женами
		Катехизация женщин
		Литургические обязанности

а) Елизавета Федоровна Романова создавала Марфо-Мариинскую обитель как обитель нового типа, где сестры без монашеских обетов смогут заниматься благотворительной деятельностью в чине диаконисс;

б) это опять же были только внешние обязанности древних диаконисс, связанные с делами милосердия и катехизацией женщин, что в древности диакониссам разрешалось;

в) великая княгиня была против литургической деятельности диаконисс, как уже не соответствующей реалиям нового времени по причине возможного большого влияния, которое современная женщина будет оказывать на церковные дела, даже более весомое, чем в древности, поэтому предложила сестрам присваивать первую ступень женского диаконата «по одеянию», но диакониссы в древности рукополагались в чин единожды;

г) условием вступления в древний чин диаконисс и для вдов, и для дев был обязательный обет дальнейшего безбрачия, а в Марфо-Мариинской обители сестры такой

²³ Там же. С. 452.

²⁴ Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии. С. 345.

²⁵ Феодор Вальсамон. Толкования на 48 канон Трулльского Собора // Служение женщин в Церкви: источники / [Сост. свящ. А. Постернак; ред. К. А. Максимович]. М., 2015. С. 206.

обет не давали и могли впоследствии выйти замуж и уйти из общины, поэтому епископ Гермоген и считал возрождение чина невозможным.

Можно сделать вывод, что деятельность сестер Марфо-Мариинской обители была ближе к деятельности общины сестер милосердия, и не имела ничего общего с чином древних диаконисс. Следовательно, предложения великой княгини Елизаветы Федоровны по присвоению насельницам Марфо-Мариинской обители чина диаконисс не соответствовали древним канонам.

Источники и литература

1. *Белякова Е. В., Белякова Н. А., Емченко Е. Б.* Женщина в православии: церковное право и российская практика. М.: Кучково поле, 2011. 704 с.

2. *Феодор Вальсамон.* Толкования на 48 канон Трулльского Собора // Служение женщин в Церкви: источники / [Сост. свящ. А. Постернак; ред. К. А. Максимович]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.

3. *Волошун П. В.* Роль личности Великой княгини Елизаветы Федоровны в создании Марфо-Мариинской Обители милосердия / П. В. Волошун // Историко-культурное и духовное наследие: традиции и современность. Четвертые Пюхтицкие чтения: материалы междунар. науч.-практ. конф., Куремяэ, 11–13 дек. 2015 г. Куремяэ, 2015. С. 142–148.

4. *Денисова Л. Е.* Женщины в контексте диаконического служения Русской Православной Церкви // Теория и практика обществ. развития. 2014. № 17. С. 157–160.

5. *Мозгова О. Б.* Создание Марфо-Мариинской обители как опыт восстановления христианских оснований социального служения // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2019. № 29. С. 158–161.

6. *Постернак А. свящ., Баконина С. Н.* Предисловие // Служение женщин в церкви: исследования / [сост.: свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

7. *Постернак А., свящ., Иноземцева С. А., Козловцева Е. Н.* К вопросу о присвоении звания диаконисс сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия // Служение женщин в церкви: Исследования / [сост.: свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

8. *Святая великая княгиня Елизавета* / Автор-сост. Т. Копяткевич. М.: Сибирская Благовонница, 2016. 301 с.

9. *Троицкий С. В.* Диакониссы в Русской Церкви // Служение женщин в церкви: Исследования / [сост.: свящ. А. Постернак, С. Н. Баконина, А. В. Белоусов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

И. Э. Астахов

ГИМНАЗИЧЕСКИЕ И СТУДЕНЧЕСКИЕ ГОДЫ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ВЛАДИМИРА ЛОЗИНА-ЛОЗИНСКОГО

В первые послереволюционные годы одним из самых образованных священнослужителей Петроградской епархии был священномученик Владимир Лозина-Лозинский. В царское время он окончил гимназию Императорского Человеколюбивого общества, юридический факультет Санкт-Петербургского университета и Санкт-Петербургский археологический институт. Кроме того, в годы советской власти, Владимир окончил Петроградский богословский институт. Несомненно, он был разносторонне развитым и одаренным человеком.

В данной статье будет рассмотрена успеваемость и, в целом, обучение Владимира Лозина-Лозинского в гимназии и университете. Также будет предпринята попытка выявить интеллектуальную предрасположенность Лозина-Лозинского к тем или иным предметам, так как это непосредственно повлияло на формирование личности священномученика. Кроме того, данное исследование станет еще одним важным шагом на пути глубокого и подробного изучения его биографии.

Гимназия Императорского Человеколюбивого общества «располагалась по адресу наб. Крюкова канала д. 15 на территории знаменитой петербургской Коломны. Этот район был населен преимущественно мелкими чиновниками, мещанами и ремесленниками»¹. Гимназия была пансионного типа и имела 8 классов. В учебном заведении totally следили за учениками. Царила строгая дисциплина².

По ее окончании, 21 июня 1904 г. Владимир Лозина-Лозинский получил аттестат зрелости. В гимназии он обучался 9 лет и один год пробыв в 8 классе. Из аттестата мы узнаем, что поведение Владимира было отличным. Исправность в посещениях и приготовлении уроков, а также в исполнении письменных работ хорошая. Прилежание же у Владимира было удовлетворительное. Любознательность ко всем предметам у него была неодинаковая³. О поведении классный наставник сообщал, что Лозина-Лозинский «ни в чем предосудительном замечен не был»⁴.

Что касается успеваемости Владимира, то по основным предметам он имел следующие оценки в аттестате: Закон Божий — 5 (5)⁵; русский язык с церковнославянским и словесностью — 4 (5); латинский язык — 4 (4); греческий язык — 3 (3); математика — 3 (3). По второстепенным предметам Владимир имел в аттестате следующие оценки: логика — 4 (-); физика — 3 (-); математическая география — 3 (-); история — 5 (5); география — 3 (-); французский язык — 5 (5); немецкий язык — 5(5). Очевидно, что Владимир уже с гимназической скамьи имел склонность к гуманитарным предметам, а также

Иван Эдуардович Астахов — Санкт-Петербургский государственный университет, магистратура, 1 курс.

¹ Пашкова Т. И. «Дело о сечении» ученика гимназии Императорского Человеколюбивого общества как источник по истории повседневной жизни петербургской мужской средней школы начала XX в. // История повседневности. 2018. № 1 (6). С. 79.

² Там же.

³ Личное дело студента В. К. Любич Лозинского // Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 14. Оп. 3. Д. 42541. Л. 6.

⁴ Там же. Л. 11.

⁵ Указаны оценки, выставленные педагогическим советом. В скобках указаны оценки, полученные на выпускном испытании. Если в скобках стоит прочерк, значит, испытание по данному предмету не сдавалось.

к европейским языкам нового времени. Показательно, что будущий священномученик имел высший балл и по Закону Божьему. Однако, в целом, его успеваемость не отличалась стабильностью и сбалансированностью.

После окончания гимназии в том же году 19-летний Владимир Лозина-Лозинский поступил на юридический факультет Санкт-Петербургского Императорского университета⁶. В то время, юридический факультет был самым большим факультетом университета по количеству слушателей. Многие преподаватели были вовлечены в различные социальные и политические процессы, происходившие в России⁷. Ряд сотрудников состоял в политических партиях самых разных направлений⁸. Здесь Владимир учился у таких мэтров, как В. И. Сергеевич, Д. Д. Гримм, М. А. Таубе, И. А. Ивановский, протоиерей Михаил Горчаков и др.

Рассмотрим успеваемость Владимира по некоторым предметам на примере его записи студента за 1906 г. Оценку «весьма удовлетворительно», которая являлась высшей в университетской системе того времени, Лозина-Лозинский в то время имел по таким предметам, как: история римского права, политическая экономия, история русского права, русское государственное право, статистика, финансовое право, уголовная политика. Оценку «удовлетворительно» ему поставили по предметам: энциклопедия права, догма римского права, история философии права, полицейское право, гражданское право, уголовное право, международное право, семейное право⁹. Очевидно, что Лозина-Лозинский был более расположен к историко-юридическим и экономическим предметам, нежели к чисто юридическим дисциплинам.

28 февраля 1908 г. Владимир просил освободить его и младшего брата Алексея от платы за обучение, как внуков героя обороны Севастополя 1854–1855 гг. генерал-лейтенанта К. О. Шейдемана. Подобное обстоятельство давало им такое право¹⁰. Их прошение было удовлетворено¹¹.

За время обучения в университете Владимир не участвовал в студенческих волнениях. Поэтому он без проблем получил 6 апреля 1910 г. свидетельство об окончании университета. За время обучения он прослушал курсы по истории римского права, догмы римского права, истории русского права, государственному праву, церковному праву, полицейскому праву, политической экономии, статистике, гражданскому праву и судопроизводству, торговому праву и судопроизводству, уголовному праву и судопроизводству, финансовому праву, международному праву, энциклопедии права, истории философии права, русскому семейному праву, уголовной политике¹².

Стоит сказать несколько слов и о дальнейшем образовании будущего священномученика. После университета, в 1910 г. Владимир Лозина-Лозинский поступил в Санкт-Петербургский археологический институт. В то время он располагался по адресу: Екатерининский канал д. № 14¹³. В институте он расширил свое образование, получив специальность архивиста. Его преподавателями здесь были Н. В. Покровский, С. Ф. Платонов, Н. П. Лихачев и др.¹⁴. Поэтому с полным правом можно назвать Владимира Лозина-Лозинского историком по образованию.

⁶ Личное дело студента В. К. Любич Лозинского // ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 42541. Л. 2.

⁷ Ростовцев Е. А., Баринов Д. А., Сосницкий Д. А. Юридический факультет Императорского Санкт-Петербургского университета (1819–1917): опыт коллективной биографии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 14: Право. 2015. № 4. С. 124.

⁸ Там же. С. 123.

⁹ Личное дело студента В. К. Любич Лозинского // ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 42541. Л. 23–27.

¹⁰ Там же. Л. 5.

¹¹ Дело студента Императорского Санкт-Петербургского университета [А. К. Лозина-Лозинского] // ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 43381. Л. 4.

¹² Личное дело студента В. К. Любич Лозинского // ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 42541. Л. 17.

¹³ Весь Петербург на 1912 год : адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. СПб., [1912]. Стб. 446.

¹⁴ Там же.

В начале 1920-х гг. Владимир Лозина-Лозинский окончит также Петроградский богословский институт, будет рукоположен в священный сан и станет настоятелем университетской домово́й церкви. Несомненно то, что во многом благодаря своему блестящему образованию он получил назначение на столь непростой приход.

Несомненно, что разностороннее образование оказало огромное влияние на личность отца Владимира. За годы своей учебы, он сформировался как настоящий интеллигент. Эта черта станет яркой частью его личности и заметно обогатит его пастырское служение. Близкий друг отца Владимира по Соловецкому лагерю, В. А. Казачков, вспоминал, что Лозина-Лозинский был «замечательным человеком, всегда очень спокойным, дружелюбным, веселым, высокоорганизованным»¹⁵. А. Д. Булдыгин, также общавшийся с Лозина-Лозинским в Соловецком лагере, вспоминал, что «как представитель высшего петербургского общества он «блистал светскостью манер», и эту характерную особенность своего воспитания он перенес и в сферу своей новой «духовной» жизни»¹⁶.

Источники и литература

1. ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 42541. Личное дело студента В. К. Любич Лозинского.
2. ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 43381. Личное дело студента Императорского Санкт-Петербургского университета [А. К. Лозина-Лозинского].
3. Весь Петербург на 1912 год: адресная и справочная книга г. С.-Петербурга. СПб., [1912]. 1209 с.
4. Воспоминания соловецких узников / [отв. ред.: иерей В. Умнягин]. Соловки: Спасо-Преображенский Соловецкий ставропигиальный мужской монастырь, 2014. Т. 2: 1925–1928. 640 с.
5. Воспоминания соловецких узников / [отв. ред.: иерей В. Умнягин]. Соловки: Издательство Соловецкого монастыря, 2016. Т. 4: 1925–1931. 559 с.
6. Пашкова Т. И. «Дело о сечении» ученика гимназии Императорского Человеколюбивого общества как источник по истории повседневной жизни петербургской мужской средней школы начала XX в. // История повседневности. 2018. № 1 (6). С. 76–95.
7. Ростовцев Е. А., Баринов Д. А., Сосницкий Д. А. Юридический факультет Императорского Санкт-Петербургского университета (1819–1917): опыт коллективной биографии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 14: Право. 2015. № 4. С. 112–127.

¹⁵ Воспоминания соловецких узников. Соловки, 2014. Т. 2: 1925–1928. С. 152.

¹⁶ Воспоминания соловецких узников. Соловки, 2016. Т. 4: 1925–1931. С. 95.

Иеромонах Филипп (Панфилов)

ПРОТЕСТНЫЕ АКЦИИ УЧАЩИХСЯ КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ в 1902 и 1905 гг.: ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ

Социальные потрясения, произошедшие в России в конце XIX — начале XX вв., негативно отразились на религиозно-нравственном состоянии как всего общества в целом, так и учащихся духовных учебных заведений, в частности. Как известно, в этот период практически по всем духовным семинариям Российской Православной Церкви пронеслась волна студенческих протестных выступлений. Калужская духовная семинария также оказалась подвергнута этому стихийному бедствию. После случившегося в ней в марте 1901 г. бунта¹ массовые демонстративные недовольства калужских семинаристов продолжали проявляться неоднократно, вплоть до 1907 года. Отличались они лишь причиной появления и формой протеста.

К протестным акциям относится событие, которое произошло ночью 31 октября 1902 г. В ту ночь студенты 1-го класса, проживавшие в семинарском общежитии, побили в жилом корпусе около полусотни стекол². Об этом происшествии епископ Калужский Вениамин (Муратовский) сообщил в Синод, прося прислать в семинарию представителя от Учебного Комитета для проведения ревизии³.

По убеждению семинарского начальства, прошедший беспорядок являлся следствием недовольства учащихся принятием в семинарии новых постановлений для приведения в порядок учебно-воспитательного процесса. В частности, воспитанникам не нравилось, что вечерние занятия с 1901–2 учебного года стали начинаться в 17.00, а не в 18.00, как было прежде⁴. Семинарскому руководству удалось лишь выяснить, что причастными к беспорядку были ученики не только 1-го, но и других классов. С целью предотвращения повторных беспорядков члены педагогического собрания приняли решение уволить воспитанников 1-го класса, проживавших в общежитии. Однако владыка Вениамин предложил смягчить меру наказания нарушителям ввиду их совсем юного возраста. При повторном обсуждении данного вопроса представители воспитательского органа постановили применить менее строгую форму взыскания⁵: из студентов 1-го класса 20 казеннокоштных были переведены на полуказенное содержание; 10 учеников лишались полуказенного, а 4 — епархиального содержания. 11 воспитанникам назначалось заключение в карцере на три дня (по 2 часа в день)⁶.

На основании проведенной ревизии член Учебного Комитета М. И. Савваитский пришел к заключению, что главной причиной случившегося бунта и ранее

Иеромонах Филипп (Панфилов Александр Юрьевич) — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура, 3 курс.

¹ См. об этом: *Павленко Т. А.* Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции: 1905–1907 гг.: дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2009. С. 127–128, 150; *Лион А. В., Фетисова Ю. Н.* Малинин Д. И. и семинарский бунт 1901 года // Материалы научной конференции, посвященной 90-летию ГАКО. Калуга, 2010. С. 484–512.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 793. Л. 6 об.–8.

³ РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 793. Л. 1, 2.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 793. Л. 10 об.–11; Д. 827. Л. 10–11.

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 793. Л. 3 об.–4, 9 об.–10.

⁶ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1903 г. Д. 11. Л. 7 об.; Ф. 796. Оп. 183. Д. 793. Л. 4–4 об.; Ф. 802. Оп. 10. 1902 г. Д. 115. Л. 1.

совершенных протестных акций являлась расшатанность дисциплины среди учащихся, наступившая вследствие допущенных прежним (до июля 1901 г. — *авт.*) начальством ошибок. Недопустимая снисходительность к студенческим проступкам со стороны бывшего инспектора породила в среде семинаристов «дух своеволия», который выражался в форме протеста против каких-либо касавшихся их дисциплинарных нововведений⁷.

Ревизор отмечал, что назначенный в 1901 г. новый инспектор А. А. Преображенский поставил перед собой задачу восстановить дисциплину в семинарии путем тщательного надзора за поведением учащихся, и посредством «нравственного воздействия» приучать их к порядку. Конечно, все эти меры воспринимались некоторыми студентами с недовольством⁸.

По предположению М. И. Савваитского устроенное 31 октября воспитанниками 1-го класса битье стекол, возможно, не имело характера запланированного бунта, а произошло в результате алкогольного опьянения. Вероятно, часть воспитанников, которая была враждебно настроена к семинарскому начальству, воспользовалась данной ситуацией, придав ей вид протестной акции против инспектора, намереваясь таким образом содействовать увольнению его из семинарии⁹.

Святейший Синод, ознакомившись с результатами ревизии Калужской семинарии, поручил калужскому архипастырю напомнить семинарскому начальству о необходимости «составить новую инструкцию для помощников инспектора и выработать основные положения для участия всех преподавателей в воспитательном деле». Члены инспекторской службы призывались к организации усиленного надзора за учащимися с целью предотвращения возможных беспорядков¹⁰.

1905 год также был ознаменован появлением новых протестных акций. В сентябре 1905 г. началось возмущение среди воспитанников Калужской семинарии, вызванное несогласием их с распределением казенных мест для учащихся. Недовольства выражались как в их беспокойном поведении, так и через распространение прокламаций¹¹. Назначенный в 1904 г. на пост ректора семинарии архимандрит Никодим (Кононов)¹² призывал членов инспекции и наставников духовной школы проводить с учащимися беседы с целью сохранения порядка и спокойствия в студенческой среде¹³.

В дни, когда по всей стране проходила Всеобщая октябрьская политическая стачка, в Калуге начались массовые забастовки рабочих и учащихся. Стали поступать сведения о том, что бастующая молодежь оказывает давления на воспитанников семинарии, а рабочие в отношении последних ведут себя весьма грубо и даже припугивают ножами. Осознавая реальную угрозу для жизни семинаристов и опасность участия их в общегородских беспорядках, было принято решение временно прекратить занятия до 24 октября¹⁴, а позже срок был продлен до середины ноября¹⁵.

Вернувшись к 15 ноября в семинарию, воспитанники, к сожалению, не оставили своих увлечений политическими идеями. Например, 20 ноября перед Литургией и вечером перед всенощной, некоторые из шедшей в храм группы семинаристов пели «марсельезу». В тот же день при пении революционных песен на здании семинарии

⁷ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1903 г. Д. 11. Л. 8–8 об.; см. также: *Ермоленко И. В.* Усиление политического радикализма в учебных заведениях Русской Православной Церкви в революционные годы начала XX века // Калуга в шести веках. Материалы 5-й городской краеведческой конференции. Калуга, 2005. С. 122.

⁸ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1903 г. Д. 11. Л. 8 об.–9.

⁹ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1903 г. Д. 11. Л. 11–11 об.

¹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 827. Л. 11–11 об.; Ф. 802. Оп. 10. 1903 г. Д. 11. Л. 1 об.–2.

¹¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 206–206 об., 217 об.

¹² Ректором Калужской духовной семинарии архимандрит Никодим был назначен 17 ноября 1904 г. (Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1904. № 48. С. 512).

¹³ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 207 об.–209.

¹⁴ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 210–211А, 250–251, 214 об., 230 об., 253.

¹⁵ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 230 об.–233Аоб., 228А.

был вывешен красный флаг с надписью: «Долой самодержавие — да здравствует свобода». Кто был исполнителем этой акции, никто из учащихся не сознался. Отдельные студенты семинарии продолжали участвовать в уличных демонстрациях¹⁶.

С 21 ноября протестные акции учащихся приобрели иной характер. В тот день появилась прокламация с требованием удалить из семинарии инспектора и надзирателя. На следующий день, 22 ноября была обнаружена вторая прокламация, в которой указывалось, что во вторник к ректору будут посланы дежурные с просьбой проведения «обще-семинарской сходки» для обсуждения требований, прописанных в прокламации¹⁷.

Ректор не стал возбранять пришедшим к нему семинаристам (около 20 человек) собраться в зале для обсуждения, как заявляли они, исключительно семинарских вопросов. На самом деле, на собрании, по-видимому, велась подготовительная работа к составлению петиции¹⁸.

Уже 23 ноября состоялось общее педагогическое собрание, на котором рассматривался вопрос целесообразности продолжения учебного процесса ввиду неспокойной обстановки в городе и внутри самой семинарии. По итогам собрания было принято решение о прекращении занятий в семинарии до 9 января 1906 г.¹⁹ Сообщение об этом привело студентов в состояние растерянности. Активные представители движения за преобразование духовной школы попытались провести очередное студенческое собрание, но ректор запретил им, объяснив, что семинария объявлена с настоящего дня закрытой²⁰. Таким образом, своевременным закрытием удалось оградить семинарию от назревавших беспорядков.

Итак, вышеупомянутые студенческие беспорядки, проходившие в Калужской духовной семинарии в 1902 и 1905 годах, выделялись не только по своей форме, но и по характеру. Протестные акции 1902 года были бунтом, причиной которого являлось недовольство семинарским начальством, принимавшим необходимые меры для поддержания дисциплины в духовной школе. Студенческие выступления 1905 года, первоначально сопряженные с требованиями о предоставлении права семинаристам поступать в светские вузы, о проведении необходимой реформы в духовных школах впоследствии, под влиянием общенародных забастовок приобретали политический характер, которой был несвойственен для протестных акций предыдущих лет. Епархиальному духовенству и родителям семинаристов удалось наладить с учащимися духовных школ диалог, результаты которого способствовали дальнейшему решению, хотя бы и отчасти, волновавших церковную молодежь вопросов.

Источники и литература

Источники

1. Определения Святейшего Синода // Церковные ведомости. 1904. № 48. С. 512.
2. РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 793. О беспорядках, происшедших 31 окт. 1902 г. в Калужской духовной семинарии.

¹⁶ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 234–235, 244, 246; *Титлинов Б. В.* Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг. Л., 1925. С. 98.

¹⁷ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 236 об.–237; К вопросу о будущем нашей духовной школы. Педагогические заметки // КЕВ. 1905. № 22. Ч. неоф. С. 757–759.

¹⁸ В петиции излагались требования учащихся к необходимому, по их мнению, преобразованию духовной семинарии, в отношении ее образовательной и воспитательной части (см.: РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 247–248 об.).

¹⁹ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 237–239, 233Б.

²⁰ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. Л. 239–241 об.

3. РГИА. Ф. 796. Оп. 183. Д. 827. О ревизии Калужской духовной семинарии.
4. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1902 г. Д. 115. О беспорядках, произошедших в Калужской духовной семинарии в 1902 г.
5. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1903 г. Д. 11. По отчету Стат. Советника Савваитского о ревизии Калужской духовной семинарии, произведенной в 1902–1903 уч. г.
6. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1905 г. Д. 64А. О закрытии духовных семинарий и о подачи воспитанниками оных петиции.
7. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Отчеты / Раздел VI. Д. 18. Калужская духовная семинария и духовные училища (отчеты) 1901–1902 уч. год.

Литература

8. *Ермоленко И. В.* Усиление политического радикализма в учебных заведениях Русской Православной Церкви в революционные годы начала XX века // Калуга в шести веках. Материалы 5-й городской краеведческой конференции. Калуга, 2005. С. 121–130.
9. К вопросу о будущем нашей духовной школы. Педагогические заметки // Калужские епархиальные ведомости. 1905. № 22. Ч. неоф. С. 748–771.
10. *Лион А. В., Фетисова Ю. Н.* Малинин Д. И. и семинарский бунт 1901 года // Материалы научной конференции, посвященной 90-летию ГАКО. Калуга, 2010. С. 484–512.
11. *Павленко Т. А.* Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции: 1905–1907 гг.: дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2009. 414 с.
12. *Титлинов Б. В.* Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг. С предисл. и под ред. Э. Э. Эссена. Л.: Госиздат, 1925. 166 с.

Диакон Дмитрий Кремнев

ИНИЦИАТИВЫ ОМСКОГО ЕПАРХИАЛЬНОГО ЖЕНСКОГО УЧИЛИЩА ПО РЕФОРМИРОВАНИЮ УЧЕБНОГО ПРОЦЕССА В 1917 г.

Основанное в 1906 году¹, Омское епархиальное женское училище в 1916–1917 учебном году насчитывало более 350 учениц и размещалось в специально построенном в 1909 г. трехэтажном здании². Учебный процесс в 1916–1917 уч. году не претерпел каких-либо особых изменений. Училище было 6-классным. В 1909 году был открыт дополнительный, 7-й педагогический класс³. Весной 1917 года во многих епархиях проходили чрезвычайные епархиальные съезды духовенства и мирян. Стремительно меняющиеся условия жизни диктовали перемены и в образовательном стандарте женского духовного образования. Необходимость реформы в сфере женского духовного образования признавали все, и это стало одной из тем обсуждения на епархиальных съездах 1917 года.

Примечательно то, что духовенство Омской епархии признавало необходимость реформ в этой сфере еще в самом начале XX века, когда училище только начинало свою образовательную деятельность. Так, на проходившем в 1905 году общепархиальном съезде депутаты от духовенства предлагали правящему архиерею ходатайствовать перед Св. Синодом об открытии женского епархиального училища с образовательным стандартом женской гимназии⁴.

В Омске чрезвычайный епархиальный съезд открылся 22 мая 1917 года⁵. Обсуждение проблемы епархиального женского училища проходило 30 мая 1917 года⁶. Докладчиком выступил один из преподавателей Омского епархиального женского училища П. В. Шаврин. Он сформулировал перед депутатами основные проблемы женского духовного образования:

- 1) программы женских епархиальных училищ не соответствуют требованиям жизни, давая малое и поверхностное образование;
- 2) принцип равноправия женщины требует серьезного и внимательного отношения к делу женского образования;
- 3) воспитанницам епархиальных женских училищ значительно затруднен как доступ, так и дальнейшее продолжение образования в светских высших учебных заведениях;

Диакон Дмитрий Николаевич Кремнев — соискатель кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, преподаватель Томской духовной семинарии.

¹ Дело об открытии в Омске епархиального женского училища. РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 367. Л. 5–5 об.

² *Лебедева Н. И.* Здание бывшего женского епархиального училища // Памятники истории и культуры города Омска. Омск, 1992. С. 62–66.

³ Отчет о состоянии Омского Епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1911–1912 уч. г. // Омские епархиальные ведомости. 1913. № 5. 13 марта. С. 17

⁴ Отчет о деятельности комиссии по постройке епархиальное женского училища и десятиклассной семинарии // Журналы 4-го общепархиального съезда о. о. депутатов от духовенства Омской епархии бывшего в 1905 году в г. Омске Акмолинской области. С. 122.

⁵ Новая жизнь. № 4. 21 мая 1917 г. С. 2.

⁶ Протокол общего собрания Чрезвычайного Съезда духовенства и мирян Омской епархии № 12 // Омские епархиальные ведомости. 1917. № 24. 11 июня. С. 5–8.

- 4) с передачей церковно-приходских школ в Министерство Народного Просвещения вакантные места учительниц будут предоставляться преимущественно окончившим министерские гимназии.

Выход из сложившейся ситуации докладчик видел в скорейшем преобразовании училища в частную гимназию Министерства Народного Просвещения (далее — Мин. Нар. Пр.) с соответствующим образовательным стандартом и правами учащихся и преподавателей. Возникает вопрос — зачем? И вот тут докладчик предельно четко формулирует запросы главных бенефициаров женского духовного образования в 1917 году — учащихся и их родителей, обеспокоенных растущей конкуренцией на рынке труда, — «поступление в высшие учебные заведения и занятие <вакантных> мест учительниц».

Еще одна немаловажная деталь — содержание училища со всё возрастающим количеством учащихся исключительно на взносы с приходов больно било по карману всё тех же священников и конечно они искали возможные способы, чтобы переложить столь тяжёлый для них груз материальной ответственности на чужие плечи. После долгих дебатов депутаты съезда постановили:

«1. Омское епархиальное женское училище должно быть преобразовано по типу мужской гимназии (т. е. образовательному стандарту. — прим. автора) Министерства Народного Просвещения в качестве женской гимназии Омской епархии.

2. Преобразование осуществить теперь же, для чего избрать особую Комиссию, которой и поручить провести в жизнь данное постановление»⁷.

Итак, Омская епархия, в лице своих депутатов решила вопрос о преобразовании училища в гимназию с самым высоким на тот момент образовательным стандартом в сфере среднего образования. К слову, в соседней Томской епархии в начале июня 1917 года тоже проходил чрезвычайный съезд духовенства, на котором обсуждали вопрос о женском епархиальном училище. Было предложено переименовать училище в «женскую духовную гимназию», унифицировав учебные программы училища с программами женских гимназий Мин. Нар. Пр.⁸.

В рапорте от 8 июля 1917 Совет Омского епархиального женского училища извещает Учебный Комитет при Св. Синоде о постановлениях епархиального съезда 1917 года, относящихся к училищу. В частности, об упразднении должности инспектора классов (заведующего учебной частью), о передаче полномочий по управлению училищем педагогическому совету, включавшему всех преподавателей и воспитательниц.

К рапорту был приложен еще один документ в рукописном виде, датированный 6 июля 1917 г. — это рапорт в Учебный Комитет при Св. Синоде Комиссии по преобразованию Училища в гимназию. В этом документе чётко сформулирован план преобразований: «Комиссия признала возможным начать преобразование училища по программе мужской гимназии в наступающем учебном году только первого класса, программы же остальных классов училища по возможности приспособить к программам соответствующих классов женских гимназий Мин. Нар. Пр.».

Далее Председатель Комиссии, прот. Л. Покровский, излагает просьбу о ходатайстве перед Правительством: предоставить выпускницам 8 класса Омского епархиального женского училища право поступать во все высшие учебные заведения, разрешить свободный перевод воспитанниц училища в женские гимназии Мин. Нар. Пр. без дополнительных экзаменов, а также уравнивать в правах на социальную помощь (пенсии и надбавки) педагогов училища с преподавателями гимназий Мин. Нар. Пр.»⁹. Очевидно, что в этом документе выражены все чаяния и родителей, и учащихся и педагогов училища — беспрепятственная возможность

⁷ Там же. С. 7.

⁸ Епархиальный съезд духовенства и мирян (заседание 7 июня) // Голос свободы. 1917. № 58. 10 июня. С. 2

⁹ Там же. Л. 145–145 об.

поступления в высшие учебные заведения для учащихся и социальная защищенность для педагогов¹⁰.

К сожалению, в документах нет резолюции, лишь только на полях архивного документа, содержащего машинописный текст этого рапорта, карандашом помечено: «Будут разсланы во все учебные заведения циркуляры с указанием, что все остается впредь до постановления Собора в прежнем состоянии... на основании которого имеют быть утвержденными. Отдельно сообщить по этому представлению»¹¹. Как на практике воплощались в жизнь инициативы духовенства Омской епархии по преобразованию училища в гимназию с началом нового 1917/1918 уч. года, сказать сложно, так как не сохранилось документации училища, вероятно уничтоженной в годы гражданской войны.

В РГИА автором обнаружен еще один важный документ, проливающий свет на дальнейшую судьбу реформы Омского епархиального женского училища. Документ в машинописном виде, датирован 27 сентября 1917 года и представляет собой очередной рапорт Совета Омского епархиального женского училища в Учебный Комитет при Св. Синоде, в котором на основании постановления Совета училища от 16 августа с. г. за № 31 «Об организации учебных занятий в училище в 1917–1918 уч. г.», изложено объяснение изменений в таблице распределения уроков (учебном плане. — *прим. автора*), внесенных в типовой учебный план женских епархиальных училищ 1907 года.

Суть изменений в сводилась к тому, чтобы через увеличение учебной нагрузки (в основном за счет увеличения числа уроков в младших классах) максимально приблизить существующий учебный план к гимназическому. Теперь учебная нагрузка увеличивалась во всех классах до 30 часов в неделю. Впервые в расписании сразу во всех классах появилась гимнастика, а в младших классах (с 1 по 3) введены география, история, природоведение. Во всех классах (за исключением 6-го класса) на 1 урок в неделю увеличена математика. В 8 классе появился латинский язык — очевидно для подготовки к поступлению в высшие учебные заведения.

Также в документе отмечено, что «... Совет Училища постановил вести занятия в VIII классе по уже по принятой Советом программе VIII общеобразовательного класса женской гимназии и просил Омский Церковно-Епархиальный Совет ходатайствовать перед Учебным Комитетом при Св. Синоде о разрешении вести занятия по вышеуказанной программе и о возбуждении ходатайства пред Правительством о предоставлении оканчивающим VIII класс Епархиального училища прав окончивших курсы VIII общеобразовательного класса женских гимназий М. Н.П.». В заключение в рапорте указывается, что «...учебные занятия с начала текущего года ведутся в училище согласно вышеизложенному постановлению Совета Училища»¹².

Как и в предыдущем документе никакой резолюции на документе не обнаружено, зато есть пометка карандашом следующего содержания: «Указанные в бумаге изменения в учебной части Омского епархиального женского училища, как видно введенные уже с начала текущего 1917–1918 уч. г. без разрешения Св. Синода и вопреки, между прочим, п. 8 утвержденного Положения о VII дополнительном классе; не видно даже, было ли разрешение со стороны местного Епархиального Преосвященного на фактическое введение указанных изменений»¹³.

Очевидно, что и составленный рапорт, и пометка карандашом отражали настроения и ту ситуацию, в которой оказались и руководящие церковные органы,

¹⁰ Подробнее об этом см.: *Фомичев И. В.* Изменения в материально-правовом положении школьных учителей и преподавателей вузов в условиях первой мировой войны // *Право и образование.* 2010. № 6. С. 137–138.

¹¹ О реформе епархиальных женских училищ. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 80. Л. 143.

¹² Об организации учебных занятий в 1917–1918 уч. г. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Дело 158_1917 г. Л. 112–113 об.

¹³ Там же. Л. 113 об.

и провинция, и вся страна в целом. Неопределенность давала возможность училищам на местах действовать более решительно и идти в ногу со временем, а Учебному Комитету — лишь констатировать факты и сетовать на то, что реформы стихийно начались «снизу» и проходят не по задуманному «сверху» плану. Тем не менее, церковное руководство вынуждено было признать, что процесс перестройки женских епархиальных училищ так или иначе был запущен и с этим необходимо считаться.

Омское епархиальное женское училище было не одиноко в своем стремлении обеспечить выпускницам конкурентоспособность. Так, Пермское епархиальное женское училище зимой 1917–1918 г. запустило процесс преобразования в епархиальную 8-классную женскую гимназию, при этом отказавшись от образовательного стандарта мужской гимназии из-за более сложных учебных программ по некоторым предметам, таких как алгебра и новые языки (французский и немецкий)¹⁴. Рязанское епархиальное женское училище летом 1918 года получило разрешение от Учебного Комитета при Священном Синоде открыть специальное коммерческое отделение по учебным программам коммерческих училищ¹⁵. В Черниговском¹⁶ и Харьковском епархиальных женских училищах воспитанницы сами изъявили желание изучать латинский язык¹⁷.

Таким образом, изучение и анализ материалов по данному вопросу позволяет сделать вывод, что еще в начале XX века духовенство вполне осознавало необходимость унификации учебных программ епархиальных училищ с гимназиями для получения качественного среднего образования, а к 1917 году у духовенства смещаются акценты на цели и задачи женского духовного образования — от религиозного воспитания и получения полноценного среднего образования к возможности получения высшего образования. Отсюда — тенденция к преобразованию в той части образовательного стандарта, которая отвечала за подготовку к поступлению в высшие учебные заведения. При этом, в процессе разработки проекта образовательной реформы и ее осуществления духовенство и педагогический персонал учебного заведения проявили достаточно высокий уровень компетенций в сфере образования, самостоятельно проделав значительную работу по перестройке учебного процесса в сложных условиях недофинансирования и нестабильной политической обстановки в стране.

Источники и литература

1. РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 367. Л. 5–5 об.
2. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 5, 80, 158, 159.
3. Епархиальный съезд духовенства и мирян // Голос свободы. 1917. № 58. 10 июня. С. 2.
4. Лебедева Н. И. Здание бывшего женского епархиального училища // Памятники истории и культуры города Омска. Омск, 1992. С. 62–66.
5. Новая жизнь. № 4. 21 мая 1917 г. С. 2.
6. От Совета Омского епархиального женского училища // Новая жизнь. 1917. № 9. 26 февраля. С. 16.
7. Отчет о деятельности комиссии по постройке епархиальное женского училища и десятиклассной семинарии // Журналы 4-го общеeparхиального съезда о. о. депутатов от духовенства Омской епархии бывшего в 1905 году в г. Омске Акмолинской области. С. 122.

¹⁴ О положении духовно-учебных заведений по изданию Декрета об отделении Церкви от государства. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 5. Л. 382–384 об.

¹⁵ По епархиальным женским училищам. 1917. РГИА. Ф. 802. Оп. 11. Д. 159. Л. 30–34.

¹⁶ Там же. Л. 89.

¹⁷ Там же. Л. 98.

8. Отчет о состоянии Омского Епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении за 1911–1912 уч. г. // Омские епархиальные ведомости. 1913. № 5. 13 марта. С. 4–21.
9. Протокол общего собрания Чрезвычайного Съезда духовенства и мирян Омской епархии № 12 // Омские епархиальные ведомости. 1917. № 24. 11 июня. С. 5–8.
10. *Фомичев И. В.* Изменения в материально-правовом положении школьных учителей и преподавателей вузов в условиях первой мировой войны // Право и образование. 2010. № 6. С. 127–140.

В. И. Шибышевский

ИЗБРАНИЕ НА ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917–1918 гг. ДЕЛЕГАТОВ ОТ ПЕТРОГРАДСКОЙ ЕПАРХИИ

Поместный Собор 1917–1918 гг. явился величественным и долгожданным событием в жизни Русской Православной Церкви. Собору предстояло решить важные, злободневные вопросы, которые встали перед лицом Православной Церкви. Именно Собор должен был разделить церковную историю на до и после, проведя в жизнь Церкви, давно назревшие и необходимые реформы. Поэтому в таком важном событии, как Всероссийский Церковный Собор должны были участвовать все правящие архиереи, все соцветие богословской науки, лучшие представители белого духовенства и монашества, истовые, благочестивые миряне. Вопрос о составе Собора был одним из первых на повестке дня предсоборных органов и печати исследуемого периода.

Для участия в нем потенциальные делегаты имели два пути: назначение Святейшим Синодом по должности и избрание в епархиях, церковных и общественных институтах. К первым относятся все правящие и присутствующие в Синоде архиереи, члены Предсоборного Совета, наместники лавр, настоятели Валаамской, Оптиной, Саровской и Соловецкой обителей и протопресвитеры Московского Успенского собора и армии и флота. Путем избрания же в состав Собора вошли делегаты от епархий, представители монашествующих, единоверцев, от Государственной Думы, от университетов и от духовных академий.

Предсоборным Советом 5 июля 1917 года было выработано «Положение о созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви»¹, которое, кроме прочего, содержало в себе правила выборов делегатов по епархиям. В «Положении» говорилось, что необходимо провести трехуровневые выборы соборных делегатов: на приходах, по благочиниям и на епархиальных съездах, в результате чего должны были быть избраны пять человек: два клирика и три мирянина². Во время процесса выборов предписывалось вести акт, в котором детально должно быть описано все происходящее. Акты избрания на приходах и благочиниях, к сожалению, недоступны, либо ожидают исследователя в епархиальных архивах.

Но в Государственном архиве Российской Федерации в фонде Поместного Собора № 3431 находятся акты епархиальных избирательных съездов, по которым можно проанализировать, как, когда, при каких условиях, в каком количестве присутствующих состоялось избрание будущих членов Собора в той или иной епархии. Особый интерес представляют выборы делегатов в Петроградской епархии.

Правящий архиерей Петроградской епархии архиепископ Петроградский и Гдовский Вениамин (Казанский) (1873–1922), естественно, был членом Поместного Собора по должности. Владыка Вениамин был выпускником Санкт-Петербургской духовной академии, которую окончил в 1897 году со степенью кандидата богословия. На третьем курсе академии принял монашество, в 1905 году стал иеродиаконном, а через год иеромонахом. Преподавал в Рижской, Холмской, Самарской семинариях и в родной

Владислав Иванович Шибышевский — Московская духовная академия, I курс, аспирантура.

¹ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012. С. 1178.

² Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. С. 1183.

академии. В 1910 году хиротонисан во епископа Гдовского, викария Санкт-Петербургской епархии. В мае 1917 года голосованием клира и мирян выбран правящим архиепископом, 13 августа 1917 года возведен в сан митрополита.

На Соборе владыка Вениамин участвовал в отделах³: о высшем церковном управлении, о епархиальном управлении, церковной дисциплины. В 1922 году владыку и еще несколько арестовали и привлекли к судебному процессу за препятствие изъятию церковных ценностей, результатом чего стал расстрел митрополита вместе с некоторыми другими арестованными.

Избрание членов Собора от Петроградской епархии проходило 8 августа в Исидоровском епархиальном женском училище⁴, в присутствии 159 выборщиков⁵. Помолившись за Божественной Литургией и молебном в храме учебного заведения, которые возглавил архиепископ Вениамин, присутствующие приступили к голосованию

В результате закрытого голосования избранными делегатами от духовенства оказались⁶:

1. Протоиерей Павел Николаевич Лахостский (1865–1931) — 88 голосов;
2. Протоиерей Петр Алексеевич Миртов (1871–1925) — 85 голосов.

Отдельно проводилось избрание от мирян в количестве трех человек, ими стали⁷:

1. Афанасий Васильевич Васильев (1851–1929) — 106 голосов;
2. Митрофан Алексеевич Семенов (ок. 1874 — ок. 1930) — 83 голоса;
3. Михаил Федорович Глаголев (1879–1942) — 79 голосов.

Протоиерей Павел Николаевич Лахостский был выпускником Ярославской духовной семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии, редактором журналов «Санкт-Петербургский духовный вестник», «Православно-русское слово» и «Церковный голос». Преподавал Закон Божий в разных учебных заведениях. На Соборе принимал участие в работе отделов: уставном о высшем церковном управлении, о епархиальном управлении, церковной дисциплины и издательском. Принимал участие в борьбе с обновленчеством. Скончался в 1931 году.

Протоиерей Петр Алексеевич Миртов окончил Владимирскую семинарию и Киевскую духовную академию. Также как и отец Павел Лахостский, был редактором нескольких журналов: «Отдых христианина», «Известия по Санкт-Петербургской епархии», «Воскресный благовест», «Трезвая жизнь». В начале XX века активно участвовал в обществах трезвости. Был участником следующих отделов Собора: о благоустроении прихода, о богослужении, о церковной дисциплине, о правовом положении духовенства и издательском. Также был членом руководящего органа Собора — Соборного Совета, в декабре 1917 года Собором избран заместителем члена Высшего Церковного Совета. После Собора преподавал в Петроградском Богословском институте. Скончался в 1925 году.

Государственный и общественный деятель Афанасий Васильевич Васильев был выпускником юридического факультета Санкт-Петербургского университета. Участвовал в постройке железных дорог, писал труды, кроме прочего, по вопросам церковного права. Активно проявил себя в работе Поместного Собора, участвуя сразу в 13 соборных отделах. После Собора разделил участь многих своих соотечественников, эмигрировавших в европейские страны. В 1921 году принимал участие во Всезаграничном Церковном Соборе. Скончался в 1929 году в Белграде.

Сведения о Семенове Митрофане Алексеевиче отрывочны. Известно, что родился он около 1874 года, окончил Одесскую духовную семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. С 1913 года был членом Санкт-Петербургского комитета по делам печати. Принимал участие в работе всех

³ Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 1: Предисловие, документы и материалы к созыву и деятельности Предсоборного Совета и Собора. М., 1999. С. 134–137.

⁴ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 472. Л. 371.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Л. 372 об.

⁷ Там же.

трех сессий Собора. С 1927 года состоял членом Ленинградского областного совета профессиональных союзов. Дальнейшая судьба пока неизвестна.

Михаил Федорович Глаголев, выпускник Киевской духовной академии, свою жизнь посвятил преподавательской деятельности⁸, был законоучителем в учебных заведениях Санкт-Петербурга. На Соборе участвовал в отделе «О преподавании Закона Божия», во время третьей сессии, в августе 1918 года выступил с докладом на тему «О внебогослужебном, внешкольном просвещении народа», в котором указывался выход из ситуации, связанной с применением в жизнь январского декрета, запрещающего преподавание Закона Божия в школе. В качестве альтернативы было предложено заниматься этим важным делом на приходе под руководством настоятеля.

27 июля происходило избрание членов Поместного Собора в стенах Петроградской духовной академии под председательством и. д. ректора профессора Сергея Михайловича Зарина⁹.

Избранными от Петроградской духовной академии оказались:

1. Заслуженный ординарный профессор по кафедре Русской гражданской истории Платон Николаевич Жукович (1857–1919).

2. Экстраординарный профессор по кафедре истории обличения западных исповеданий Иван Павлович Соколов (1870–1921).

3. Экстраординарный профессор по кафедре истории Русской Церкви Борис Васильевич Титлинов (1879 — после 1944).

Платон Николаевич Жукович окончил Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Преподавал в Виленской семинарии, а в 1884 году был переведен в Киевскую духовную академию. С 1891 года — доцент кафедры русской гражданской истории СПбДА. За сочинение на тему «Сеймовая борьба православного западно-русского дворянства с церковной унией (до 1609 г.)» удостоен степени доктора церковной истории. Был членом комиссии по описанию архива Синода. На Соборе участвовал в таких отделах как о правовом положении Церкви в государстве, о внешней и внутренней миссии, о духовных академиях член, о церковном имуществе и хозяйстве¹⁰. После Собора работал научным сотрудником Публичной библиотеки. Скончался в декабре 1919 года.

Профессор Иван Павлович Соколов также окончил Санкт-Петербургскую духовную академию. Магистром богословия стал за сочинение «Учение Римо-католической церкви о таинстве священства. Историко-догматический очерк». Занимался историей Западной церкви. После Собора работал в Публичной библиотеке, скончался в 1921 году.

Экстраординарный профессор Борис Васильевич Титлинов является известным церковным историком. Также выпускник Академии на Неве. В 1916 году за труд «Гавриил Петров, митрополит Новгородский и С.-Петербургский (1730–1801). Его жизнь и деятельность в связи с церковными делами того времени» получил ученую степень доктора церковной истории. Был главным редактором «Всероссийского церковно-общественного вестника». На Соборе участвовал в отделах о Высшем Церковном Управлении, о епархиальном управлении, о духовных академиях, о духовно-учебных заведениях и в издательском¹¹, был одним из главных противников идеи восстановления патриаршества, аргументировал это тем, что это может привести к абсолютизму в Церкви¹². После Собора Борис Васильевич стал одним из идеологов обновленчества, возглавлял редколлегию обновленческого «Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви».

⁸ Кадосов П., свящ. История церковной династии Глаголевых // Христианское чтение. № 4. 2020. С. 216–234.

⁹ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 472. Л. 457.

¹⁰ Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 1. С. 134–137.

¹¹ Там же.

¹² Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: Обзор деяний. Первая сессия / Сост. А. Г. Кравецкий и Г. Шульц, М., 2002. С. 92–93.

Петроградский императорский университет своим представителем на заседании Совета от 8 августа избрал ординарного профессора Ивана Дмитриевича Андреева¹³. Но Иван Дмитриевич отказался от участия в работе Собора по состоянию здоровья.

Итак, от Петроградской епархии Собору были предоставлены профессионалы в разных областях церковной науки, что, безусловно, повлияло на принятие итоговых соборных документов. Исследуя и анализируя деяния Поместного Собора 1917–1918 гг. можно убедиться в том значительном вкладе, который внесли петроградские соборные делегаты в развитие и формирование современной богословской мысли.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р3431. Всероссийский церковный Поместный Собор (Священный Собор) 1917–1918 гг. Оп. 1. Д. 472. Копии протоколов местных собраний по выборам делегатов на Собор, письма с мест о неправильности отдельных выборов и др. материалы по проверке полномочий делегатов Собора.

2. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1: Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012.

3. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Т. 1: Предисловие, документы и материалы к созыву и деятельности Предсоборного Совета и Собора. М.: Издание Новоспасского монастыря, 1999.

4. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: Обзор деяний. Первая сессия / Сост. А. Г. Кравецкий и Г. Шульц, М., 2002.

5. *Кадосов П., свящ.* История церковной династии Глаголевых // Христианское чтение. № 4. 2020. С. 216–234.

¹³ ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 472. Л. 476.

Диакон Даниил Щербаков

ИСТОРИЯ РАЗРАБОТКИ ЗАКОНОПРОЕКТА «ПРАВОВОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РОССИИ» НА ПРЕДСОБОРНОМ СОВЕТЕ В 1917 ГОДУ

Особое место в истории Русской Православной Церкви занимают церковно-государственные отношения 1917–1918 гг. Весной 1917 г. завершился этап самодержавного правления династии Романовых и, следовательно, период церковно-государственных отношений, называемый симфонией Церкви и Государства. Положение Церкви усугублялось действиями властей, которые, создав новую реальность, пытались жить по старым законам. Будучи религиозно-индифферентными и заявляя об отделении Церкви от государства, властьдержащие вмешивались в церковные дела и решали их по своему усмотрению. Новое положение Церкви требовало срочной разработки иной системы взаимоотношений Церкви и государства. Святейший Синод поручил заниматься этим вопросом Восьмому Отделу Предсоборного Совета.

На первом заседании Отдела 13 июня 1917 г. сформировались два мнения по данному вопросу, которые существовали и конкурировали вплоть до начала открытых гонений на Церковь. Первое мнение выразил профессор Мищенко, который видел задачу Собора в приспособлении к новому государственному порядку¹. Вторую позицию обозначил профессор Соколов. Он представлял новое положение Церкви если не выше Государства, то, во всяком случае, на равном уровне: «Никакого приспособления не должно быть. Надо твердо выступать перед Учредительным собранием с одним девизом — свобода Церкви»². Нейтральную позицию заняли профессор Завитневич и товарищ Обер-Прокурора Св. Синода А. В. Карташев. Они высказались за принцип соборности.

На следующем заседании 20 июня председатель Совета архиеп. Арсений Новгородский предложил новую систему церковно-государственных отношений: «Церковь должна быть отделена от Государства. Государство должно признать за Церковью великую культурную силу и оказывать ей всяческую поддержку»³. (Примечательно, что эта система отчасти работает в наше время.) Это видение поддержал комиссар Временного Правительства по Департаменту духовных дел на правах Товарища Министра С. А. Котляревский. По его мнению, Церковь должна стать сильным институтом, с которым государство будет поддерживать связь, в том числе и внешнюю, «выражающуюся в государственных ассигнованиях на цели культа»⁴.

На очередном заседании Предсоборного Совета 27 июня 1917 г. рассматривались первые положения нового готовящегося законопроекта об отношении Церкви к Государству. И вновь прослеживаются два противоположных взгляда. Одни воспринимают Церковь в качестве мощной и неотъемлемой части государства, которая, к тому же, теперь независима и, следовательно, имеет право диктовать условия новому правительству. Другие, напротив, отмечают, что Церковь уже не является господствующей и, хотя того её представители или нет, ей придётся мириться с новой реальностью.

Диакон Даниил Владимирович Щербаков — Саратовская православная духовная семинария, бакалавриат, 4 курс.

¹ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 2. Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М., 2012. С. 782.

² Там же. С. 783.

³ Там же. С. 789.

⁴ Там же. С. 789.

Одним из последних был Обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. Львов, который говорил, что теперь же в России новый строй, и источником власти является сам народ, а потому Церковь должна стать в иное отношение к Государству⁵. В результате прений на этом заседании было принято следующее положение: «В Русском Государстве Православная Церковь должна занимать первое среди других религиозных исповеданий, наиболее благоприятствуемое в Государстве публично-правовое положение, приличествующее ей, как величайшей народной святыне, исключительной и народной ценности, а также религии большинства населения»⁶.

В процессе разработки второго положения законопроекта было учтено новое направление правительства на внеконфессиональное государство, проявляющееся в постановлении правительства от 20 марта «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений»⁷ и подготовке постановления «О свободе совести»⁸. Сформулировалось положение так: «В соответствии с признанной в новом государственном строе России свободой религиозной совести и вероисповеданий, Православная Церковь должна обладать этой свободой во всей своей полноте».

30 июня 1917 г. были рассмотрены частные положения готовящегося документа. В первых трёх частных положениях говорится о том, что Церковь независима (автономна) от государственной власти, имеет право сама для себя издавать постановления, и, больше того, государство должно признавать эти постановления нормами права. Участие же государства в этих вопросах ограничивается лишь надзором государства «исключительно в отношении их (церковных постановлений) соответствия законам Государства»⁹. Далее рассматривались бракоразводный процесс, ведение метрических книг и свобода исповедания веры. На последнее из указанных положений следует обратить особое внимание. Положение выглядит так: «Свобода исповедания православной веры и открытого её богослужения признается и ограждается государственной властью»¹⁰. Это положение, равно как и следующее о признании Церковных праздников неприсутственными днями, так и осталось на бумаге, ведь почти весь XX век богослужение и праздники не просто не ограждались, а, наоборот, запрещались.

Дискуссию вызвало положение 11, в котором говорится: «Глава Русского Государства и Министр Исповеданий должны быть православными от рождения». Сторонники этого положения замечали, что в православной стране должен быть и Глава православный, в противном случае оскорбляются чувства верующих. Профессор Н. Д. Кузнецов считал, что после смены власти это приложение неприемлемо: «В конце концов, этой статьёй ничего не достигается, ведь среди православных много таких, которые только по паспорту православные...»¹¹. Н. И. Лазаревский, подводя итог, отметил: «В этих положениях всюду проведен принцип верховенства Церкви над Государством, и эту систему можно назвать «Свободная Церковь в несвободном Государстве»... Насколько мне известно, такого положения вещей нет нигде на свете»¹². Далее он пояснил, что Церковь не сможет получить свободу действий в одностороннем формате. Это заявление было принято с пометкой, что отступления могут иметь место, но главное — свобода Церкви.

⁵ Там же. С. 797.

⁶ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 5. Документы. Материалы. Деяние LVIII. М., 1994. С. 225.

⁷ Список актов Конституционного значения 1600–1918 гг. Постановление Временного Правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» 22 марта 1917 года // Сайт Конституции Российской Федерации. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5413> (дата обращения: 23.04.2018).

⁸ Там же. Постановление Временного Правительства «О свободе совести» 14 июля 1917 года.

⁹ Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 2. С. 801.

¹⁰ Там же. С. 810.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 812–813.

Положение № 14 было принято без особых обсуждений, оно гласит: «Все установления Православной Церкви пользуются имущественными правами в качестве юридических лиц»¹³. Именно это положение с юридической точки зрения было очень важным. Наличие права юридического лица даёт Церкви возможность самостоятельного управления и обладания собственным имуществом. Этому права впоследствии лишили Церковь большевики, отняв, таким образом, у Церкви способность нормально функционировать. Предчувствуя это, некоторые из членов заседания, такие как В. В. Радзимовский, П. И. Астров, В. И. Яцкевич высказались за добавление примечания к этому положению, которое бы запрещало упразднять церковные постановления без согласия Церкви. В результате дискуссии эта мысль была реализована и расширена в следующем примечании к пятнадцатому положению: «Существующие ныне установления Православной Церкви сохраняют имущества, им в настоящее время принадлежащее, установления эти не могут быть упраздняемы, и имущество не может быть отобрано без согласия церковной власти»¹⁴. Подобным образом были проработаны и другие положения законопроекта, который получил название «Правовое положение Православной Церкви в России»¹⁵ и был передан Всероссийскому Церковному Собору.

Детальное рассмотрение истории формирования данного документа даёт возможность увидеть различные взгляды видных церковных деятелей на будущее положение Церкви в государстве после свержения самодержавия. Если одни придерживались традиционного взгляда — Церковь это важнейший общественный институт, которому в духовно-нравственном плане должно подчиняться само государство, то другие предвидели отделённую от государства Церковь, не имеющую никакого влияния на государство. Разработанный законопроект явился компромиссом этих двух позиций, хотя и с перевесом в пользу первых. Основная идея заключалась в том, что новые отношения Церкви и государства должны представлять внутренний союз, с обязательным условием не вмешательства государства в церковные дела.

Этому законопроекту суждено было остаться только на бумаге, поскольку дальнейшие события в стране поставили Церковь в условия гонений. Несмотря на это, документ представляет большую ценность для определения современного положения Церкви в государстве. Сегодня мы видим реализованными на практике некоторые аспекты законопроекта, например: невмешательство государства в церковные дела, признание церковной иерархии, свобода исповедания православной веры, признание Церкви юридическим лицом, признание имущественного права Церкви.

Источники и литература

1. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 5. Документы. Материалы. М.: Издание Новоспасского монастыря, 1994.
2. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 1. Кн. 2. Предсоборная работа 1917 года. Акты, определявшие порядок созыва и проведения Собора. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2012.
3. Список актов Конституционного значения 1600–1918 гг. Постановление Временного Правительства «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» 22 марта 1917 года // Сайт Конституции Российской Федерации. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5413> (дата обращения: 23.04.2018).
4. Список актов Конституционного значения 1600–1918 гг. Постановление Временного Правительства «О свободе совести» 14 июля 1917 года // Сайт Конституции Российской Федерации. URL: <http://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5413> (дата обращения: 23.04.2018).

¹³ Там же. С. 824.

¹⁴ Там же. С. 828.

¹⁵ Там же. С. 1055.

Н. В. Гольцов

«ПУЛЬС ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ»: ОБЩЕСТВО ПРАВОСЛАВНЫХ ПРИХОДОВ ПЕТРОГРАДА И ЕГО ГУБЕРНИИ (1920–1922 гг.)

Перемены, пришедшие в жизнь Русской Церкви с февральской революцией, не минуемо коснулись Петроградской епархии: в марте 1917 г. ее глава, митр. Питирим (Окнов), был вынужден уйти на покой. Как отмечает С. Л. Фирсов, «Питирим считался одним из «столпов» павшего режима и уже по этой причине должен был отправиться в отставку»¹. Новые реалии позволили сделать то, что ранее казалось немислимым — провести народные выборы правящего архиерея. Открывшийся в мае 1917 г. епархиальный съезд избрал на столичную кафедру епископа Вениамина (Казанского), известного своей энергичной пастырской деятельностью².

Прекрасно осознавая, что возрождение церковной жизни должно происходить, главным образом, на уровне приходов, архипастырь неоднократно призывал к активизации работы на этом поприще. «Самая главная задача Церкви сейчас — это устроить и наладить нашу приходскую жизнь», — заявил он вскоре после своего избрания³. Но и до этого, будучи управляющим епархией, епископ обращался с соответствующим воззванием к настоятелям храмов⁴.

С приходом к власти большевиков неопределенное положение Церкви сменилось начавшимися гонениями. И хотя принятый в январе 1918 г. декрет «О свободе совести или об отделении церкви от государства и школы от церкви», наряду с другими законодательными актами, создавал, по замечанию прот. Георгия Митрофанова, «законодательную основу для открытого и последовательного гонения на Православную Церковь»⁵, эти обстоятельства не помешали работе инициативных мирян и духовенства Петрограда. Проявлением «оживления» общин и сплочения приходов стала деятельность Общества православных приходов Петрограда и губернии, игравшего немаловажную роль в епархиальной жизни на протяжении всего своего, хотя и недолгого, существования. Наиболее активные члены Общества стали подсудимыми на печально известном Петроградском процессе 1922 г.

Общество было зарегистрировано 12 ноября 1920 г.

Согласно п. 1 устава, оно имело целью «обсуждение вопросов, связанных с религиозно-нравственной жизнью входящих в его состав приходов»⁶. Деятельность Общества конкретизировал п. 4, по которому ему предоставлялось право «устраивать, с соблюдением декретов РСФСР и с особого каждый раз разрешения, в Петрограде и его губернии богослужебные и религиозно-просветительского характера публичные собрания, издавать и распространять религиозно-просветительского характера

Никита Владимирович Гольцов — Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории, кафедра истории западноевропейской и русской культуры, бакалавриат, 3 курс.

¹ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). [М.], 2002. С. 492.

² Дамаскин (Орловский), архим. Житие священномученика Вениамина (Казанского), митрополита Петроградского и Гдовского, и иже с ним пострадавших преподобномученика Сергия (Шейна), мученика Юрия Новицкого и Иоанна Ковшарова. Козельск, 2019. С. 72-83.

³ Цит. по: Там же. С. 83.

⁴ См. Известия по Петроградской епархии. 1917. № 16. С. 3.

⁵ Митрофанов Г., прот. Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века. Церковь в гонении. Церковь в пленении. М., 2021. С. 55.

⁶ Православный церковный календарь на 1921 г. Пг., 1921. С. 22.

книги и журналы, образовывать при себе богословские ученые и учебные заведения и библиотеки, и организовывать уроки Закона Божия для взрослых и детей, а также оказывать содействие отдельным приходским общинам в устройстве их приходской жизни и ходатайствовать перед властями по делам приходов, входящих в его состав»⁷.

Распорядительным органом являлось общее собрание уполномоченных. Оно избиралось приходами, входившими в состав Общества, — от каждого прихода выдвигалось по три представителя сроком на три года. Собрание уполномоченных созывалось Правлением общества «по мере надобности», а вопросы решались большинством голосов. Правление Общества состояло из 30 человек, избираемых на год собранием уполномоченных, и созывалось избранным в Правлении председателем⁸.

Вскоре после учреждения Общества православных приходов, в декабре 1920 г., председателем его Правления был избран профессор Петроградского университета Ю. П. Новицкий — представитель прихода Скорбященской церкви за Литейным двором⁹. Еще в период жизни в Киеве, до 1914 г., Новицкий не только проявлял живой интерес к христианству, но также регулярно участвовал в богослужениях и посещал заседания Киевского религиозно-философского общества¹⁰.

Впоследствии, в ходе судебного процесса, Ю. П. Новицкий так ответил на недоуменный вопрос обвинителя, какой вклад в деятельность Правления мог внести он, будучи «юристом-криминалистом»: «Во-первых, в некоторых богословских вопросах я разбирался, в богослужебных вопросах я разбирался, в вопросах богослужебно-практических, если хотите, я тоже разбирался, и затем я считаю, раз верующим передано имущество, раз верующие призываются теперь к деятельности в этой области, то я не считал ничего такого несовместимого со своим званием, чтобы принять в этом участие...»¹¹.

Впрочем, в декабре 1921 г. Новицкий делился с прот. Николаем Чуковым мыслями о своем намерении покинуть Правление. Объясняя причины этого намерения, о. Николай писал, что Новицкий был «недоволен тормозами, которые все время приходится испытывать в деятельности, и как будто каким-то недоверием Митрополита». Впрочем, ему удалось отговорить Новицкого от этого шага. «Я всячески настаивал на необходимости продолжать работу в правлении Общества, — писал священник, — ибо с его уходом оно падет; а между тем его существование весьма необходимо и полезно в нынешнее время и — независимо от характера вопросов, им разрабатываемых — в смысле приучения и духовенства и мирян к взаимному внимательному отношению и к совместной церковной работе»¹². Сам о. Николай являлся председателем просветительского отдела Правления, редактировал издаваемые обществом православные церковные календари¹³, содержавшие необходимые богослужебные указания¹⁴.

В результате деятельности Общества, по свидетельству Ю. П. Новицкого, был выработан ряд «исключительно церковных» проектов. Все они касались вопросов богослужения и разнообразных аспектов приходской жизни. В ходе допроса он указал на следующие из них: «1) об общей исповеди; 2) о причащении без исповеди;

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Архив УФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Д. П-89305. Т. 5. Л. 385.

¹⁰ См. Колосов Ю. И. Эскиз к портрету интеллигента. Юрий Петрович Новицкий. К 80-летию со дня гибели // История Петербурга. 2002. № 4 (8).

¹¹ Цит. по: Дамаскин (Орловский), архим. Житие священномученика Вениамина (Казанского)... С. 236. Согласно декрету «О свободе совести...», Церковь лишалась прав юридического лица, а объявленная «народным достоянием» собственность храмов передавалась в пользование верующим.

¹² Александрова-Чукова Л. К. Протоиерей Н. Чуков (митрополит Григорий). Дневник 1921–22 гг. Фрагменты // <https://bogoslav.ru/article/1225427> (дата обращения: 16.03.21).

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 49. Л. 4.

¹⁴ Православный церковный календарь на 1921 г.; Православный церковный календарь на 1922 г. Пг., 1922.

3) об отмене поминовения на сугубой ектении на литургии; 4) об упорядочении сборов на нужды храма; 5) о регистрации прихожан»¹⁵. Кроме того, Новицкий упомянул, что Правлением было «начато обсуждение вопроса о согласовании приходских уставов к действующему законодательству»¹⁶.

Безусловно, решение означенных проблем отвечало запросам времени. С одной стороны, активизация общинной жизни выявила ряд нуждавшихся в пересмотре богослужебных вопросов. Это оправдывает тот факт, что часть из разработанных проектов шла вразрез с устоявшейся церковной практикой. С другой стороны, новое законодательство и то юридическое положение, в котором оказались приходы епархии в первые годы советской власти, ставили перед духовенством и прихожанами ранее неведомые проблемы, решением которых и занялось Общество Православных приходов. К 1922 г. оно объединяло около 70 приходов епархии¹⁷, нужды которых направляли работу Правления.

Характер учреждения и его отношения с епархиальной властью были подробно охарактеризованы Ю. П. Новицким на допросе. Правление Общества не было подготовлено митрополиту и зависело от него только в претворении в жизнь тех решений, которые не могли быть реализованы без санкции правящего архиерея. «Правление — общественная организация, — свидетельствовал председатель, — и в состав управления епархии совершенно не входит; оно разрешало определенные вопросы, которые налаживали приходскую жизнь, при принятии какого-либо вопроса общим собранием Правления таковой представлялся на усмотрение митрополита, так как этот вопрос мог быть проведен в жизнь не иначе, как с санкции митрополита»¹⁸. Владыка также не оказывал прямого влияния на состав Правления: «Выборных членов правления митрополит утверждать не мог, но ему об этом сообщалось для сведения. <...> Юридически ответственным Правление было перед Правительством. <...> Правление являлось чисто общественной организацией и никакого отношения в порядке подчинения митрополиту не имело, никого из членов Правления митрополит уволить не мог»¹⁹.

Спустя полтора года советская власть предприняла попытку ограничить масштабы деятельности Общества. 1 апреля 1922 г. состоялось заседание Междуведомственной Комиссии по регистрации обществ, союзов, религиозных и иных объединений при Отделе Управления Петрогубисполкома. В ответ на заявление о регистрации Общества Православных приходов с прежним уставом было постановлено: «Считать возможным существование данного объединения исключительно для хозяйственных целей, но отнюдь не как центра распространения религиозной пропаганды»²⁰. В связи с этим Обществу было предложено «переработать свой устав в соответствии с данным решением, после чего зарегистрировать»²¹.

По проекту переработанного Новицким устава, Общество учреждалось «для коллективного обсуждения хозяйственных и иных, кроме просветительных, нужд названных приходов и изыскания средств к их удовлетворению»²². Право на просветительскую деятельность отныне упразднилось. Помимо права «оказывать содействие отдельным приходским общинам в наилучшем устройении их хозяйственной жизни», за Обществом оставлялось право «рассматривать предположения и давать заключения по возникающим на практике богословским и богослужебным вопросам, а равно ходатайствовать перед властями по делам приходов, входящих в его

¹⁵ Коняев Н. М. «Святой профессор». Книга о мученике Юрии Петровиче Новицком. М., 2008. С. 193.

¹⁶ Цит. по: Коняев Н. М. «Святой профессор»... С. 193.

¹⁷ Архив УФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Д. П-89305. Т. 5. Л. 391 об.

¹⁸ Там же. Л. 385–385 об.

¹⁹ Там же. Л. 388, 390.

²⁰ ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 9. Л. 11–12.

²¹ Там же.

²² ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 59. Л. 2.

состав»²³. Впрочем, эти изменения не сыграли никакой роли, ведь вскоре многие члены Правления предстали перед Петроградским реввоен трибуналом в качестве подсудимых по сфабрикованному делу об изъятии церковных ценностей. Будучи одним из центров епархиальной жизни, Общество просто не имело возможности обойти стороной события, последовавшие после издания 23 февраля 1922 г. соответствующего декрета ВЦИКа.

Узнав 26 мая 1922 г. о составлении акта о закрытии Общества, прот. Николай Чуков записал в своем дневнике знаменательные слова: «Ликвидировано учреждение, объединявшее приходы, дававшее определенный тон церковной жизни, составлявшее мнение церковного общества Петрограда, бывшее пульсом церковной жизни!»²⁴.

Рассмотрение роли Общества в событиях весны-лета 1922 г. — тема для отдельного исследования. Скажем только, что «контрреволюционная» направленность его деятельности неоднократно подчеркивалась в приговоре Петроградского губернского ревтрибунала. Члены Правления обвинялись в том, что они «придали организации характер деятельности, поставившей себе целью борьбу с Советской Властью», обратив Правление «в боевой штаб, действующий на основе директив, выработанных в духе послания Тихона»²⁵. Председатель Правления Ю. П. Новицкий и член Правления И. М. Ковшаров были расстреляны в ночь с 12 на 13 августа 1922 г., а спустя 70 лет канонизированы в лике мучеников на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. *Александрова-Чукова Л. К.* Протоиерей Н. Чуков (митрополит Григорий). Дневник 1921–22 гг. Фрагменты // <https://bogoslav.ru/article/1225427> (дата обращения: 16.03.21).
2. Архив УФСБ по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Д. П-89305.
3. *Григорий (Чуков), митр.* Дневники 1918–1922 годов (Последние годы святительства митрополита Вениамина). Публикация Л. К. Александровой // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2004. Вып. 32.
4. *Дамаскин (Орловский), архим.* Житие священномученика Вениамина (Казанского), митрополита Петроградского и Гдовского, и иже с ним пострадавших преподобномученика Сергия (Шейна), мученика Юрия Новицкого и Иоанна Ковшарова. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2019.
5. Известия по Петроградской епархии. 1917. № 16.
6. *Колосов Ю. И.* Эскиз к портрету интеллигента. Юрий Петрович Новицкий. К 80-летию со дня гибели // История Петербурга. 2002. № 4 (8).
7. *Коняев Н. М.* «Святой профессор». Книга о мученике Юрии Петровиче Новицком. М.: Издательство «Русь», 2008.
8. *Митрофанов Г., прот.* Очерки по истории Русской Православной Церкви XX века. Церковь в гонении. Церковь в пленении. М.: Практика, 2021.
9. Православный церковный календарь на 1921 г. Пг.: Издание Общества Православных приходов Петрограда и его губернии, 1921.
10. Православный церковный календарь на 1922 г. Пг.: Издание Общества Православных приходов Петрограда и его губернии, 1922.
11. Приговор Петроградского Губернского Революционного Трибунала. Копия. [Пг., 1922].

²³ ЦГА СПб. Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 9. Л. 2.

²⁴ *Григорий (Чуков), митр.* Дневники 1918–1922 годов (Последние годы святительства митрополита Вениамина). Публикация Л. К. Александровой // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2004. Вып. 32. С. 73.

²⁵ Приговор Петроградского Губернского Революционного Трибунала. Копия. [Пг., 1922]. С. 10.

12. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб). Ф. Р-1001. Оп. 7. Д. 9, 59.
13. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 2279. Оп. 1. Д. 49.
14. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). [М.]: Культур. центр «Духовная библиотека», 2002.

В. К. Куприенко

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА В ХОДЕ ИЗЪЯТИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НА КУБАНИ

В 1918 г. Советская власть опубликовала один из известнейших декретов — «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Согласно ему Церковь полностью отделялась от государства, а органы ЗАГСа заменили церковные.

Лето 1921 г. принесло в страну страшный голод. По официальным данным голод задел 35 регионов Украины, Северного Кавказа и Поволжья, в которых проживало 40 миллионов человек, 5 миллионов скончались от голода. Можно выделить несколько причин голода:

- 1) Гражданская война;
- 2) Массовый отток крестьян в города;
- 3) Засуха;
- 4) Принудительное изъятие властями продовольствия.

27 августа 1921 г. Комитет помощи голодающим был расформирован, а средства, поступившие в пользу голодающих, изъяты. Сами высшие члены РКП(б) разделились на два лагеря: за сотрудничество с Церковью (Михаил Калинин) и против сотрудничества (Владимир Ленин, Лев Троцкий, Иосиф Сталин). Но с ухудшением ситуации в конце 1921 г. партия обратилась к Церкви с предложением принять участие в борьбе с голодом. 8 декабря 1921 г. ВЦИК официально разрешает Церкви вести сбор средств для голодающих, но положение «О возможном участии духовенства и церковных общин в деле оказания помощи голодающим» было принято только 1 февраля 1922 г. К этому времени Церковь уже собрала около 9 миллионов рублей, не считая драгоценных камней, золота и продовольствия¹.

Переговоры Церкви и государства о возможности жертвования церковных ценностей продолжались с декабря 1921 г. по февраль 1922 г. Патриарх Тихон уточнил невозможность сдачи некоторых предметов, имеющих прямое богослужебное употребление. Однако государство уже прорабатывало возможность насильственного изъятия церковных ценностей в постановлениях ВЦИК «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях» от 27 декабря 1921 г. и «О ликвидации церковного имущества» от 2 января 1922 г.²

15/28 февраля 1922 г. Св. Патриарх Тихон публикует воззвание к верующим, где отрицательно высказывается о действиях Советской власти. Святитель пишет: «13/26 февраля ВЦИК для оказания помощи голодающим постановил изъять из храмов все драгоценные церковные вещи, в том числе и священные сосуды и проч. богослужебные церковные предметы. С точки зрения Церкви, подобный акт является актом святотатства»³.

Вячеслав Константинович Куприенко — Екатеринодарская духовная семинария (г. Краснодар), бакалавриат, 4 курс.

¹ Никитин Д. Н. Изъятие церковных ценностей // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 662.

² Там же.

³ Воззвание патриарха Тихона к духовенству и верующим Российской Православной Церкви по поводу изъятия церковных ценностей. 15/28 февраля 1922 г. URL: <http://istmat.info/node/27208> (дата обращения: 09.11.2020).

Кроме помощи голодающим, изъятие церковных ценностей имело и другую цель — расправу с «черносотенным духовенством»⁴. Протопресвитер Михаил Польский приводит данные, что в ходе изъятия 1922 г. было расстреляно и замучено духовных лиц разного звания: на Кубани — 69, в Черноморской губернии — 37 человек⁵.

Весьма интересным объектом исследования является антицерковная пропаганда в рамках проведения кампании по изъятию церковных ценностей. Тема изъятия церковных ценностей на Кубани до сих пор изучена не полностью. Статья А. В. Бабича «К вопросу об изъятии церковных ценностей на Кубани в 1922 году» отражает лишь подготовку к изъятию ценностей, сам процесс изъятия и его итоги, не затрагивая антирелигиозную государственную пропаганду. А. А. Панарин в статье: «Характер взаимоотношений между православной церковью и советским государством в 1920-е гг. (на материалах Кубани)» указывает на церковно-государственные отношения в 1922–1923 гг. Стоит отметить, что тема антицерковной пропаганды в рамках изъятия церковных ценностей очень мало изучена.

В соответствии с постановлением ВЦИК от 25 февраля 1922 г. (№ 9357) и Кубчероблисполкома от 2 марта 1922 г. (№ 98) была образована Кубано-Черноморская областная комиссия по изъятию церковных ценностей в пользу голодающих. 6 марта 1922 г. она приступила к работе⁶. В подчинении областной комиссии находились отдельные, созданные в марте 1922 г.

В состав Краснодарской отдельской комиссии вошли: представитель от исполкома Краснодарского отдела, фамилия которого неизвестна; председатель Помгола Онипко; от бюро юстиции Борисов; от областного финансового отдела Шелкочев; от комитета ВКП(б) Пушкив⁷. Председателем назначался Пушкив. На заседании было объявлено «обязать комиссию по изъятию церковного имущества в недельный срок со дня получения на то распоряжения составить подробную опись имущества церквей. Опись в 3-х экземплярах, причём один экземпляр срочно с нарочным предоставить Отдельной комиссии по изъятию церковных ценностей»⁸.

На каждый храм составлялись описи имущества. Но прежде изъятия комиссия постановила провести ряд митингов и собраний «для разъяснения населению сущности и целей таких мероприятий власти»⁹. В Краснодаре митинги были назначены на 12 марта. Комиссия хотела использовать в своих целях духовенство, которое, по их мнению, должно было «объяснить верующим о необходимости использования церковных ценностей для обсеменения полей и спасения голодающего населения Республики»¹⁰.

В печатных органах была развернута сильнейшая кампания по дискредитации Церкви, где она обвинялась в безразличии к человеческому несчастью. Пропаганду Советская власть вела в газете «Красное знамя» — главном печатном органе Кубанской области того времени. Так, 25 марта 1922 г., в газете было опубликовано воззвание к верующим епископа Краснодарского и Кубанского Иоанна (Левицкого) (уклонившегося позже в обновленческий раскол), в котором он призывал «к самому щедрому пожертвованию церковных ценностей»¹¹.

⁴ Бабич А. В. К вопросу об изъятии церковных ценностей на Кубани в 1922 году. URL: <http://www.slavakubani.ru/geography/orthodoxy/of-history/k-voprosu-ob-izyati-tserkovnykh-tsennostey-na-kubani-v-1922-godu/> (дата обращения: 11.11.2020).

⁵ Панарин А. А. Характер взаимоотношений между Православной Церковью и Советским государством в 1920-е гг. (на материалах Кубани) // Гуманитарные и юридические исследования. 2018. № 2. С. 119.

⁶ ГАКК. Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 287. Л. 1; 3.

⁷ Бабич А. В. К вопросу об изъятии церковных ценностей на Кубани в 1922 году.

⁸ ГАКК. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 27. Л. 1

⁹ ГАКК. Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 287. Л. 4.

¹⁰ Там же. Л. 3

¹¹ Красное Знамя. 1922. № 68 (579). Суббота. 25 марта.

Известно, что архиерейские воззвания Кубанского архиерейства контролировались властями, о чем сообщал председатель Кубано-Черноморской Областной Комиссии по изъятию церковных ценностей в пользу голодающих Шевченко на заседании пленума областного комитета по изъятию ценностей 21 апреля 1922 г.

Агитационная работа проходила не только в областном центре, но и на местах. Например, Майкопский отдел напоминал участникам изъятия, что население Кубанской области еще не до конца избавилось от религиозных предрассудков и дает следующие указания:

- 1) Агитацию вести осторожно с персональным подходом к каждому человеку, чтобы население не говорило о гонениях на Церковь;
- 2) Агитационные доклады вести подготовленным товарищам, если таковых не имеется, то связываться с другими ячейками;
- 3) Привлекать беспартийных, преданных Советской власти к агитационной работе;
- 4) Агитация должна идти от местной комиссии помощи голодающим;
- 5) Привлекать к агитации местных священнослужителей, указывая на то, что смерти голодающих вследствие несданных ценностей лежат на духовенстве;
- 6) Необходимо не допускать конфликтов с населением¹².

С 7 по 9 апреля 1922 г., в ст. Славянской, член Кубчеробластка Письменный провел агитационные мероприятия, посвященные изъятию ценностей. На встрече с местными священниками он требовал обязательной проповеди на тему изъятия. А 8 апреля в станице был проведен митинг населения в пользу изъятия ценностей.

Кроме общей антицерковной пропаганды шла дискредитация личности Патриарха Тихона. 30 марта 1922 г., в очередном выпуске газеты публикуется статья «Патриарх Тихон и помощь голодающим»¹³. В ней идет противопоставление Патриарха, который «принимает беспартийных крестьян, просивших его ускорить помощь голодающих со стороны церкви <...> холодно и под разными предлогами «цари брали, да давали», уваливает от прямого ответа» с большим числом Кубано-Черноморского духовенства, которое «руководимое епископом Иоанном, стало на тот единственно правильный путь помощи голодающим»¹⁴.

27 апреля 1922 г. в секретном циркуляре Отдельская комиссия рекомендует провести агитационную деятельность, предшествующую недели изъятия ценностей. Агитация должна вестись в пользу голодающих, «причем, если представится возможным на митингах выпускать голодающих с требованиями скорейшего изъятия ценностей»¹⁵. О результатах агитации и об отношении населения к этому необходимо доложить в Отдельскую комиссию. Также необходимо вести наблюдения за разными группами населения, в случае эксцессов лидеров групп подвергать арестам.

В агитации Советская власть активно использовала обновленцев. Интересен следующий документ закрытого заседания пленума Кубчеробластка РКП(б) состоявшегося 21 апреля 1922 г.: «Всю агитационную компанию вести в строгом контакте и под руководством т[оварища] Письменного, основа которой должно быть, как и раньше, расслоение духовенства на лояльное и не лояльное, причем отнюдь не заглушевывая нашей общепринципальной линии по вопросу о религии»¹⁶.

Не всегда процесс изъятия ценностей проходил добровольно. 5 мая 1922 г. комиссия по изъятию церковных ценностей приступила к изъятию в Михайло-Архангельском соборе города Ейска. Прихожане начали бить в набат и защищать храм. Положение в Ейске стало настолько серьезным, что была стянута армия. Восставших разогнали, а часть их, вместе с епископом Ейским Евсеием (Рождественским), была

¹² ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 204. Л. 10.

¹³ Красное Знамя. 1922. № 72 (583). Четверг. 30 марта.

¹⁴ Там же.

¹⁵ ГАКК. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 29. Л. 5.

¹⁶ ЦДНИКК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 209. Л. 6.

арестована. Обновленцы принимали участие и на суде по делу епископа Ейского Евсевия. В связи с уклонением в обновленческий раскол архиепископа Кубанского и Краснодарского Иоанна, его викарий епископ Ейский Евсевий принял на себя управление епархией.

Священник Феодор Делавериди, уполномоченный обновленческого ВЦУ, в своем свидетельском показании пытался доказать, что истинная цель епископа Евсевия, как ставленника патриарха Тихона на Кубани, заключалась в следующем: 1) борьба с революционным духовенством; 2) активное выступление против Советской Власти при изъятии ценностей; 3) дальнейшая его работа по распространению влияния Патриарха.

Истинное отношение государства к любой церковной структуре легко заметить в обвинительном слове Председателя местного общества «Безбожник» Белоусова по делу противления изъятию церковных ценностей епископом Евсевием: «не нужно ни живых, ни мертвых, ни серых, зеленых и обновленческих церквей»¹⁷.

Проанализировав вышеописанное, мы можем прийти к выводу, что Советское государство довольно-таки ответственно подошло к процессу изъятия ценностей, развернув против Церкви настоящую идеологическую борьбу. Пользуясь возможностями со всех сторон, антицерковная агитация наносила двойной урон: во-первых, она подрывала авторитет всей Русской Православной Церкви в лице Патриарха Тихона, которому было посвящено много агитационных статей; во-вторых, власть не чуждалась угрозами, запугиваниями и лжесвидетельствами. В то же самое время власть не упускала из виду авторитет Церкви среди Кубанского населения, чему свидетельствует частое обращение к Церкви в агитационных статьях.

Источники и литература

1. *Бабич А. В.* К вопросу об изъятии церковных ценностей на Кубани в 1922 году. URL: <http://www.slavakubani.ru/geography/orthodoxy/of-history/k-voprosu-ob-izyatii-tserkovnykh-tsennostey-na-kubani-v-1922-godu/> (дата обращения: 11.11.2020).
2. Воззвание патриарха Тихона к духовенству и верующим Российской Православной Церкви по поводу изъятия церковных ценностей. 15/28 февраля 1922 г. URL: <http://istmat.info/node/27208> (дата обращения: 09.11.2020).
3. Государственный архив Краснодарского края (ГАКК). Ф. Р-102. Оп. 1. Д. 287.
4. ГАКК. Ф. Р-202. Оп. 1. Д. 27, 29.
5. Красное Знамя. 1922. № 68 (579). Суббота. 25 марта.
6. Красное Знамя. 1922. № 72 (583). Четверг. 30 марта.
7. Красное Знамя. 1923. № 87 (894). Воскресенье. 22 апреля.
8. *Никитин Д. Н.* Изъятие церковных ценностей // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 661–668.
9. *Панарин А. А.* Характер взаимоотношений между Православной Церковью и Советским государством в 1920-е гг. (на материалах Кубани) / А. А. Панарин // Гуманитарные и юридические исследования, 2018. № 2. С. 118–124.
10. Центр документации новейшей истории Краснодарского края (далее — ЦДНИКК). Ф. 1. Оп. 1. Д. 209.
11. ЦДНИКК. Ф. 2815. Оп. 1. Д. 204.

¹⁷ Красное Знамя. 1923. № 87 (894). Воскресенье. 22 апреля.

К. К. Табачник

ЕМЕЛЬЯН ЯРОСЛАВСКИЙ: СТАНОВЛЕНИЕ ГЛАВНОГО АНТИРЕЛИГИОЗНИКА СОВЕТСКОЙ РОССИИ

Имя Емельяна Михайловича Ярославского (М. И. Губельмана; 1878–1943) занимает первенствующее положение в ряду наиболее активных борцов с религией в предреволюционные и ранние советские годы. Будучи председателем Антирелигиозной комиссии при ЦК партии и руководителем Союза Воинствующих Безбожников СССР, именно он разрабатывает методы организации массового атеистического движения в СССР, использовавшиеся коммунистической партией вплоть до конца советского периода. Проводивший характеристику наследия Е. М. Ярославского Р. В. Гребенников выделил два направления проводившейся им атеистической работы: непосредственная агитационная деятельность и творческая разработка теории марксистско-ленинского атеизма¹. Исходя из них, мы можем разграничить личность Ярославского как идеолога и как популяризатора — распространителя разработанной им методологии антирелигиозной пропаганды. В статье будут рассмотрены, в первую очередь, основные принципы теоретической деятельности главного официального советского богоборца по борьбе с религией в 1907–1943 гг. на основе его трудов, статей и выступлений.

В годы Гражданской войны каноны критики религии ещё не сложились, период 1920–1930-х гг. характеризуется поиском советскими идеологами новых путей искоренения религиозных убеждений. Основу полемики по антирелигиозной пропаганде в партийных кругах составлял вопрос о характере борьбы с религиозностью: применение стремительной атаки на Церковь или постепенного искоренения веры из сознания населения. Е. М. Ярославский, наравне с В. И. Лениным, Л. Д. Троцким, Ф. Э. Дзержинским и И. И. Скворцовым-Степановым относился к радикальному типу антирелигиозников, отстаивающих политику жёсткого репрессивного давления на религиозные организации². При этом, на наш взгляд, основным принципом теоретической работы Ярославского, придавшим ей «живучесть», является достаточная гибкость, учитывающая изменения позиции партии по отношению к религии. Как и Л. Д. Троцкий, Е. М. Ярославский понимал, что существование общества без бытового ритуализма невозможно. Поэтому задача антирелигиозной работы должна заключаться не просто во внешнем обновлении, а в переустройстве самих основ народного быта через длительное ментальное воздействие на общество.

В начале 1920-х гг. в коммунистической публицистике и периодике затрагивается вопрос о переустройстве быта. У Е. М. Ярославского понятие «новой обрядности» мы впервые встречаем в докладе «Как вести антирелигиозную пропаганду»³. Идеолог отмечает несуразность антицерковной политики 1917–1920 гг. и ставит перед агитатором задачу не только доказать неоспоримость марксистской идеологии, но и избежать оскорбления чувств верующих во избежание закрепления «религиозных предрассудков»⁴. В отличие от позиции Л. Д. Троцкого, ограничивавшего

Ксения Кирилловна Табачник — Институт Истории СПбГУ, 2 курс.

¹ Гребенников Р. В. Е. М. Ярославский как воинствующий марксист-атеист: автореф. дис. канд. ... филос. наук. Минск, 1966. С. 6; 12.

² Лучшев Е. М. Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. СПб., 2016. С. 84.

³ Ярославский Е. М. Как вести антирелигиозную пропаганду. М., 1925.

⁴ Там же. С. 8–9.

переустройство быта тремя моментами человеческого существования — рождением, браком и смертью — Е. М. Ярославский, во избежание складывания «коммунистического двоеверия», уделял внимание циклу празднеств, связанных с жизнью Иисуса Христа, занимающего центральное место в христианском мировосприятии⁵. Речь идёт об искажённом под воздействием марксистской идеологии проведении Рождества и Пасхи. В связи с многочисленными дискуссиями, развернувшимися вокруг темы хранения икон в домашних условиях Е. М. Ярославский также первым предлагал провести замену «красного угла» — традиционных образов святых портретами главных коммунистических лидеров⁶.

В позиции богоборца мы встречаем немалое противоречие. С одной стороны, согласно ленинскому принципу, он понимал, что заимствование религиозных «атрибутов» должно носить временный характер, как переходная «форма от религии к социализму»⁷. В труде «Мысли Ленина о религии» Е. М. Ярославский разделяет отрицательную позицию вождя по отношению к «богостроительству», в котором обвиняет А. В. Луначарского⁸. С другой стороны, после утверждения И. В. Сталина у власти, Ярославский сам отступает от ленинского принципа и переходит к кампании по мифологизации образа вождя. Достоверно неизвестно, первым ли Ярославский сказал: «Сталин — это Ленин сегодня», но он пишет статью под аналогичным названием, а после — книгу «О товарище Сталине», закрепив метафорическое обращение⁹. По воспоминаниям Хрущёва, за Е. М. Ярославским закрепляется роль «красного попа»¹⁰. Таким образом, помимо исполнения просветительской функции, идеолог действительно проводит попытки замены религиозного культа атеистическим, выступая в роли «красного проповедника».

Вторая сторона теоретической деятельности Е. М. Ярославского заключалась в издании трудов, дискредитирующих религию с позиции научных доводов. Мы рассмотрим две работы богоборца: «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» и «Библия для верующих и неверующих»¹¹. Оба труда пользовались немалой популярностью в течение нескольких десятилетий. Так, в отчёте об агитационно-пропагандистской работе издательства «Красная новь» отмечалось, что книга «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» разошлась «поразительно быстро — в 2–3 недели...»¹². Об успехе «Библии для верующих и неверующих» можно судить, исходя из того, что она, печатавшаяся сначала в виде отдельных статей в газете «Безбожник», выдержала впоследствии около 20 изданий (последнее датируется 1938 г.). Среди причин издания первой работы Е. М. Ярославский отмечал растущий народный интерес к изучению истории религии¹³. Автором проводятся попытки комплексно осветить историю существовавших с древности верований в максимально сжатой форме. Не случайно акцент придавался именно обрядности языческой древности — перед пропагандистом 1920-х гг. стояла задача дискредитировать оригинальность христианства и иудаизма, доказав искусственность их происхождения на основе слияния местных земледельческих культов. Образ Иисуса Христа трактуется не как объективная первооснова христианского учения, но как искусственно выработанная на протяжении времени мифологическая фигура. В главе «Всегда ли люди веровали в бога?» Ярославский впервые в советской

⁵ *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и её задачи. М., 1923. С. 9–10; *Ярославский Е. М.* Как вести антирелигиозную пропаганду. С. 16.

⁶ Там же. С. 22–23.

⁷ *Ярославский Е. М.* Мысли Ленина о религии. М., 1924. С. 13.

⁸ Там же. С. 13–14; *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви: в 5 т. М., 1935. Т. 1. С. 11.

⁹ *Ярославский Е. М.* Сталин — это Ленин сегодня. Краснодар, 1940.

¹⁰ *Залесский К. А.* Империя Сталина. Биографический энциклопедический словарь. М., 2000. С. 600.

¹¹ *Ярославский Е. М.* Как рождаются, живут и умирают боги и богини. М., 1923; *Ярославский Е. М.* Библия для верующих и неверующих. М., 1959.

¹² *Савельев С. Н.* Емельян Ярославский — пропагандист марксистского атеизма. Л., 1976. С. 33.

¹³ *Ярославский Е. М.* Как рождаются, живут и умирают боги и богини. С. 5.

антирелигиозной литературе выделяет длительный дорелигиозный период, когда «...человечество было безбожным в полном смысле этого слова...»¹⁴. Вывод о классовых истоках возникновения религии не имел твёрдой опоры в виде сравнительного анализа конкретных источников, но, описанный в свойственной Ярославскому простой, но патологически убедительной манере, достигал своей основной задачи — усиления антирелигиозного настроения в массах. Труд Ярославского послужил своего рода государственным антирелигиозным стратегическим экспериментом. Через два года издаётся книга Ф. М. Путинцева «Происхождение религии» аналогичного содержания¹⁵. Название второй работы построено по принципу труда немецкого антирелигиозного «просветителя» Гуго Эферота «Библия безбожника»¹⁶. В безбожной «Библии» Е. М. Ярославский обращается к основному принципу постановки антирелигиозной пропаганды, цель которой — поиск рабоче-крестьянским населением ответов на вопросы не в религии, но в коммунистической научной системе¹⁷. Автор строит каждую статью «Библии» текст на основе первоначально заданного вопроса и ответа на него, при помощи специально подобранных фактов из естественно-научных и социально-гуманитарных дисциплин и религиозной догматики. Метод, используемый Ярославским, придаёт тексту характер «красной проповеди», обличению «религиозного невежества», саркастической дискредитации Священного Писания как основы верующих. Характерной чертой обоих изданий являлось использование простой и понятной каждому советскому гражданину плакатной техники, их малый формат, применение дешёвой неплотной бумаги. В результате оба труда отвечали всем критериям, способным вызвать интерес со стороны простого населения.

В советской историографии господствовало отношение к Е. М. Ярославскому как, в первую очередь, учёному-историку. Однако мы находим, что высказываемые им на страницах обоих рассмотренных нами изданий суждения носили скорее не объективно-научный, академический характер, а публицистический, и диктовались задачами советского правительства в области религиозной политики. Сочинения идеолога лишены конструктивного понятийного аппарата и включают в себя типичную для пропагандистской литературы «лозунговую» лексику и неширокий спектр оценочных слов. Данный факт позволяет отнести труды Ярославского, скорее, не к научному, а научно-популярному или публицистическому направлению. Однако если учитывать определившийся в сталинское время марксистско-ленинский подход к общественным наукам в целом, сторонником которого был, в том числе, и сам Ярославский, полное отрицание научной деятельности богоборца также кажется несостоятельным. В 1942 г. Ярославским была высказана конкретная формулировка задачи работы историков — «нападение, наступление»¹⁸. Историческая наука в представлении Е. М. Ярославского является самым удобным и гибким методом антирелигиозной борьбы и пропаганды, сочетающим научную теорию и политическую практику. По мнению А. М. Панкратовой, это определялось не только его профессиональной принадлежностью к революционной борьбе, но и мировоззренческими установками и личным темпераментом¹⁹.

Таким образом, теоретическая работа Е. М. Ярославского была основана на двух постулатах. Первый из них связан с переустройством быта рабочего методом временного заимствования религиозных «атрибутов». К середине правления И. В. Сталина данная методика утвердится как кампания по созданию новой религии с двумя центральными фигурами — В. И. Лениным и И. В. Сталиным. Второй постулат

¹⁴ *Ярославский Е. М.* Как рождаются, живут и умирают боги и богини. С. 13; 22.

¹⁵ *Путинцев Ф. М.* Происхождение религиозных праздников. М.; Л., 1925.

¹⁶ *Эферот Г.* Библия безбожника. М., 1925.

¹⁷ *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви. Т. 3. С. 156.

¹⁸ *Ярославский Е. М.* О ближайших задачах исторической науки в СССР // Исторический журнал. 1942. № 6. С. 24.

¹⁹ *Панкратова А. М.* Памяти Ем. Ярославского. Большевицкий историк Е. М. Ярославский // Исторический журнал. 1944. № 4. С. 77.

представляет собой выработку методики научной атеистической пропаганды, заключающейся в противопоставлении религиозному мировосприятию и безусловному доверию Церкви научные установки. Достаточная гибкость методологии Ярославского позволяла применять её и после смерти идеолога в 1943 г.

Источники и литература

1. *Гребенников Р. В.* Е. М. Ярославский как воинствующий марксист-атеист: автореф. дис. кан. ... филос. наук. Минск, 1966. 22 с.
2. *Залесский К. А.* Империя Сталина. Биографический энциклопедический словарь. М.: Вече, 2000. С. 600. 608 с.
3. *Лучшев Е. М.* Антирелигиозная пропаганда в СССР: 1917–1941 гг. СПб.: ГМИР, 2016. 364 с., ил.
4. О Емельяне Ярославском: Воспоминания, очерки, статьи. М.: Изд-во политической литературы, 1988. 303 с.
5. *Панкратова А. М.* Памяти Ем. Ярославского. Большевицкий историк Е. М. Ярославский // Исторический журнал. 1944. № 4. С. 77–78.
6. *Путинцев Ф. М.* Происхождение религиозных праздников. М.; Л.: Гос. изд-во, 1925. 192 с.
7. *Савельев С. Н.* Емельян Ярославский — пропагандист марксистского атеизма. Л.: Изд-во Лен. ун-та, 1976. 104 с.
8. *Троцкий Л. Д.* Вопросы быта: эпоха культурничества и её задачи. М.: Красная Новь, 1923. 115 с.
9. *Эферот Г.* Библия безбожника: пер. с нем. 2-е изд., доп. М.: Гос. изд-во, 1925. 367 с.
10. *Ярославский Е. М.* Библия для верующих и неверующих. М.: Госполитиздат, 1959. 109 с.
11. *Ярославский Е. М.* Как вести антирелигиозную пропаганду. М.: Красная Новь, 1925. 96 с.
12. *Ярославский Е. М.* Как рождаются, живут и умирают боги и богини. М.: Красная новь, 1923. 196 с.
13. *Ярославский Е. М.* Мысли Ленина о религии. М.: Красная Новь, 1924. 17 с.
14. *Ярославский Е. М.* О ближайших задачах исторической науки в СССР // Исторический журнал. 1942. № 6. С. 17–24.
15. *Ярославский Е. М.* О товарище Сталине. М.: Госполитиздат, 1939.
16. *Ярославский Е. М.* Против религии и церкви: В 5 т. Т. 1, 3. М.: Огиз, 1935.
17. *Ярославский Е. М.* Сталин — это Ленин сегодня. Краснодар: Краев. кн-во, 1940. 16 с.

Диакон Сергей Кульпинов

К ПРОБЛЕМЕ АВТОКЕФАЛИИ СИБИРСКОЙ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ в 1920-х — 1930-х гг.

Проблема статуса Сибирской церкви в обновленческом расколе в настоящее время практически не исследована. Среди исследователей поднимался вопрос о том, что Сибирь, возможно, в первой половине 1920-х гг. претендовала на автокефалию¹, однако более детально данный вопрос не рассматривался. Вместе с тем, важно отметить, что в период становления раскола Сибирское церковное управление (СибЦУ или СибЦерковь) проводило фактически автономную от Высшего церковного управления политику в ряде вопросов. В рамках данного исследования ставится цель проанализировать положение Сибирской обновленческой церкви и определить причины отсутствия у данной структуры автокефального статуса.

В первую очередь следует говорить о весьма смелых реформах, предпринимавшихся в Сибири во второй половине 1922 г. — начале 1923 г. В частности, женатый епископат в Сибири был введен фактически явочным порядком 31 августа 1922 г., когда в общении в брачном состоянии был принят «епископ» Александр Александрович Сидоровский², 15 мая 1920 г. снявший сан и монашество³. В дальнейшем практика рукоположений женатых «архиереев» в Сибири приобрела массовый характер. Первый Всесибирский съезд «Живой Церкви», проходивший в Томске с 3 по 8 октября 1922 г., на своем первом заседании постановил ввести женатый епископат, уволить на покой епископов-монахов и закрыть все монастыри⁴. Увольнение монашескую епископата и закрытие монастырей все же не последовали, хотя подобные попытки и предпринимались⁵, однако в данном контексте важно, что подобные решения принимались без согласования с Москвой, фактически полностью самостоятельно, что даже подчеркивалось⁶.

Довольно самостоятельную политику сибирская «Живая церковь» проводила в отношении других церковных группировок в конце 1922 г. — первой половине 1923 г. Хотя в слиянии «Живой церкви» и «Союза церковного возрождения» в Сибири, завершившемся 20 декабря 1922 г., и принимал участие уполномоченный Высшего церковного управления⁷, сами происходившие события показывали, что сибирские обновленцы идут значительно дальше своих соратников в Европейской России, в этот период еще формировавших коллегиальные органы управления с участием

Диакон Сергей Сергеевич Кульпинов — Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви, аспирантура, 3 курс.

¹ Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической оценки). М., 2002. С. 346; Никулин А. А. Обновленческий раскол в Западной Сибири в 1920-х — 1930-х гг. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2011. Вып. 2. С. 87.

² ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 93–94.

³ Там же. Л. 93.

⁴ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1.

⁵ Например, в Иркутске была попытка обращения в приход Князе-Владимирского монастыря в декабре 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 43. Л. 3).

⁶ Первый Всесибирский съезд «Живой церкви» указывал, что женатый епископат в Сибири должен быть введен до созыва Поместного собора (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1).

⁷ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 9.

представителей разных церковных группировок⁸. В дальнейшем аналогичным образом ранее остального СССР произошло и слияние в Сибири «Живой церкви» и «Союза общин древлеапостольской церкви»⁹.

Во многом серьезное положение Сибирской церкви было отмечено на II Поместном соборе. С одной стороны, как отмечал А. И. Кузнецов, женатые сибирские «епископы», зачастую, поставленные из приходских священников, вызвали пренебрежительное отношение со стороны ряда членов собора. Хиротонии женатых «архиереев» были восполнены епископами-монахами¹⁰. С другой стороны, вопрос о неканоничности действий Сибирской церкви не поднимался. Примечательно, что события II Поместного собора стали едва ли не единственным в русской церковной истории примером, когда Сибирь диктовала свои условия метрополии, и эти условия принимались, пусть и не совсем безоговорочно.

Отдельно следует сказать, что возглавлявший Сибирскую церковь «митрополит» Петр Федорович Блинов, сам поставленный в брачном состоянии из приходских священников, был избран председателем собора и возглавил делегацию к Патриарху Тихону (Беллавину), передавшую ему соборное постановление о лишении сана¹¹.

Как известно, II Поместный собор предоставил ограниченную автокефалию Украинской церкви¹². После Могилевского собора, проходившего с 17 по 19 мая 1924 г., фактически была признана аналогичная автокефалия Белорусской обновленческой церкви¹³. Однако Сибирской церкви подобный статус предоставлен не был. Вместе с тем, весьма примечательно, что в «Вестнике Священного Синода Православной Российской Церкви» Сибирь рассматривалась как совершенно отдельная от Европейской России церковная единица¹⁴. Аналогичным образом особое положение Сибири подчеркивалось и при перечислении делегатов III Поместного собора¹⁵.

Примечательно, что и после II Поместного собора Сибирский областной церковный совет нередко позволял себе вести политику, противоречившую московскому обновленческому Синоду. Например, в Сибири значительно раньше Европейской России появляются второбрачные «архиереи». Если обновленческий Священный Синод в середине 1920-х гг. еще не разрешал «епископату» второбрачие, то в Сибири данная практика уже существовала. Более того, при ее обсуждении некоторые сибирские «архиереи» указывали, что второбрачие необходимо разрешить «епископату» повсеместно¹⁶.

В этом смысле можно говорить о том, что в 1920-х гг. политика Сибирского областного церковного совета (с марта 1926 г. — Сибирского областного митрополитанского церковного управления) в ряде вопросов была не менее автономна от Священного Синода, нежели политика Украинской обновленческой церкви, хотя и с другим, левым, вектором.

В связи с вышесказанным возникает вопрос: почему на II или III Поместном соборе Сибирской церкви не были предоставлены права автокефалии по образцу Украинской или Белорусской церквей. На наш взгляд, причину этому следует искать

⁸ Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л. [и др.]. М., 2008. С. 163.

⁹ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 111.

¹⁰ Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви. С. 307.

¹¹ Лобанов В. В. «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). С. 106; Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви. С. 315.

¹² История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Т. 1. 1917–1970 / ред. М. Б. Данилушкин. СПб., 1997. С. 866.

¹³ Шиленок Д. Ф. *иер.* Из истории Православной Церкви в Белоруссии (1922–1939) («Обновленческий» раскол в Белоруссии). М., 2006. С. 32–33.

¹⁴ Обзор современного положения РПЦ // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 15–16.

¹⁵ Списки членов 3-го Всероссийского собора // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 6 (2). С. 3–6.

¹⁶ В частности, об этом высказывался «архиепископ» Илья Иванович Фокин в 1928 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 143. Л. 4).

в привязке политики обновленческих высших церковных органов к текущей политической ситуации и, в частности, к территориальному делению внутри СССР. Учреждение Украинской и Белорусской автокефалий было связано, во-первых, с территориальным делением СССР, во-вторых, должно было удовлетворить претензии церковных националистов, создав обновленческую альтернативу национальным автокефалистским структурам. Во многом этот процесс повторял государственную политику по созданию Украинской и Белорусской ССР как квазинезависимых государственных образований¹⁷ под полным контролем советского руководства. Украинский и Белорусский автокефальные синоды были независимы от московского Священного Синода по тому же принципу и в той же степени, как Украинская и Белорусская ССР были независимы от СССР.

Относительно Сибири следует сказать, что здесь процесс шел по совершенно иному сценарию. Образованию Сибирского церковного управления в июле 1922 г., заявившего претензии на руководство всеми церковными структурами на территории Сибири и части территорий современного Дальнего Востока, не предшествовало никаких государственных административных реформ. Сибирский областной церковный совет вплоть до учреждения Сибирского края 25 мая 1925 г.¹⁸ в принципе не был никак привязан к гражданскому делению СССР. С другой стороны, как таковой сибирский церковный национализм имел место только в обновленческом расколе. Раскол не противопоставлял его какому-то, говоря условно, «буржуазному церковному национализму», как это происходило в Украинской ССР. Поэтому оснований для формирования Сибирской автокефалии как обновленческой альтернативы местным автокефалистским стремлениям просто не было.

Подводя итоги, можно отметить, что Сибирская обновленческая церковь на протяжении 1920-х гг. имела довольно большую самостоятельность: в Сибири осуществлялись смелые церковные реформы, еще не утвержденные Москвой, которые высшие обновленческие органы управления затем явочно признавали, сибирский «епископат» упоминался отдельно от «епископата» Европейской России по аналогии с обновленческими автокефалиями. Не предоставление автокефалии Сибирской церкви, на наш взгляд являлось следствием отсутствия аналогичного государственного административного деления, а также отсутствия в Сибири иных автокефалистских сил, помимо обновленцев.

Источники и литература

1. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 485. Оп. 2. Д. 27, 29, 31, 43, 143.
2. История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Т. 1. 1917–1970 / ред. М. Б. Данилушкин. СПб.: Воскресение, 1997. 1020 с.
3. Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви / сост. иер. И. В. Соловьев // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической оценки). М.: Общество любителей церковной истории, изд-во Крутицкого подворья, 2002. С. 128–605.
4. Лобанов В. В. «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.). СПб.: Петроглиф, 2019. 268 с.
5. Максимова О. Д. Разработка и обсуждение проекта первой Конституции СССР в комиссии ЦИК СССР в июне 1923 г. // Вестник Московского ун-та. Сер. 11. Право. 2011. № 4. С. 88–94.
6. Никулин А. А. Обновленческий раскол в Западной Сибири в 1920-х — 1930-х гг. // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2011. Вып. 2. С. 85–90.

¹⁷ Максимова О. Д. Разработка и обсуждение проекта первой Конституции СССР в комиссии ЦИК СССР в июне 1923 г. // Вестник Московского ун-та. Сер. 11. Право. 2011. № 4. С. 90–91.

¹⁸ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 129.

7. Обзор современного положения РПЦ // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1925. № 1. С. 15–16.
8. Русская Православная Церковь. XX век / Беглов А. Л. [и др.]. М.: изд-во Сретенского монастыря, 2008. 800 с.
9. Списки членов 3-го Всероссийского собора // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. 1926. № 6 (2). С. 3–6.
10. *Шиленок Д. Ф., иер.* Из истории Православной Церкви в Белоруссии (1922–1939) («Обновленческий» раскол в Белоруссии). М.: Общество любителей церковной истории, изд-во Крутицкого подворья, 2006. 225 с.

Г. К. Щенин

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В НАЦИСТСКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ НА ПРИМЕРЕ ОККУПИРОВАННЫХ РАЙОНОВ СЕВЕРО-ЗАПАДА РСФСР (1942–1943 гг.)

Предпринимая нападение на СССР, нацисты рассчитывали активно использовать религию в своих целях, главным образом в пропаганде среди местного населения, несмотря на сильное противоречие между идеологией национал-социализма и христианства. Церковь не признает рас и проповедует равенство всех людей перед Богом, в отличие от нацизма. Однако в предвоенное время именно Церковь составляла в СССР хоть какую-то оппозицию большевистскому правительству, была подвержена планомерному истреблению в ходе антирелигиозной кампании, а священнослужители и миряне были в большинстве своем репрессированы¹. К тому же в начале войны во многих областях РСФСР число открытых храмов сводилось к единицам. Германское руководство рассчитывало, что предстоящая война обострит противоречия между РПЦ и советской властью, предоставив всему духовенству и рядовым верующим возможность свести с ней счеты за ее богоборческую деятельность. При этом для пропагандистского эффекта оккупационные власти не препятствовали возрождению Церкви в занятых ими регионах и даже в ряде случаев содействовали открытию православных храмов, одновременно предоставляя относительную свободу деятельности православного духовенства. В свою очередь, православное духовенство, оказавшееся на оккупированных Вермахтом территориях, находилось в непрестом положении. В ходе оккупации связи с руководством Московской патриархии, четко сформулировавшим свою жесткую антинемецкую позицию, решительно исключавшую какое-либо сотрудничество с врагом, были прерваны. А носителям священного сана так или иначе приходилось взаимодействовать с оккупантами и коллаборационистской администрацией, чтобы сохранить свою паству и организовать церковную жизнь в новых для себя условиях, сохраняя лишь только видимость лояльности к новым властям. Однако среди представителей РПЦ находились и те, кто искренне поддерживал нацистов и активно принимал участие в их пропагандистских мероприятиях, как в антисоветских, так и в антисемитских, при этом возвеличивая роль нацистов в глазах населения как «воинов-освободителей» и заменяя понятие «нападение» на «избавление».

Важное направление в освещении основных проблем, с которыми сталкиваются исследователи при изучении коллаборационистской периодики на оккупированных территориях СССР, осуществил И. В. Грибков², проанализировавший миссионерскую деятельность различных православных структур, оппозиционных Московской патриархии на оккупированных территориях СССР за весь период войны, в том числе Псковской Православной Миссии³. О. В. Терешина

Григорий Константинович Щенин — Санкт-Петербургский государственный университет, бакалавриат, 2 курс.

¹ Ермолов И. Г. Под знаменами Гитлера. Советские граждане в союзе с нацистами на оккупированных территориях РСФСР в 1941–1944 гг. М., 2013. С. 243–244.

² Грибков И. В. Периодическая печать на временно оккупированных территориях СССР (1941–1945 гг.): проблемы сохранения и изучения в современных условиях // Новые исторические перспективы: от Балтики до Тихого океана. 2019. № 1. С. 109–116.

³ Грибков И. В. Издательская деятельность православной церкви на оккупированных территориях в 1941–1945 гг. // Studia Humanitatis. 2013. № 1. С. 5–6.

достаточно подробно описала церковную жизнь в период оккупации на Орловщине через призму газеты «Речь», издававшейся в 1941–1944 гг., попутно раскрывая тематические линии, стилистические приемы и пропагандистскую направленность статей, их эволюцию в контексте религиозной жизни населения и деятельности Русской Православной Церкви⁴. Д. И. Черняков описал положение духовенства на Брянщине за весь период оккупации с использованием архивных материалов и коллаборационистских газет, таких как «Почарская газета» и «Голос народа»⁵. М. В. Шкаровский в своем труде «Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь» помимо огромного массива архивных материалов, рассредоточенных в Германии, США, Польше, Венгрии и многих других странах, широко использовал и периодическую печать, включая как советские, так и оккупационные газеты и журналы. При этом основное внимание в книге было уделено обстоятельствам церковной жизни на Северо-Западе РСФСР, связанным с феноменом Псковской Православной Миссии, а также «церковному возрождению в русских областях прифронтовой полосы»⁶. Достаточно подробно об участии духовенства в антисемитской пропаганде на оккупированных территориях РСФСР описали Д. А. Жуков и И. И. Ковтун⁷.

Несмотря на то что за последние годы был сделан огромный прорыв в изучении церковной жизни и обстоятельств ее возрождения на оккупированной территории РСФСР, многие материалы, такие как «поднемецкие» газеты и журналы, раскрывающие детали жизни православного духовенства и степень их участия в нацистской пропаганде в каждом отдельном регионе, до сих пор остаются в тени.

Характерной чертой в освещении материала по этой теме можно отметить постоянство сюжета статей. Часто в оккупационной периодике, дабы заверить читателя о возрождении Церкви с приходом германских войск, приводятся те или иные торжественные события, собиравшие толпы верующих и не имевшие размаха долгое время в период большевизма. Так, в газете «За Родину» от 3 декабря 1943 г. был описан крестный ход, проходивший в Пскове в воскресенье, 21 ноября, по случаю которого «городские церкви были переполнены», а, по словам старожилов, «говорят, что такого величественного и торжественного зрелища уже давно не было». Такой размах процессии в газете объяснялся тем, что Псков с давних времен был проводником православия на севере России⁸.

Также одной из обязательных тем статей стало освещение деятельности епархиального управления, включая вопросы ремонта, реставрации и освящения церковных зданий и др., при этом обязательно делался реверанс немецким оккупационным властям с указанием, что с их помощью восстанавливается церковная жизнь, что прихожане деятельны и церкви снова открыты. Так, в газете «Северное слово» от 28 ноября 1943 г. сообщалось о восстановлении церкви святых Космы и Дамиана, находившейся в деревне Локно Палкинского района, где после «освобождения» крестьяне деревни смогли восстановить церковь, и после пятилетнего бездействия она снова была открыта для верующих⁹.

⁴ Терешина О. В. Религиозная жизнь на оккупированной территории в освещении орловской газеты «Речь» (1941–1944 гг.) // Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языковедение. Культурология. 2016. № 1. С. 97–108.

⁵ Черняков Д. И. Православная Церковь на Брянщине в период нацистской оккупации (август 1941 г. — сентябрь 1943 г.) // Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви. 2011. № 5. С. 85–95.

⁶ Шкаровский М. В. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2007. С. 355–399.

⁷ Жуков Д. А., Ковтун И. И. Антисемитская пропаганда на оккупированных территориях РСФСР, 1941–1944 гг. Ростов н/Д, 2015. С. 185–194.

⁸ Крестный ход по городу. Псков // «За Родину» (Псков). 1943. № 142 (234), 3 декабря. С. 2.

⁹ Восстановленная церковь. Палкино // «Северное слово» (Таллин). 1943. № 140 (232), 28 ноября. С. 14.

Также одним из направлений в оккупационной периодике было представление личностей-героев или групп-страстотерпцев, пострадавших в годы «большевистской тирании». В той же газете «За Родину» от 31 октября 1942 г. сообщалось, как по ложному обвинению в поджоге национализированной церковной сторожки был расстрелян ряд священнослужителей, намекая на то, что большевикам для уничтожения Церкви не чуждо придумать всевозможные обвинения и осквернить все ее святыни. При этом автор статьи не указывает о том, на каких основаниях духовенство было обвинено в поджоге, не перечисляет имен всех расстрелянных, не называет места ссылки диакона¹⁰. Все это вызывает большие сомнения в подлинности всех вышеизложенных автором фактов.

Еще одним направлением в церковной подборке коллаборационистских изданий на территории РСФСР было сравнение религиозной жизни в советский и оккупационный периоды. Во многих публикациях навязчиво пропагандируется идея подлинной свободы совести, практики вероисповедания и богослужения. Периодически встречается противопоставление между «светлым» церковным настоящим и «темным» большевистским прошлым. Так, в «Двинском вестнике» от 10 октября 1942 г. в традиционном порядке немцы предстают «героями-освободителями», возвращающими церкви, отобранные большевиками, несущими религиозную свободу населению, а также свободу от «тирании» большевиков. Причем авторы также подтверждали и тезис, что большевикам не удалось искоренить религиозность народа, который «вновь утешается возможностью свободно молиться в свободной церкви»¹¹.

Часто в нацистской периодике встречаются и скрытые призывы в пользу немцев при освещении религиозной жизни оккупированных территорий. Для них важно было донести до советского солдата, что самое положительное событие в его жизни — это добровольная сдача в плен, где он будет не только сыт и обут, но и сможет принять участие в молебне. В газете «За Родину» от 29 декабря 1942 г. сообщалось, что 25-го декабря благочинный Порховского-Дновского церковного округа о. Василий Рушанов вместе с хором Дновской церкви посетил лагерь военнопленных, находящийся в нескольких километрах от г. Дно. В помещении, где должно было состояться богослужение, «было украшено зеленью и заранее приготовлено». Военнопленные, слушавшие молебен, были «чисто вымытые и неплохо одетые». А «после молебна всем были розданы подарки, купленные на средства от пожертвований при дновской церкви». Недвусмысленно автор делал акцент на том, что как администрация лагеря, так и Церковь проявляет должную заботу о военнопленных»¹².

Исходя из того, что одной из ключевых тем в идеологии нацистской партии НСДАП был антисемитизм, в статьях коллаборационистских периодических изданий было разжигание ксенофобии, по сути, целенаправленное натравливание населения против евреев. При этом данные публикации были наполнены необоснованными обвинениями и преувеличением каких-либо фактов. Ярким примером в этом служит статья «Конец большевизма — свобода веры» из газеты «Северное слово», где сообщалось как «Еврейско-большевистские владыки Советского Союза» пытаются убедить западных союзников в том, что в СССР христианство не подвергается никаким гонениям. Автор предстает перед читателем как некий разоблачитель большевистской лжи, утверждавший, что «только в освобожденных от большевизма областях свобода веры, действительно, гарантируется германскими властями»¹³.

В заключение можно сказать, что главной целью коллаборационистских публикаций на религиозную тематику было создание выгодной идеологической картины и преподнесение ее читателям за реальность. Научно-познавательный потенциал

¹⁰ Иванов-Дудинский. Массы устремляются в Церковь во Вреве // За Родину. 1942. № 45, 31 октября. С. 4.

¹¹ Двинский вестник. 1942. 10 октября. С. 2.

¹² Богослужение в лагере военнопленных // За Родину (Дно). 1942. № 319, 29 декабря. С. 41.

¹³ О. А. Конец большевизма — свобода веры // «Северное слово» (Таллин). 1942. № 16, 30 июня. С. 3.

данных публикаций заключается в выявлении причин появления определенных сюжетов, частоты их повторения, соотношения их с реальными фактами, а также связи их с военными действиями и изменениями в религиозной политике советского государства. Исходя из того, что центральной темой во многих публикациях было сравнение религиозной жизни в советский период и во время немецкой оккупации, приведение реальных или вымышленных фактов религиозной жизни, в том числе о проведении праздников и организации образования, судьбах страстотерпцев, обвинения евреев, освещение жизни военнопленных, продвижение новых идей: все это помогает нам выявить приемы пропагандистской работы и представить идеологический потенциал газет, выходивших на всей оккупированной территории РСФСР.

Источники и литература

1. Крестный ход по городу. Псков // «За Родину» (Псков). 1943. № 142 (234), 3 декабря. С. 2.
2. Восстановленная церковь. Палкино // «Северное слово» (Таллин). 1943. № 140 (232), 28 ноября. С. 14.
3. *Иванов-Дудинский*. Массы устремляются в Церковь во Вреве // За Родину. 1942. № 45, 31 октября. С. 4.
4. Двинский вестник. 1942. 10 октября. С. 2.
5. Богослужение в лагере военнопленных // За Родину (Дно). 1942. № 319, 29 декабря. С. 41.
6. *О. А. Конец большевизма — свобода веры* // «Северное слово» (Ревель). 1942. № 16, 30 июня. С. 3.
7. *Грибков И. В.* Издательская деятельность православной церкви на оккупированных территориях в 1941–1945 гг. // *Studia Humanitatis*. 2013. № 1. С. 1–8.
8. *Грибков И. В.* Периодическая печать на временно оккупированных территориях СССР (1941–1945 гг.): проблемы сохранения и изучения в современных условиях // *Новые исторические перспективы: от Балтики до Тихого океана*. 2019. № 1. С. 109–116.
9. *Ермолов И. Г.* Под знаменами Гитлера. Советские граждане в союзе с нацистами на оккупированных территориях РСФСР в 1941–1944 гг. М.: Вече, 2013. 464 с.
10. *Жуков Д. А., Ковтун И. И.* Антисемитская пропаганда на оккупированных территориях РСФСР, 1941–1944 гг. Ростов н/Д: Феникс, 2015. 283 с.
11. *Терешина О. В.* Религиозная жизнь на оккупированной территории в освещении орловской газеты «Речь» (1941–1944 гг.) // *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языковедение. Культурология*. 2016. № 1. С. 97–108.
12. *Черняков Д. И.* Православная Церковь на Брянщине в период нацистской оккупации (август 1941 г. — сентябрь 1943 г.) // *Вестник ПСТГУ. Серия 2: История. История Русской Православной Церкви*. 2011. № 5. С. 85–95.
13. *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2007. 512 с.

А. А. Стегачев

ЗНАЧЕНИЕ ТРУДОВ В. И. АЛЕКСЕЕВА В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ ПРИБАЛТИЙСКОГО ЭКЗАРХАТА (1941–1944)

В отечественной церковной истории труды Василия Ивановича Алексеева, зарубежного историка Русской Православной Церкви в XX веке, известны крайне мало. На основе сравнения с другими авторами мы рассмотрим вклад профессора Алексеева в изучение истории Прибалтийского экзархата и постараемся показать значение его работ на эту тему. В нашем докладе мы сравним Алексеева, которого можно условно назвать «зарубежным» автором, с двумя другими условными группами: «учебная литература» (протоиерей В. Цыпин) и «современные исследователи» (М. В. Шкаровский, иерей И. Соловьев, К. П. Обозный). Мы проведем это сравнение на основе ряда ярких примеров различного освещения тех или иных ключевых событий в жизни экзархата и владыки Сергия.

Прежде всего, речь пойдет о возникновении Прибалтийского Экзархата, а точнее — на воссоединение Латвийской и Эстонской Автономных Церквей, бывших тогда в ведении Константинопольской Патриархии, с Московской Патриархией:

1. Отец Владислав Цыпин пишет, что благодаря переговорам между митрополитом Сергием (Воскресенским) с епископами и духовенством Эстонии и Латвии стало возможным их включение в РПЦ, а, следовательно, и образование экзархата¹.
2. Алексеев утверждает, что Эстонская и Латвийская Церкви были включены в Москву насильно советской властью².
3. Исследователи о. Илия Соловьев и Шкаровский, соединяют оба этих тезиса, добавляя при этом, что владыка Сергий рассматривался советскими органами госбезопасности в качестве своего агента, благодаря чему он и стал главой экзархата³. Обозный добавляет, что причиной была принципиальность и дипломатические способности владыки⁴.

Интересно заметить, что в этом примере наблюдается своеобразный «синтез». «Тезис» здесь — положительная позиция отца Владислава. «Антитезис» — негативная позиция Алексеева. Позиция же «современных» исследователей — «синтез».

Далее мы рассмотрим разные объяснения причин того, почему митрополит Сергий не эвакуировался из Риги перед вступлением немецких войск:

1. Отец Владислав объясняет это простым желанием экзарха быть со своей паствой⁵.
2. В интерпретации Алексеева владыку принудили остаться его тайные и искренние антикоммунистические убеждения⁶. А также мысль, что он спасал Патриархию от проблем, если бы немцы выиграли войну⁷.

Анатолий Андреевич Стегачев — Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет, бакалавриат, 4 курс.

¹ Цыпин В., *прот.* История Русской церкви. Кн. 9: (1917–1997). М., 1997. С. 261.

² Алексеев В. И. Смерть Экзарха Сергия Воскресенского и выборы Московского Патриарха в свете немецких секретных документов // Церковная Жизнь. N-Y. 1958. № 7–12. С. 109.

³ Шкаровский М. В., Соловьев И., *иер.* Церковь против большевизма. М., 2013. С. 21–22, 27–28.

⁴ Обозный К. П. История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. М., 2008. С. 54.

⁵ Цыпин В., *прот.* История Русской церкви. С. 290

⁶ Alexeew W. Russian Orthodox Bishops in the Soviet Union, 1941–1953, New York // Research Program on the USSR: Mimeographed Series. 1954. № 61. P. 91.

⁷ Алексеев В. И., Ставру Т. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение. Москва-Нью-Йорк-Париж. 1981. № 14. С. 129–130.

3. Отец Илия Соловьев и Шкаровский скорее склоняются к мнению, что экзарх стремился подготовить почву для Патриархии, сохранить епископат и предотвратить юрисдикционный кризис в случае, если немцы одержат победу в войне. Также, данные исследователи не отрицают его возможную связь с советской разведкой. Они считают, что владыка остался в Риге с вехом митрополита Сергия (Страгородского)⁸. Обозный согласен с Алексеевым и добавляет, что владыка Сергей со своими энергией и амбициями, не мог просто так снова увести Церкви Латвии и Эстонии в Константинопольскую Патриархию⁹.

Как видно, здесь идёт постепенное расширение предположений о возможной мотивации экзарха: от своеобразного «микроуровня» (отец Владислав), через Алексева, до своеобразного «макроуровня» («современные исследователи»). При этом, необходимо отметить, что «современные исследователи» нередко ссылаются на Алексева в данном вопросе.

Далее рассмотрим оценку реакции владыки Сергия (Воскресенского) на его осуждение 22 сентября 1942 года митрополитом Сергием (Страгородским) вместе с 14 архиереями Московской Патриархии. Это осуждение было документально оформлено в виде «Определения по делу митрополита Сергия Воскресенского с другими»:

1. Протоиерей Владислав Цыпин утверждает, что владыка Сергей болезненно воспринял данное известие¹⁰.
2. Алексеев считал, что владыка Сергей не воспринимал это всерьёз, так как «начиная с Декларации 1927 г. люди его типа привыкли не относиться слишком серьезно к подобным документам»¹¹.
3. Шкаровский и отец Илия Соловьев никак не комментируют восприятие владыкой данного «определения», но обращают внимание на условный характер требований из-за наличия фронта¹². Обозный просто повторяет позицию Алексева¹³.

Этот же пример снова является не похожим на 2 предыдущих. Здесь присутствуют только 2 противоположных позиции: отца Владислава и совместную позицию Алексева и «современных исследователей». При этом, последние не вносят ничего нового по сравнению с позицией Алексева.

Последним мы рассмотрим отношение этих исследователей к убийству митрополита Сергия 29 апреля 1944 года на безлюдной дороге из Вильнюса в Каунас:

1. Отец Владислав воздерживается от каких-бы то ни было заявлений касательно исполнителей. Он просто констатирует сам факт убийства и официальное обвинение немцев, с последующей казнью «виновных»¹⁴.
2. Алексеев прямо заявляет, что экзарха Сергия убили немцы. Причиной был его отказ порвать с Патриархией и не признать избрание митрополита Сергия (Страгородского) Патриархом Московским и Всея Руси. Его смерть немцы хотели использовать для антисоветской пропаганды¹⁵.
3. Отец Илия Соловьев совместно со Шкаровским не отдают предпочтения какой-либо версии, согласно которой экзарха убила та или иная сторона. Аргументы всех сторон пока не подтверждаются документально¹⁶. Обозный это не рассматривает.

Данный же пример также является уникальным и показывает, что из рассматриваемых только Алексеев имеет какое-то определённое мнение по этому вопросу.

⁸ Шкаровский М. В., Соловьев И., *иер.* Церковь против большевизма. С. 31, 33.

⁹ Обозный К. П. История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. С. 55.

¹⁰ Цыпин В., *прот.* История Русской церкви. С. 291.

¹¹ Алексеев В. И., *ставру* Т. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории. С. 139.

¹² Шкаровский М. В., Соловьев И., *иер.* Церковь против большевизма. С. 99.

¹³ Обозный К. П. История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. С. 101.

¹⁴ Цыпин В., *прот.* История Русской церкви. С. 292.

¹⁵ Алексеев В. И. Смерть Экзарха Сергия Воскресенского... С. 118.

¹⁶ Шкаровский М. В., Соловьев И., *иер.* Церковь против большевизма. С. 139.

Он обосновывает его отказом владыки осудить выборы Патриарха Сергия и порвать с Патриархией, разгадкой немцами его «двойной игры» и использованием его смерти в пропагандистских целях, для очернения СССР и Патриарха¹⁷.

Стоит упомянуть, также, ещё о 3-х интересных особенностях подхода Алексеева, которые не были встречены нами ни у кого из вышеперечисленных авторов:

1. Цитирование слуха о том, что Патриарх Сергий умер в тот день, когда узнал об убийстве экзарха Сергия (Воскресенского), своего ученика и ближайшего сподвижника¹⁸. Экзарх был убит 29 апреля 1944 года, а Патриарх Сергий отошёл ко Господу 15 мая того года.
2. Упоминание о том, что почти за 2 месяца до смерти (где-то в конце февраля — начале марта 1944 года) экзарх Сергий консультировал немцев по поводу пропагандистской советской книги «Правда о религии в СССР»¹⁹. Данные Алексеева совпадают с данными Шкаровского о разработке немцами ответной контрпропагандистской книги «Правда о религии в России. Ответ на вышедшую в 1942 г. под таким же названием книгу Московского Патриархата» (с декабря 1943 года по сентябрь 1944 года), Книга не увидела свет по причине финансовых трудностей Рейха²⁰.
3. Алексей приводит интересную позитивно-психологическую причину такой «фанатичной»²¹, по его словам, защиты экзархом Патриарха. Это совместно пережитые страдания со стороны НКВД, необходимость идти на всё более неприемлемые компромиссы с совестью, а также всё более возрастающая ненависть к большевикам, постоянно суживающим рамки для манёвра и общая «ложь во благо». «Может быть эти два, столь разные по воспитанию человека, в конце концов могли только друг другу поверять тайны мук, которым подвергали их представители советской власти»²².

Таким образом, несмотря на то, что работы Алексеева вышли давно и труднодоступны, они продолжают оставаться актуальными работами, требующими изучения исследователями.

Источники и литература

1. *Алексеев В. И.* Смерть Экзарха Сергия Воскресенского и выборы Московского Патриарха в свете немецких секретных документов // Церковная Жизнь. N-У. 1958. № 7–12. С. 108–119.
2. *Алексеев В. И., Ставру Т. Г.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение. Москва-Нью-Йорк-Париж. 1981. № 14. С. 118–154.
3. *Alexeev W.* Russian Orthodox Bishops in the Soviet Union, 1941–1953, New York // Research Program on the USSR: Mimeographed Series. 1954. № 61. 163 pp.
4. *Обозный К. П.* История Псковской Православной Миссии 1941–1944 гг. М., 2008. 608 с.
5. *Цыпин В., прот.* История Русской церкви. Кн. 9: (1917–1997). М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1997. 830 с.
6. *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М, 2007. 512 с.
7. *Шкаровский М. В., Соловьев И., иер.* Церковь против большевизма. М., 2013. 416 с.

¹⁷ *Алексеев В. И.* Смерть Экзарха Сергия Воскресенского... С. 118.

¹⁸ Там же. С. 119.

¹⁹ Там же. С. 117; *Алексеев В. И., Ставру Т.* Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории. С. 146–147.

²⁰ *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М, 2007. С. 476.

²¹ *Алексеев В. И.* Смерть Экзарха Сергия Воскресенского... С. 110.

²² Там же. С. 119.

Протоиерей Иоанн Шимон

АРХИЕПИСКОП СИМФЕРОПОЛЬСКИЙ И КРЫМСКИЙ ЛУКА (ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИЙ) И ЕГО ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ГОНЕНИЯМ НА ЦЕРКОВЬ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОЙ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКОЙ АДМИНИСТРАЦИИ в 1946–1953 гг.

Послевоенный период жизни Крымской епархии является объектом исследования многих специалистов по истории Русской Православной Церкви. Особый интерес в этом контексте вызывает деятельность исповедника святителя Луки (В. Ф. Войно-Ясенецкого) — архиепископа, управлявшего Крымской епархией с 1946 по 1961 гг. Этот период стал наиболее сложным с точки зрения развития церковно-государственных отношений.

Указом Патриарха от 5 апреля 1946 г. архиепископ Лука был переведён из Тамбовской епархии в Симферополь, а занимавший до этого должность главы Крымской епархии епископ Симферопольский и Крымский Иоасаф (Журманов) — в Тамбов¹. В мае 1946 г. архиепископ Лука прилетел в Симферополь.

После личной встречи уполномоченный Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Крымской области Я. И. Жданов познакомил архиепископа Луку с председателем Крымского облисполкома Д. А. Кривошеиным. Первые встречи епископа и уполномоченного по делам РПЦ в большинстве публикаций об архиепископе Луке представлены как начало конфликта между владыкой и Я. И. Ждановым, который в дальнейшем только усугублялся. Однако это не соответствует действительности. Анализ ежеквартальных отчётов уполномоченного в Совет по делам РПЦ позволяет сделать вывод, что первые встречи не были конфликтными, несмотря на то, что архиепископ Лука допустил определённое нарушение существовавших в то время правил взаимоотношений с уполномоченной и политической субординации².

Я. И. Жданов сообщал, что архиепископ Лука поначалу не желал не только согласовывать, но даже предварительно информировать уполномоченного о проводимых им мероприятиях как по вызову им духовенства из других епархий, так и по назначению, увольнению и перемещению духовенства. «Только после того, когда я отказал в регистрации некоторым священникам, — рапортовал Я. И. Жданов, — вызванным им из других епархий, Лука стал предварительно меня информировать о проводимых им мероприятиях, да и то не сам лично, а через своего секретаря, что делается и до последнего времени»³.

Вся деятельность архиепископа Луки была направлена прежде всего на открытие новых и сохранение уже действующих храмов, на попечение о священнослужителях и о пастве. В целом ситуация с православными монастырями в СССР в этот период была критичной: за 1944–1948 гг. по разным причинам в стране был ликвидирован 21 монастырь. Власти использовали любой предлог для того, чтобы приступить к закрытию ещё действующих монастырей. Ввиду того, что в Крыму вследствие закрытия всех женских монастырей имелось 230 монахинь, архиепископ Лука решил собрать

Протоиерей Иоанн Михайлович Шимон — Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет, аспирант.

¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 17.

² Катунин Ю. А. Взаимоотношения государства и Православной Церкви в Крыму в 1945–1950 гг. Симферополь, 2004. С. 21.

³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 34.

их всех в женский монастырь в с. Топлы Старо-Крымского района, где они смогли бы вести монашеский образ жизни. С этой целью он встретился с уполномоченным Я. И. Ждановым и просил его сделать запрос по данной проблеме в Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР.

Я. И. Жданов, отправив очередной отчёт председателю Совета Г. Г. Карпову, вскоре получил задание изучить возможность устройства монахинь в Топлах на работу и на жительство. На территории бывшего женского монастыря в те годы находилась Крымская опытная плодово-ягодная зональная станция и сельскохозяйственная школа садоводов⁴. Уполномоченный приехал в Топлы и, «изучив» ситуацию, дал понять архиепископу Луке, что принять монашек в бывший женский монастырь возможности нет⁵. Архиепископ Лука относительно открытия монастыря заявил: «Церковь никому не мешает — ни научному учреждению, ни школе, видимо, мешает она коммунистам, которые хотят её закрыть. Я о этом не согласен и буду протестовать»⁶. Комментируя последние события вокруг РПЦ, владыка заявил уполномоченному, что ходят слухи о том, что всех неблагонадёжных будут выселять из Крыма: «... вероятно, всех священников подведут под неблагонадёжность и вышлют, могут выслать и его»⁷.

В с. Бахчи-Эли в одном из клубов до оккупации был обустроен храм в честь святого равноапостольного князя Владимира. После войны в 1948 г. был поднят вопрос о выселении церкви из данного помещения и об обустройстве там клуба. Архиепископ Лука возмутился, узнав о таком повороте дел: «...по каноническим правилам то место, где находился престол, должно быть огорожено и поставлен крест, а поэтому клуб в нем не может быть, если будет клуб, то на этом месте, где был престол, будут танцевать, а это недопустимо по каноническим правилам». В ответ на замечание уполномоченного о том, что ранее церкви устраивали и в клубах, архиепископ Лука заметил: «Это было при немцах, а при них устраивали церкви и в свинарниках»⁸. Однако Я. И. Жданов заявил, что может только предложить общине искать другое помещение для храма. Архиепископ Лука встретился с председателем облисполкома Д. А. Кривошеиным по данному вопросу и по схожей ситуации в с. Азовское Азовского района, где также решением суда у общины отбирали здание. Однако и эта его просьба была отклонена⁹.

В 1947 г. церкви действовали во всех городах Крыма и в 22 районах из 26, в том числе: в Симферополе функционировало 5 церквей; в Керчи и Феодосии — по 3 церкви; в Севастополе и Евпатории — по 2 церкви; в Ялте — 1 церковь. В 22 районах полуострова из 26 церквей было: по 1 церкви — в 12 районах; по 2 церкви — в 5 районах; по 3 церкви — в 2 районах; по 4 церкви — в одном районе; по 5 церквей — в 2 районах. Ни одной церкви не было в Приморском, Евпаторийском, Балаклавском и Куйбышевском¹⁰. Архиепископ Лука одной из задач, стоявших перед Крымской епархией, называл открытие церквей именно в тех районах, где их не было.

Весной 1948 г. в Крыму всего действующих церквей и молитвенных домов было 56, из них типовых церквей — 38, молитвенных домов — 18; монастырей не было, а временно не действующих культовых сооружений — 7¹¹. В церковных зданиях располагаясь 43 церкви, в общественных зданиях — 8; в зданиях, предоставленных

⁴ «Секретно»: Архиепископ Крымский Лука (Войно-Ясенецкий) под надзором партийно-советских органов: [Сб. док.]. Симферополь, 2004. С. 23.

⁵ Там же. С. 28.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 7.

⁷ Там же.

⁸ «Разработку Луки продолжаем...»: Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) и Крымская епархия. 1946–1961. М., 2011. С. 138.

⁹ Там же. С. 137, 159.

¹⁰ Катунин Ю. А. Взаимоотношения государства и Православной Церкви. С. 51.

¹¹ Крымская епархия в документах святителя Луки (Войно-Ясенецкого) и надзирающих органов. 1946–1961 гг.: Сб. док. Симферополь, 2015. С. 38.

исполкомами взамен изъятых — 4; в частных домах — 1¹². Однако с весны 1948 г. количество церквей в Крыму стало сокращаться. Вызвано это было тем, что в 1947 г. у властей вновь прослеживается стремление оживить практически свёрнутую атеистическую пропаганду.

К осени 1948 г. в Крыму насчитывалось 26 недействующих церковных зданий. Из них полностью были свободны — 5; разрушенными и непригодными для службы числились 4 церкви. Под складами было занято — 7. Для культурно-просветительских целей использовалось 7 помещений и 3 здания — под различные предприятия. В четвёртом квартале 1949 г. в Крыму насчитывалась 51 церковь¹³.

Архиепископ Лука неоднократно высказывал недовольство работой Я. И. Жданова. Например, в отчёте за 1948 г. архиепископ Лука замечал: «Крымский уполномоченный проявляет мало благожелательности в отношении церкви. Охотно закрывает церкви и неохотно содействует открытию новых... Три раза приходилось жаловаться в Совет по делам православной церкви на действия уполномоченного, однако всячески старались сохранить приличные отношения»¹⁴.

Энергичная деятельность архиепископа Луки на посту главы Крымской епархии в итоге стала причиной активизации антирелигиозной кампании партийных органов Крыма, ставших на путь дискредитации иерарха церкви в глазах высшего руководства государства и Патриархии. Архиепископ Лука активно способствовал укреплению положения Церкви, тем самым вызывая негативное отношение со стороны партийного руководства области, развернувшего на полуострове ярую антицерковную пропаганду.

Среди инициаторов гонений на архиепископа Луку был первый секретарь Крымского обкома ВКП(б) Н. В. Соловьёв. 28 октября 1948 г. он направил секретарю ЦК ВКП(б) Г. М. Маленкову докладную записку, в которой потребовал удалить архиепископа Луку из Крыма. Доводы по данному решению Н. В. Соловьёв подкреплял выдержками из проповедей владыки: «По приезду в Крым Лука развивает энергичную религиозную деятельность, сплачивая вокруг себя все реакционные элементы Крыма. Вся «религиозная» деятельность Луки носит ярко выраженный антисоветский характер... В своих проповедях Лука открыто и систематически проповедует сочувствие к царскому самодержавию и ненависть к советскому строю»¹⁵. Но от дальнейших преследований архиепископа Луку спасло так называемое «Ленинградское дело», сфабрикованное органами госбезопасности. Секретарь Крымского обкома партии Н. В. Соловьёв проходил по этому делу одним из обвиняемых. В августе 1949 г. его арестовали, а в 1950 г. по приговору трибунала он был расстрелян. Смертные приговоры по тому же делу были вынесены секретарям обкома М. И. Петровскому и И. П. Чурсину. Другие участники «заговора» были сняты с занимаемых должностей и осуждены — на 25 лет второй секретарь обкома В. И. Никаноров, и Н. П. Хованов — на 20 лет¹⁶.

Но положение дел в Крымской епархии в конце 1940-х — начале 1950-х гг. продолжало оставаться сложным из-за противодействия органов власти духовенству и верующим. По всей стране количество церквей уменьшалось, а новые храмы открывать не разрешали. Архиепископ Лука однажды сказал уполномоченному Я. И. Жданову: «Поэтому вас, коммунистов, и ругают везде за границу, что в СССР гонение и преследование церкви, что так оно и получается, церкви закрывают, священники арестовываются и высылаются... я 11 лет пробыл в тюрьмах, в ссылках, и никакого мне обвинения не предъявлялось»¹⁷. В декабре 1949 г. архиепископ Лука высказал жалобу

¹² Там же. 37.

¹³ Катунин Ю. А. Взаимоотношения государства и Православной Церкви. С. 51.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 37, 38.

¹⁶ Гармаш П. В Крыму // Ленинградское дело / Сост. В. И. Демидов, В. А. Кутузов. Л., 1990. С. 241–260.

¹⁷ «Секретно»: Архиепископ Крымский Лука. С. 398.

уполномоченному, что у него в крымских храмах священники продолжают выбывать, церкви остаются без священников, а приглашаемых священников из других епархий органы милиции очень часто не хотят прописывать¹⁸.

Перелом в государственно-церковных отношениях, который произошёл во второй половине 1948 г., был вызван целым комплексом различных причин. По мнению М. В. Шкаровского, прежде всего повлияло изменение международного положения СССР, вступавшего в первую фазу «холодной войны». Были и другие факторы: внутривластная борьба в окружении И. В. Сталина, чистки и репрессии, действия части партийного аппарата, не одобрявшей послаблений Церкви, некоторые кадровые перестановки и т. п.¹⁹

В целом в СССР в 1948–1953 гг. было закрыто около 6% храмов. Однако в Крымской епархии, несмотря на закрытие ряда храмов, в 1947 г. церкви действовали во всех городах Крыма и в 22 районах из 26²⁰. В то же время активизировалась антицерковная пропаганда, направленная на дискредитацию как самой Церкви, так и её священнослужителей. Крымская епархия испытывала ужесточение государственного курса, в целом сопоставимое с ситуацией по стране. Несмотря на усилившееся в конце 1940-х — начале 1950-х гг. противодействие со стороны уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК СССР по Крымской области Я. И. Жданова, архиепископ Лука отстаивал перед советскими властями интересы как епархии в целом, так и отдельных священнослужителей.

Источники и литература

1. *Гармаш П.* В Крыму // Ленинградское дело / Сост. В. И. Демидов, В. А. Кутузов. Л.: Лениздат, 1990. С. 241–260.
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72.
3. *Катунин Ю. А.* Взаимоотношения государства и Православной Церкви в Крыму в 1945–1950 гг. Симферополь: Изд-во «Культура народов Причерноморья», 2004. 72 с.
4. Крымская епархия в документах святителя Луки (Войно-Ясенецкого) и надзирающих органов. 1946–1961 гг.: Сб. док. / Сост. прот. Н. Доненко, Р. А. Замтарадзе, С. Б. Филимонов. Симферополь: Н. Орианда, 2015. 1232 с.
5. «Разработку Луки продолжаем...»: Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) и Крымская епархия. 1946–1961; Сост.: Н. Доненко, С. Б. Филимонов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. 528 с.
6. «Секретно»: Архиепископ Крымский Лука (Войно-Ясенецкий) под надзором партийно-советских органов: [Сб. док.] / Сост. прот. Н. Доненко, С. Б. Филимонов. Симферополь: Бизнес-Информ, 2004. 234 с.
7. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Изд. Крутицкого подворья, 2005. 423 с.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 43.

¹⁹ *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005. С. 342.

²⁰ Там же. С. 50.

Священник Евгений Доля

ВНЕШНЯЯ ЦЕРКОВНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АМЕРИКАНСКОГО ЭКЗАРХАТА РПЦ НА ПРИМЕРЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ СО СТАРОКАТОЛИКАМИ

С 1933 по 1970 гг. на территории Северной и Южной Америки действовал Американский экзархат Русской Православной Церкви. 10 апреля 1970 г., в связи с дарованием Московским Патриархатом Американской митрополии автокефалии, Экзархат был расформирован, а большинство его приходов были переведены в юрисдикцию новой Поместной Церкви. На протяжении всего времени своего существования главной задачей для руководства Экзархата являлось воссоединение с Патриархией отколовшейся от нее Американской епархии, которая объединяла в себе приходы США, Канады и некоторых стран Южной Америки. Именно эта первостепенная задача легла в основу практически всех сторон деятельности Американского экзархата. Вопросы социального служения, духовного образования, деятельное участие в «Постоянной конференции православных епископов в США», экуменическая деятельность — все это служило укреплению позиций и статуса Патриаршего экзархата в полемике с Американской митрополией. Наряду с этим, одним из заметных аспектов в его истории стал вопрос принятия в юрисдикцию Московского Патриархата различных инославных групп. В Экзархат регулярно обращались представители всевозможных христианских деноминаций, по выражению одного из экзархов митр. Иоанна (Венланда)¹, «вообще почти никем не признаваемые, группирующие около себя по несколько приходов»². Со своей стороны руководство Экзархата старалось удержать контакты с каждой такой группой, никого не игнорируя. Связи с такими группами позволяли значительно поднять авторитет Патриархии в глазах американской, а зачастую и эмигрантской, общественности. Одним из примеров таких связей являются взаимоотношения с теми христианскими группами, которые относили себя к старокатоличеству.

На сегодняшний день вопрос принятия в состав Американского экзархата Русской Православной Церкви инославных церквей в российской и зарубежной историографии еще не освещалась. Не приводят таких примеров и официальные издания Патриархии и Экзархата: «Журнал Московской Патриархии» и «Единая Церковь». Архивное наследие также сохранило совсем небольшое количество материалов по этому вопросу. Тем не менее, они дают возможность увидеть, какое место в истории Экзархата занимали принятые старокатолики.

Доступные в настоящее время материалы говорят о восьми фактах обращения старокатоликов в Американский экзархат с целью войти в его состав. Территориально

Священник Евгений Владимирович Доля — Историко-архивный институт Российского государственного гуманитарного университета.

¹ Митрополит Иоанн (Венланд), (1909–1989). Глава Американского экзархата РПЦ с 16.06.1962 по 7.10.1967 гг.

² Архив ОВЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом). 1965 г.».: Доклад митр. Иоанна (Венланда) на имя митр. Никодима (Ротова) от 6.04.1965 г.

данные лица располагались в штатах Нью-Йорк³, Нью-Хемпшир⁴, Мичиган⁵, Техас⁶, на острове Пуэрто-Рико⁷ и в Мексике⁸.

Первые вопрос о принятии в юрисдикцию Экзархата старокатоликов появился на повестке дня в 1947 г. Так, 12 августа 1947 г. на имя архиепископа Филадельфийского и Карпаторосского Адама (Филипповского)⁹ поступило письменное обращение Альберта Г. Сурренси. Автор письма просил рассмотреть возможность о принятии его в православие, пострижении в монашество, а также рукоположении в сан священника, с возможностью «служения исключительно по западному обряду». В качестве образца предлагалось использовать чин, утвержденный Святейшим Синодом в 1870 г.¹⁰ Этот чин, напоминал Сурренси, уже использовали православные западного обряда с 1926 г. в Польше, а с 1936 г. и в Западной Европе¹¹. Относительно иных Таинств, в обращении указывалось, что «будут употребляться традиционные обычаи Западной Церкви, за исключением тех, где они совсем отличны от фундаментальных практик православия... Всякая молитва или церемония, несогласные с учением православия, или совсем пропускаются или видоизменяются»¹². Языком совершения воскресной Божественной Литургии предполагалось сделать английский, в то же время испрашивалось разрешение «служить по будням и в некоторых случаях на латинском языке»¹³. Священнические одежды также предлагалось сохранить «западного стиля», но «старинного готического типа как противоположность современному типу обезображенному»¹⁴. Кроме этого, Сурренси выразил желание устроить православный монастырь по западному образцу, где в употреблении был бы устав св. Венедикта. Это начинание, по его словам, готовы были поддержать еще два или три человека¹⁵. Говоря в целом о настроениях в среде старокатоликов, автор обращения особо подчеркнул, что в США «имеется много церквей, которые во многих отношениях совсем близкие православию, и верующие которых заинтересованы в слиянии в лоне православия, без принесения ими в жертву их особенностей, оставшихся по наследству их Западно-кафолического литургического обряда»¹⁶.

В заключении своего обращения Сурренси привел несколько фактов из своей биографии. В частности указано, что родился он 4 февраля 1926 г. в Манчестере, штате Нью-Хемпшир. Воспитан в протестантской Епископальной церкви. По окончании гимназии поступил в колледж св. Ансельма в Манчестере, находившийся под управлением римо-католических Бенедиктинов, который окончил в 1946 г. Во время учения интенсивно начал изучение вероучения Римо-католической и Православной «кафолических вер», в результате чего решил уйти из Католической церкви. К этому Сурренси добавил: «Хочу при этом совсем ясно определить, что вполне принимаю догматические определения и дисциплинарные каноны семи Вселенских Соборов, как и православно-кафолическую

³ См.: Архив ОБЦС. Дело «5. Америка — Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом).1965 г.».: Рапорт м. Иоанна (Венланда) на имя м. Никодима (Ротова) от 5.08.1965.; ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 143. Л. 68.

⁴ См.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 75–79.

⁵ См.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 845. Л. 155–162.

⁶ См.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 301. Л. 48, 49.

⁷ См.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1747. Л. 152–154.

⁸ См.: ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 561. Л. 40, 41.; Оп. 6. Д. 143. Л. 89–92.

⁹ Архиепископ Адам (Филипповский), (1886–1956). Архиепископ Филадельфийский и Карпаторосский в составе Американского экзархата РПЦ с 1944 по 1954 гг.

¹⁰ Чин «Ordo Missae» с удалением элементов не согласующихся с православным Преданием.

¹¹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 75.

¹² ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 77.

¹³ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 76.

¹⁴ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 77.

¹⁵ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 78.

¹⁶ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 76.

веру в том виде, как она объясняется такими богословами, как Петром Могилой и Филаретом»¹⁷.

Реакция на прошение последовала более чем через три месяца¹⁸. Примечательно, что доклад с описанием дела в Москву направил не архиеп. Адам (Филипповский) (на чье имя было обращение), и не исполнявший обязанности экзарха архиеп. Макарий (Ильинский)¹⁹, а находившийся тогда в США митр. Григорий (Чуков). Судя по тексту доклада, митрополит не встречался с Альбертом Сурренси. Тем не менее, ему давалась исключительно комплиментарная характеристика. Архиерей писал: «он производит впечатление положительное...» и «принадлежит к числу ищущих истинного православия. Тот факт, что он уже бакалавр бенедиктинской академии говорит в его пользу, так же, как и обнаруженные им познания»²⁰. Положительно он отзывался и об инициативе служения «по западному обряду». Однако замечал, что «вопросы богослужебного порядка требуют необходимой разработки и утверждения устава во избежание «любительских» починов в серьезном и важном деле оформления Западного обряда»²¹.

27 марта 1948 г. Святейший Патриарх Алексий направляет на имя архиеп. Адама (Филипповского) свою резолюцию по поднятому вопросу. В документе сообщается, что в Патриархии «пришли к принципиальному решению удовлетворить просьбу А. Г. Сурренси о принятии его в православие, о рукоположении во священники, о совершении им богослужения по западному обряду на английском и, иногда, на латинском языке, а также о пострижении в монашество»²².

С этим оговаривалось, что необходимо выполнить ряд условий.

Во-первых, экзарх архиеп. Макарий (Ильинский) должен был рапортом сообщить Святейшему Патриарху о согласии «на организацию... дела и на принятие его под свое непосредственное руководство...».

Во-вторых, экзарху совместно с А. Сурренси поручалось разработать «Устав «Русского Православного прихода Западного обряда» в Северной Америке, который, в последствии, подлежал утверждению Московской Патриархии».

В-третьих, в Патриархию должен был быть представлен текст Божественной Литургии, в английском и латинском подлиннике, с русским переводом, а также чины Таинств крещения, миропомазания и брака. При этом в чинопоследованиях, «в соответствующих местах, между богослужебными текстами», предписывалось сделать краткое описание обрядных ритуалов «совершаемых... священнодействий»²³.

Кроме того, указывалось, что следует прислать для просмотра «и рисунки одобряемого Экзархатом типа одежд священнослужителей и монашеских одежд Бенедиктинского устава». Вопрос организации «монастыря по Западному обряду и его Устава» предоставлялось полностью на усмотрение экзарха.

Также обращалось внимание на необходимость изучения Сурренси русского языка, во избежание повторения ситуации в Экзархате, «когда священнослужитель-англичанин... свыше 15 лет находящийся в лоне Русской Православной Церкви, не знает русского языка».

Как отдельный пункт был упомянут вопрос хиротонии Сурренси. Время принятия в православие и пострижения в монашество оставлялось на благоусмотрение руководства Американского экзархата. Удостоить священным саном рекомендовалось «лишь по истечении канонического срока — не менее, чем чрез год по принятии православия».

¹⁷ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 78, 79.

¹⁸ 27 ноября 1947 г.

¹⁹ Митр. Макарий (Ильинский), (1866–1953). С 31.10.1947 г. и. о. экзарха, с 12.12.1947 по 12.11.1953 гг. экзарх Патриарших приходов в Северной и Южной Америке.

²⁰ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 73.

²¹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 74.

²² ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 72.

²³ Там же.

В конце резолюции Святейший Патриарх просил архиепископов Макария и Адама по необходимости внести свои замечания и пожелания самого А. Сурренси (!) по существу указаний и продолжать информировать Патриархию о ходе дела²⁴.

Подробности того, как в дальнейшем развивались события, доступные архивные материалы не раскрывают. Не известно, какие чинопоследования Таинств были утверждены, получилось ли создать монастырь, неизвестны даты принятия в православие, монашеского пострига и рукоположения Сурренси. О его дальнейшей судьбе сообщают позднейшие документы. В 60-х гг. иеромонах, а потом и архимандрит Серафим (Сурренси) стал одним из виднейших священнослужителей Американского экзархата.

Таким образом, обращение Сурренси стало прецедентом, который положил начало целому ряду обращений старокатоликов в Экзархат. Как и иеромонах Серафим, многие из них занимали ведущие и ответственные посты в Экзархате²⁵. Можно сказать, что такое объединение было выгоднее скорее самому Экзархату.

Руководство Американского экзархата понимало, что включение в свой состав отдельных лиц и больших общин с несколькими храмами из среды старокатоликов положительно сказывалось на их статусе. Это давало возможность значительно расширить круг влияния Московской Патриархии в Штатах и укрепить свои позиции и на церковном поле, и в американском обществе в целом.

Источники и литература

1. Архив Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата (Архив ОВЦС). Дело: «5. Америка – Экзархат Московской Патриархии (Переписка с Экзархатом). 1965 г».
2. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437, 845, 1747; Оп. 2. Д. 301, 561; Оп. 6. Д. 143.

²⁴ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 437. Л. 72 об.

²⁵ Некоторые занимали должности членов Экзаршего совета, благочинных и преподавателей богословской школы в Нью-Йорке.

Священник Илья Востриков

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИЕЙ И СОВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ В ЛИЦЕ УПОЛНОМОЧЕННОГО ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ В НАЧАЛЕ 70-Х ГОДОВ XX ВЕКА

На протяжении всего своего существования институт уполномоченных в советском государстве являлся как органом контроля за Русской Православной Церковью и иными религиозными объединениями, так и органом давления, как гласного через соблюдение законодательства о культурах, так и не гласного через личные встречи уполномоченных с религиозными служителями. Как протекала работа уполномоченных, можно судить на основании справок, докладов и отчетов, регулярно отправляемых ими в Совет по делам религий. Каждый такой найденный в архивах документ представляет собой определенную историческую ценность, поскольку отражает реальное положение дел во взаимоотношениях между церковью и местной властью, состояние общей религиозности населения и ее преодоления в каждой конкретной области советского государства.

Мы рассмотрим несколько отчетных документов, отправленных в Совет по делам религий в 1972 г. Целью нашей работы является исторический анализ данных материалов, касающихся работы уполномоченного по делам религий Воронежской области в этот период и характеристики религиозной обстановки в данное время.

Исходя из общей исторической картины времени, следует сказать, что это уже не период «хрущевских» гонений, но обстановка в взаимоотношениях между церковью и государством оставалась напряженной и борьба с религиозностью населения ещё не ослабевала, о чем свидетельствуют постановления и директивы XXIV съезда партии о воспитании нового человека и об обеспечении строжайшего соблюдения закона и улучшения правового воспитания трудящихся¹, а так же постановление ЦК КПСС от 16.07.1971 «об улучшении атеистического воспитания населения», в котором писалось о необходимости усиления антирелигиозной пропаганды среди школьников и студентов. Эти документы дали новый толчок к оживленной работе уполномоченного, который усилил контроль за соблюдением законодательства о культурах. И важным шагом становится привлечение и консолидация вокруг уполномоченного научно-атеистических умов Воронежской области.

Была создана внештатная группа общественных инспекторов, в состав которой вошли: « 1) Тепляков М. К — доц. ВИСИ, он же руководитель опорного пункта института НА АОН при ЦК КПСС, 2) Мартыненко Н. И. — доц. ЛТИ, он же председатель научного атеистического совета области об-ва Знание, 3) Симонов В. А. — старший преп-ль ВГПИ, 4) Герасимов А. И. — старший преп-ль СХИ, 5) Урывский В. Н. — консультант дома политпросвящения ОК КПСС»². Все вышеперечисленные инспекторы являлись членами опорного пункта института Научного Атеизма, членами бюро атеистического научно-методического совета общества «Знание». Таким образом, уполномоченный создал тройную взаимосвязь между собой, группой инспекторов из опорного пункта института атеизма и обществом «Знание», что дало ему более

Священник Илья Валентинович Востриков — Санкт-Петербургская Духовная Академия, Кафедра Церковной Истории, 4 курс, аспирантура.

¹ Материалы XXIV Съезда ЦК КПСС 1971 года. https://istmat.info/files/uploads/47355/3_24_sezd_kompartii_leninskiy_yubiley.pdf (дата обращения: 15.03.2021)

² ГАВО. Ф. р-967, оп. 1, Д. 232, Л. 1, 2.

широкую перспективу для атеистической работы с населением, контролем за деятельностью церкви и антирелигиозной пропагандой. Следствием появления такого крепкого союза являлись различные социологические исследования в 1967–1972 гг., изучавшие религиозность населения, склонность крещения своих детей, а так же отношения граждан к значимым церковным дням и праздникам. Итоги передавались в областной Обком и Горком, использовавшие их в своей практической работе по воспитанию научного атеизма. Результаты исследований можно увидеть в справке уполномоченного: «5–6 % родителей крестивших являлись верующими... обряд крещения 70–80 из 100 человек был совершён под давлением старшего поколения, бабушек и др. религиозных родственников. Молодёжь арелигиозна и при слабости атеистической работы легко уступает требованиям религиозных родственников»³. Исследование мотивов крещения детей проводилось не только в г. Воронеже, но и в некоторых районах области (Калачеевский, Грибановский)⁴. Факт арелигиозности молодежи заставлял увеличивать работу уполномоченного и партийных органов в различных направлениях её атеистического воспитания, организовав различные лекции и беседы с лекторами из научно-атеистического отдела общества «Знание», организацией клубов по интересам атеистической направленности, участием в различных конференциях атеистического характера.

Постановление Воронежского бюро обкома от 16.07.1971 отмечало ослабление давления на религию и подталкивало к новым действиям: «Местные советские и административные органы за последнее время ослабили контроль за соблюдением законодательства о культурах, своевременно не принимают необходимых мер по пресечению незаконной деятельности церковников и сектантов»⁵. Это постановление вновь обязало местные органы власти усилить контроль за соблюдением законодательства о культурах, после чего совместно с уполномоченным был разработан и притворён в жизнь ряд мер в этом направлении. Начинается укрепление комиссий по контролю, где имеются религиозные объединения и секты, проводится их проверка, которая выявляет ряд районов с некоторыми недостатками (Новоусманский и Новохопёрский). О чем в своём докладе в Совет по делам религий указывает Воронежский уполномоченный: «В Новохопёрске исполнительный орган допустил формирование состава 20-ки самими церковниками, которая юридически не оформлена, в ней засилье фанатиков, которые стремились активизировать и расширить деятельность церкви, требуют от священника вести службу 5 раз в неделю, крестить всех. Были против взносов в фонд мира и толкали к нарушению законодательства о культурах»⁶. Это показывает большую активность местного православного актива, неудобного для местной власти, который в последний был отстранён от управления приходом с заменой на лояльно настроенных людей.

Далее мы видим, что без внимания не оставляется и областной центр с главным храмом — Покровским кафедральным собором. В соборе были также заменены все неугодные члены исполнительных органов, что дало свои плоды в виде повышения доходности почти в двое (годовой доход составил порядка 500000 рублей), где большая часть (около 300000 рублей) стала вновь отдаваться в фонд мира, а не оставаться на церковные нужды. Стоит отметить, что такая же картина была во всех подобных ситуациях по храмам Воронежской области. И даже управляющий епархиальный архиерей архиепископ Михаил (Чуб) не мог повлиять на положение дел в финансовом вопросе.

Был вновь проработан вопрос о лояльности священства к советской власти и вмешательству в дела финансово-хозяйственной части прихода. С 1965 года проводилась большая работа по удалению «всех фанатиков и хапуг из церкви...», было удалено

³ Там же. Л. 4.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 7.

⁶ Там же. Л. 9.

18 священников, кто-то или переведен или получил предупреждение»⁷. Проводится работа общественными инспекторами и научными работниками изучения и контроля проповеднической деятельности священнослужителей, которые не остаются без внимания. Анализ проповедей производился постоянно, статьи обзоры о проповеднической деятельности печатались в газетах и ежегодно на основе его читались лекции обществом «Знание». А по проповедям, противоречившим устоям советского общества, принимались соответствующие меры или через архиерея, или непосредственно со священником.

Уполномоченным подмечается домашняя активность верующих в деле церковного влияния, слабо ведется работа в семьях по ограждению детей от религии. Здесь стоит отметить большую заслугу старшего поколения, еще хранивших веру и церковные традиции. Благодаря им сохранилась живая преемственность между поколениями и не забылись особо памятные церковные даты и праздники: Пасха, Радоница, Троица, родительские поминальные субботы, которые собирали верующих в храмах. Молодые, смотря на старшее поколение, ещё тянулись в незакрытые храмы и шли на службы. Но маховик атеистической работы, запущенный ранее, делал своё дело, доклад уполномоченного отражает количество верующих в храмах: «Поданным исполнительных органов в 50е годы количество верующих в большие праздники доходило до 700000 человек, а теперь лишь 50000 посещающих... С 1965 года закрыто 5 церквей, а религиозные общества закрыты как распавшиеся. В 1971 году в области на регистрации состоит 51 общество РПЦ, в 3х из них церкви не работают из-за аварийности и есть постановление о сносе их»⁸. Для борьбы с традицией и верой, на которые власть смотрела как на формальную обрядность, начинают задействовать все научно-атеистическое сообщество области. Хотя ранее на местах государственные исполнительные органы своими силами пытались бороться с обрядностью, но этого было недостаточно. Уполномоченным подмечается, что люди продолжали крестить, венчаться, отпевать, даже более того, появилась новизна — увеличилось количество различных молебнов по нуждам прихожан.⁹

Теперь этот вопрос был поставлен на жесткий контроль у уполномоченного, и для окончательного выяснения ситуации в 1971 году и даже ещё несколько ранее проводятся различные социологические опросы, которые определили векторы направления работы. Из них видно, что 22% опрошенных респондентов являлись людьми, близкими к религии, причем 9,5% являлись людьми убежденными искренне верующими, а 12,5% являлись сомневающимися. По итогам опросов совместно с обществом «Знание» в г. Воронеже в 1971–1972 годах райисполкомы проводят циклы лекций атеистической направленности в домах культуры, заводах. Активно проходили выступления лекторов на радио и в средствах печати, газетах «Коммуна», «Правда», «Молодой Коммунар».¹⁰ В помощь лекторам издавались научно-методические брошюры.¹¹ Проводились обзоры «Журнала Московской Патриархии» и «Братского Вестника» этого периода, а так же статей архиепископа Михаила (Чуба), напечатанных там же, на основании которых читались лекции-обзоры, и даже была издана М. К. Тепляковым брошюра в помощь лектору «Религия и Современность».¹² Обществом «Знание» совместно с отделом пропаганды Воронежского обкома КПСС во всех районах области проводились различные научно-практические конференции по вопросам атеизма и советского законодательства о культах. На них присутствовали все партийные работники, учителя, врачи, научная местная общественность.¹³

⁷ Там же. Л. 10.

⁸ Там же. Л. 13.

⁹ Там же. Л. 14.

¹⁰ ГАОПИ ВО. Ф. 346, Оп. 4, Д. 93. Л. 25.

¹¹ Там же. А. И. Герасимов, Н. И. Мартыненко «Идеология и деятельность современного православия», Ю. Г. Дементьев «Молодежь и религия», Э. И. Минаков «Закон и религия».

¹² ГАВО. Ф. р-967, Оп. 1, Д. 232, Л. 22–23.

¹³ Там же. Л. 19.

Мы видим, насколько многогранна оказалась атеистическая работа в Воронежской области в начале 70-х годов XX века, сколько было задействовано людских сил и средств. Была выстроена четкая плановая структура атеистической работы. Видна четкая взаимосвязь между областной властью, уполномоченным по правам религий и научным сообществом области, которые использовали весь имеющийся арсенал антирелигиозной и атеистической направленности, но до конца сломить религиозность в людях не смогли.

Источники и литература

1. ГАВО (Государственный Архив Воронежской области). Ф. р-967, оп.1, Д. 232.
2. ГАОПИ ВО (Государственный Архив Общественно-Политической Истории Воронежской области). Ф. 346, оп. 4, Д. 93.
3. Материалы XXIV Съезда ЦК КПСС 1971 года. https://istmat.info/files/uploads/47355/3_24_sezd_kompartii_leninskiy_yubiley.pdf (дата обращения: 15.03.2021)

А. С. Иванов

ГИМНОГРАФИЯ БОГОРОДИЧНЫХ ПРАЗДНИКОВ: БИБЛЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ (на материале текстов службы Рождества Пресвятой Богородицы)

Актуальность данного исследования заключается в классификации и параллельном соотношении текстов, послуживших становлению и развитию гимнографии Богородичных праздников, раскрытию глубокого символизма богослужебных текстов, посвященных Божией Матери. Кроме того, интерпретация образов-символов литургических текстов является важным этапом в осмыслении и понимании этих текстов, так как сложность заключается не столько в незнании или непонимании церковнославянского языка, сколько в недостаточном знании поэтики Священного Писания, особенно Ветхого Завета — поэтики, на которой во многом основывается гимнографическая поэтика.

Так как корпус богослужебных текстов Богородичных праздников чрезвычайно обширен, ограничимся рассмотрением текстов праздника Рождества Пресвятой Богородицы.

Особое место в изучении подобных вопросов занимают работы известного отечественного литургиста М. Н. Скабаллановича, посвященные истории многих церковных праздников (таких как, Рождество Пресвятой Богородицы, Рождество Христово и т. д.), которые включают в себя подробный разбор праздничных песнопений с исторической и отчасти поэтической точки зрения¹. В работах еп. Вениамина (Милова) «Чтения по литургическому богословию»², архимандрита Киприана (Керна)³ подробно рассмотрены богословский и литургический смысл двенадцатых богородичных и господских праздников. В исследовании Малкова П. Ю. «Рождество Пресвятой Богородицы. Антология святоотеческих проповедей» подробно раскрывается взаимосвязь формирования гимнографии праздников со святоотеческим наследием⁴.

Более всего смысл праздника раскрывают каноны и стихиры, являясь неподдельным свидетельством творчества византийских гимнографов, которые основывали свое изложение на сопоставлении исторических сведений с ветхозаветными пророчествами, активно используя библейские термины. В современную службу праздника входят следующие древние творения: святителя Андрея Критского (VII в.) — второй канон; преп. Иоанна Дамаскина (VIII в.) — первый канон; Германа, патриарха Константинопольского (VIII в.) — стихиры на стиховне; Анатолия, епископа Солунского (IX в.) — некоторые стихиры на литии; Стефана и Сергия Святоградцев (IX в.) — стихиры на «Господи воззвах» и некоторые на литии и стиховне; Иосифа Песнописца (IX в.) — канон на предпразднство.

Стихиры на Господи воззвах.

Настоящий праздник имеет на «Господи воззвах» две группы стихир, принадлежащих разным авторам, а именно патриарху Сергию и Стефану святоградцу.

Алексей Сергеевич Иванов — Калужская духовная семинария, бакалавриат, 2 курс.

¹ Скабалланович М. Н. Христианские праздники. Рождество Пресвятой Богородицы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.

² Вениамин (Молов), еп. Чтение по литургическому богословию. М., 2012.

³ Киприан (Керн), архим. Литургика. Гимнография и эортология. М., 1997.

⁴ Рождество Пресвятой Богородицы. Антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Ю. Малков. М., 2017.

Образы, которые использованы в стихирах:

1. Святой престол (Исх 25:23);
2. Одушевленное небо (Исх 25:23);
3. Запечатленная книга (Исх 29:11);
4. Дверь обращенная к востоку (Иез 44:1-2);
5. Дверь заключенна (Иез 44:1-2);
6. Чудесные врата (Иез 44: 2-3).

Стихиры на литии.

В них событие рассматривается с историко-библейской точки зрения и главным образом по его значению для павших прародителей; акцент сделан на тех последствиях, к которым привело событие по отношению к смерти и жизни, к аду и раю.

Образы, которые использованы в стихирах:

1. Приятелище Божие (Δοχεῖον — пристанище) (Пс 131:13);
2. Цвет Иесея (Ис 11:1);
3. Жезл, прозябший от корня (Ис 11:1);
4. Источник Жизни (Богородица сравнивается за рождение от бесплодной с водой, изведенной в пустыне из камня) (Чис 20:11);
5. Огненная Купина (Огонь жжет грехи и светит душе) (Исх 3:2);
6. Дверь, открывающая вход в рай;
7. Всецарица;
8. Божия обитель (κατοικητήριον — обителище) (Пс 131, 13);
9. Божественное место (τέμενος — собств. священный участок земли) (Пс 131:13).

Стихиры на стиховне.

Эти стихиры — преимущественно лирического содержания — приглашают нас, весь мир к радости, указывая на значение события — рождение на земле обителища Божия. Вместе с тем это — первые стихиры, заканчивающиеся молитвой.

Образы, которые использованы в стихирах:

1. Храм Божий (Пс 64:5);
2. Небо;
3. Престол Божий (Исх 25:23);
4. Обитель чистоты (Пс 131:13);
5. Одушевленный дворец божественной славы (Притч 9:1);
6. Сосуд девства;
7. Ааронов жезл от корня Иеесева (Ис 11:1);
8. Храм святой;
9. Обитель Божества;
10. Девственное орудие;
11. Царский дворец (Притч 9:1).

Канон.

Канон, при всем значении этого элемента утрени, — сравнительно позднего происхождения.

Образы, которые использованы в каноне:

1. Мост (Быт 28:12);
2. Жезл, имеющий цвет — Господа (Числ 17:8);
3. Колесница (Иез Гл. 1);
4. Золотая кадильница (Исх 37:25–27);
5. Святой престол (Исх 25:23);
6. Мысленный кивот святыни (Исх 25:10);
7. Гора (Дан 2:34:35);
8. Дверь (Иез 44:1-2);
9. Лестница (Быт 28:12);
10. Град Божий (Песн 4:12).

Как было показано, большинство образов взято из Священного Писания. Возникает вопрос о механизме метафорического переноса: как образ-символ вместилища

или кивота становится ветхозаветным прообразом Божией Матери? Через Богородицу — словно от Живоначального источника — благодать Св. Духа изливается на всех достойных, а орошаемая, таким образом, вселенная совлекается скверны порока, побуждаясь к плодоношению, и становится Раем или Градом Божиим. Образ Огненной купины будет символизировать огонь, пожигающий грехи и освещающий жизненный путь людям. Следовательно, если через Богородицу подаются дары Духа Святаго, то Она будет являться Храмом, жертвенником Божиим, Престолом, Вместилищем и Обиталищем Господа. Ведь тогда Она человек, в котором таинственным образом приносятся мысленные жертвы и совершаются почитания Господа, так Богородица есть истинное и первообразное Святое Святых, «одушевленное святилище Царя всяческих». Она есть наиболее совершенное выражение монашеского идеала. Ведь в исихастской традиции Раем является праведник, стяжавший дары Св. Духа.

Интересно, что образ Кивота характерен для православной мариологии средне- и поздневизантийского периодов. С ним тесно связан и образ Богородицы как Сосуда (Стамны), вмещающего Манну, сходящую с неба и дарующую жизнь. Это система образов, а именно: Богородица — Сосуд, Христос — Манна, опирается в первую очередь на акафист и на Гомилию свт. Германа Константинопольского, в которой он называет Богородицу — Сосудом из чистейшего золота, несущего в себе сладчайшую Усладу душ наших, сиречь Христа (Который и есть) Манна. Образ Кивота появляется у Ипполита Римского (III в.): «Кивот, позлащенный чистым золотом»⁵. Внутри — Словом, а извне — Св. Духом.

Такие образы как Источник, Подательница, Лествица, Мост, Колесница, прилагаемые к Богородице, указывают на Ее посредническую миссию между Христом и Св. Троицей, а также членами Церкви. Богородица стоит как бы на границе двух Заветов — Ветхого и Нового, ведь связь Воплощения Господня и таинства обожения человека приоткрывается и объясняется через Богоматерь, Ее служение тому и другому делу и Ее самоотверженный подвиг.

Во второй стихире на «Господи воззвах» мы находим образ одушевленной запечатленной книги, в которой «перстом Божественным» начертано Божие Слово», так Герман Константинопольский употребляет такую аллюзию — Томос, т. е. свиток «который будет не рукою написан, но Духом позлащен»⁶.

В ходе исследования была использована научная, патристическая и богослужбная литература, на базе которой, при сопоставлении текстов праздника Рождества Пресвятой Богородицы, а именно, различных стихир и канона, с текстами Священного Писания, новозаветными апокрифами, стало очевидно, что литургическое изложение истории Рождества Пречистой Девы изобилует библейскими терминами и сопоставлениями исторических сведений с ветхозаветными пророчествами. Это косвенно свидетельствует о достоверности апокрифических сказаний, касающихся передачи главных событий жизни Богоматери. Понять же смысл богородичных текстов подробным образом представляется возможным лишь в библейском и святоотеческом контексте, не взирая на некоторую сложность церковнославянского языка.

Источники и литература

1. *Вениамин (Милов), еп.* Чтение по литургическому богословию. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2012.
2. *Волкова А. Г.* «Радуйся, Мария»: византийские диалогические проповеди и песнопения на Благовещение — история и поэтика. Калуга: ИП Лазарев Д. А., 2016.

⁵ Волкова А. Г. «Радуйся, Мария»: византийские диалогические проповеди и песнопения на Благовещение — история и поэтика. Калуга, 2016. С. 54.

⁶ Там же.

3. *Киприан (Керн), архим.* Литургия. Гимнография и эортология. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997.
4. Рождество Пресвятой Богородицы. Антология святоотеческих проповедей / Авт.-сост. П. Ю. Малков. М.: Никея, 2017.
5. *Скабалланович М. Н.* Христианские праздники. Рождество Пресвятой Богородицы. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995.

А. В. Сартаков

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ 1894 г. Н. Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВА И Д. Ф. БЕЛЯЕВА

Реформа духовного образования 1869 г. существенно изменила подход не только к образовательной деятельности Духовных академий, но и преобразила их научную составляющую¹. Появление т. н. «историзма» в отечественной богословской науке существенно изменило развитие и богословских дисциплин².

С введением нового устава духовных академий уделяется большое внимание заграничным научным экспедициям к местам выдающихся исторических событий, сокровищницам рукописных собраний и знаменитым памятникам архитектуры³. Из представителей духовно-академической и университетской профессуры этой возможностью пользуются такие ученые, как Н. В. Покровский, Е. Е. Голубинский, Д. Ф. Беляев, П. И. Цветков, П. А. Милославский, Н. Ф. Красносельцев и др. В отношении экспедиционной деятельности последнего отметим, что всего таких поездок с научными целями за всю научно-педагогическую деятельность ученого было 8. География поездок охватывала следующие города: Рим, Неаполь, Флоренция, Равенна, Милан, Венеция, Каир, Иерусалим, Афины, Афон, Константинополь и др.

Летом 1894 г. во время очередной командировки в Константинополь ученый вместе со своими коллегами стали свидетелями сильного землетрясения, которое нанесло ущерб выдающемуся памятнику Византийской столицы — храму Мира, или св. Ирины. Отметим, что данный храм восходит к доконстантиновской постройке, о чем свидетельствует перестройка храма уже при данном императоре⁴. Этот храм посвящен Господу Иисусу Христу — Святому Миру, о чем и свидетельствует его греческое название⁵. От храма Св. Софии Премудрости Божией данный храм находится на расстоянии примерно 110 метров к северу и имеет общий с ней скевофилакион⁶. Помимо указанных архитектурных особенностей постройки, мы можем и уточнить и его функцию: Н. Ф. Красносельцев отмечает, что этот храм никогда не превращали в мечеть, функционировал как музей-арсенал, в котором хранились различные артефакты, оружия и памятники древне-христианского искусства, а Д. Ф. Беляев указывает и на время перенесения экспозиции в Императорский Оттоманский музей — около 1891 г.

На основании ряда источников мы можем реконструировать и группу путешественников. Так, известно, что в осмотре памятника принимали участие посол России в Константинополе А. И. Нелидов — со своими помощниками, отечественный византист и агент РАИК и ИППО Г. П. Беглери, отечественный историк-искусствовед

Алексей Владимирович Сартаков — Аспирант 2 курса церковно-практического отделения СПбДА.

¹ Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2012. С. 333.

² Сухова Н. Ю. Формирование литургики как академической дисциплины (1814–1869) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2 (18). 2017. С. 90.

³ Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа... С. 322.

⁴ Грищук В. прот. Ранние церкви Константинополя. Архитектурные особенности храмовых зданий IV в. в контексте изучения стациональной Литургии // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2. С. 392.

⁵ Беляев Д. Ф. Храм св. Ирины и землетрясение в Константинополе 28 июня 1894 года // Византийский временник. СПб., 1894. Т. I. Вып. 3–4. С. 770.

⁶ Тафт Р. Ф. Великий вход: история перенесения даров и других преданафоральных чинов. Омск, 2011. С. 254.

Д. В. Айналов и оба ученых экспедитора. Значение данной экспедиции для ученых оказалось довольно важным: Н. Ф. Красносельцев вместе с Д. Ф. Беляевым открывают список Типика храма св. Софии, анализ которого позже выльется в ряд научных проектов⁷, а Г. П. Беглери позже, в 1898 г., опубликует обобщающую статью по топографии Византийской столицы⁸.

Таким образом, на основании анализа свидетельств о Константинопольской экспедиции 1894 г. можно прийти к ряду выводов, иллюстрирующих не только определенные события из истории столицы Византийского государства, но и отчасти развитие отечественной богословской науки.

Ниже публикуем письмо Д. Ф. Беляева, адресованное И. В. Помяловскому, которые замечательно иллюстрируют события этой экспедиции. Письмо Н. Ф. Красносельцева к И. С. Бердникову с описанием данных событий уже опубликовано нами в приложении к статье, посвященной биографии Н. Ф. Красносельцева в Вестнике Екатеринбургской Духовной Семинарии⁹.

Письмо Д. Ф. Беляева к И. В. Помяловскому от 2 июля 1894 г.

Глубокоуважаемый и любезнейший Иван Васильевич!

«Чихачев» сегодня ранним утром прошел Крит и теперь мы плывем по безбрежному синему морю. Налюбовавшись голубым морем, которое довольно динамично покачивает нашего гиганта, сажусь за письмо к Вам.

Трудно в одном письме поведать свои впечатления за время выезда из Одессы и поневоле приходится быть кратким. В Константинополе мы пробыли две недели, почти исключительно посвящая их осмотру его достопримечательностей, но // (л. 145 об.) успели посмотреть далеко не все, что хотелось посмотреть и не так, как хотелось и как можно смотреть в каждом европейском городе. В Константинополе осмотр желательный очень труден, дорог и неудобен. Город большой, дороги и улицы скверные, сообщения дорогое и неудобное, предметы осмотра находятся в турецких руках и доступ к ним нужно постоянно оплачивать. Большое и главное препятствие заключалось для нас в незнании турецкого языка, вследствие чего мы не могли расспрашивать и разузнавать все то, что бы хотелось узнать, а переводчики и кавас¹⁰ часто или нас не // (л. 146) понимали, или их не понимали турки. Тем не менее, нам удалось посмотреть главное и ориентироваться в Константинополе, составить себе о его древностях и вынести убеждение, что Константинополь полон древностей и неизвестных, неисследованных, никому из ученых неизвестных, но мало или вовсе недоступных. При турках такие расследования, соединенные с раскопками, невозможны, а без раскопок трудно что-нибудь расследовать окончательно. Мы, например, ни раз ходили по Влахернскому дворцу, пили по миски кофе, зашли к турку в огород, находящийся над дворцом, убедились, что под нами по крайней мере один этаж // (л. 146 об.) льный этаж, если не два, но не могли не только копнуть, но даже и думать об этом. Точно также и в других пунктах весьма трудно добраться до чего-нибудь, что лежит ниже современного уровня, и что не всем показывают и не всем доступно. А многое недоступно из того даже, что стоит в целости с древнейших времен. Так, св. Ирина,

⁷ Красносельцев Н. Ф. К изучению «Типика Великой Церкви» // Летопись ист.-фил. общества при Новороссийском университете. Т. VI. Визант. Отд. III. 1896; Беляев Д. Ф. Новый список древнего устава Константинопольских церквей // Византийский временник. 1896. Т. III. Вып. 3–4. с. 427–460.

⁸ Беглери Г. П. Заметки по топографии Константинополя // Византийский временник. Т. V. Вып. 4. 1898. С. 618–625.

⁹ Сартаков А. В. Несколько штрихов к портрету профессора Н. Ф. Красносельцева (к 120-летию со дня смерти ученого) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2018. № 4 (24). С. 266–287.

¹⁰ В турецкой культуре — почетные стражники, приставленные к дипломатическим представителям.



Фото храма св. Ирины, из личного архива С. Ю. Акишина, 2008 г.

сохранившаяся до 28 июня, до дня нашего посещения, лучше всех почти церквей, недоступна для публики и нам удалось ее видеть только благодаря энергическому вмешательству посла А. И. Нелидова, который и сам ходил с нами в этом храме, сопровождаемый секретарем, совет- // (л.147) ником, драгоманами¹¹ и, наконец единственным адъютантом. Но и тут едва не случилось несчастья для нас. Только что мы осмотрели св. Ирину, списали надписи, убедились в том, что они сделаны мозаикой, в исправности, и вышли на двор (atrium), чтобы посмотреть устройство крыши западных нарфиков, как началось страшное землетрясение, расшатавшее св. Ирину и чуть не похоронившее нас под своими развалинами. Землетрясение было так продолжительно и сильно, что стены двора, в котором мы стояли, тряслись и шатались, и св. Ирина получила трещины со всех сторон и покрывалась¹²(?) ка- // (л. 147 об.) кою-то густою пылью, за которой мы ничего не видели, когда пробегали бегом со двора чрез нарфики и западную часть храма к боковому <нрзб> выходу из храма на большую площадь. Останавливаться и рассматривать было нельзя, так как мы ждали повторения тряски, тем с большим основанием, что в атрие мы испытали две тряски, следовавшие чрез минуты 2, она за другими. К счастью, второй приступ был краток и не так силен, как первый, продолжавшийся по крайней мере, минуту, в течение которой мы все были бледны как полотно, и ожидали смерти от трясущихся вокруг нас стен. // (л. 148) Султанский адъютант, кроме того, ожидал и опасался, что под нами пустота и что почва под нами провалится. Слава Богу, мы вышли целы и невредимы, отчасти, б. м. благодаря распорядительности посла, который, находясь со мною на дворе, как только началось землетрясение, громким голосом приказывал всем, оставшимся в храме, выбежать на двор. По его же команде все выбежали после землетрясения на площадь, и прежде всего, посматривали на св. Софию. Она оказалась стоящей на своем месте, но насколько она пострадала, неизвестно; что же касается св. Ирины,

¹¹ Должность, совмещающая в себе как переводческие, так и дипломатические функции.

¹² В письме неразборчиво.

то барабан ее сильно треснул во многих местах. // (л. 148 об.) Все это случилось около полудня 28 июня. Осматривали мы храм с 11 ч. дня до 12 ч. 25 м., когда произошло землетрясение, а в 2 ч. мы должны были садиться на пароход, чтобы ехать дальше. Распрощавшись с послем и его свитой, мы едва пробрались чрез толпы народа, выбежавшего на улицы и площади, спасаясь из домов. По дороге попадались нам раненные и немало домов, пострадавших от землетрясения и даже вовсе обвалившихся. Так кончился наш осмотр бедой! Мы пережили ужасную минуту, но теперь, когда беда миновала, придется вспомнить, что мы испытали сильное землетрясение <нрзб> и ряд сильных впечатлений от осмотра памятников заканчивается содроганием, которое едва ли когда-нибудь изгладится из памяти всех, стоявших 28 июня во дворе храма мира, и едва не нашедших вечного мира под его развалинами. Ваш Д. Беляев.

Публикуется по: ОР РНБ. Ф. 698 Оп. 1. Д. 562 л. 145-148 об.

Источники и литература

1. Письма Н. Ф. Красносельцева к И. С. Бердникову. НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1101. Л. 213-214 об.
2. Письма Д. Ф. Беляева к И. В. Помяловскому. ОР РНБ Ф. 698 Оп. 1. Д. 562 л. 145-148 об.
3. *Беляев Д. Ф.* Храм св. Ирины и землетрясение в Константинополе 28 июня 1894 года // *Византийский временник*. СПб., 1894. Т. I. Вып. 3-4. С. 769-798.
4. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2012.
5. *Сухова Н. Ю.* Формирование литургики как академической дисциплины (1814-1869) // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. Вып. 2 (18). 2017.
6. *Грицук В. прот.* Ранние церкви Константинополя. Архитектурные особенности храмовых зданий IV в. в контексте изучения стациональной Литургии // *Актуальные вопросы церковной науки*. 2019. № 2.
7. *Тафт Р. Ф.* Великий вход: история перенесения даров и других преданафоральных чинов / пер. с англ. С. Голованова. Омск, 2011.
8. *Красносельцев Н. Ф.* К изучению «Типика Великой Церкви» // *Летопись ист.-фил. общества при Новороссийском университете*. Т. VI. Визант. Отд. III. 1896.
9. *Беляев Д. Ф.* Новый список древнего устава Константинопольских церквей // *Византийский временник*. 1896. Т. III. Вып. 3-4. с. 427-460.
10. *Беглери Г. П.* Заметки по топографии Константинополя // *Византийский временник*. Т. V. Вып. 4. 1898. С. 618-625.
11. *Сартаков А. В.* Несколько штрихов к портрету профессора Н. Ф. Красносельцева (к 120-летию со дня смерти ученого) // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. 2018. № 4 (24). С. 266-287.

А. П. Сологуб

ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В РЕГИОНАХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ С 1894 ПО 1902 гг. ПО МАТЕРИАЛАМ «РУССКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ ГАЗЕТЫ»

Периодические издания дореволюционного периода в той или иной степени освещали область церковно-музыкальной деятельности, хотя для публикаций по церковно-певческому искусству существовали журналы специальной направленности. Одним из самых авторитетных периодических изданий, посвященных музыке, в конце XIX — начале XX вв. являлась «Русская музыкальная газета» (РМГ), под руководством крупнейшего музыковеда Н. Ф. Финдейзена, где на протяжении двадцати четырех лет представлялся самый широкий спектр музыкально-научного обзора. Сотрудничество газеты с видными музыкантами и авторитетными критиками, обширная корреспонденция и регулярная новостная лента определили изданию репутацию компетентного информационного источника своей профессиональной области. Целью исследования является рассмотрение церковно-певческой деятельности в регионах империи по материалам первых лет работы указанного светского издания.

При изучении известий рубежа XIX–XX веков обращают на себя внимание упоминания о состоявшихся концертах духовной музыки¹ той или иной общественной организации, приуроченные определенному случаю или в рамках тематического цикла, как, например, великопостный концертный сезон² и пр. Особый интерес представляют заметки о значимых на региональном уровне мероприятиях³, организация которых состоялась силами церковных хоров⁴ или под управлением священнослужителей⁵, где подчеркивается высокий уровень исполнительской культуры. Так, описывая духовный концерт церковных хоров г. Казани, под управлением регента прот. В. С. Никольского, столичная газета подчеркивает: «мы не можем не высказать, что выполнение <...> концерта было поистине аристократическое <...> вся масса исполнителей жила в это время теми высокими идеями, что вложены в те чудные песнопения, какие исполнялись»⁶. Редакция отмечает целое «музыкальное событие»⁷ в Перми — концерт соединенных церковных хоров и их программу. В сообщении о положении музыкального дела в Риге отмечается, что «порядочно поставлена лишь одна специальная отрасль вокальной музыки — церковное пение»⁸, а великолепное пение хора православного собора г. Калиш (Польша) приводит на богослужение даже инославных⁹. Следует полагать, что не все регионы могли продемонстрировать высокий исполнительский

Анна Петровна Сологуб — Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирантура I курс ЦПО.

¹ Музыка в провинции. Николаев // РМГ. 1894. № 1. С. 75.

² Музыкальная летопись // РМГ. 1894. № 4. С. 91-95.

³ Музыка в провинции. [Дух. концерт арх. хора в Тамбове] // РМГ. 1902. № 17. С. 503-504; 1901. № 16. С. 476.

⁴ Музыка в провинции. [Дух. концерт арх. хора в Новгороде] // РМГ. 1902. № 15-16. С. 467; 1900. № 15-16. С. 444; [Дух. концерт в Ростове-на-Дону] // РМГ. 1901. № 49. С. 1264.

⁵ Музыка в провинции. [Дух. концерт в Оренбурге, рег. прот. И. Соломин] // РМГ. 1902. № 15-16. С. 468-469; [Концерт в Сувалки (Польша), рег. прот. М. Романовский] // РМГ. 1902. № 24-25. С. 634-635.

⁶ Музыка в провинции. Казань // РМГ. 1894. № 5. С. 117-118.

⁷ В. Н. [Дух. Концерт, рег. Городцов] // РМГ. 1901. № 21-22. С. 593-594.

⁸ Музыка в провинции. Рига // РМГ. 1894. № 10. С. 216.

⁹ П. [рег. С. Т. Новаренко] // РМГ. 1900. № 1. С. 26.

уровень в области церковно-певческого искусства, однако встречаются заметки о сильном впечатлении, произведенном на слушателя в храме отдаленной местности: «мне случайно пришлось быть в одном селе Херсонской епархии <...> пели псаломщик и двое из крестьян, пели очень стройно. Но каково было мое удивление, когда «Свете Тихий» запели молящиеся, и как стройно, как один человек!»¹⁰. Активное развитие церковно-певческого дела¹¹ выражалось в обустройстве и создании церковно-приходских школ и училищ, направленных, в том числе, на противодействие сектантским и раскольническим учениям, в которых среди предметов обязательным значилось церковное пение, а обучающиеся составляли новообразованный в глубинке церковный хор, производивший «умилительнейшее впечатление <...> благодаря чему прихожане стали чаще бывать в церкви и с благоговением слушают услаждающее душу пение»¹². С 1895 года активно действуют в селах и городах уездов (Киевской, Минской, Витебской, Псковской, Пермской, Екатеринбургской, Самарской, Олонецкой, Уфимской и др. губерний) народные хоры Попечительства о народной трезвости, где помимо Закона Божия и прочих дисциплин преподается церковное пение, а некоторые из них преобразованы в регентские курсы (Минск, Пермь и др.)¹³.

Музыкально-педагогическая проблематика церковно-певческой культуры рассматривается¹⁴ на всех образовательных уровнях — от начальных школ до учительных семинарий и институтов¹⁵. Активная информационная поддержка оказывается т. н. краткосрочным летним курсам церковного пения (Киев¹⁶, Екатеринодар¹⁷, Новгород¹⁸, Пермская губерния¹⁹, Саратов²⁰, Екатеринбург²¹, Уральск, Бердянск²², Вятка²³, Карс (Турция), Седлецкая губерния (Польша)²⁴ и др.). Корреспонденты подчеркивают, что «сознание о необходимости внесения музыки и пения в программу образования нашего народа все более и более крепнет и растет», с отрядным чувством отмечая, например, «факт помощи, оказанный делу музыкального просвещения почтенным пастырем о. Иоанном Кронштадтским»²⁵. Духовные учебные заведения того времени могли продемонстрировать достойный уровень музыкального образования²⁶

¹⁰ Рклицкий В. О постановке пения в церквях при духовно-учебных заведениях // РМГ. 1896. С. 671-674. На с. 617.

¹¹ [О школе учителей церковного пения в Вильне] // РМГ. 1897. № 11. С. 1623.

¹² Периодическая печать о музыке // РМГ. 1896. С. 952-958. На с. 953.

¹³ Народные хоры Попечительства о народной трезвости 1895-99 гг. // РМГ. 1902. № 32-33. С. 758-762.

¹⁴ [О содействии обучению церковному пению] // РМГ. 1902. № 13. С. 395.

¹⁵ Липаев И. В. Музыка на XVI Всероссийской Вставке в Н.-Новгороде // РМГ. 1896. № 9. С. 1061-1078.

¹⁶ [Рег. А. Н. Карасев] // РМГ. 1900. № 27-28. С. 668.

¹⁷ Карасев А. Н. Краткий очерк летних курсов пения, бывших в 1896 г. в гор. Екатеринодаре (Донской обл.), составленный руководителем курсов // РМГ. 1896. С. 1407-1418, 1597-1604; Махровский П. Отчет о Екатеринодарских летних курсах пения // РМГ. 1900. № 39. С. 896-900; № 41. С. 952-958; [Ставропольская еп.] // РМГ. 1900. № 19-20. С. 544.

¹⁸ [Курсы в Новгороде] (1896, 1898, 1900, 1901, 1902) // РМГ. 1897. С. 527-530. 1898. № 8. С. 756; № 10. С. 904; 1900. № 31-32. С. 740-741; 1901. № 29-30. С. 714; 1902. № 36. С. 829.

¹⁹ В. Н. Из летних и осенних воспоминаний о Перми и Пермской губернии (1896, 1901, 1902) // РМГ. 1897. С. 639-646; 1901. № 31-32. С. 752; 1902. № 20-21. С. 569-570.

²⁰ Саратовские земские педагогические курсы (1899) // РМГ. 1900. № 27-28. С. 676.

²¹ Курсы певческой грамоты и хорового духовного и светского пения в г. Екатеринбурге (1898, 1899, 1900, 1901, 1902) // РМГ. 1898. № 7. С. 675; 1899. № 2. С. 52-53; 1900. № 37. С. 832-833; 1901. № 31-32. С. 752; 1902. № 20-21. С. 569-570.

²² Компанейский Н. Музыка и пение в наших учебных учреждениях // РМГ. 1900. № 29-30. С. 695-699.

²³ [Вятка] // РМГ. 1900. № 35-36. С. 800-803.

²⁴ [Летние курсы] // РМГ. 1902. № 36. С. 828-829.

²⁵ [О приобретении нот бедным ученицам Ораниенбаума] // РМГ. 1899. № 1. С. 34-35.

²⁶ [Концерт хора и оркестра воспитанников Новгородской ДС] // РМГ. 1899. С. 319; [Разрядный список по церковному пению Ставропольской ДС] // РМГ. 1900. № 48. С. 1189;

и, помимо хоров²⁷, администрацией семинарий поддерживалось инструментальное исполнение и деятельность студенческих оркестров²⁸, а в некоторых из них, например, в Минской духовной семинарии, официально запрашивалось дополнительное ассигнование на систематическое обучение музыке воспитанников²⁹. Распоряжение Святейшего Синода об особом внимании к обучению церковному пению во всех духовных семинариях определяет его «на одно место с главнейшими предметами преподавания», с уточнением, что «оказавшие слабые успехи в пении не будут переводимы в высшие классы»³⁰.

Значимыми или даже грандиозными музыкальными мероприятиями для региона почитались такие события, как учреждение Общества любителей православного церковного пения в Тбилиси³¹, открытие благотворительного церковно-певческого общества в Пензе³², учительские курсы церковного пения в Казани и Орле³³, певческие собрания на местах³⁴, юбилейные торжества церковных деятелей³⁵ и пр. Существовала и практика совместного духовного концерта церковного и синагогального хоров в Ростове-на-Дону³⁶.

На страницах издания встречаются публикации с различных сторон церковно-приходской культуры. Так, проникновенный некролог, посвященный известному исследователю-звонару, выходцу Пермской губернии, А. В. Смагину, демонстрирует сведения об искусстве церковного звона в целом³⁷. Утверждение Высочайшей Комиссией мер «поднятия религиозно-нравственного воспитания войск», в рамках которых инструкция предполагает организацию церковных хоров при военных церквях, с желательным утверждением штатных регентов или псаломщиков, имеющих музыкально-педагогическое образование³⁸. Отмечается, что в Одессе, в военных частях местного округа, практикуется обучение священниками нижних чинов обиходу церковного пения³⁹.

Свидетельством определенных трудностей служат, например, заметки о церковных хорах, которые нельзя назвать «удачными»⁴⁰, а также о деструктивном влиянии настоятелей на их деятельность⁴¹ или об инициативе правящего архиерея сократить их число в целях оптимизации⁴²; о церковно-певческом уровне духовенства

Из воспоминаний о В. С. Калининове [О пении студенческого хора Орловской ДС] // РМГ. 1901. № 51-52. С. 1325-1326.

²⁷ [Дух. концерт хора Псковской ДС, рег. студент Гривский; Дух. концерты, с участием хоров Тамбовской ДС] // РМГ. 1901. № 13-14. С. 405-406.

²⁸ Музыка в провинции. [О 150-летнем юбилее Костромской ДС] // РМГ. 1896. С. 1624-1627; *Компанейский Н.* Музыка и пение в наших учебных учреждениях [О концерте студентов Харьковского духовного училища на годичном акте 1899 г.; об инструм. исполнении Сумского духовного училища] // РМГ. 1900. № 29-30. С. 695-699.

²⁹ Музыка в учебных заведениях // РМГ. 1899. № 2. С. 52.

³⁰ Разные известия // РМГ. 1902. № 36. С. 821.

³¹ Музыка в провинции. Тифлис // РМГ. 1902. № 11. С. 346; № 15-16. С. 471-472.

³² Музыка в провинции // РМГ. 1902. № 17. С. 502-503; № 20-21. С. 570; № 24-25. С. 626.

³³ *Морев И.* Учительские курсы церковного пения в г. Казани // РМГ. 1896. С. 1488; [Рег. В. М. Гольтисон] // РМГ. 1902. № 26-27. С. 665.

³⁴ *Компанейский Н.* Современное демество // РМГ. 1902. № 47. С. 1166-1174.

³⁵ 25-летний юбилей служебной деятельности регента и преподавателя А. Н. Карасева в Пензе // РМГ. 1896. С. 1619-1624.

³⁶ [Благотворительный духовный концерт в пользу бедных еврейских учеников] // РМГ. 1901. № 17. С. 507.

³⁷ *Рыбаков С. А. В. Смагин.* Один из представителей искусства церковного звона // РМГ. 1897. № 12. С. 1721-1726.

³⁸ Разные известия // РМГ. 1902. № 12. С. 376-377.

³⁹ Разные известия // РМГ. 1899. № 5. С. 162-163.

⁴⁰ [О положении дел в церковных хорах 24 храмов г. Тамбова, после ухода регентов свящ. В. Никольского и И. Я. Тернова] // РМГ. 1900. № 13. С. 385; [О великопостном концерте церковного хора г. Тамбова] // РМГ. 1900. № 18. С. 513; Музыка в провинции. Вятка, Тамбов // РМГ. 1899. № 2. С. 63; 1902. № 15-16. С. 471.

⁴¹ *К. М.* Письмо в редакцию из Баку // РМГ. 1901. № 8. С. 242-243.

⁴² [Заседание в Покровской церкви г. Орла] // РМГ. 1901. № 48. С. 1233-1234.

в целом⁴³, о проблемах в епархиальных женских училищах⁴⁴, а также серия писем в редакцию о несчастном положении малолетних певцов в церковных хорах⁴⁵, как, например, в Харькове⁴⁶. Рассмотрение Святейшим Синодом вопроса «об учреждении в центральных губерниях особых новых должностных лиц (главным образом — из священников), т. н. наблюдателей церковного пения» для преодоления «полной бесконтрольности, царящей в современном церковно-певческом репертуаре»⁴⁷, подтверждается выдвигаемыми в регионах вопросами репертуара церковных хоров и необходимости определенной цензуры⁴⁸. Иницируются идеи по улучшению состояния церковных хоров на местах в виде т. н. объединений регентов⁴⁹. Транслируя Высочайшее повеление о предоставлении служебных прав учителям церковного пения, редакция высказывает пожелания о подобном для учителей светских учебных заведений и подчеркивает неопределенное положение регентов церковных хоров, которые «обездолены со всех сторон»⁵⁰. На повестке дня состояли вопросы кадрового дефицита в слободах и уездных городах, а также нежелание выпускников возвращаться из столиц, вплоть до оставления регентского дела и смены специальности⁵¹. В одной из статей С. В. Смоленский приводит высказывание С. Рачинского, что «цвет русского искусства — впереди. Вся громадная художественная работа в России в девятнадцатом веке — работа подготовительная <...> это лишь драгоценный материал, из коего будет выдвинуто величавое здание русского искусства»⁵².

Таким образом, несмотря на развитие церковно-певческой культуры, каждому поколению, тем не менее, видимо, свойственно возлагать надежды на светлое будущее в своей профессиональной области. Рассматриваемое периодическое издание в целом отражает картину церковно-певческой деятельности в регионах на рубеже веков, которая демонстрирует решение духовно-просветительских задач и свидетельствует о стремлении к повсеместному музыкальному воспитанию.

Источники и литература

1. Русская музыкальная газета. 1894. №№ 1–12.
2. Русская музыкальная газета. 1895. №№ 1–12.
3. Русская музыкальная газета. 1896. №№ 1–12.
4. Русская музыкальная газета. 1897. №№ 1–12.
5. Русская музыкальная газета. 1898. №№ 1–12.
6. Русская музыкальная газета. 1899. №№ 1–52.
7. Русская музыкальная газета. 1900. №№ 1–52.
8. Русская музыкальная газета. 1901. №№ 1–51–52.
9. Русская музыкальная газета. 1902. №№ 1–51–52.

⁴³ *Нелидов К.* Музыка и пение в наших школах (окончание) // РМГ. 1901. № 16. С. 450–457.

⁴⁴ *Вебер К. Э.* Музыка в провинциальных учебных учреждениях // РМГ. 1900. № 21–22. С. 553–560.

⁴⁵ *S. th.* О малолетних певцах // РМГ. 1902. № 17. С. 493.

⁴⁶ Периодическая печать о музыке // РМГ. 1902. № 13. С. 394–395.

⁴⁷ Разные известия // РМГ. 1900. № 40. С. 928.

⁴⁸ *Держановский В.* Корреспонденция [о репертуаре хора церкви г. Кобрин (Гродненской губернии)] // РМГ. 1901. № 49. С. 1263; Музыка в провинции [О церковных хорах Тамбова] // РМГ. 1901. № 7. С. 222.

⁴⁹ К улучшению церковно-певческого дела [Тамбов] // РМГ. 1901. № 44. С. 1089–1090.

⁵⁰ Разные известия // РМГ. 1902. № 9. С. 271.

⁵¹ *Нижегородец.* Еще по поводу «объединения регентов» // РМГ. 1902. № 11. С. 333.

⁵² *Смоленский С. В.* О собрании русских древне-певческих рукописей в Московском Синодальном училище церковного пения // РМГ. 1899. № 3. С. 79–83.

С. В. Панченко

ЧИНЫ ЛИТУРГИЙ АПОСТОЛА ИАКОВА И «АРМЯНСКОЙ РЕЛИГИИ» В ЕДИНОМ СЛАВЯНСКОМ СБОРНИКЕ нач. XIX в. (ОР РГБ. Рог. 301)

При рассмотрении славянских рукописей XVI-XIX вв. с чином литургии апостола Иакова был обнаружен «Чин литургии армянской религии». Его содержит рукопись Российской Государственной библиотеки Рогожского собрания (Ф.247) под № 301. В данном докладе освещен вопрос перевода армяно-григорианского чина литургии в России в XVIII веке, а также сделано предположение относительно связи данного чина с последованием литургии апостола Иакова.

История перевода «армянской» литургии в России

Кесария Каппадокийская была метрополией для Армянской Церкви, а потому армянский богослужебный обряд вплоть до V века находился в прямой зависимости от греческого обряда. В VII веке на армянский обряд большое влияние оказала Иерусалимская богослужебная традиция, что было связано с широким присутствием армян в границах Иерусалимского Патриархата¹. С XII века в обряд армянской Церкви проникают особенности и отличия латинского богослужения. Однако литургические изменения, из-за желания Армянской Церкви сохранить «свою связь с древней Вселенской Церковью..., не могли иметь радикального характера»². Поэтому литургия Армянской Церкви имеет сложную и многосоставную структуру, включающую как древнейшие элементы и молитвы греческих литургий святителей Василия и Иоанна, так и некоторые другие особенности, в том числе и латинского обряда.

Долгое время армянский обряд не привлекал к себе никакого внимания, по крайней мере, его переводы на европейские языки не осуществлялись вплоть до XVII века, а его изучение началось только в XIX веке³. На русский язык впервые эта литургия была переведена в середине XVIII века переводчиком коллегии иностранных дел Львом Залеевым, но напечатан этот труд не был. Его рукопись хранится в Российской Государственной Библиотеке.

Рукопись «Литургия и Чин крещения Армянской церкви» (Ф. 247, № 294). Содержит следующие части: 1. Листы 1-4. Символ, рекше исповедание... Афанасия, патриарха Александрийского. С параллельным текстом на церковно-славянском и армянском языках. 2. Листы 5-6. «Молитва благодарственная св. Амвросия, епископа Медиоланского». С параллельным текстом на церковно-славянском и армянском языках. 3. Листы 7-76. «О изъявлении армянской литургии...». С параллельным текстом на церковно-славянском и армянском языках. 4. Листы 76-105. «О изъявлении армянского крещения...». Столбец только с церковно-славянским текстом. Армянского текста нет.

Сергей Владимирович Панченко — студент III курса бакалавриата Екатеринодарской Духовной семинарии.

¹ Желтов М. С., Никитин С. И. Армянский обряд // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 3. С. 359.

² Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора, евхаристическая молитва. М., 2007. С. 300.

³ Собрание древних литургий восточных и западных. С. 303.

Содержащееся «исповедание» указывает на то, что труд написан для ознакомления с армянским богослужебным обрядом в полемических целях, но обращает на себя внимание тот факт, что перевод делался не только на русский, но и на богослужебный славянский язык.

Другой перевод был сделан архиепископом армянской диаспоры в России Иосифом Аргутинским, князем Долгоруким. За свои заслуги перед Российской Империей Павел I пожаловал ему титул Патриарха всех армян, поэтому его перевод получил статус официального для всех армян⁴. Рукопись была напечатана «с дозволения Цензуры» и содержит 1) чин исповедания армянской Церкви, 2) Чинопоследование Крещения и Миропомазания, а также 3) чин самой Божественной Литургии. Перевод сделан на церковно-славянский язык, но написан гражданским шрифтом.

Данный труд направлен на защиту армянского вероучения, с целью чего переведены «главнейшие Таинства»⁵, а также изложено «исповедание веры». В середине XIX века эта книга была переиздана Санкт-Петербургской Академией наук⁶.

Вопрос о связи чинов литургии апостола Иакова и литургии «армянской религии»

Трулльский собор 692 года своим 32 правилом запрещает распространившуюся в Армянской стране практику — приносить Вино на Евхаристии без смешения с водой. «До сведения нашего дошло, что в Армянской стране совершающие бескровную жертву, приносят на святой трапезе едино вино, не растворяя онаго водою...». Причина этой ереси указана и в самом правиле: в толкованиях святителя Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея опровергается ересь идропарастатов, которые на Евхаристию приносили воду вместо вина. Из этого толкования армяне сделали вывод, что в Чаше не должно быть воды вообще. Отцы Трулльского собора с целью убедить их в правильности смешивать воду с вином приводят в защиту Священное Предание: и сам Златоуст, и апостол Иаков, брат Божий, и святитель Василий Великий в своих чинах литургий предали совершать смешение воды и вина. А Вальсамон, толкуя это правило, показывает причину смешения воды и вина: «ибо во время божественного страдания Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа божественное ребро Его, пронзенное копием, извело не одну кровь, но и воду, дабы показать неслиянное единение двух естеств Его»⁷. Однако Армянская Церковь это требование собора не приняла. Заметим, что это единственное каноническое правило, в котором апостол Иаков упоминается как автор чина литургии.

Отношение к Армянской Апостольской Церкви в России было отрицательным изначально. На армян смотрели как на еретиков (известны случаи, когда смысл понятий «армяне» и «ариане» уравнивался)⁸, а в малообразованной среде их вообще считали нехристианами. «Армянская ересь» воспринималась настолько негативно, что этим пользовались даже при осуждении старообрядчества. В полемические трактаты против последних постепенно проникает идея, что раскольники во многом схожи с «древними еретиками армянами», которые также крестятся двоеперстием, ходят на крестных ходах по солнцу, совершают сугубую аллилуйю⁹. Отрицательному отношению к Армянской Церкви способствовало отсутствие каких-либо научных или научно-популярных исследований об Армянской Церкви, а осуждение этой

⁴ См.: *Иосиф (Аргутинский-Долгорукий), архиеп.* Чин священныя Божественныя литургии Армянской Церкви. СПб., 1799.

⁵ Там же. Л. 2.

⁶ См.: Чин священныя и божественныя литургии армянския церкви: Пер. с арм. на рус. яз. и изд. в первый раз тцанием пресовящ. Иосифа, архиеп. всего арм. народа, обитающего в России, кн. Аргутинского-Долгорукого. СПб.: тип. Акад. наук, 1857. 86 с.

⁷ Правое Правоведение. М., 2005. С. 213.

⁸ *Афанасий (Дроздов), еп.* О Армянской Церкви. Рукопись. РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 47. Л. 2 об. — 3.

⁹ Например: Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина. РГБ. Ф. 304. II. № 20.1.

Церкви не всегда было объективным¹⁰. Лишь к середине XIX века начинается диалог между Церквями, появляется множество трудов и исследований с обеих сторон. К этому периоду относится и рассматриваемая нами рукопись.

Мы предполагаем, что именно с целью изучения и полемики в Русской Православной Церкви был составлен этот сборник, в котором для удобного сравнения помещен чин литургии апостола Иакова и чин литургии Армянской религии¹¹. При изучении рукописи РГБ. Ф. 247. Рог. 301 было выяснено, что чины приводятся по переводам А. К. Барсова 1717 года (литургия апостола Иакова)¹² и архиепископа Иосифа Аргутинского-Долгорукого 1799 года (чин литургии армянской религии)¹³.

Отдельный вопрос касается того, почему и чин литургии апостола Иакова — образец Истинной Восточной веры, — и чин литургии армянской религии — по сути еретическое писание — приводится на церковно-славянском (богослужебном!) языке, причем сам чин еретиков не озаглавляется как «еретический», более того прослеживается благоговение в переписывании этого богослужебного текста.

Этот факт можно объяснить через обращение к другим подобным рукописям, что показывает, что отношение православного переводчика к богослужебным текстам еретиков действительно было благоговейным, ведь в них содержались молитвы, обращенные к Богу. Наиболее ясно это видно в рукописи ОР БАН. 16.3.13, где на одной странице приводятся полемические тексты против «латинского лжемудрования» и дается «врачевание ядовитым огрызением смиевым»¹⁴, а на другой — чин литургии апостола Петра, содержащий молитвы, обращенные к Лицам Пресвятой Троицы, изображения Распятия Господня, и другие элементы, требующие благоговения.

* * *

Таким образом, рассматриваемая нами рукопись Рог. 301 представляет собой сборник если не полемического, то дидактического характера, созданный с целью удобного сравнения истинно православного чина литургии с чином литургии заблуждшей Армянской Церкви.

Отсюда можно предположить, что подобные сборники, содержащие чин литургии апостола Иакова и литургий других Церквей¹⁵, писались с целями защиты Православного учения. Наш вывод подтверждается тем, что чин литургии Иакова, брата Божия, воспринимался Православной Вселенской Церковью как символ и знамя Восточного христианского исповедания. Чем обоснован такой авторитет литургии апостола Иакова? Почему не литургии святителей Василия Великого или Иоанна Златоуста занимают это высокое звание? Нам кажется по причине того, что эта литургия 1) имеет апостольский авторитет, подкрепленный свидетельством отцов Трулльского собора, 2) оказала влияние на другие восточные литургические традиции¹⁶, 3) древнее прочих.

¹⁰ Блохин В. С. Отношение к вероучению Армянской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 1(29). С. 112–129.

¹¹ В России отношение к литургии апостола Иакова как к образцу православного чинопоследования литургии четко прослеживается с XVII века. В полемических сборниках против латинян (например, БАН. 16.3.13 и Унд. 484) он приводится как образец истинного Православия. О литургии апостола Иакова говорится, что это — символ Православной Восточной веры.

¹² Ср. рукописи РНБ: Толст. Q. I.63, СПбДА П.213, АНЛ А62, и РГБ: Рог. 299, Пол. 14, Шиб. 246.

¹³ Ср.: РГБ, ОР 2/Ч-63.

¹⁴ БАН. 16.3.13, Л. 10.

¹⁵ Пог. 298, Hill.332, Соф. 104, Унд. 484, БАН 16.3.13, Рог. 301.

¹⁶ Панченко С. Влияние иерусалимской литургической традиции на чин литургии святителя Иоанна Златоуста // Журнал Екатеринбургской Духовной семинарии «Хризостом». 2021. № 2. В печати.

Расшифровка упомянутых рукописей

1. АНЛ А62 — ОР РНБ Собр. Александро-Невской Лавры (Ф. 15). № А62. 24 л. Литургия ап. Иакова. 1825-1833 годы. Полуустав.
2. БАН. 16.3.13 — ОР БАН. Основное собр. № 16.3.13. 144 л. Сборник. Начало XVIII века. Скоропись.
3. Пог. 298 — ОР РНБ. Собр. М. П. Погодина (Ф. 588). № 298. 50 л. Литургии ап. Иакова и Петра. Сер. XVI века. Полуустав.
4. Пол. 14. — ОР РГБ. Собр. М. Полуденского (Ф. 395). № 14. 14 л. Божественная литургия св. ап. Иакова. Конец XVIII — нач. XIX в.
5. Рог. 299. — ОР РГБ. Собрание Рогожского кладбища (Ф. 247). № 301. 62 л. Литургия апостола Иакова. Первая треть XIX века. Полуустав.
6. Рог. 301 — ОР РГБ. Собрание Рогожского кладбища (Ф. 247). № 301. 59 л. Литургия апостола Иакова, Чин литургии армянской религии. Первая треть XIX века. Полуустав.
7. Соф. 104 — ОР НБУ (Киев). Софийское собр. № 104/105 с. 133 л. Сборник. 1584-1590 годы. Полуустав.
8. СПб. ДА II.213 — ОР РНБ. Собр. СПбДА. (Ф. 573). № II.213. 40 л. Литургия ап. Иакова. 1786-1790 годы. Гражданское письмо.
9. Толст. Q. I.63. — ОР РНБ. Собр. Ф. А. Толстого. Оп. 2. № 133. № Q. I.63. 32 л. Литургия ап. Иакова. 1762-1767 годы. Полуустав.
10. Унд. 494 — ОР РГБ. Собр. В. М. Ундольского. № 484. 99 л. Сборник. Конец XVII века. Полуустав.
11. Шиб. 246 — ОР РГБ. Собрание П. Шибанова (Ф. 344). № 246. 59 л. Литургия апостола Иакова и чин литургии армянской религии. Втор. пол. XIX в. Скоропись.
12. Hill.332 — Библиотека Српске Лавре Хиландара (Афон). Собрание кириллических рукописей. № 332. 62 л. Литургии ап. Иакова и Петра. 1570–1580 годы. Полуустав.

Источники и литература

1. *Афанасий (Дроздов), еп.* О Армянской Церкви. Рукопись. РГИА (Санкт-Петербург). Ф. 821. Оп. 7. Д. 47.
2. *Иосиф (Аргутинский-Долгорукий), архиеп.* Чин священныя Божественныя литургии Армянской Церкви. СПб., 1799.
3. Соборное деяние на еретика арменина, на мниха Мартина // ОР РГБ. Ф. 304. II. № 20.1.
4. Чин священныя и божественныя литургии армянския церкви: Пер. с арм. на рус. яз. и изд. в первый раз тццианием пресовящ. Иосифа, архиеп. всего арм. народа, обитающего в России, кн. Аргутинского-Долгорукого. СПб.: тип. Акад. наук, 1857. 86 с.
5. *Блохин В. С.* Отношение к вероучению Армянской Церкви в русской церковной литературе до середины XIX в. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2020. № 1(29). С. 112–129.
6. *Желтов М. С., Никитин С. И.* Армянский обряд // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. Т. 3. 750 с.
7. *Панченко С.* Влияние иерусалимской литургической традиции на чин литургии святителя Иоанна Златоуста // Журнал Екатеринбургской Духовной семинарии «Хризостом». 2021. № 2. В печати.
8. Правое Правоведение. М.: «Сибирская Благозвонница», 2005. 1333 с.
9. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М.: «Даръ», 2007. 1023 с.

А. Н. Павлова

КОНЦЕПЦИЯ СУЩНОСТИ ЖИВОТНЫХ В ИУДЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

В центре любой религии, помимо божества, также находится человек: что он собой представляет, как соотносится с божеством, что должен и чего не должен делать. Иудаизм здесь — не только не исключение, а один из зачинателей тенденции в целом. В священных текстах еврейской религии есть информация о том, какую ценность представляет собой человек, будучи самоценным созданием Бога, но системно, кажется, не говорится о животных.

Почему это важно? Любая религия претендует на создание всеобъемлющей мировоззренческой системы, которая все объясняет и регулирует, поэтому логично, что под понятие «все» должны подпадать не только люди, но и животные (растения и т. д.), поскольку они тоже являются творениями Бога, Который должен бы как-то к ним относиться. Выражение этого отношения (или отсутствие такового) можно найти в текстах иудейской традиции.

Создание животных отдельно отражено наравне с созданием людей: «И сказал Всесильный: «Да воскишит вода кишением живых существ и птицы да летают над землею по пространству небесному». «Положительные герои» истории — Яаков, Моше и царь Давид, которые были пастухами, проявляли заботу о животных¹. Моше также был выбран для миссии руководителя еврейского народа в период Исхода из Египта благодаря особым навыкам заботы о животных: «Святой, благословен Он, сказал: «Поскольку ты благ к стаду овечьему, то сделаю тебя пастырем Моего стада, Израиля». Такое отношение к животным реально и символически отражает скотоводческую культуру еврейского общества того времени и основные его ценности: общинность, совместность — ценность, символом которой стало стадо, и те, кто заботится о животных — герои, а те, кто охотится на них — злодеи.

Иудаизм постулирует, что человек наделен властью над животными и имеет право использовать их для различных нужд: употреблять в пищу, шкуры можно использовать для изготовления одежды и предметов культа (Тора должна быть написана на пергаменте из телячьей кожи, как и свитки для мезуз и тфилин). При этом господство над животными не даёт человеку права причинять им неоправданные страдания: убивать их можно только тогда, когда это необходимо, и делать это следует максимально безболезненно. Этим же принципом — минимизацией страданий и иногда извинениями за вынужденное убийство — руководствовались до иудаизма и после него и другие религии.

Однако все это — правила обращения с животными как с неким инструментом, а вопрос об их переживаниях и дальнейшей судьбе остается открытым, что логично, если исходить из антропоморфной природы Бога, и антропологической — религии. При таких условиях неудивительно, что человек объявляется вершиной мироздания, и даже если ограничивается в произволе по отношению к окружающему миру, ограничивается в нем ради самого себя, своих идей и ценностей.

Остается неполной логика иудейских представлений о животных. Если объявляется, что животные — инструмент человека, причем неважно, инструмент для удовлетворения физических потребностей или потребностей эго (доказать самим себе свое великодушие, утвердить свое нравственное превосходство), то неясно, зачем Бог создал

Анна Никитична Павлова — студентка МГУ, философский факультет, 1 курс магистратуры.

¹ Шмот 31, 1 Шмуэль 17.

их чувствующими и вообще достаточно высокоразвитыми (здесь подразумеваются прежде всего млекопитающие и птицы); если же животные — не только инструмент, но и самостоятельные акторы, то непонятно, почему проблема их жизни и жизни после смерти не развита в священных текстах, почему им отказано в той части души, которая потом и попадает куда-то (в повседневном выражении — «на радугу»).

Очевидно, что иерархия текстов иудаизма ставит животных ниже человека, поэтому они сами по себе ничего не значат. Соответственно, в иудаизме действует логика первого предположения (животные — инструмент), которая выражена, например, Рав Овадья Климовским, но он тоже не комментирует, почему у животных есть только «нефеш»:

«У собаки, как у любого другого живого существа, имеется низший вариант души, именуемый нефеш. У человека, помимо этой души, отвечающей за жизнедеятельность организма, есть «надстройки» — руах и нешама. Через нешама человек связан с высшими духовными мирами. Животные предназначены для служения человеку, и, в отличие от человека, перед ними не стоит задача приблизиться к Творцу. После смерти их нефеш возвращается к Источнику. Никакое дальнейшее существование не предусмотрено. Ни в коем случае нельзя нарушать Субботу для спасения жизни животных»².

Достаточно четко «Тора учит, что и человек, и животные являются творением Б-га, который проявляет милосердие к тем и другим»³. Но вышеприведенное противоречит, на мой взгляд, этому утверждению: животные выступают инструментом человека, не имеющим никаких перспектив существования — в чем здесь милосердие? Конечно, в иудаизме запрещено причинять животным необоснованные страдания, но разве запрет на жестокость эквивалентен милосердию?

Судя по всему, вопрос вообще так не ставится, поскольку в Брешит заявлено, что человек — высшая ступень иерархии, пищевой цепочки, а все остальные существа ниже него и имеют меньше возможностей: «...и властвуйте над рыбой морской и над птицей небесной, и над всяким животным, что ползает по земле!»⁴. «Эта иерархия имеет четыре уровня, и творения каждого из уровней получают средства к существованию от творений, которые находятся на уровень ниже их. Первый уровень: домом — неживая материя (земля, минералы и т. д.), низший уровень существования, который поддерживает сам себя. Второй уровень: цомеах — растения, питающиеся от земли. Третий уровень: хай — животные, в большинстве своем питающиеся растительной пищей. Четвертый уровень: медабер — люди («говорящие существа»), извлекающие средства существования из двух более низких уровней — растений и животных»⁵.

При этом, как уже было сказано, иудаизм предписывает обращаться с животными насколько возможно бережно:

- Человек не имеет права купить животное, не обеспечив заранее его пропитания⁶;
- Если существование животного полностью зависит от человека, запрещено садиться за стол, «если ты еще не накормил животное»⁷;
- По указанию Вс-вышнего, человек обязан давать животному день отдыха в шаббат⁸;
- «Если увидишь, что осел врага твоего лежит под ношею своею, разве оставишь его без помощи? Помогите непременно: развяжите осла вместе»⁹;

² Онлайн-энциклопедия toldot.ru. URL: https://toldot.ru/urava/ask/urava_5312.html (дата обращения 07.03.21).

³ Псалом 36. URL: <https://toldot.ru/limud/library/ktuvim/tehilim/> (дата обращения 07.03.21).

⁴ Берешит 1:28.

⁵ Маймонид, Моше-бен-Маймон: Мишне Тора. Онлайн-энциклопедия Toldot.ru. URL: <https://toldot.ru/Majmonid.html> (дата обращения 07.03.21).

⁶ Талмуд Йерушлами, Йевамот 15.

⁷ Дварим 11:15.

⁸ Шмот 20:10.

⁹ Шмот 23:5.

- «Не заграждай рта быку, когда он молотит»¹⁰, то есть нельзя запрещать животному одновременно работать и есть;
- «Не паши на быке и осле вместе»¹¹, здесь учитывается разный темп жизни животных и разный тип питания;
- «...и милосердие Его — на всех созданиях Его»¹².

Итак, из иудейских текстов видно, что относительно обращения с животными в иудаизме существуют очень четкие правила, и все они направлены на минимизацию страданий, поощряют гуманное отношение. При этом подразумевается, что человек все же в метафизическом смысле «настоящий», так как имеет бессмертную душу, а животные — нет, и вот это представление обусловлено, видимо, интуитивным пониманием разницы функционирования мозга и сознания человека и животных, предполагает «растворение» души (сущности) животного после его смерти.

Источники и литература

1. Маймонид, Моше-бен-Маймон: Мишне Тора. Онлайн-энциклопедия Toldot.ru. URL: <https://toldot.ru/Majmonid.html> (дата обращения 07.03.21).
2. Онлайн-энциклопедия toldot.ru. Вопросы раввину. URL: https://toldot.ru/urava/ask/urava_5312.html (дата обращения 07.03.21).
3. Псалом 36. URL: <https://toldot.ru/limud/library/ktuvim/tehilim/> (дата обращения 07.03.21).
4. Талмуд Йерушлами

¹⁰ Дварим, 25: 4.

¹¹ Дварим, 22:10.

¹² Теилим 145:9.

А. А. Клецов

О СВЯЗИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ПОНЯТИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО С ПОНЯТИЕМ СЕРДЦА В ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

1. Краткая история развития понятия «сердце»

Уже в мифологическом (архаическом) сознании развивается символика сердца. Со временем у концепта «сердце» развивается значение сакрального центра человека, «сокровенной точки» его внутреннего мира. Сердце становится «органом», служащим для таинственной (мистической) связи человека с миром. Архаическая антропология одноцентрична и центрирована на сердце. По сути, сердце в архаике и во многих учениях Древнего мира является «телом души», в котором скрыта мистическая глубина человека. Концептуальное значение «сердце – вместилище души» развивается из первоначального варианта – «сердце как центр жизненной силы».

Античная антропология, в отличие от продолжающих архаическую традицию восточных религиозно-философских систем, является двуцентривой. В античной антропологии термин «kardia», в основном, употребляется в психофизиологическом смысле. Уже Гомер (архаические греки) размещал все чувства в сердце, а ум – в легких. У античных врачей и в классический период (Платон и Аристотель) заметно стремление разделить ум и чувствующую силу души (сердце), расположение их в различных органах тела (в голове и сердце, соответственно)¹. Это антиномичное представление о сердце и мозге-уме явилось причиной дальнейшего разобщения этих телесно-духовных центров в европейской психологической мысли.

На Востоке психологическая мысль развивается в русле психического холизма (архаической «сердце-центрированной» антропологии) – рассмотрения души как единого цельного «организма», избегая соблазна пренебречь каким-то из «органов». В частности, архаическая «сердце-центрированная» антропология развивается в восточном христианстве, главным образом, в монашеском мистическом «богословии пустыни» – в традиции «мистики сердца» (преп. Макарий Великий, преп. Исаак Сирийский и др.). «Мистика сердца» представляет собой противовес преобладавшей в III–IV веках традиции интеллектуализма-спиритуализма², смещавшей антропологический баланс в сторону чисто духовной составляющей человека – ума/духа. В этой традиции сердце является средоточием всего душевно-телесного организма человека и центром, где протекают все мистические переживания, от мистического восприятия Бога до получения Божественной благодати. По Макарию Египетскому, в сердце происходит преобразование душевного в телесное и телесного в душевное, ибо «с сердцем сопроникается и сорастворяется душа – *συντέλλεται καὶ συκέρκρται ἡ ψυχὴ*»³.

Для сирийских христианских мистиков сердце – это пространство мистического опыта. Действительно, часто упоминаемым местоположением ума (*hawṇā, mad'ā*) и переживаемых состояний-шухлапе является сердце (*lebbā*). Состояние безмолвия ума называется сирийскими мистиками термином *šelyā* «прекращение, успокоение»

Алексей Александрович Клецов – НИУ СГУ, философский факультет, кафедра теологии и религиоведения, аспирантура, соискатель.

¹ В частности, психическая (душевная) пневма у Аристотеля помещается в сердце.

² Ярким представителем этой традиции является Евагрий Понтийский, попытавшийся включить аскетическую практику в метафизическую систему, вдохновленную неоплатонизмом

³ Macar. Aeg., Hom. XV, 20, 35. // PG. T. 34 Col. 589B, 600B.

(ср. с исихией). Высшая цель мистического опыта — Бог — находится на глубине человеческого сердца. Преп. Исаак Сириин говорит: «Потщись войти во внутреннюю свою клеть и узришь обе. Лествица оного царства внутри тебя, сокровенна в душе твоей»⁴. В данном случае «потщись войти во внутреннюю клеть» буквально означает — постарайся войти умом и восприятием в духовное сердце и в нем ты узришь Бога. Это — основа всего учения исихазма, учения о внутреннем делании.

Свт. Феофан Затворник пишет, что в сердце осаждаются все, что входит в душу сновне, а также то, что вырабатывается ее мыслительной (разумом) и желательной (волей) силами, а через сердце проходит все, что обнаруживается вовне. Также сердце чувствует внутреннее состояние души и тела⁵.

2. Бессознательное и сердечный разум как его неотъемлемая часть

Несмотря на то, что человек и не осознает этого, но его жизнь определяется на 80-95% бессознательным (например, вегетативная нервная система управляет бессознательно⁶), работа которого практически полностью скрыта от сознания⁷. По определению подсознательная/бессознательная часть психики начинается там, где заканчивается сознание.

Ниже приведены основные проявления бессознательного:

- неосознаваемые мотивы,
- поведенческие автоматические реакции, осознание которых излишне в силу их отработанности,
- подпороговое восприятие,
- надсознательные процессы: интуиция, творческое озарение, вдохновение.

Впервые в истории философии концепция бессознательного отделена от концепции сознания и четко сформулирована немецким математиком Г. Лейбницем в труде «Монадология» 1720 г. Бессознательное определено им как низшая форма душевной деятельности, лежащая за порогом осознанных представлений, возвышающихся, подобно островкам, над океаном темных восприятий.

О нейронных цепочках, ответственных за бессознательное, неврологи говорили еще в XIX веке. Английский врач-физиолог Маршалл Холл (1790–1857) утверждал, что человек не может произвольно контролировать простейшие движения, которыми управляет спинной мозг. Французский невролог Пьер Жане (1859–1947) утверждал, что подсознательные цели, возникшие в раннем детстве, определяют строй нашей личности. Английский психиатр Генри Модсли (1835–1918) писал в 1868 году: «неотъемлемой основой процесса мышления является подсознательная работа разума»⁸.

Эксперименты, проведенные на пациентах с поражениями мозга, показали, что бессознательные действия берут начало в глубоких подвалах мозга (например, при эмоциональном всплеске автоматически включается расположенное за височной долей миндалевидное тело). Сложные эмоции (чувства), за обработку которых ответственны подкорковые ядра, могут ощущаться ниже уровня сознания (подсознательно).⁹

⁴ Исаак Сириин, преп. Слова подвижнические. М., 2012. С. 55, 33.

⁵ Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. М., 2013. С. 44.

⁶ Бессознательное — совокупность психических процессов и явлений, не входящих в сферу сознания, то есть в отношении которых отсутствует контроль сознания.

⁷ О недоступности Галены некоторой части психики/души для нашего сознания знали еще древнеримский врач Гален греческого происхождения (II век по Р. Х.) и философ-неоплатоник Плотин (III век по Р. Х.).

⁸ Деан С. Сознание и мозг. Как мозг кодирует мысли / Пер. с англ. И. Ющенко. М., 2018. С. 68.

⁹ Там же. С. 71.

Недавно была научно доказана роль сердца в гармонизации всего психофизического организма человека. В 1991 году сотрудники американского Института математики сердца (Institute of HeartMath) начали изучать воздействие чувств на организм. При этом основное внимание исследователей было направлено на «разум сердца», как место, где возникают чувства. «Разум сердца» — это метафорическое название «внутренней сердечной нервной системы» (известной под именем «сердечный мозг»¹⁰), состоящей из 40,000 нейронов и находящейся в сердце.¹¹ Сердечный мозг функционирует автономно от головного мозга. При этом большинство связывающих их нервов идет не от мозга к сердцу, а наоборот, от сердца к мозгу (такие нервы называются афферентными). Дж. Армор обнаружил, что афферентные нервы, идущие от сердца к головному мозгу, постоянно модулируют активность последнего. Взаимодействие сердца с мозгом не ограничивается лишь нервами, но происходит и посредством их электромагнитных полей. Сердце реагирует на эмоции и на изменения окружающей среды независимо от сознания.

Сердечный мозг работает в связке с лимбической системой головного мозга («эмоциональным мозгом») и вегетативной (автономной) нервной системой (ответственной за поддержание баланса внутренней среды организма). Сердечный мозг синхронизируется (и гармонизируется) с работой симпатического и парасимпатического отделов вегетативной нервной системы, также как и с лимбической системой головного мозга. Это означает, что изменение в одной из этих систем влияет на работу двух других. Например, переживаемая человеком эмоция изменяет частоту и ритмичность (степень когерентности) сердцебиений. Таким образом, сердечный мозг, лимбическая система и вегетативная нервная система составляют единую интегрированную систему, обеспечивающую функционирование бессознательной части психики. Под бессознательным здесь в первую очередь подразумевается внутренняя жизнь души, недоступная для ума/сознания человека.

На основе сравнения изложенного в первой и второй частях работы, можно провести следующую корреляцию между психологическими и святоотеческими концепциями: бессознательное (в котором зарождаются неосознанные помыслы) непосредственно связано с теми структурами души, которые обозначаются в святоотеческой литературе понятием умно-духовного сердца.

Источники и литература

1. *Armour J. A. Anatomy and Function of the Intrathoracic Neurons Regulating the Mammalian Heart // Zucker I. H., Gilmore J. P., eds. Reflex Control of the Circulation. Boca Raton: CRC Press, 1998.*
2. *Masar. Aeg., Nom. XV, 20, 35. // PG. T. 34.*
3. *Деан С. Сознание и мозг. Как мозг кодирует мысли / Пер. с англ. И. Ющенко. М.: Карьера Пресс, 2018.*
4. *Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012.*
5. *Феофан Затворник, свт. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? Письма. М.: Благовест, 2013.*

¹⁰ Сердечный мозг располагает кардиометасимпатической нейронной сетью, включающей сплетения интракардиальных микроганглиев в стенках миокарда, которые содержат цепочки чувствительных, двигательных и вставочных нейронов, располагают набором нейромедиаторов и способны передавать к миокарду центральные вагусные и симпатические стимулы, интегрировать информацию от автономной нейронной системы и собственную сенсорную информацию

¹¹ *Armour J. A. Anatomy and Function of the Intrathoracic Neurons Regulating the Mammalian Heart // Zucker I. H., Gilmore J. P. eds. Reflex Control of the Circulation. Boca Raton, 1998.*

Л. В. Ярохина

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ НИЦШЕАНСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «СМЕРТИ БОГА» В ФИЛОСОФИИ ДЖОНА КАПУТО

«Бог умер» — это метафора, провозглашённая немецким философом Фридрихом Ницше в его сочинении «Весёлая наука». В данной работе присутствует несколько отрывков, в которых раскрывается метафора «смерти Бога». Первый отрывок говорит о том, что, несмотря на как таковую «смерть Бога», «тень» этого Бога осталась в «пещерах». Ницше ставит новую задачу для человечества, которая заключается в уничтожении этой тени¹. Второй отрывок повествует о безумце, восклицавшем «Бог умер!» и обвинявшем в этом «убийстве» всё человечество². Третий отрывок, который был добавлен четыре года спустя, утверждает, что мёртвый Бог — это Бог христианский. Христианская вера в него уже не является правдоподобной, не пользуется доверием и отбрасывает на Европу «свои тени»³.

Со временем данная метафора превратилась в концепцию «смерти Бога», которая стала переосмысливаться в рамках различных философских и теологических традиций. Попытки такого переосмысления были предприняты со стороны Мартина Хайдеггера, для которого смерть Бога означала уничтожение метафизики как сверхчувственного мира и дальнейшее появление Ничто, которое заняло её место⁴. Протестантский богослов второй половины XX в. Габриэль Ваханян называл свою современность «постхристианской эрой», определяющую роль в становлении которой сыграла «смерть Бога», означавшая результат перехода от радикального монотеизма к радикальному имманентизму⁵. Американский теолог Томас Альтицер считал необходимым разделение двух «смертей Бога»: смерть Бога в Иисусе Христе и смерть Бога, которая была реализована в историческом опыте. Упадок христианства, как считал Альтицер, является вызовом для самих христиан в условиях господства более свободного отношения к религии вообще. При этом Альтицер незначительно отличился от Ваханяна, поскольку точно так же рассматривал «смерть Бога» как переход от трансцендентного к имманентному — от нахождения абсолютной истины за пределами нашего понимания к присутствию этой истины в материальном мире⁶.

Ницшеанская «смерть Бога» занимает довольно значительное место и в философии Джона Капуто — философа, оказавшего значительное влияние на развитие теории о постсекулярном обществе и десекуляризации действительности, представляющую собой одну из наиболее актуальных проблематик в религиоведении и современной философии религии.

Для Джона Капуто ницшеанская «смерть Бога» — это смерть абсолютной истины, доминанта в общественном сознании. Ницше даёт негативную характеристику христианской платонической традиции, именуя её гнётом, который навис над Западом.

Лилия Владимировна Ярохина — Московский Государственный Университет им. М. В. Ломоносова, философский факультет, кафедра философии религии и религиоведения, бакалавриат, 2 курс.

¹ Ницше Фр. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 3. Утренняя заря. Мессинские идиллии. Весёлая наука / Пер. с нем. В. Бакусева, К. Свасьяна. М., 2014. С. 427.

² Там же. С. 440–441.

³ Там же. С. 525.

⁴ Хайдеггер М. Ницше и пустота. М., 1961. С. 7–35.

⁵ См.: Vahanian G. The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era. New York, 1961.

⁶ См.: Altizer T. The Gospel of Christian Atheism. Westminster, 1966.

Развитие ницшеанской концепции, которое воплотилось в критику религии, не является релевантным для Джона Капуто.

В этом смысле Джон Капуто расширил понятие «смерти Бога», отказываясь от её определения как «смерти христианского Бога», «упадка христианства», «смерти метафизики», «смерти трансцендентного». «Смерть Бога», представляя собой ликвидацию абсолютной истины, рассматривает всё, что на неё претендует, в качестве возможной перспективы — сюда относится в том числе и научная картина мира.

Секуляризм, как считает Джон Капуто, это просвещенческая традиция, означающая переход от состояния, при котором средневековое *religio* было прочно интегрировано во все элементы жизни, в то состояние, когда религия стала принадлежать к сфере субъективного, перестав тем самым быть интегрированной во всё. Под секуляризмом можно подразумевать и своеобразную продолжающуюся традицию «смерти Бога», которая трактуется такими исследователями, как Карл Маркс и Зигмунд Фрейд, не как смерть абсолютной истины или «аскетического идеала», но как продолжающаяся критика религии, попытка объяснить религиозность с позиций диалектического материализма и психоанализа.

Секуляризм, отделивший религию и впоследствии подвергший её критике, также ощутил влияние «смерти Бога» и пережил такую же трансформацию в перспективу, как и религия. Таким образом, если секуляризм — это «смерть Бога», или, по крайней мере, одна из её интерпретаций, то её последующая трансформация в перспективу — это то, что Джон Капуто называет «смертью смерти Бога»⁷.

Релевантность данной концепции не до конца прояснена. Если метафора «смерти Бога» рассматривается как «смерть абсолютной истины» и изначально подразумевает этот широкий смысл, то она уже содержит в себе идею «смерти науки как абсолютной истины». Таким образом, дополнительное построение концепции «смерти смерти Бога» здесь не является необходимым. Фридрих Ницше утверждал, что наука стоит «на одной почве» с аскетическим идеалом, а вера в науку означает построение иного мира — такую же функцию выполняет и религия. Ницше говорил об относительно равных положениях науки и религии, поэтому не имеет смысла говорить о том, что слова Ницше сработали против него самого, как утверждает Джон Капуто. «Смерть Бога» уже включает в себя всё то новое, что Джон Капуто приписал «смерти смерти Бога».

«Смерть смерти Бога» рассматривается Джоном Капуто в сочетании с концепцией десекуляризации. Автором этой концепции традиционно считается британский философ Питер Бергер, поставивший под сомнение распространённую точку зрения о религиозном упадке в XX–XXI вв., приписав эпохе модерна порождение плюрализма, который подразумевает появление множественности религиозных учений, а новые религиозные движения или же возродившиеся традиционные религии нередко бросают вызов секулярному обществу. Поэтому секуляризация как провозглашаемая концепция является, согласно Бергеру, «фальсифицированной»⁸.

Если Питер Бергер отрицает актуальность «смерти Бога» в современных условиях, отождествляя её с секулярностью, которая оказалась «фальсифицированной», то Джон Капуто предлагает переосмысление «смерти Бога», которое подразумевает проход «через» секулярность. Питер Бергер провозглашает плюрализм мнений, который может интерпретироваться как релятивизм, означающий отсутствие единой истины и равное положение всего того, что на неё претендует. Джон Капуто не признаёт релятивизма и предлагает воспринимать современность как Новое Просвещение, которое означает переосмысление предыдущего просвещенческого периода, своеобразную «работу над ошибками». Просвещение, претендовавшее на объективность знания и на достижение научной истины, должно быть подвергнуто новой критике. Джон

⁷ Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

⁸ Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8–20.

Капуто в отличие от Питера Бергера не оценивает идею секуляризма с негативной точки зрения, а предлагает принимать все её притязания во внимание⁹.

Рационализация разума как одна из ключевых целей эпохи Просвещения нередко подвергается критике. Российский исследователь постсекулярной философии Дмитрий Узланер говорил о кризисе классической рациональности, стремившейся к установлению интересубъективности¹⁰. Джон Капуто отрицал возможность доминирующего положения этой рациональности, которая способна вытеснить всё субъективное, не подходящее под провозглашаемые ею принципы. Он говорил о необходимости поддержания религиозного разнообразия, поскольку это разнообразие помогает нам наблюдать за случайностью мыслительных процессов и культурным конструированием новых религий. Они вышли далеко за пределы той объективности, к которой пыталось стремиться Просвещение¹¹.

Джон Капуто также предпринимает попытку ответить на вопрос о возможности говорить о Боге после его «смерти». Здесь он берёт за основу концепцию «смерти автора» Ролана Барта. Ролан Барт в своём эссе анализирует письмо как результат символической деятельности. В письме теряется субъективность, и вместе с этим утрачивается авторский голос — эта утрата и означает «смерть автора». После ликвидации автора в письме присутствует большое количество смыслов вместо того единственного, который заложен автором¹². Точно так же, если мы убираем «имя Бога», как говорит Капуто, то тогда мы обезличиваем соответствующие происходящие события, которые в результате этого могут приобрести «новые имена» и «новые смыслы»¹³. Царство Божье, по Капуто, после «смерти Бога» утрачивает авторитет Бога и становится феноменологическим пространством, где царство Божье наполняется большим количеством новых смыслов точно так же, как письмо после «смерти автора»¹⁴.

Таким образом, то, чем является для Ролана Барта письмо, становится для Джона Капуто теми событиями, которые приписываются Богу, его вмешательству и авторитету. Точно так же, как мы, отказываясь от авторитета автора, открываем для себя множественность смыслов письма, так и при отказе от имени Бога и Его авторитета мы отказываемся от единственной возможной интерпретации событий.

Джон Капуто отличается от своих предшественников тем, что он рассматривает возможность вновь заговорить о Боге после его «смерти» с помощью ликвидации Его авторитета. Он не давал негативные оценки идее секулярного, а предпринимал попытки своеобразной «работы над ошибками», выступал за идеи поддержания религиозного разнообразия после несостоявшейся концепции стремления к рациональному. Джон Капуто не оценивал негативно и саму «смерть Бога» в отличие от других теологов, а видел в ней новые возможности для осмысления происходящего.

Источники и литература

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
2. *Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 8–20.
3. *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

⁹ *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

¹⁰ *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // Логос. 2011. № 3 (82). С. 3–32.

¹¹ *Капуто Дж.* Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.

¹² *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384–391.

¹³ *Caputo J.* Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event // Caputo J., Vattimo G. After the Death of God. New York, 2007. P. 47–88.

¹⁴ См.: *Caputo J.* The Weakness of God: A Theology of the Event. Indiana University Press, 2006.

4. *Ницше Фр.* Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 3. Утренняя заря. Мессинские идиллии. Весёлая наука / Пер. с нем. В. Бакусева, К. Свасьяна. М., 2014.
5. *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2011. № 3 (82). С. 3–32.
6. *Хайдеггер М.* Ницше и пустота. М., 1961.
7. *Altizer T.* The Gospel of Christian Atheism. Westminster, 1966.
8. *Caputo J.* Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event // *Caputo J., Vattimo G.* After the Death of God. New York, 2007. P. 47-88.
9. *Caputo J.* The Weakness of God: A Theology of the Event. Indiana University Press, 2006.
10. *Vahanian G.* The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era. New York, 1961.

В. В. Безменов

ПРОЦЕСС ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА. ПРИЧИНЫ И ПРЕДПОСЫЛКИ

На сегодняшний день процесс десекуляризации в рамках культуры европейского общества уже не является мифом или абстракцией, о которой говорят лишь представители христианских духовных элит современной Европы. Десекуляризация является значимым социальным и культурным процессом, который наблюдается исследователями религии с начала 1980-х годов, после иранской революции 1979 года. Для большинства исследователей и политических деятелей подобный процесс религиозной направленности, был невозможен, однако события 1979 года очертили дату начала современной десекуляризации, чьи процессы мы наблюдаем и по сей день и уже не отделяем от повседневной действительности. Указанный процесс в современном религиоведении получил название «религиозный реваншизм».¹ Религиозный реваншизм — это процесс восполнения религии и религиозности с тех позиций, которые были утрачены за XX век. Современная западная цивилизация, которая по праву может именовать себя христианской, на сегодняшний день не способна дать своим гражданам новой государственной идеологии, которая смогла бы объединить ряд разрозненных социальных групп внутри государства по признаку государственной или идеологической идентичности. Идеология как способ консолидации населения в современном западном мире была актуальна до событий Второй мировой войны.² После 1945 года политический фактор как причина войны стал ослабевать, образуя «религиозный вакуум», который по прошествии времени стал заполняться религиозностью. Указанный процесс закономерен с точки зрения религиоведения и антропологии. Человек как существо социальное должен идентифицировать себя и определять свои ценности в чёткой системе координат. Если до 1939 года в современной Европе эту систему координат определяла идеология и морально-этический кодекс, который базировался на праве и политических традициях, то после 1945 года указанная система координат стала неустойчивой и стала вытесняться человеческой религиозностью.³ Однако проявления человеческой религиозности носили весьма специфический характер из-за того, что были направлены на вещи, далёкие от традиционного для западной цивилизации института церкви. Так, начиная с 1950-х годов, в западном мире наблюдается рост «квазирелигий», которые в большинстве своём появлялись спонтанно, не носили устойчивого характера и достаточно быстро рассыпались. К указанным проявлениям «квазирелигиозности» можно отнести придание идеологии, политической системе или общественному движению черт религиозного культа. Одним из первых указанную трансформацию религиозности заметил Жак Ваарденбург, представитель европейской феноменологии религии. На основе собственных исследований Ваарденбург, заговорил о необходимости реформирования наук о религии и перенесения дискурса с изучения истории и текстов на реальные события, которые происходят в человеческом обществе здесь и сейчас. К указанным событиям Жак

Владислав Владимирович Безменов — МГУ имени М. В. Ломоносова, философский факультет, кафедра философии религии и религиоведения, магистрант 1 курса.

¹ Данилова Э. В. Десекуляризация в современном обществе (социально-философский анализ). Автореф. дис... канд. филос. наук. Красноярск, 2003. С. 1- 23.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1998. С. 67-93.

³ Бек У. Общество риска: На пути к иному модерну. М., 2000. С. 113–167.

Ваарденбург отнёс рост «квазицерквей» и «новых религиозных движений», всплеск которых, по мнению Ваарденбурга, достиг своего пика в период 1970-х годов. Именно события 1979 года в Иране позволили с уверенностью говорить современному религиоведческому сообществу о действительной трансформации религиозности в современном мире. Западная христианская цивилизация в контексте современной десекуляризации вызывает наибольший интерес со стороны современных исследователей, потому что в современной Европе, религиозный фактор истощил себя в понимании культурной самоидентификации, но не исчерпал себя с точки зрения политической. Если с начала XX века, западная цивилизация всячески дистанцировалась от христианства путём атеистической пропаганды и законодательства в сфере «свободы совести», то в конце XX века мы можем наблюдать процесс сближения государства и христианских церквей в разных странах Европы. Несмотря на эти события, связанные с разрядкой отношений и процессами десекуляризации, многие исследователи религии говорят о «постхристианской» направленности этих событий. Указанный процесс — это необходимость, на которую вынуждены идти западные страны для консолидации общественных масс через христианство, которое для стран старого света является традиционным и государствообразующим.⁴

Процессы современной десекуляризации происходят так же как процессы и секуляризации, их схожесть заключается в том, что они затрагивают абсолютно все сферы общественной жизни. Однако можно с уверенностью говорить о серьёзности процесса только в том случае, когда он утверждается на нормативном уровне в рамках той территории, где наблюдается процесс. Указанный факт подтверждает наличие десекуляризации в Европе через конституцию Европейского союза, принятую в 2004 году, где сохранено упоминание «о христианских ценностях Европы». Учитывая попытки ликвидации указанного пункта конституции на протяжении долгого времени, мы можем утверждать, что религия и религиозность являются актуальными в Европе и их важность осознаётся на межрегиональном уровне. Таким образом, мы видим попытки заполнения «религиозного вакуума», о котором упоминалось ранее.⁵ Дело в том, что религиозное пространство любого общества будет заполняться новыми типами религиозности вне зависимости от их происхождения. Так для реальности XXI века абсолютно нормальным является факт того, что в среде современных европейских стран достаточно популярны восточные культы и религии, которые увеличивают число своих последователей среди коренного населения стран старого света. Также для старого света является нормальным, что ислам в Европейском союзе пользуется огромной популярностью. Так, по последним сведениям каждый год принимают ислама 50 тыс. британцев, 4 тыс. немцев, 15 тыс. французов. Численность адептов новых религиозных движений в странах Европейского союза варьируется от 8% до 10%. Указанные цифры говорят не об агрессивной деятельности ислама, восточных религий и новых религиозных движений, а о том, что европейская культура в лице традиционного для неё христианства на данный момент не может удерживать позиции среди коренного населения вследствие кризиса теологии, социальных доктрин и разобщённости церквей. Однако на сегодняшний день среди общественных деятелей и политиков Европы слышится призыв о возврате к «традиционным христианским европейским ценностям» для сохранения культурной самоидентичности. Указанные призывы носят сугубо политический характер и ни в коем случае не отвечают на реальные социальные и культурные проблемы и запросы европейского сообщества. Европа в XXI веке стала многокультурной и многоконфессиональной, а опора сугубо на христианскую традицию безусловно приведёт к конфликту внутри европейского сообщества.⁶ Для детального

⁴ Понкин И. В. Современное правовое государство. Конституционно-правовое исследование. М., 2005. С. 118–151.

⁵ Смит Э. Национализм и модернизм. М., 2004. С. 280–341.

⁶ Хаберамс Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме религии. М., 2006. С. 124–158.

рассмотрения вопросов десекуляризации современной Европы мы должны понимать, что из-за трансформации общих принципов религиозности в Европе на протяжении всего XX века на сегодняшний день в Европейском Союзе, десекуляризации подверглось не только традиционное для региона христианство, а религия в целом. Указанное событие по своей специфике уникально и не имеет аналогов. Изучая процесс десекуляризации в Европе, мы видим трансформацию не только христианства, но и ислама, который является в большинстве своём распространённым среди эмигрантов из бывших колоний⁷: Франция — Алжир, Тунис, экваториальная Африка; Великобритания — Афганистан, Пакистан. Прибывая на территорию бывших метрополий, эмигранты вынуждены объединяться не по национальным или этническим признакам, а по признаку религиозному. Указанная специфика позволят избежать конфликтов в самой среде эмигрантов и противостоять внешним факторам. Таким образом, мы видим, что религиозность мусульман в Европе на сегодняшний день приобрела черты идеологии панисламизма, изложенной в трудах исламского просветителя XIX века Мухаммадом Абдо. Те социальные и религиозные процессы, которые происходят в среде мусульман Европы, не происходят в странах исламского мира из-за того, что религиозность среди исламских стран находится в статичном положении и не подвергается серьёзному идеологическому давлению. В исламских странах, где ислам был вытеснен светской идеологией, на сегодняшний день происходит мирное реформирование — это Турция, Тунис. В странах, где не предпринимались никакие действия, на сегодняшний день имеют место конфликты и противоречия — это Сирия и Египет.

Таким образом, можно говорить о трансформации религиозности на территории Европы в общем контексте, а не только в христианском. Из выше изложенных фактов становится ясно, что для европейского христианства на сегодняшний день в рамках вопросов десекуляризации предстоит опираться не на моноэтнические национальные признаки, а включать весь спектр религий и идеологий, которые на сегодняшний день оказывают влияние на европейское сообщество. Процесс десекуляризации современной Европы является многосторонним и не будет краткосрочным явлением.⁸ В дальнейшем в самой Европе могут возрасти атеистические настроения, но это будет не скоро, потому что активный процесс современной десекуляризации Европы, который мы наблюдаем сейчас, начался в последние 30 лет. Те процессы, которые проходили на протяжении XX века, являются причинами процесса десекуляризации. Рост «квазирелигиозности» в промежутке с 1960-х по 1990 — это набор событий, которые породили именно тот характер и специфику десекуляризации, которую мы наблюдаем на данный момент на территории современной Европы.

Источники и литература

1. Бек У. Общество риска: На пути к иному модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
2. Данилова Э. В. Десекуляризация в современном обществе (социально-философский анализ). Автореф. дис... канд. филос. наук. Красноярск, 2003. 23 с.
3. Понкин И. В. Современное правовое государство. Конституционно-правовое исследование. М.: Ин-т государственно конфессиональных отношений, 2005. 412 с.
4. Смит Э. Национализм и модернизм. М.: Праксис, 2004. 486 с.
5. Тёрнер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2.

⁷ Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М., 2004. С. 73–91.

⁸ Тёрнер Б. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. С. 1–23.

6. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 480 с.
7. Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме религии. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 210 с.
8. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Всемирно-исторический проект. М.: Мысль. Т. 2. 1998.

Е. М. Липай

ТРАДИЦИЯ БАТЛЕЕЧНОГО ИСКУССТВА И ЕЕ ПРИМЕНЕНИЕ В ОБЛАСТИ ДУХОВНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ

Батлеечное театральное искусство появилось на территории современной Беларуси ближе к середине XVI века и со временем приобрело большую популярность, приобретая себе как церковную, так и народно-бытовую, а также семейную традиции. В XX веке последовал период заката батлеечной традиции.¹ В контексте динамики современной культуры происходит обновление исторической памяти, батлеечные театры Беларуси переживают свое возрождение, как и раньше, так и сегодня являются ярким и самобытным явлением в культурной жизни страны.²

Современный батлеечный театр может нести в себе множество функций:

Развлекательную;

Сохранения и развития белорусской народной культуры (восстановление самобытных текстов постановок, реконструкция батлеечного короба в соответствии с традициями);

Благотворительную (выступления для детей-сирот, детей в хосписах и больницах, куклотерапия)

Культурно-образовательную (демонстрация спектаклей либо создание кукольного театра при образовательном учреждении, библиотеке, музее и т. д.);

Воспитательную (демонстрация спектаклей на нравственную тематику);

Духовного просвещения (демонстрация спектаклей, нацеленных на знакомство с истинами христианства).

В данной статье хотелось бы сосредоточить свое внимание на последней функции, на примере цикла батлеечных спектаклей «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика» театра «Батлейка» при Христианском образовательном центре имени святых Мефодия и Кирилла. Цикл этих спектаклей был сочинен (и на протяжении последних пятнадцати лет дорабатывался) студентами Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла БГУ. Вдохновением, для создания такого цикла спектаклей послужили произведения К. Льюиса «Хроники Нарнии», так как существовала потребность в том, чтобы донести слушателям Воскресной школы Института теологии вероучительные истины посредством батлеечного театра. В настоящее время готовится к съемкам и выходу в онлайн формате цикл спектаклей «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика», который имеет в себе цель рассказать юному зрителю о заповедях декалога и привести к пониманию важности чтения Священного Писания и жизни по заповедям. Для выполнения цели художественного повествования используются как литературные, так и театральные приемы, средства выразительности.

Погружение зрителя в проблематику спектакля начинается со знакомства с главными героями и их призвания загадочным старцем (в сценарии он обозначается как X) в необычайное путешествие. Доктор Бонус предстает перед зрителями в образе старого профессора, увлеченного наукой и считающего себя знатоком в житейских вопросах.

Елизавета Михайловна Липай — ГУО «Институт теологии им. свв. Мефодия и Кирилла» БГУ.

¹ Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя / Беларуская Савецкая Энцыклапедыя. Мінск, 1989; *Голдовский Б.* История белорусского театра кукол. Опыт концепта. М.: ЛитРес, 2017.

² *Круглова Т. А.* Деятельность батлеечных театров в XXI в. // *Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў.* 2019. № 4(34). С. 49-56.

Однако, несмотря на высокую образованность, Доктор Бонус никак не может найти ответ на вопрос есть ли на свете живая вода, которая исцеляет и дает силу жизни.

Доктор Бонус: Кто вы такой?! Если вам нужен совет, приходите в четверг или в субботу: у меня прием с 10 утра до 7 вечера...

Х: Совет нужен не мне, а Вам доктор Бонус, и я пришел, чтобы помочь...

Доктор Бонус: Помочь?! В чем?! Зачем?! Я не нуждаюсь ни в чьей помощи... особенно посреди ночи...

Х: Ночь или день — в любое время ты поспешишь на помощь тому, кто болен. Ночь или день — в любое время я приду накормить голодного, утешить печального, исцелить раненого.

Доктор Бонус: Но я не ранен и не плачу, а перед сном очень хорошо поужинал, так что и не голоден...

Х: Ты несокоен: ты ищешь и не находишь, одна мысль тревожит тебя и не дает покоя, одна мечта, которую ты не можешь прогнать!

Доктор Бонус (с насмешкой): Интересно... что же я ищу?! О чем это я так мечтаю?! А?! Что это?!

Х: Живая вода.

Доктор Бонус: Что?! Кто вам сказал? Как вы узнали? Подождите, (растерянно) сейчас, сейчас, минуту... Сейчас я вам открою...

Доктор Бонус открывает дверь и впускает Х.

Х: Иногда слова только мешают,

Доктор Бонус: Да?! Может быть... неужели, неужели этот миг наконец-то настал! всю жизнь я пытался бороться с болезнями и смертью, и столько раз я проигрывал в этой борьбе. Сколько бессонных и печальных ночей я провел, думая о том, как прекрасна жизнь и как страшны и безобразны болезни и как ужасна смерть... Вот тогда и появилась эта мечта — о живой воде. Даже одна ее капля исцеляла бы самую страшную болезнь и снова давала бы силу жизни. Я мечтал и надеялся, и прогнал надежду, но она снова возвращалась... Сколько книг было перечитано, сколько опытов сделано — и ничего... Я так долго искал... Ну скажите мне наконец: есть ли моя живая вода, где её найти, как сделать?!

Х: Готов ли ты услышать то, что Я скажу тебе?

Доктор Бонус: Да!

Х: Тот, кто сделает хоть один глоток из источника живой воды, более не ощутит жажды, его раны исцелятся, горе и печаль будут забыты. Но за этот глоток надо пройти нелегкий путь испытаний. Готов ли ты отправиться в этот путь?!

Доктор Бонус: Живая вода! Живая вода! Она есть... она существует...

Х: Готов ли ты отправиться в путь?!

Доктор Бонус: А? Да-да! Но куда же идти?.. И одному?!³

Х: У старой городской башни ты найдешь тех, кто поможет тебе в этом пути.

Рона проявляет себя как нежная и доверчивая натура, которая хочет найти настоящих друзей, которые никогда бы не предавали. Характер этой героини спектакля подчеркивает внешний вид куклы, которая ее изображает: летящее платье с цветочным узором, длинные распущенные волосы.

Х: Верный друг — крепкая защита, кто нашел его — нашел сокровище.

Рона: (резко) Сокровище... Как же найти это сокровище?!

Х: Чтобы найти, надо искать...

Рона: Но как?! И где?!

Х: Отправляйся в путь! Он будет труден для тебя, но трудности и печали очищают сердце человека, так же как огонь очищает золото.

Рона: И куда же я приду?!

Х: Туда, где ты никогда не будешь одинока, где каждый готов отдать все, ради счастья других, где зависть и злоба отступили назад перед любовью и добром.

³ Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика». Серия 1 «Знакомство с героями» 2008 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск. С. 1-2.

Рона: И там? Там я найду друзей?!

Х: В путь. У старой городской башни ты найдешь тех, кто тебе поможет в этом пути.

Рона: Кто это? И как они мне помогут?!

Х: Ты узнаешь это только если отправишься в путь.⁴

Эрик — подросток, верит в несокрушимую силу науки и человеческого разума, мечтает с помощью опытов совершить грандиозное открытие.

Х: Я пришел не просить, а давать.

Эрик: Но у меня все есть... Мне ничего не нужно. Э-э-э... Может, вы хотите что-нибудь узнать?!

Х: Ни на один из моих вопросов ты не ответишь, ибо знания твои ограничены и разум твой много не может понять...

Эрик: Мой разум? Что вы вообще о нем знаете? Кто вы такой, чтобы о нем так судить?!

Х: На свете очень много предметов, которые ты еще не знаешь и еще больше таких, которые невозможно логически описать, разложить на формулы, понять умом...

Эрик: И что же это за предметы?!

Х: Ты должен узнать их сам! Отправляйся в путь, Эрик! Впереди великие открытия...

Эрик: Что за глупости? Никуда я не пойду...

Х: У старой городской башни ты найдешь тех, кто поможет тебе в твоём пути.

Эрик: Вот еще! Я и сам справлюсь...

Х: Без них ты ничего не поймешь! В путь...⁵

Герои изначально не знакомы друг с другом, но встречаются и решают пойти вслед за таинственным призыванием. С помощью таких иносказательных образов и метафор юный зритель понимает, что путешественникам предстоит не только исполнить свои желания, но и найти Истину. Для лучшего восприятия и понимания событий спектакля используется прием внутреннего монолога, этот прием психологизма позволяет увидеть чувства и личность того или иного героя.

Каждый отдельный спектакль цикла (серия) иллюстрирует одну из десяти заповедей. На протяжении показа главные герои попадают в неловкие ситуации, испытывают душевные искания, заставляя зрителя сопереживать происходящему. Как пример отрывок из серии, посвященной заповеди «Не сотвори себе кумира». Кроме главных героев, здесь вводятся второстепенные персонажи с говорящими именами: Внеш, Комп, Теле, Денг, Еда. Сущность этих героев подчеркивает мрачный и однообразный вид кукол, которые их исполняют, а также декорации и музыка.

Доктор Бонус: Ох, как-то мне не уютно в этом городе...

Эрик: Я думал здесь будет интереснее... Что нового по телевизору?

Доктор Бонус: Да ничего особенного. Овца ничего не слышит, парламент распустили, на Марсе бактерий не нашли... Да и вообще у меня от этого гигантского телевизора голова разболелась...

Эрик: Вы представляете, они без компьютера даже не могут сосчитать сколько будет 2+3. Это же просто ужас! Как так можно жить?! О! Наша красотулечка! Как живаешь, куколка?!

Рона: Очень даже неплохо...

Доктор Бонус: Рона, неужели тебе нравится в этом городе?!

Рона: А, чем же он плох?

Эрик: Здесь скучно... Здесь каждый думает и говорит только о своём...

Рона: Вовсе нет. Очень даже милые жители. Они так хорошо позаботились обо мне... Вы знаете, что сегодня будет?

⁴ Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика». Серия 1 «Знакомство с героями» 2008 г. С. 6.

⁵ Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика». Серия 1 «Знакомство с героями» 2008 г. С. 8.

Доктор Бонус и Эрик: Нет.

Рона: Сегодня устраивается вечер великих превращений, который бывает лишь раз в году. На нём будет присутствовать самый великий и неподражаемый Я. Вы как хотите, а я остаюсь!

<...>

Комп, Теле, Денг, Еда: Рона! Рона! Где ты? Ты нам нужна...

Рона: Кто вы? Что вам от меня надо?!

Внеш: Как? Роночка, ты не узнаёшь меня?!

Рона: Нет...Кто вы все? Уходите отсюда!

Внеш: Как?... Роночка, тебе ведь хочется быть красивой...

Комп: Рона... Это мы — твои верные друзья...

Рона: Никакие вы мне не друзья... вы... вы — чудища!⁶

Однако на пути главных героев не всегда встречаются отрицательные персонажи, есть и такие, у которых можно чему-то научиться. Приведем пример из серии посвященной заповеди «Помни день субботний».

Эрик: Так как, как ваш город стал таким прекрасным?

Олдос: Просто мы узнали, что нужно работать шесть дней, и каждый день делать добрые дела друг для друга, но ни на минуту не забывая о Господине. А седьмой день-день праздничный, и мы должны идти в Сад, трудиться в Саду и потом отдыхать. Должны стараться вырастить для Господина Сад как можно лучше, но не забывать и о тех, кто остался в городе. Ведь им может понадобиться наша помощь и наша любовь...⁷

Чтобы актуализировать внимание юных зрителей, главные герои в конце каждого спектакля находят потерянный свиток, в котором содержится текст заповеди, о которой велось повествование. Актеры театра вместе с детьми обсуждают смысл заповеди и сюжет представления. Это позволяет зрителям осуществить рефлексию увиденного.

Таким образом мы видим, что культурную традицию батлеечных спектаклей можно успешно трансформировать и применять в области духовного просвещения и нравственного воспитания подрастающего поколения.

Источники и литература

1. Этнаграфія Беларусі: энцыклапедыя / Беларуская Савецкая Энцыклапедыя. — Мінск: БелСЭ, 1989. 375 с.

2. *Голдовский Б.* История белорусского театра кукол. Опыт конспекта. М.: ЛитРес, 2017. 342 с.

3. *Круглова Т. А.* Деятельность батлеечных театров в XXI в. //Веснік Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта культуры і мастацтваў. 2019. № 4(34). С. 49-56.

4. Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика» Серия 1 «Знакомство с героями» 2008 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск.

5. Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика» Серия 2 «Не сотвори себе кумира» 2008 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск.

6. Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика» Серия 4 «Помни день субботний» 2008 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск.

⁶ Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика». Серия 2 «Не сотвори себе кумира» 2008 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск. С. 10.

⁷ Цикл «Путешествие Доктора Бонуса, Роны и Эрика». Серия 4 «Помни день субботний» 2008 г. // Архив сценариев театра «Батлейка» при МОО ХОЦ им. свв. Мефодия и Кирилла, г. Минск.

А. А. Тарнакин

ОСОБЕННОСТИ РАССМОТРЕНИЯ ДЕЛ О ПРИЗНАНИИ ЦЕРКОВНОГО БРАКА УТРАТИВШИМ КАНОНИЧЕСКУЮ СИЛУ В ПРАКТИКЕ ЦЕРКОВНОГО СУДА ПЯТИГОРСКОЙ И ЧЕРКЕССКОЙ ЕПАРХИИ 2011–2020 гг.

Настоящая статья написана на основе материалов, полученных в архивах церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии в ноябре 2020 года, и основана на данных по делам о признании церковного брака утратившим каноническую силу, которые рассматривались в епархиальном суде в период 2011–2020 гг.

Согласно документу «О канонических аспектах церковного брака»¹ (далее — Документ), рассмотрение данного вида дел может быть возложено на епархиальный церковный суд². В то же время данный вид дел напрямую не предусмотрен действующим Положением о церковном суде 2008 г. (далее — Положение), и, согласно абзацу 3 статьи 24 Положения, может быть отнесен к иным делам, которые по усмотрению епархиального архиерея требуют исследования³.

Также, согласно Положению, решения епархиального суда не публикуются⁴, а передаются в архив⁵. Соответственно, в открытых источниках материалы о деятельности епархиального суда отсутствуют, и их изучение в научных целях возможно лишь с разрешения епархиального архиерея⁶.

При изучении дел о признании церковного брака утратившим каноническую силу необходимо учитывать, что из принимаемых в настоящее время Русской Православной Церковью 11-ти причин⁷ для такового признания лишь одна — а) отпадение одного из супругов от Православия — не пересекается со светским законодательством Российской Федерации. Остальные причины либо пересекаются частично — б) прелюбодеяние одного из супругов (Мф 19:9) и противоестественные пороки, — либо полностью вытекают из решения светского суда — ж) безвестное отсутствие одного из супругов, ... наличии официального свидетельства уполномоченного государственного органа — или медицинского учреждения — л) неизлечимая тяжкая душевная болезнь одного из супругов, наступившая в течение брака, подтверждаемая медицинским свидетельством⁸. Также при рассмотрении данного рода дел епархиальный суд, со-

Андрей Александрович Тарнакин — Санкт-Петербургская Духовная Академия, магистратура, 1 курс.

¹ Документ принят на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 29 ноября — 2 декабря 2017 года.

² Глава V. Признание церковного брака утратившим каноническую силу.

³ Положение, ст. 24 абз.3

⁴ Согласно п.6 ст.47, решение вручается сторонам под расписку или направляется по почте заказным письмом с уведомлением о вручении.

⁵ Согласно п.3 ст.26, «рассмотренные епархиальным судом дела хранятся в архиве епархиального суда в течение пяти лет с момента окончания производства по делу. По истечении данного срока дела передаются на хранение в архив епархии».

⁶ При этом раскрытие всей информации, содержащейся в архиве епархиального суда, также невозможно, в связи с конфиденциальностью данной информации и необходимостью сохранения персональных данных. Поэтому при подготовке к публикациям архивных материалов епархиального суда все персональные данные участников дел закрываются и конкретная ситуация, рассматриваемая судом, описывается обобщенно.

⁷ Глава V. Признание церковного брака утратившим каноническую силу.

⁸ Там же.

гласно п.2 ст. 14 Положения, принимает без проверки и доказывания обстоятельства, установленные вступившими в законную силу решениями (приговорами) светских судов⁹, и, следовательно, и сами указанные решения (приговоры). В первую очередь это относится к решениям судов о расторжении брака. По аналогии принимаются церковным судом и свидетельства органов ЗАГС о расторжении и заключении брака.

Соответственно, можно предположить, что проблематичной для церковного суда является ситуация, когда лица, подающие заявление о признании своего церковного брака утратившим каноническую силу, в гражданском браке уже не состоят. Согласно Документу, «наличие решения светских органов власти о расторжении брака не является препятствием для вынесения церковной властью самостоятельного суждения и собственного решения по долгу пастырского попечения, в соответствии с церковными канонами, а также нормами, содержащимися в настоящем документе»¹⁰. Более того, тем же документом «священнослужителям вменяется в обязанность всячески утешать лиц, ищущих развода, не принимать успешных решений, но, по возможности, примириться и сохранить свой брак»¹¹. Также необходимо учитывать, что «вступление одного из супругов в новый брак в соответствии с гражданским законодательством», согласно документу, является основанием не для автоматического признания церковного брака утратившим каноническую силу, а лишь для «рассмотрения вопроса» о таковом признании¹².

Обратимся к практике церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии. Дело о признании церковного брака N с NN утратившим каноническую силу (2016 г.). N, проживающий по адресу: г. Прохладный, ул. (...), просит благословение на расторжение церковного брака с NN, по причине измены супруги. Супруги были венчаны 16 июля 2012 года в Свято-Никольском храме в г. Прохладном. К заявлению прилагается копия свидетельства о расторжении брака, выданного органом ЗАГС. Учитывая, что, помимо расторгнутого светского брака имеется обстоятельство, предусмотренное Документом (прелюбодеяние одного из супругов), епархиальный суд удовлетворяет прошение.

Нередка ситуация, когда светский брак расторгнут, каждый из бывших супругов создал новую семью, но церковный брак продолжает сохраняться, и спустя длительное время бывшие супруги подают прошение о признании своего церковного брака утратившим каноническую силу. В таких случаях епархиальный суд, руководствуясь положениями Документа¹³, удовлетворяет прошение.

В случае же, когда светский брак еще не расторгнут, а супруги решают признать свой церковный брак утратившим каноническую силу, можно предполагать возможность для церковного суда примирить супругов и сохранить брак (см. выше). Для этого может быть применены утешение, беседа, внушение, отложение рассмотрения дела и др. Однако в архиве церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии примеров такого рода дел обнаружить не удалось. По свидетельству члена епархиального суда протоиерея Александра Тарнакина¹⁴, суд рассматривает дела о признании церковного брака утратившим каноническую силу только в случаях, когда светский брак надлежащим образом уже расторгнут.

В то же время в архиве церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии обнаружены дела, которые свидетельствуют об индивидуальном подходе суда к определенной категории данных дел. В ряде случаев суд отказывает просителям. По свидетельству председателя епархиального суда протоиерея Гермогена Лиманова и члена епархиального суда протоиерея Александра Тарнакина, это дела, когда супруги

⁹ п.2 ст. 14 «Основания освобождения от доказывания» Положения.

¹⁰ V. Признание церковного брака утратившим каноническую силу

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Документ: в) вступление одного из супругов в новый брак в соответствии с гражданским законодательством.

¹⁴ Отец автора настоящей статьи.

прожили вместе не один десяток лет, но в какой-то момент один из супругов (например, муж) покидает семью и заводит новую, при этом его новая супруга гораздо моложе бывшей. В таких случаях судьи епархиального суда, имеющие большой жизненный и пастырский опыт, понимают, что новый брак, как правило, недолговечен и супруг возвратится в старую семью. Поэтому суд не спешит с удовлетворением прошения, откладывая рассмотрение дела как можно дольше.

Заключение

На основании архивных материалов церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии, а также свидетельств членов епархиального суда, можно сделать следующие выводы:

1. Церковный суд Пятигорской и Черкесской епархии рассматривает о признании церковного брака утратившим каноническую силу только в случаях, когда светский брак надлежащим образом уже расторгнут;

2. Следовательно, возможность признания церковного брака утратившим каноническую силу при еще действующем светском браке существует лишь в теории, так как подобной практики в указанном епархиальном суде нет;

3. Существует разновидность дел о признании церковного брака утратившим каноническую силу (в ситуации расторжения светского брака при сохранении церковного), когда епархиальный суд, руководствуясь требованиями Документа «О канонических аспектах церковного брака» и опираясь на пастырский и жизненный опыт судей, по возможности откладывает рассмотрение дела и не торопится с удовлетворением прошения.

Источники и литература

1. «О канонических аспектах церковного брака». Документ принят на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 29 ноября — 2 декабря 2017 года.

2. «Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)». Документ принят на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2008 г. На Архиерейском Соборе 2017 г. в Положение о церковном суде были внесены изменения.

3. Архивные материалы церковного суда Пятигорской и Черкесской епархии 2011–2020 гг.

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

Актуальные вопросы церковной науки

№ 1, 2021

Научный журнал

Материалы XIII Международной студенческой
научно-богословской конференции.
Санкт-Петербург, 17–18 мая 2021 года

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

Главный редактор журнала
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:
<https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science>

Электронная почта журнала:
E-mail: ref.science.spbda@mail.ru

Адрес Издательства СПбДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Главный редактор Д. В. Волужков
Верстка Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 14.05.2021 г. Дата выхода в свет: 28.05.2021 г.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 17,12 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 49. Тираж 200 экз.