

*Возьмите щит веры, которым сможете
угасить все стрелы лукавого, и шлем
спасения возьмите и меч духовный,
который есть Слово Божие.
(Еф. 6, 16–17)*

*Above all, take the shield of faith
with which you will be able to quench
all the fiery darts of the wicked one.
And take the helmet of the salvation and
the sword of the Spirit which is the Word of God.
(Eph. 6, 16–17)*





THEOLOGICAL SEMINARY

SPIRITUAL ARSENAL

SCIENTIFIC-THEOLOGICAL
AND CHURCH-PUBLIC JOURNAL

№ 1 (9)

2023



ТУЛЬСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЕ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЕ ИЗДАНИЕ

№ 1 (9)

2023

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ № 1 (9) / 2023

Редакционный совет

Председатель

Митрополит Тульский и Ефремовский Алексей, кандидат богословия

Епископ Белевский и Алексинский Серафим

Епископ Луховицкий Евфимий, кандидат богословия, председатель Синодального миссионерского отдела, наместник Высоко-Петровского ставропигиального мужского монастыря

Воропаев В. А., доктор филологических наук,

профессор МГУ им М. В. Ломоносова, член Союза писателей России

Вронский О. Г., доктор исторических наук, профессор,

заведующий мемориальным музейным комплексом «Моховое»

Елушич С., доктор филологических наук,

профессор Черногорского университета,

член-корреспондент Черногорской академии наук

Махно А. П., митрофорный протоиерей, кандидат богословия,

почетный профессор ТулГУ, ректор Тульской Православной классической гимназии

Осипов А. И., доктор богословия, заслуженный профессор

Московской духовной академии

Рэндалл П., доктор философии, профессор истории

в Колледже Св. Схоластика в Дулуте, штат Миннесота (США)

Самарцева Е. И., доктор исторических наук, профессор ТулГУ,

ученый секретарь ФГБУК «Тульский государственный музей оружия»

Симонова Е. В., доктор исторических наук, профессор,

руководитель Центра региональных исторических исследований ТТПУ им. А. Н. Толстого, председатель отделения Российского исторического общества в Туле

Тахо-Годи Е. А., доктор филологических наук, профессор кафедры истории

русской литературы филологического факультета МГУ

им. М. В. Ломоносова, заведующая научным отделом библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева», ведущий научный

сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН

Черняев А. В., кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник

Института философии РАН

Яковлев А. П., доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

Института Востоковедения РАН

Редакционная коллегия

Главный редактор

Иерей Лев Львович Махно, кандидат исторических наук,
ректор Тульской духовной семинарии

Зам. главного редактора

Горбачев А. А., кандидат богословия, секретарь Ученого совета
Тульской духовной семинарии, доцент кафедры богословия и библистики

Научный редактор

Михалева М. А., научный сотрудник Тульской духовной семинарии

Агапов Игорь, протоиерей, кандидат богословия, доцент, первый проректор,
заведующий отделением заочного образования ТулДС

Евсеев Николай, иерей, кандидат исторических наук, доцент,
и.о. заведующего кафедрой церковной истории ТулДС

Новиков К. Г., заведующий библиотекой ТулДС

Савина Л. В., кандидат философских наук, профессор,
заведующая кафедрой философии и филологии ТулДС

Романов Александр, иерей, проректор ТулДС по воспитательной работе
Филофеей (Артюшин), иеромонах, доктор богословия (PhD),

заведующий кафедрой богословия и библистики ТулДС

Хланта Максим, диакон, старший преподаватель кафедры церковно-
практических дисциплин, референт ректора ТулДС

12+

Дата выхода в свет: 30.09.2023.

Реестровая запись ПИ ТУ71-00515 от 06 ноября 2019 года. Зарегистрирован Управлением
Роскомнадзора Тульской области.

«Рекомендовано к публикации Издательским советом Русской Православной Церкви при
издании научного журнала «Духовный арсенал. Научно-богословское и церковно-общес-
твенное издание Тульской духовной семинарии. № 1 (9), 2023».

Номер Издательского совета ИС Р23–310–0253

Адрес: 300045, г. Тула, ул. Староникитская, д. 75

Эл. почта: red@tulds.ru

Тел.: (4872)31–29–19

Сайт: tulds.ru

СОДЕРЖАНИЕ

АКТУАЛЬНОЕ ИНТЕРВЬЮ

«Начать учиться истинной молитве».

Интервью с епископом Веневским Феодоритом, викарием Тульской епархии 8

БОГОСЛОВИЕ

Немион С. В.

Влияние теологических воззрений митрополита Сильвестра (Косова) на развитие западнорусского богословия в XVII столетии..... 16

ПАТРОЛОГИЯ

Игумен Дионисий (Шленов)

Патрология как место встречи науки и творчества..... 32

Перомонах Иоанн (Пахачев)

Протопресвитер Иоанн Мейендорф как исследователь «Макариевского корпуса» 46

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Архипов М. А.

Печатная деятельность Василия Бурцова на примере Потребника (1642) 58

Игумен Виталий (Уткин)

Борьба священника Павла Арбекова со скопцами в Пронском уезде Рязанской губернии: к проблеме единства православного прихода в русской провинции начала XX века 64

Иерей Константин Рева

Регламентация богослужебной практики в наследии Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) 72

Карелина Л. А.

Протоиерей Александр Васильевич Горский: роль в отечественной академической науке..... 82

ФИЛОСОФИЯ

Колесников С. А.

Философско-религиозные аспекты рождения богослова (на примере богословского наследия В. Н. Лосского) 99

Савина Л. В., иерей Димитрий Сергеев

Проблема бессмертия души в философии ранней патристики..... 107

ПРАКТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Святослав Худовиков

Городское христианство: к постановке проблемы 118

ИСТОРИЯ РОССИИ

Антонова Ю. В.

«Школа народного искусства» императрицы
Александры Федоровны 123

ИКОНОГРАФИЯ

Лихолай П. В.

Почитание святителя Леонтия Ростовского
в русской иконографии XV в 135

ХРИСТИАНСТВО И ЛИТЕРАТУРА

Соловьева В. В.

Два антихриста в поэзии Коммодяна 144

ПУБЛИКАЦИИ

«Наше время есть время великого испытания для нашей веры...»:
неизвестные проповеди 1922 г. (Публикация, подготовка текста,
комментарии М. А. Михалевой) 152

РЕЦЕНЗИИ

Ковшов М. В.

Рецензия на: Lakey M. The Ritual World of Paul the Apostle: Metaphysics,
Community and Symbol in 1 Corinthians 10–11. LNTS602. London:
Bloomsbury T&T Clark, 2019. Pp. xiv + 218. 177

Савина А. В.

«Один раз и на всю жизнь»: издания для изучения дисциплины
«Основы и особенности семейной жизни священнослужителей» 183

«НАЧАТЬ УЧИТЬСЯ ИСТИННОЙ МОЛИТВЕ»: ЕПИСКОП ФЕОДОРИТ О ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА В ЦЕРКВИ



Епископ Венёвский Феодорит (Гихонов), викарий Тульской епархии, закончил Рязанское духовное училище, Московскую духовную семинарию и академию, а также магистратуру Практической школы высших исследований (Ecole Pratique des Hautes Etudes) в Париже; обучался в Московском православном институте святого Иоанна Богослова (факультет религиоведения). Кандидат богословия.

Принял монашество в 2010 году с именем Феодорита в честь священномученика Феодорита, пресвитера Антиохийского.

Нес следующие послушания: преподаватель МДА (2009–2016 гг.); секретарь ректора МДА (2010–16 гг.); помощник председателя Учебного комитета (2011–16 гг.), совмещая с этими должностями ряд других обязанностей.

Помимо служения в Покровском академическом храме проходил пастырскую практику на Пятницком подворье Троице-Сергиевой лавры (2013–16 гг.), а также в храме воинской части № 16685 св. блв. князя Александра Невского (2014–16 гг.).

В апреле 2016 г. назначен настоятелем храма Успения Божией Матери г. Рязьска Рязанской области. В августе того же года назначен настоятелем Свято-Духовского архиерейского подворья г. Скопина и главой монашеского братства при подворье.

В марте 2017 г., после преобразования Свято-Духовского подворья г. Скопина в Свято-Духов мужской монастырь, назначен настоятелем означенного монастыря с оставлением прежних послушаний.

В Скопинской епархии нес послушания: благочинного монастырей Скопинской епархии; секретаря епархиального совета; председателя комиссии по вопросам увековечения памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской; секретаря епархиального суда; секретаря межепархиальной богослужебной комиссии Рязанской митрополии; секретаря ставленнической комиссии; заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин в Рязанской духовной семинарии; преподавателя Рязанской духовной семинарии.

Решением Священного Синода от 29 июля 2017 г. избран Преосвященным Скопинским и Шацким.

8 августа 2017 г. в храме Всех святых, в земле Русской просиявших, Патриаршей резиденции в Даниловом монастыре в Москве управляющим делами Московской Патриархии митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Варсонофием возведен в сан архимандрита. Наречен во епископа 18 августа 2017 г. Хиротонисан 19 августа за Литургией на Соборной площади г. Выборга Ленинградской области. Богослужения возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.

Решением Священного Синода от 29 октября 2019 г. утвержден в должности священноархимандрита Свято-Духова мужского монастыря г. Скопина Рязанской области.

25 августа 2020 г. назначен ректором Московской духовной академии, с освобождением от управления Скопинской епархией и от должности ректора Рязанской духовной семинарии. Определено быть епископом Звенигородским, викарием Святейшего Патриарха Московского и всея Руси.

Решением Священного Синода от 20 ноября 2020 г. включен в состав Межсоборного присутствия Русской Православной Церкви. В 2021–22 гг. — член Синодальной комиссии по канонизации святых. Решением Священного Синода от 25 августа 2022 г. назначен епископом Венёвским, викарием Тульской епархии, с освобождением от обязанностей ректора Московской духовной академии.

Редакция журнала «Духовный арсенал» попросила владыку Феодорита ответить на несколько вопросов.

— Владыка, Вы несете свое служение, как принято говорить, в русской глубинке. Отличается ли приходская жизнь провинции от жизни столичных приходов?

— Вы знаете, я, по сути, никогда не был настоятелем столичных приходов. Я родился в Рязанской глубинке. Был настоятелем храма в г. Рязке Рязанской области, затем правящим архиереем Скопинской епархии — та же русская глубинка. В Московской духовной академии,

где я был ректором два года, не было как таковой приходской жизни. Это было, прежде всего, духовное учебное заведение, где стоят свои задачи, немного отличные от приходских. Но вот я опять приходской настоятель в русской глубинке. И эта среда мне очень близка и знакома. В ней есть свое очарование.

Мне кажется, люди примерно везде одинаковы. Ведь город Венёв совсем недалеко от нашей столицы. Здесь есть люди, которые жили в Москве. Я не вижу больших отличий.

Единственно, столичные приходы, несомненно, многолюднее. И, конечно, там больше молодёжи. Наверно, это накладывает свой отпечаток. Но мне все же не хотелось бы принижать приходы русской глубинки. И здесь надо трудиться. И здесь надо просвещать наших людей.

— *От сторонящихся храма людей можно услышать: «Евангелие Евангелием, а жизнь диктует свои условия...» Есть ли такие жизненные ситуации, которые не могут быть поняты в свете Евангелия?*

— Евангелие дает свет на все сферы человеческой жизни. Причем всего лишь одной фразой: «Ищите прежде всего Царствия Божия, а остальное приложится вам». Да, трудно жить по Евангелию. Даже глубоко верующим людям тяжело принять некоторые евангельские истины. Например, то, где говорится, что надо своим родным детям предпочитать Христа или что нужно прощать своих врагов и молиться за них. Но ведь Евангелие дает некий идеал, конечную цель, к которому надо стремиться. А это стремление и есть духовный путь. Верующий человек вступает на этот путь и старается в своей жизни воплотить эти евангельские идеалы. Конечно, не все сразу, не все с первого раза, но важно стоять на этом пути и признавать свое несовершенство. Тогда начинает помогать Сам Бог. А гордым людям тяжело признать свое несовершенство. Потому многие предпочитают вообще отвергнуть Евангелие и жить по законам этого мира. Исполнять Евангельский Закон во всей полноте — это совершенство. Но, повторюсь, надо всегда помнить, что в этом труде помогает Сам Бог. Вспомните, как однажды ученики Христовы воскликнули: «Кто же может спастись?». А Господь ответил: «Невозможное человекам возможно Богу».

— *Есть утверждение, что Церковь живет в истории. Что это значит? Значит ли это, что Церковь меняет свои формы?*

— Церковь состоит из людей, а люди, естественно, живут в определенных исторических периодах. Поэтому внешние формы Церкви может менять, но вот внутренний дух ее — Богооткровенное учение и благодатная жизнь человека в Боге — это то, что изменению не подлежит.

В любом историческом периоде добро остается добром, а зло — злом. То же самое с богооткровенным учением о Боге, Церкви, человеческой душе и т.д. Догматические и нравственные истины не могут меняться в зависимости от исторических событий, ведь, как говорит Писание, «Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13, 8).

— *Какие темы проповедей представляются Вам в настоящее время самыми важными?*

— Предметом проповеди должно быть, прежде всего, спасение человеческой души. Это то, что в Евангелии называется «едино на потребу». Тема спасения души очень обширная и всегда актуальная. Другое дело, что для многих, к сожалению, это не очень актуально. Или точнее сказать, люди не понимают и не чувствуют этой актуальности для себя. В проповеди часто ищут развлечения, а не пользу. Многие проповедники поддаются этому соблазну и начинают на проповеди не назидать, а развлекать людей. Ловят их настроение и потворствуют ему ради репутации интересного и современного проповедника. Конечно, происходящие знаковые события в мире можно упоминать на проповеди, но они должны служить лишь иллюстрацией для вечных евангельских истин.

Вот пример из Евангелия. Христу рассказывают, что Пилат подавил восстание бунтующих галилеян в Иерусалиме и смешал их кровь с кровью жертвенных животных в храме (Лк. Лк. 13, 1–3). Событие номер один для иудеев на тот исторический момент. И что же от Христа, как проповедника, ожидают люди после этого рассказа? Несомненно, высокой оценки убитых иудеев, которые стали как бы священными жертвами в борьбе за независимость с ненавистными римлянами, и осуждения кровожадного Пилата, который не пощадил святыни храма, осквернив его пролитием человеческой крови. И рассказ об этом событии преподан Христу именно в этом смысле. И что же Христос? Говорит ли Он угодное толпе «Смерть римлянам!», «Слава нашим галилеянам!»? Нет. Господь это событие направляет на тему личного спасения каждого из предстоящих. Он говорит: «Если не покаетесь, все так же погибнете». Не думаю, что ответ понравился галилеянам. Непопулярный ответ, как бы мы сейчас сказали. Но в этом ответе Бог поднялся высоко над этим событием, наверно, прозревая полное разрушение Иерусалима и миллионные жертвы из-за того, что в свое время не послушали Его о необходимости изменить себя. И в этом отношении ответ Христа был абсолютно истинным и евангельским. Он как бы сказал: зло, происходящее вокруг нас, можно победить не оружием, а только победой над своим внутренним злом. Уверен, вот к такому евангельскому проповедничеству и надо стремиться.

— *Верующие не часто обращаются с молитвами к новомученикам, предпочитая давно привычные имена. Чем это можно объяснить? Только ли малой информированностью?*

— Не могу ответить за всех верующих. Замечу, что все же почитание отдельных новомучеников очень сильно. Возьмите, к примеру, царскую семью. Еще: новомучеников довольно много, и сведения о большинстве из них очень скудны. Но такова участь и многих древних мучеников. Много ли людей, к примеру, почитают древнего священномученика Феодорита? Надо сказать, что сугубому почитанию новомучеников способствует наличие святых мощей. Безбожная власть скрывала свои преступления, а потому до нас дошло очень мало святых мощей новомучеников... Согласен, проблема есть. Даже среди духовенства. Помню, как один священник не хотел, чтобы в антиминсе были мощи новомученика. Ему хотелось, чтобы мощи были непременно древнего мученика. Батюшка проявлял недоверие к подвигу новомучеников... Проблема, конечно, есть, и наша Церковь принимает конкретные шаги по усилению мер распространения почитания новомучеников. И мы при этом верим, что подвиг наших новомучеников с годами и веками будет все больше и больше раскрываться, и почитание их, несомненно, будет только возрастать.

— *Почему, на Ваш взгляд, людям творческих профессий (писателям, художникам, артистам) бывает труднее войти в жизнь Церкви?*

— Здесь я с Вами соглашусь только частично. Творческим людям, как правило, все же легче стать верующими людьми. Во-первых, талант и вдохновение — это не материальные, а духовные вещи. Художники очень чутки к духовным вещам. Во-вторых, лучшие образцы живописи, музыки, архитектуры, поэзии, прозы и т.д. связаны в своем большинстве с религиозной тематикой. Особенно в определенные исторические периоды. Эти шедевры мировой культуры становятся для творческих людей как бы путеводителями к Евангелию и вере. Но далее начинаются сложности у творческих людей. Почему? Потому что основа духовного роста заключается в подавлении внутреннего и раздутого «я». Многие творческие люди это свое «я» ошибочно ассоциируют со своим неповторимым талантом, которым очень дорожат. Часто происходит внутренний конфликт, который заканчивается либо победой над своим «я» и новым этапом творчества, либо, к сожалению, потерей или, лучше сказать, отходом от веры.

— *Чем можно объяснить резкую инфантилизацию общества (внешне выражается в желании омолодиться, развешивать повсюду цветные шарфики, устраивать беззаботные вечеринки по любому поводу)?*

— Отсутствием серьезных испытаний в жизни. И я бы не сказал, что это плохо. Скорее, это нейтрально. Иногда детская простота даже хороша в восприятии мира. Да и, знаете, не особо хочется ностальгировать по голоду, революциям, гражданским и мировым войнам, лишениям и т.д., что было совсем еще недавно в нашей истории. Ведь, с другой стороны, это ненормально, когда люди взрослеют очень быстро. В военное время в 10 лет ребенок работал почти наравне со взрослыми. Конечно, человек должен расти. В том числе эмоционально. Семейные заботы, освоение профессии, преодоление житейских трудностей — все это помогает в этом росте. Но все же прекрасно, когда во взрослом человеке иногда просыпается ребенок. Без этого качества, например, невозможно наладить мост общения между взрослыми и детьми. Но и вечным ребенком человек не может оставаться. Он должен выходить из зоны комфорта, жить отдельно от родителей, самостоятельно принимать решения и нести за них ответственность. И когда такие люди ссылаются на евангельские слова «будьте как дети», я обычно в ответ цитирую ап. Павла, который разъяснил слова Спасителя: «младенчествоуйте не умом, а злобою» (1 Кор. 14, 20).

— *Каким делом можно объединить молодых людей в приходе, чтобы их собрания не ограничивались одним лишь чаепитием и познавательными беседами?*

— Молодым людям очень важно в храме чувствовать свою полезность и нужность. Это заложено в психологии молодого человека. Помимо активного участия в богослужении и, скажем, уборки храма и территории к праздникам, молодых очень важно привлекать к социальной работе. Помощь людям преображает любого человека. Благодать исполнения евангельской заповеди поможет молодому человеку преодолеть определенный подростковый кризис и остаться в Церкви.

К сожалению, большинство обучающихся в воскресных школах в подростковом возрасте уходят оттуда и не ведут церковного образа жизни. Причины разные. Утешает лишь только то, что позднее они возвращаются в Церковь в более зрелом возрасте. И тогда опыт обучения в воскресной школе помогает человеку вновь войти в благодатное пространство храма и обрести веру заново.

— *У Вас есть богатый опыт служения в известных духовных центрах России, где всегда бывает много людей, — и верующих, и туристов с невнятным мировоззрением. Насколько полезным, на Ваш взгляд, является посещение монастырей и других святых мест туристическими, не паломническими группами?*

— Чтобы почувствовать святое место, мало на него просто посмотреть и о нем что-то узнать от гида. Нужно раскрыть свою душу, нужно настроиться на правильный лад, нужно войти в его духовное пространство через молитву и участие в таинствах. А, может, даже пожить там и поучаствовать в монастырских послушаниях. Туристические туры всего этого не дают. Это как раз тот случай, когда семя падает в неглубокую почву и вскоре погибает согласно известной евангельской притче. В этом смысле настоящее паломничество предпочтительнее. Но «Дух дышит, идеже хочет». Много случаев обращения к Богу было и через туристические туры. Поэтому крупные духовные центры должны принимать и туристов. При правильной работе местных гидов туристы могут вдруг сделаться паломниками.

И, конечно, в монастырях должны быть уединенные места, недоступные для туристов и паломников. В этом суть монашества. Иначе монастырь будет духовно страдать.

— *Выпускники Московской духовной академии вспоминают, что латинский язык, который Вы преподавали, студенты знали основательно. Могли бы Вы поделиться основными принципами, с помощью которых достигался такой результат?*

— Я был довольно строгим преподавателем. Ревность такая была о своем предмете. Сейчас я эту свою ревность не одобряю. Латинский все же не основной предмет. Есть предметы и поважнее: Священное Писание, догматическое богословие, литургика и т.д. Более того, на посту ректора я урезал количество часов по латинскому в пользу более важных предметов. В духовной школе очень важна именно иерархия предметов, которые, в общем-то, и составляют богословское знание: Новый Завет, Ветхий Завет, догматическое богословие, литургика, общая церковная история и история Русской Церкви. Все остальные предметы вспомогательные и являются неким расширением или подспорьем для изучения вышеназванных предметов.

— *Чем полезно изучение иностранных языков в семинарии? Вы в совершенстве владеете французским языком; чему Вы научились в процессе его изучения (кроме, разумеется, вокабуляра, грамматики и т.п.)?*

— Не могу сказать, что я в совершенстве владею французским языком. Думаю, даже не все французы это могут сказать. Но все же я им владею на определенном уровне. Хорошо понимаю бытовую речь, профессионально-богословскую терминологию. Я читаю литературу, научные статьи на свою богословскую тему. За три года изучения, я думаю, это достаточный результат. Но процесс изучения любого языка практически бесконечен. А потому я знаю, что до многого

в языке я не дошёл, как мои русские друзья, которые остались жить во Франции. Однако, когда я слышу французскую речь, я слышу что-то родное. Я слышу какую-то часть себя и своей жизни. На самом деле иностранный язык не выучивается. Он должен быть пережит. За каждым словом и конструкцией должна быть своя эмоциональная история, конкретная жизненная ситуация. Потом из памяти изглаживаются сами истории, но крепко остается лексика и выражения, наполненные смыслом. Изучение иностранного языка — это прежде всего изучение иной культуры, это расширяет твои внутренние границы, помогает постичь менталитет другого народа. Я никогда не жалел, что решился поехать во Францию. Жизнь там дала мне колоссальный жизненный опыт. И в то же время я никогда не жалел, что оттуда уехал по завершении обучения. Всему свое время.

— *В наше время можно заметить охлаждение в вере и отступление от Церкви достаточно большого количества не только мирян, но и монахов, и даже священников. Люди теряют упование на Божий промысел, объявляют себя находящимися в поиске, агностиками и т.п. Что бы Вы могли посоветовать христианам, находящимся в опасности отступления от веры и Церкви?*

— Начать учиться истинной молитве. Если воцерковленный человек остывает, значит у него проблемы с общением с Богом. Если нет этой связи, то религиозная и духовная жизнь обречена на провал. Человек может десятилетиями ходить в храм, но при этом так и не встретиться с Богом. До этого он жил неким ожиданием на эту встречу, очарованием богатой христианской культурой, питался плодами Божьего промысла о нем, то есть чувствовал о себе особое попечение Божье, но если этой самой встречи с личностью Бога не происходит, все теряет смысл и начинается кризис. Встреча с Богом должна быть именно лицом к Лицу Божьему. Бог — это Личность, а не абстракция какая-то. Покуда в жизни христианина Бог не предстанет конкретной живой Личностью, никакого продвижения в духовной жизни не будет. Но чтобы эта Личность не наполнилась человеческим воображением (воображаемый друг), для этого надо изучать Священное Писание, наше вероучение и аскетические творения святых отцов. А также важно иметь такого священника, который сам прошел этот путь и сможет со стороны оценить ваше духовное состояние.

Беседовали М. А. Михалева, А. А. Горбачев

УДК 2

Влияние теологических воззрений митрополита Сильвестра (Косова) на развитие западнорусского богословия в XVII столетии



**Немшон Сергей
Владимирович**

аспирант Сретенской
Духовной Академии
e-mail: 28belarus@gmail.com

Аннотация: автор исследует влияние теологических воззрений митрополита Сильвестра (Косова) на развитие западнорусского богословия в XVII столетии. Феномен «западнорусское богословие» представляется как систематическое изложение православного богословия с характерным для западнорусских земель этнокультурной спецификой и религиозной эклектикой, активной апологетической и научно-богословской деятельностью. В статье рассматривается полемика вокруг теологии митрополита Сильвестра (Косова) и выявляются ошибочные суждения в прежних исследованиях, сделанных в контексте дискурса двух историко-культурных миров славян — Slavia Orthodoxa (греко-славянский) и Slavia Latina (латино-славянский). Проведено исследование теологии митрополита Сильвестра (Косова) и аргументированно доказывается его ортодоксальная православная позиция. Предложен современный и объективный взгляд на научно-богословскую деятельность митрополита Сильвестра (Косова): его вклад в сохранение православия на территории Речи Посполитой, а также влияние полемических трудов митрополита Сильвестра на развитие теологии в исследуемый период. Изучено влияние богословских воззрений митрополита Сильвестра (Косова) на развитие теологии в Московском государстве и непосредственное участие митрополита Сильвестра в направлении в Москву theologов Епифания Словеницкого и Арсения Сатановского в 1649 г.

Ключевые слова: западнорусское богословие, митрополит Сильвестр (Косов), православная теология, XVII столетие, Slavia Orthodoxa, Slavia Latina.

Исследования прежних трудов, посвященных истории формирования богословской мысли на западнорусских землях в XVII в., свидетельствует о необходимости расширить современные пред-

ставления о становлении и развитии православной религиозной мысли в Речи Посполитой. Богословские воззрения западнорусских теологов рассматривались в большей степени с точки зрения исторического феномена, нежели богословия [5, с. 5]. В то же время в отдельных современных исследованиях украинской и польской историографии присутствует стремление представить деятельность западнорусских православных богословов XVII столетия в ангажированном и негативном контексте [15, с. 98], что побуждает к проведению новых объективных исследований.

Исторические события эпохи XVII в. детерминировали магистральные направления религиозной мысли в западнорусских землях, в контексте выбора между двумя типами цивилизационных культур — *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina* (данная терминология введена в 1958 г. итальянским славистом Риккардо Пиккио). Наиболее активный и насыщенный, но в то же время противоречивый и сложный этап становления богословской мысли на западнорусских землях — это исторический период, наступивший после принятия религиозной унии 1596 г. [2, с. 55]. Изучение исторической эпохи, последовавшей после декларации унии, а также исследование влияния различных богословских доктрин на становление и развитие религиозной мысли на западнорусских землях Речи Посполитой, представляется актуальным для изучения богословского наследия западнорусских теологов в контексте их исторического выбора. Пройдя долгие этапы, белорусско-украинская ментальность формировалась на основе цивилизационного синтеза различных культур с постепенным созиданием собственной духовной этнокультурной самобытности. Развитие культурно-исторического этноса происходило в рамках уникального географического положения Великого княжества Литовского, а в дальнейшем — Речи Посполитой, где западнорусские земли являлись в определенной степени культурным «мостом» между западом и востоком. В подобной конъюнктуре религиозно-философские поиски XVII столетия проходили в контексте политических противоречий и конфессиональных противостояний различных богословских доктрин. Одним из наиболее важных памятников, раскрывающих всю сложность данного периода, являются богословские труды Сильвестра (Косова) митрополита Киевского, Галицкого и всея России, епископа Мстиславского, Могилевского и Оршанского. На сегодняшний день, как представляется нам, личность митрополита Сильвестра (Косова) и его богословское наследие до конца не изучены, а прежние стереотипные мнения в отношении митрополита Сильвестра (Косова), как следствие советской историографии, не объективны и некритично восприняты в целом ряде последующих научных работ. Исследуя богословские взгляды митрополита Сильве-

стра в контексте цивилизационного выбора между *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina*, сложно согласиться с позицией украинского исследователя Наталии Синкевич, позиционирующей в своих трудах Сильвестра (Косова) как представителя западного богословия: «Będąc bliskim światu kultury katolickiej, znając, szanując i w wielu kwestiach dzieląc jej tradycję» (перевод с польского: «Близкий к миру католической культуры, знающий, уважающий и во многом разделяющий ее традиции») [15, с. 98]. Таким образом, некритично воспринятые позднейшими исследователями положения требуют пересмотра с учетом привлечения вновь открытых источников, а значение эпохи XVII столетия для Русской Православной Церкви нуждается в более глубоком историческом и богословском осмыслении. Исходя из вышесказанного, деятельность митрополита Сильвестра (Косова), направленная на защиту православия и развитие православной теологии («западнорусского богословия»), нуждается в дополнительном научно-богословском анализе, так как исследование теологических трудов митрополита Сильвестра (Косова) позволяет раскрыть многогранность и сложность богословской конфронтации XVII в. на западнорусских землях.

Исследуя историко-религиозный контекст данной эпохи, необходимо подчеркнуть, что римско-католическое доминирование (формирование соответствующей политико-правовой и социально-религиозной парадигмы, провозглашение унии, лишение православной Церкви юридического статуса и, как следствие, дискриминация Православной Церкви восточного обряда) детерминировали направление религиозного сознания в Речи Посполитой. Тем не менее, вопреки политическому давлению православное духовное образование в XVII столетии на западнорусских землях смогло сохранить и приумножить свой научный потенциал, сумев провести реформы в духовных школах (при православных братствах). Благодаря апологетическим трактатам и реформам духовного образования, проведенным монашествующими Сильвестром (Косовым) и Исаией (Трофимовичем) в начале 1630-х гг. [2, с. 59], православная богословская мысль ответила на интеллектуальные вызовы католических теологов, тем самым сохранив ортодоксию и конкретизировав магистральные направления развития православной религиозной мысли на западнорусских землях. Богословские литературные труды митрополита Сильвестра (Косова), ввиду ясного систематического изложения православного богословия, оказали значительное влияние на дальнейшее развитие православной теологии XVII столетия на белорусских и украинских землях в дискурсе религиозно-философских поисков и исторического выбора между *Slavia Orthodoxa* и *Slavia Latina*.

Митрополит Сильвестр (Косов), белорус по происхождению, являлся ярким публицистом своего времени и влиятельной фигурой в религиозно-политической жизни Речи Посполитой в XVII столетии. Теологические труды и полемическая литература митрополита Сильвестра имели огромное значение для сохранения православия на западно-русских землях. Последующая научная и педагогическая деятельность владыки Сильвестра (Косова) и его реформаторские преобразования духовных школ в первой половине XVII столетия способствовали развитию высокого уровня богословского образования в западно- и южно-русских землях [2, с. 61]. Апологетическая деятельность и богословская литература митрополита Сильвестра (Косова): «Апологии школам киевским» (Лаврское издание, 1635), «Патерик Печерский» [9, с. 65], «Славянский Патерик», «О седми сакраментях», «Дидакалия», катехизаторские лекции первой половины XVII в. в белорусских духовных школах при братствах сформировали ясность ортодоксальной догматики для критиков и сторонников Православной Церкви, тем самым укрепив позиции греко-славянского мира *Slavia Orthodoxa* в Речи Посполитой [2, с. 63]. Необходимо подчеркнуть, что из всех регионов Восточной Европы в первой половине XVII столетия (до 1649 г., когда было возглавлено иеромонахом Епифанием Словеницким Андреевское училище в Москве) только на территориях белорусских и малороссийских земель велась серьезная православная богословская и образовательная деятельность. Именно в первой половине XVII в. началось системное формирование западнорусской богословской традиции. В данном контексте необходимо отметить, что к этому времени на православном востоке (территория бывшей Византийской империи) в силу известных причин не было богословских школ в полном смысле этого слова. Богословская наука также не развивалась. Греческая цивилизация в лице православной Византии попала под власть мусульман, и православное богословие в определенной степени находилось в состоянии стагнации [1, с. 115].

В то же время, помимо вклада в реформирование богословского образования в западнорусских землях, митрополит Сильвестр способствовал развитию православной теологии и в Московском государстве, когда в 1649 г. по благословению митрополита Сильвестра в Москву к царю Алексею Михайловичу были направлены белорусские теологи Епифаний Словеницкий и Арсений Сатановский. Также необходимо отметить, что, еще будучи в сане епископа (вопреки возрастному цензу Сильвестр (Косов) был возведен в сан епископа в 28 лет), он принял непосредственное участие в создании фундаментального богословского труда — «Православное исповедание Кафолической и Апостольской

Церкви», признанного четырьмя восточными православными патриархами и определившего направление богословской мысли будущих поколений, с последующим признанием издания такими духовными светочами XIX в., как святитель Филарет Московский, преподобный Амвросий Оптинский и другими святыми отцами Русской Православной Церкви.

Тем не менее, в связи внешним влиянием западной богословской методики отдельные аспекты богословия митрополита Сильвестра (Косова) и сегодня вызывают известную полемику. Релевантность данной темы побуждает к проведению более глубокого богословского анализа теологии митрополита Сильвестра, которая после Московского собора 1690 г. глубоко не изучалась. В связи с этим в нашем исследовании был проведен догматический анализ теологии митрополита Сильвестра. Было структурировано и систематизировано богословие митрополита Сильвестра (Косова) в области триадологии, христологии, сотериологии, сакраментологии, эсхатологии, а также учение о Богородице (в контексте христологии). Были изучены нравственно-религиозные взгляды митрополита Сильвестра и обозначены основные аспекты его теологии, выявлены доктринальные отличия от католичества, лютеранства, кальвинизма и унитаризма. Ранее подобные научные исследования богословия митрополита Сильвестра (Косова) не проводились. Догматическое исследование западнорусского богословия крайне важно для понимания развития религиозно-философской мысли XVII столетия как на белорусских и украинских землях, так и во всем восточноевропейском регионе.

Очевидно, что труды митрополита Сильвестра (Косова) в контексте XVII столетия на территории Речи Посполитой написаны в совершенно иных теологических координатах, соответствующих эпохе [3, с. 44]. Эти координаты были заданы стремлением дать четкие догматические ответы на актуальные вопросы первой половины XVII в., устранить догматические противоречия и активизировать церковную жизнь в православной митрополии. Как мы указали выше, при описании этих ответов теологическая мысль «Могилянского времени» активно пользовалась выработанными на католическом Западе методами и приемами. С католической теологией и научными методами западной академической школы, безусловно, был хорошо знаком Сильвестр (Косов), прошедший полный курс обучения в западных коллегиях, получив также прекрасное светское образование в Замойской Академии [2, с. 55]. Анализируя богословские труды владыки Сильвестра, мы должны постоянно оглядываться на вопрос — где проходит граница, отделяющая богословие Сильвестра (Косова), которое формировалось на фоне его

обширных научных знаний (и опиралось на святоотеческое богословие кашпадокийцев: святителей Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, а также Афанасия Великого, Амвросия Медиоланского), от религиозности коллективной, устоявшейся в период 1630-х гг., от идей и моделей богословского восприятия. Очевидно, дифференцировать и провести четкую грань является делом сложным. Яркое подтверждение широты диапазона богословской мысли митрополита Сильвестра (Косова) — полемическое произведение «Патерикон». Ниже мы излагаем (в краткой форме, учитывая ограниченные рамки статьи) некоторые результаты проведенного нами исследования религиозно-нравственных взглядов митрополита Сильвестра (Косова) на основании его богословских трудов.

Исследование и анализ богословских воззрений Сильвестра (Косова)

Наше исследование ставит перед собой *цель* — на основе полемических трудов и литературных памятников XVII в. объективно изучить обвинения в отношении Сильвестра (Косова) о якобы его «уклонении в протестантизм» (со стороны католических полемистов XVII в.), а также «уклонении в католицизм» (обвинения со стороны ряда современных исследователей). *Задачей* является подтвердить или опровергнуть утверждения украинско-польского исследователя Натальи Синкевич о прокатолических богословских взглядах, изучив и структурировав богословские воззрения Сильвестра (Косова). Ниже мы систематизируем и изложим богословские взгляды митрополита Сильвестра (Косова) на основании его полемических трудов и проведем анализ его теологических воззрений с точки зрения православного догматического богословия.

Триадология в богословии Сильвестра (Косова). Общепринятая православная формулировка догмата о Пресвятой Троице в православном Катехизисе архиепископом Филаретом (Дроздовым) изложена следующим образом: «Бог един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная» [11, с. 40]. В своих трудах Сильвестр (Косов) четко придерживается данной триадологической православной формулы. Триадология ярко выражена в трудах митрополита Сильвестра (Косова) в контексте богословской критики «Братьев польских» (названных «арианами»). Сильвестр (Косов) в своих апологетических трактатах отстаивает триадологическую позицию в полемике с теологами унитарных воззрений религиозных течений XVII в., чьи принципы были осуждены еще Первыми Вселенскими Соборами в IV в. В Речи Посполитой последователями арианства являлись сторонники протестантского теолога Фауста Социна [11, с. 18]. Интеллектуальным и духовным центром социнцианской доктрины

ны была богословская Академия в белорусском городе Ракове. В арианской доктрине митрополит Сильвестр (Косов) выбирает для критики два объекта: отрицание божества Иисуса Христа, а также отрицание веры в жизнь после смерти. В первом контексте полемист излагает православное исповедание о Сыне Божьем, Который рожден раньше времени, а в рамках сотериологии рассуждает о посмертной судьбе души, при этом со ссылками на Иустина Философа [4, с. 83]. Также ссылается на Фому Аквинского и блаженного Августина. В данном контексте необходимо отметить, что в период XVII в. особенно активно развивается учение о Евхаристии как жертве «Богу Отцу от Сына Его» [3, с. 135], на чем и акцентирует внимание Сильвестр (Косов) в своих триадологических взглядах. В целом триадология в труде «Патерикоан» Сильвестра (Косова) представлена типично для Могилянской эпохи и направлена не только против позиции социниан, но и против всех антитринитариев — современных последователей арианства, не признавших Божественное достоинство Второго Лица Святой Троицы. В то же время владыка Сильвестр (Косов) пересмотрел все основные богословские проблемы второй половины XVI — середины XVII в., которые противоречили православному вероучению, и подчеркнул важнейшие положения православной Церкви: Троичность Бога, две природы во Христе, необходимость молитвы к святым и Богородице, соблюдение постов, полный библейский канон, важность добрых дел для достижения Спасения (в отличие от протестантской концепции *Sola fide* («только верой»)), реальность пресуществления хлеба и вина в Кровь и Тело Христа, обоснование почитания икон и мощей, необходимость молитвы за умерших. Митрополит Сильвестр (Косов), отстаивая православную триадологию, выделил основные положения, противоречащие православному вероучению. Арианскими (антитринитарскими) заблуждениями и богословскими ошибками других деноминаций он называет: *отвержение Божества Иисуса Христа; отвержение троичности Бога и веру во временную смерть души после смерти тела.* Кальвинистскими богословскими ошибками, по мнению Сильвестра (Косова), являются: *отвержение ряда таинств; утверждение, что таинства являются только образами; отвержение реальности перевоплощения Святых Даров; учение о предопределении; отсутствие у человека свободной воли; достаточность для Спасения только веры; невозможность соблюдения человеком всех заповедей Господних; толкование первородного греха как врожденной склонности человека к другим грехам; несоблюдение поста; непочитание икон и святых; отвержение монашества; отвержение веры в то, что крестное знамение является защитой от злых духов.* Главной лютеранской ошибкой, по мнению митрополита Сильвестра (Косова), является *отвержение реальности присутствия Христа в Святых Дарах.*

Христология в богословии Сильвестра (Косова). Владыка Сильвестр в своих трудах уделил особое внимание христологии. Исходя из того, что в едином Боге нет ничего акцидентального, Сильвестр (Косов) подчеркивает единосущие Сына Отцу, в соответствии с православной позицией Григория Богослова: «Сын не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец». В частности, в произведениях Сильвестра (Косова) очень часто встречаются следующие предикаты — именование Христа как «Спаситель», «Искупитель», «Жених», «Утешитель» [14, с. 115]. В христологии Сильвестр (Косов) четко придерживается халкидонского ороса «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно», мыслит в соответствии с посланием апостола Иоанна Богослова (1Ин.5:20), где Христос прямо назван Богом: «Сей есть истинный Бог и жизнь вечная». В этом же стихе Христос называется истинным Сыном, а в стихе 1Ин.4:9 Иоанн Богослов явно свидетельствует о Христе как о Сыне Единородном: «Бог послал в мир единородного Сына Своего», где именован «единородный», «истинный» призваны показать совершенно особое отношение Сына к Отцу, которое принципиально отлично от отношения к Нему всех других тварных (сотворенных) существ. В то же время христология митрополита Сильвестра является определенно сотериологической. Путь к спасению в труде Сильвестра (Косова) «Патерикон» пролегает через праведные поступки (вновь в противовес протестантской позиции) и соблюдение заветов Христа. В «Патериконе», как и в других произведениях могилянкой богословской традиции, часто всплывает библейская аллегория «ига Христова», что подчеркивает добровольность принятия на себя «Его бремени» [3, с. 261]. Это показательно и весьма важно в контексте дискуссий XVII столетия о свободе человеческой воли. Добровольное «несение Креста (ига) Христа» в произведениях «Могилянской эпохи» следует понимать как типично православное учение о «синергии» божественной и человеческой воли, что подчеркивает четкую диафизитскую позицию, исповедание двух природ во Христе — исповедание Христа Богом.

Сакраментология в богословии митрополита Сильвестра (Косова). Исследование богословских литературных трудов Сильвестра (Косова) раскрывает основные аспекты его теологических воззрений относительно сакраментологии. Богословский труд «Дидакалия» специально посвящен сакраментологии, где все таинства также показаны в свете «могилянских воззрений» (в контексте «материи» и «форм»). Проводя анализ данного литературного трактата, необходимо выделить следующие аспекты. В «Дидакалии» указывается такая особенность, как поэтапное крещение младенцев (имянаречение и собственно креще-

ние), что соответствует православной традиции. Исключаются моменты, которые могли бы нарушить сакральность Таинства Евхаристии. В то же время митрополит Сильвестр вводит новую терминологию в толкования Таинств: подчеркивает в Таинстве Исповеди выражение «духовного сыновства» и «доверии совести», а в Таинстве Крещения акцентирует «возрождение из вод». Особенно активно в богословии Сильвестра (Косова) развивается учение о Евхаристии как жертвы «Богу Отцу от Сына Его, Тело и Кровь Христа», что созвучно с современной редакцией Канона перед Причащением — первым тропарем 9-й песни Канона «Христос есть, вкусите и видите: «Господь нас ради, по нам бо древле бывый, единою Себе принес, яко приношение Отцу Своему, присно закалается» [8, с. 116]. Необходимо отметить, что понимание Таинств в труде «Патерикон» также явственно христовоцентрично [3, с. 243]. В области сакраментологии Сильвестр (Косов) стоит на ортодоксальных позициях и ясно определяет доктринальные различия лютеранства, кальвинизма, унитаризма от православного вероучения. В полемическом трактате «Апологии школам киевским» Владыка Сильвестр (Косов) последовательно анализирует основные доктринальные парадигмы протестантизма, критически сопоставляя их с учением православной Церкви. В области сакраментологии митрополит Сильвестр критикует взгляды Кальвина на Таинства, подчеркивая реальность Таинств: «Prozwierzchnowy znakie, którem obietnica łaski iest przyłączona» (пер.: «Знамения свыше, связанные с обетованием благодати») [14, с. 135]. Полемизируя с протестантами, Сильвестр (Косов) делает особый богословский акцент на сакраментологии: «Znak widomy łaski Boeu niewidomey na poświęcenie człowieka od Chrystusa Pana postanowionu» (пер.: «Видимый знак — невидимая благодать Господа Иисуса Христа, данная для посвящения человека») [14, с. 136]. В сакраментологии подчеркивается характер Причастия — на факте реального (в отличие от протестантских взглядов) проявления благодати Божьей в Таинстве Евхаристии. Далее в своей полемике митрополит Сильвестр (Косов) категорически опровергает позицию Кальвина, а также обвинения православных якобы в уклоне в кальвинизм. И если в своем учении протестанты предлагали сократить число Таинств до трех: крещение, Вечеря Господня (Причастие) и рукоположение (Освящение), то в ответ на данное мнение Сильвестр отвечает: «My zaś, według tradycyey Cerkwie Wschodniey, matki naszej, sacramentów mamy siedm» (пер.: «По традиции Матери нашей — Восточной Церкви — у нас есть семь таинств») [14, с. 137]. В данной позиции необходимо обозначить стремление Сильвестра (Косова) отвергнуть обвинения Константинопольского патриархата в симпатиях

к кальвинизму в связи с кальвинистскими взглядами, изложенными в «Исповедовании» под именем патриарха Кирилла Лукариса.

Сотериология и эсхатология в богословии митрополита Сильвестра (Косова). Сотериология (др.-греч *σωτηρία* «спасение» *λόγος* «учение») — богословское учение о спасении человека — важнейшая часть в трудах Сильвестра (Косова), которая выражена строго в рамках православного догматического богословия. Для православной догматики тема сотериологии имеет наиважнейшее значение. Важным сотериологическим термином является «ἀπολύτρωσις», что в переводе с греческого означает «освобождение за выкуп». По словам русского богослова В. Н. Лосского, «само понятие искупления носит чисто юридический характер: это выкуп раба, долг, уплаченный за тех, кто, не имея возможности рассчитаться, оставался в заключении» [6, с. 281]. Рассуждая о сотериологических взглядах в богословии Сильвестра (Косова), необходимо отметить, что его воззрения, как и в других богословских областях, христоцентричны. Богословская православная мысль в данном контексте направлена на решение двух основных задач — спасение человека и способы достижения его спасения. Важным вопросом являются эсхатологические воззрения и отношение Сильвестра (Косова) к проблеме индивидуального суда человека после смерти, а также богословское воззрение относительно перспектив душ праведников на Страшном Суде. Данная проблематика оставалась открытой для православной богословской мысли первой половины XVII в. Временной разрыв между партикулярным и Страшным Судом в греческой традиции объяснялся преимущественно путем развития идеи мытарств. В то же время представление о частном суде существовало уже в ветхозаветный период: «Легко для Господа — в день смертный воздать человеку по делам его... и при кончине человека открываются дела его» (Сир.11:26–27). Среди русских интеллектуалов первой половины XVII в. не было единства в вопросе индивидуального суда и посмертной судьбы праведников (невзирая на сведения патристики, например — сказание о мытарствах в «Слове о исходе души» святителя Кирилла Александрийского и в житии преподобного Василия Нового «Мытарства блаженной Феодоры»). В рамках данного дискурса Сильвестр (Косов) подробно изложил свои взгляды относительно проблематики эсхатологии: праведники после смерти наслаждаются блаженством, однако не таким полным, какое ожидает их после Страшного Суда (что соответствует святоотеческим взглядам Православной Церкви). Место, где пребывают праведники в ожидании последней фазы спасения, не до конца определено теологами, однако принято, что праведники имеют возможность лицезреть

Божье Лицо; души грешников лишены этого благословения, и это составляет для них большую муку. В своих трудах Сильвестр (Косов) рассуждает в контексте святоотеческих традиций и подтверждает существование индивидуального суда после смерти, что находится в соответствии с православным вероучением об эсхатологии.

Мариология (в контексте христологии) в трудах митрополита Сильвестра (Косова) (от греческого *Μαριάμ* (Мария) и *λόγος* (логос) — учение о Пресвятой Деве Марии — Богородице). Рассматривая святоотеческую традицию, можно сказать, что отдельного учения «мариология» как такового в православном богословии нет, но данное направление богословской мысли может рассматриваться в контексте христологии. Первая половина XVII в. является «золотым временем» развития мариологической мысли в Речи Посполитой, что вполне закономерно на фоне попыток протестантов нивелировать значение Божьей Матери для Церкви. Особенностью мариологии XVII в. является то, что она также определенно христологична. Богородица видится прежде всего как Заступница, Утешительница, «Королева Мира» и соучастница спасительной миссии Христа [14, с. 46]. В трудах владыки Сильвестра (Косова) имя Богородицы чаще всего фигурирует как «Святая Дева» [14, с. 47], что очевидно имеет целью подчеркнуть чистоту Богоматери и мистический характер Боговоплощения. Особое отношение митрополита Сильвестра (Косова) к Богоматери прослеживается в поддержке популярной в первой половине XVII в. тенденции использовать имя «Мария» только для обозначения имени «Богомати» [14, с. 50]. В то же самое время особое внимание в трудах митрополита Сильвестра (Косова) приковано к Печерской иконе Богородицы. Идея о том, что Богородица является особой покровительницей Киево-Печерской обители, ее подвижников, защищает их от врагов, активно выделяет в своем творчестве и митрополит Петр (Могила). С целью акцентировать богословскую мысль на важности почитания Девы Марии митрополит Сильвестр (Косов) включает в свой труд «Патерикон» отдельную повесть о Сергии и Иоанне, которые принесли присягу братской любви перед иконой Божьей Матери [14, с. 50]. При этом данная повесть контрастирует с общей концепцией произведения — она не является собственно житием, и ее герои — это светские особы, а не печерские монахи, что подтверждает следующее мнение: данная повесть была включена именно с целью напоминания об иконе Богоматери в Печерской обители. В рамках мариологии необходимо отметить согласие владыки Сильвестра (Косова) с богословским мнением о «взятии Богоматери на Небо» — учения о том, что Богородица непосредственно по-

сле смерти была взята на Небо вместе с телом, которое, следовательно, не претерпело тления. Сильвестр (Косов) однозначно и неоднократно именуется праздник Успения Богоматери «Внебовзятие» [14, с. 49]. Здесь необходимо отметить разницу видения посмертной судьбы Богородицы в православной и католической традициях. Патристическая традиция Запада и Востока имеет разное мнение о посмертной судьбе Богоматери. Предание, записанное святителем Амвросием Медиоланским, свидетельствует о том, что апостол Фома опоздал на похороны Богоматери и увидел, как ангелы возносят тело Богородицы на Небо. Фома усомнился в наличии тела во гробе. Гроб открыли и тела там не обнаружили. В то же время в литургической жизни западного христианства праздник «Внебовзятия» Богоматери приобретает особый вес с XI в. и находит свое яркое отражение в искусстве — в изображениях «Вознесения Богоматери» и Ее «Коронации Христом», что можно встретить в скульптурном убранстве целого ряда западноевропейских храмов, а также иконописи X–XI вв. Однако византийская традиция VIII столетия отмечает, что тело Богоматери только после погребения стало невидимым [12, с. 28]. В русских рукописях лишь в XVI столетии появляются посвященные Успению произведения, говорящие о явлении Богоматери рядом с ангелами на небе, увиденном апостолом Фомой. В XVI в. на территории Руси встречаются также одиночные изображения Богоматери. Изображение «Внебовзятия» Богоматери, а тем более Ее коронации полностью отсутствует в русской сакральной живописи до XVII столетия [12, с. 31]. В XVII в. идея о «Внебовзятии» широко проникает в произведения киевской интеллектуальной элиты [13, р. 49]. Тем не менее этот вопрос обойден в «Православном исповедании веры», хотя ряд православных писателей в Речи Посполитой также упоминали это учение в своих произведениях. Анализируя трактаты Сильвестра (Косова), можно сказать, что он не усматривал в богословском мнении о «Внебовзятии» Богородицы ничего, что противоречило бы православному учению в период своей эпохи.

Проведенный анализ богословских трудов Сильвестра (Косова) позволил изучить богословские воззрения Владыки и влияния его теологических воззрений на развитие «западнорусского богословия». В контексте поставленных задач были изучены богословские воззрения митрополита Сильвестра в области триадологии, христологии, сакраментологии, сотериологии, эсхатологии и мариологии (в контексте христологии). Проанализированы доктринальные различия с католичеством, лютеранством, кальвинизмом, унитаризмом (антитринитаризмом). Выделены аспекты протестантского богословия, которые опровергал Сильвестр (Косов) в своей полемике с католиками и униатами.

В соответствии с православной догматической структурой систематизированы (структурированы) по догматическим разделам богословские воззрения митрополита Сильвестра (Косова), что в прежних исследованиях не проводилось. Как показало наше исследование, обвинения католических полемистов в отношении Сильвестра (Косова), а также ряда современных исследователей о якобы «уклонении в протестантизм» либо «уклонении в католичество» являются необоснованными. Современные обвинения в конформизме и искусственном позиционировании Сильвестра (Косова) как якобы представителя цивилизационной культуры *Slavia Latina* несостоятельны. В исследовании выявлена религиозная идентичность богословских воззрений митрополита Сильвестра (Косова) апостольской традиции и учению Отцов Церкви. Анализ литературного творчества митрополита Сильвестра (Косова) позволяет выявить его творческий подход к терминологическим заимствованиям из произведений западных богословов, но без ущерба излагаемой православной доктрине [11, с. 29].

Таким образом, необходимо подчеркнуть, что, невзирая на определенное внешнее влияние западного богословия, богословские воззрения митрополита Сильвестра являются ортодоксальными (православными) и изложены в контексте православного богословия XVII столетия на западнорусских землях. Анализ сохранившихся документов и литературных памятников позволяет раскрыть основные вехи в истории формирования и развития православной религиозной мысли XVII столетия на западнорусских землях. Исследование научно-богословского наследия митрополита Сильвестра (Косова) подчеркивает богословскую значимость его трудов, что является крайне важным для дальнейшего изучения деятельности митрополита Сильвестра и исследования феномена «западнорусского богословия» в контексте историко-философского выбора цивилизационной культуры *Slavia Orthodoxa*.

Список литературы

1. *Апанович К. О.* Киевская митрополия и восточные патриархи после Брестской унии (1596–1632 гг.). Минск: Изд-во Минской Духовной Академии, 2019.
2. *Войнич П.* Сильвестр Косов, Митрополит Киевский // Православие. Минск, 2004. № 12/13. С. 59–63.
3. *Головащенко С. П.* Христорогие Петра Могилы в контексте реформ в Киевской митрополии 30–40 гг. XVII в. // Православие Украины и Московской Руси в XV–XVII веках: общее и различное. М., 2012.
4. *Пустин Философ, св.* Творения. М.: Паломник, 1995.

5. *Коялович. М. О.* Документы, объясняющие историю Западнорусского края и его отношения к России и к Польше. СПб.: в типографии Эдуарда Праца, 1865.
6. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2013.
7. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Т. 6. М.: Изд.: Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994–1996.
8. Молитвослов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2015.
9. *Isichenko I.* Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifest of the Kyiv-Mohyla Counter // Kyiv-Mohyla Humanities Journal. 2015. № 2. P. 65–82.
10. Социнианство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890–1907. Т. 31. С. 18.
11. *Филарет, свт. митр. Московский.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2013.
12. *Фотий, епископ Тридицкий.* Касательно православного предания о небесном переселении Божией Матери телом после Ее преславного Успения // Серафим (Алексиев), архим. Два крайних воззрения в западных вероисповеданиях о Пресвятой Богородице. Самара, 2001.
13. *Korolko M.* Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658. Warszawa: Pax, 1974.
14. *Kossow S.* Paterikon albo żywoty ss. Oycow Pieczarskich. Kijów, 1635. 655 p.
15. *Sinkewych N.* Ostatni patriota Rzeczypospolitej na Kijowskim tronie metropolitarnym — Sylwester Kossów i jego spojrzenia polityczne i wyznaniowe, Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej. Kraków 2019.

Nemshon Sergey Vladimirovich

Post graduate student, Sretensky Theological Academy

E-mail: 28belarus@gmail.com

THE INFLUENCE OF THE THEOLOGICAL VIEWS OF METROPOLITAN SYLVESTER (KOSOV) ON THE DEVELOPMENT OF WESTERN RUSSIAN THEOLOGY IN THE XVII CENTURY

Abstract: the author examines the influence of the theological views of Metropolitan Sylvester (Kosov) on the development of Western Russian theology in the XVII century. The phenomenon of “Western Russian theology” is investigated as a systematic presentation of Orthodox theology with ethnocultural specificity and religious eclecticism characteristic of Western Russian lands, active apologetic and scientific-theological activity. The article examines the controversy surrounding the theology of Metropolitan Sylvester (Kosovo) and identifies erroneous judgments in previous studies made in the context of the discourse of two historical and cultural worlds of the Slavs — Slavia Orthodoxa (Greek — Slavic) and Slavia Latina (Latin-Slavic). A study of the

theology of Metropolitan Sylvester (Kosova) has been conducted and his Orthodox position is argumentatively proved. A modern and objective view of the scientific and theological activity of Metropolitan Sylvester (Kosova) is proposed: his contribution to the preservation of Orthodoxy in the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth, as well as the influence of Metropolitan Sylvester's polemical works on the development of theology in the period under study. The influence of the theological views of Metropolitan Sylvester (Kosov) on the development of theology in the Moscow state and the direct participation of Metropolitan Sylvester in sending theologians Epiphanius Slovenitsky and Arseny Satanovsky to Moscow in 1649 has been studied.

Keywords: Western Russian Theology, Metropolitan Sylvester (Kosov), Orthodox theology, 17th century, Slavia Orthodoxa, Slavia Latina.

References

1. Apanovich K. O. (2019). *Kievskaya mitropoliya i vostochny`e patriarxi posle Brestskoj unii (1596–1632 gg.)*. [The Kiev Metropolia and the Eastern Patriarchs after the Union of Brest (1596–1632)]. Minsk: Publishing House of the Minsk Theological Academy.
2. Voynich I. (2004). Sylvester Kosov, Metropolitan of Kiev. *Pravoslaviye — Orthodoxy*, no. 12/13, p. 59–63.
3. Golovashchenko S. I. (2012). Khristologiya Petra Mogily v kontekste reform v Kievskoj mitropolii 30–40 gg. XVII v. [The Christology of Peter the Grave in the context of reforms in the Kiev Metropolia of 30–40 years of the XVII century]. In: *Pravoslaviye Ukrainy` i Moskovskoj Rusi v XV–XVII vekax: obshhee i razlichnoe* [Orthodoxy of Ukraine and Moscow Russia in the XV–XVII centuries: general and different]. Moscow Publ.
4. Justin the Philosopher, St. (1995). *Tvoreniya* [The works]. Moscow: Pilgrim Publ.
5. Koyalovich M. O. (1865). *Dokumenty obyasnayushbie istoriyu Zapadnorusskogo kraya i ego otnosheniya k Rossii i k Polsbe* [Documents explaining the history of the Western Russian region and its relations to Russia and Poland]. St. Petersburg Publ.
6. Lossky V. N. (2013). *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoj Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [An essay on the Mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Sergiev Posad: Holy Trinity Sergiev Lavra Publ.
7. Makarii (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna (1994–1996). *Istoria Russkoj Tserkvi* [History of the Russian Church]. Vol.6. Moscow Publ.
8. Prayer book (2015). Moscow Publ.
9. Isichenko I. (2015) Sylvester Kosov's Exegesis (1635): A Manifesto of the Kyiv-Mohyla Counter. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2015, no. 2p. 65–82.
10. Socinianism. In: *Enciklopedicheskij slovar Brokgauza i Efrona* [Encyclopedic dictionary of Brockhaus and Efron: in 86 t.] (1890–1907). St. Petersburg Publ. Vol. 31, p. 18.
11. Filaret, svt., mitr. Moskovsky (2013). *Prostrannyj kbristianskij katexizis Pravoslavnoj Kafolicheskaj Vostochnoj Tserkvi* [A lengthy Christian catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church]. Moscow Publ.
12. Photius, Bishop of Triadice. Kasatelno pravoslavnogo predaniya o nebesnom pereselenii Bozhiej Materi telom posle Ee preslavnogo Uspeniya [Concerning

- the Orthodox tradition about the heavenly transmigration of the Mother of God by the body after Her glorious Assumption]. In: Serafim (Aleksiev), arhim. (2001). *Dva krajnih vozzreniya v zapadnyh veroispovedaniyab o Presvyatoj Bogoroditse* [Two extreme views in Western faiths about the Most Holy Theotokos]. Samara Publ.
13. Korolko M. (1974). *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*. Warszawa: Pax Publ.
 14. Kossow S. (1635). *Paterikon albo żywoty ss. Oycow Pieczarskich*. Kijów Publ.
 15. Sinkevych N. (2019). *Ostatni patriota Rzeczypospolitej na Kijowskim tronie metropolitarnym — Sylwester Kossów i jego spojrzenia polityczne i wyznaniowe, Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*. Krakow Publ.

Патрология как место встречи науки и творчества¹



Игумен Дионисий (Шленов)

доцент Московской духовной академии, кандидат богословия, наместник Андреевского монастыря
dionysij@mail.ru

Аннотация: В предлагаемой статье автор рассматривает патрологию в контексте развития богословия, отмечая ее историческую связь как с догматикой, так и с христианской литературой. Отмечается актуальность изучения патрологии и в этой связи рассматривается деятельность МДА по профилю «Патрология и христианская литература». Автор подробно рассматривает вопросы научного подхода в изучении патрологии, обращается к экзегетике Священного Писания, выясняет отношение проповеди и молитвы к компетенциям патрологии. В статье делается анализ понимания творчества в его соотношении с молитвой, благочестием, изучением наук и делается вывод об уникальности патрологии как синтезе науки и творчества.

Ключевые слова: патрология, творчество, экзегеза, проповедь, святые отцы.

1. Патрология как богословская дисциплина
Патрология — это одна из базовых дисциплин богословского образования. Патрология изучает жития и произведения святых отцов непосредственно, а также в контексте — более широком — христианской литературы периода Античности, поздней Античности и Средневековья. Патрологии близка патристика, которая исходит не столько из наследия отдельных личностей, сколько стремится найти общие траектории по истории догматов или идей. В эпоху самих святых отцов и в последующие

¹ Доклад на Всероссийской научно-богословской конференции «Гуманитарная наука в духовной школе», которая проходила в Тульской духовной семинарии 23 ноября 2021 г.

времена Средневековья и раннюю эпоху Возрождения святые отцы или отцы Церкви цитировались и составляли важную часть Священного Предания, но отдельно не изучались, что подтверждается отсутствием в византийском лексиконе слова *πατρολογία*². При этом святоотеческое и отеческое учение выражалось, в частности, словосочетанием «учение отцов», как встречаем у св. Иустина Мученика: «Так вот одного Бога почитать учат нас Божественные Писания и учения отцов»³. «Исповедание отцов» и «учение отцов» — синонимы нерушимой вероучительной традиции по учению свт. Афанасия Александрийского⁴. Путь спасения заключается в следовании «природному закону» и «учению отцов»⁵.

«Учение отцов», не впадших в ересь, «богодухновенное»⁶ и «благое»⁷ и «медоточивое»⁸. «Учение древних и отцов» передаётся из рода в род⁹. Для императора Юстиниана «учение отцов» — это православное учение, опровергающее монофизитское¹⁰. Приведенных примеров достаточно, чтобы представить, какое большое значение придавалось отцам в византийской православной традиции.

В период иконоборческих споров возникло представление о важности верификации святоотеческих текстов, и тем самым были намечены основы будущей дисциплины патрологии как науки. Но только в XVII в. патрология и патристика сформировались как отдельные взаимодополняющие дисциплины. В дальнейшем постепенное развитие привело к расширению компетенций патрологии и трансформированию патристики в догматику¹¹.

² Ср. другой противоположный термин — «отцеборчество» (*πατρομαχία*) (*Theodorus Studites*. Epistulae 455:46–47; *Photius*. Epistula 284:183).

³ *Pseudo-Justinus Martyr*. *Expositio rectae fidei* // *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* / ed. J. C. T. Otto. Vol. 4. 3rd ed. Jena, 1880 (repr. Wiesbaden: Martin Sändig, 1969). Morel P. 372C:6–7.

⁴ *Athanasius*. Epistula ad Joannem et Antiochum. L. 11–12.

⁵ См.: *Martyrium sanctorum Eustathii, Theopistes, ac liberorum* (BHG 641) // PG. 105. Col. 377:6–7.

⁶ *Origenes*. *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta* (cap. 1–27) p, 1b:33.

⁷ *Basilius Caesariensis*. Epistulae 91, 1:34.

⁸ *Amphilochius*. *De recens baptizatis* (orat. 7) L. 176.

⁹ *Didymus Caecus*. *Commentarii in Job (7.20c-11)* // *Didymos der Blinde*. *Kommentar zu Hiob* / hrsg. von D. Hagedorn, U. Hagedorn, L. Koenen. Pt. 3. Bonn, 1968. (*Papyrologische Texte und Abhandlungen*; Bd. 3). Codex P. 218:9.

¹⁰ *Flavius Justinianus*. *Contra monophysitas* 86:1–2.

¹¹ До 2-й половины XVIII в. в исторические обзоры христианской литературы входило изучение Ветхого и Нового Завета, из-за чего для самих патрологических занятий не оставалось надлежащего времени.

Сама патрология — это ядро, квинтэссенция, где важно и главное, и второстепенное, связанное с мыслью и наследием святых отцов. Есть еще более обширное понятие — христианская литература, в которую входит более широкий круг авторов, которых не относят к святым отцам, а также разные литературные жанры, выходящие за пределы богословия и догматики.

Следует отметить, что изучение патрологии в контексте и с учетом христианской литературы не теряет своей актуальности в наши дни. На Западе во второй половине XX — начале XXI в. школы изучения христианской литературы вышли на высокий уровень. Сложилось несколько направлений: Итальянская школа (Морескини–Норелли), Французская школа (Пудерон), Английская школа (Кембриджская история христианской литературы). Издание Греко-латинским кабинетом Ю. А. Шичалина первого тома исследования Морескини–Норелли стало важным шагом не только для изучения христианской литературы, но и патрологии первых веков христианства. Было бы наивно думать, что актуальные патрологические темы исчерпаны. Многие темы остаются открытыми, включая систематическое описание святоотеческого наследия и мысли после прп. Иоанна Дамаскина — не только вплоть до падения Константинополя, но и до настоящего времени с драматичным настаиванием «Второго Рима» на своём исключительном и чрезмерном первенстве.

2. Патрологический профиль в МДА

В Московской духовной академии при кафедре богословия существует профиль «Патрология и христианская литература». В самом названии отражается стремление к изучению святоотеческого наследия как наиважнейшего, а также всех текстов, относящихся к богословию Церкви (в более широком понимании данного термина как всего христианского вероучения). Хронологические рамки не сводятся к традиционному периоду с I по VIII в., который, конечно, остается ключевым. В поле изучения могут попадать и значительно более поздние тексты, как, например, наследие греческих богословов периода туркократии, включая труды свт. Досифея Нотараса (XVII–XVIII) и прп. Никодима Святогорца (XVIII в.).

Термин «патрология» введен в название соответствующего труда И. Герхарда «Патрология, или Произведение о жизни и трудах учителей древнехристианской Церкви» (*Patrologia sive de primitivae ecclesiae Christianae doctorum vita ac lucubrationibus*. 1653).

В римско-католическом научном мире во второй половине XVIII в. окончательно сформировалась универсальная дисциплина патрологии, при внутреннем тяготении к интеграции патрологии в более широкую сферу истории христианской литературы, которая была предложена протестантскими учеными.

Такой подход с более узким (и важным) и более широким кругами изучения отражается и в названии серии, которая стала выходить по инициативе разработчиков профиля «Патрология и христианская литература», — «Святоотеческая и византийская библиотека», где под словом «святоотеческий» подразумевается наследие святых отцов, а под словом «византийский» — наследие христианских авторов, живших в Византийской империи или в единоверных странах и близких по христианской культуре странам.

Каковы преимущества занятия патрологией в настоящее время в МДА?

- Доступность греческих и латинских первоисточников в удобных базах данных.
- Фонды библиотеки Московской духовной академии, отчасти отражающие высокий уровень западноевропейской патрологической науки.
- Программа самого профиля «Патрология и христианская литература», в которой заложено стремление к детальному изучению ключевых знаний при возможности изучать ряд вспомогательных дисциплин, включая классические и древние языки.
- Ученая и языковая среда, культивируемая в МДА.

3. Научный подход в патрологии

Все вышеуказанные пункты по сути дела важны для реализации научного подхода, заключающегося в строгом продвижении от достигнутого к следующему этапу исследования. Избираемые темы должны быть актуальными, что откроет перспективу реализовать исследование на базе перевода и тем самым осуществить введение в оборот нового памятника.

В научные задачи изучения святоотеческого памятника входит выяснение авторства, своеобразия текста, степени его оригинальности и актуальности. Может показаться, что наука сама по себе скучна и малорезультативна. Стоит ли терять время на второстепенные детали, своеобразие, вместо того чтобы изучать общезначимое и важное? На это можно ответить следующее. При любви к святым отцам всё, что связано с ними, имеет большое значение. «Верный в малом и во многом верен» (Лк. 16, 10). Изучение деталей приводит к лучшему пониманию наследия отцов в частном и целом, как бы позволяет вступить в диалог со святыми отцами, услышать их голос. Научная детализация позволяет приблизиться к отцам и вступить на путь дальнейшего научного и творческого изучения их наследия.

4. Творческий подход в патрологии

Таким образом, в патрологии есть еще одна составляющая, о которой мало пишут, но которая очень важна, — творческая. Если наука

исходит в своих подходах из точных данных, то творчество стремится дать этим данным живую интерпретацию, поместить их в оригинальную последовательность. Но главное — самый большой источник для творчества в патрологии — это не столько научные вторичные источники, сколько первоисточники — сами произведения святых отцов.

4.1. Экзегеза Священного Писания

Для того чтобы понять, как появилось святоотеческое наследие, нужно обратиться к основному методу христианского богословия, а именно к экзегетике Священного Писания. Святые отцы и христианские писатели толковали Священное Писание не только для того, чтобы на основании этих толкований сформулировать основополагающий Символ веры. В духовно-назидательных целях отцы и христианские писатели, как, например, прп. Максим Исповедник, занимавшиеся созерцательным методом (*θεωρία*), пытались построить огромное здание христианской нравственности и духовности. Так, согласно его экзегезе, земля (ср. Быт. 3, 17) — это очищение через деяние, семя (ср. Быт. 3, 18) — созерцание, а «хлеб» (ср. Быт. 3, 19) — «истинное тайноводство к богословию»¹². Именно при истолковании Священного Писания аллегорическим или типологическим методом появляется глубина богословия, катафатически и апофатически описывающего Бога в Себе и Его домостроительство в мире, а также глубочайший смысл аскетической традиции Православия, как очищение, озарение и обожение.

4.2. Экзегеза отцов

По мере расширения корпуса святоотеческих текстов возникло ещё одно направление — экзегеза святыми отцами святых отцов, или — шире — христианскими писателями христианских писателей. Самый яркий пример — свт. Григорий Богослов в последующей патристической и византийской традиции, как хорошо видно по рецепции его крылатого определения человека как «великого мира в малом»¹³. Или «Ареопагитики» — в толковании прп. Максима Исповедника или учении свт. Григория Паламы.

При сравнении двух экзегез Писания и отцов может оказаться, что экзегеза Писания более живая и оригинальная, менее школьная. Од-

¹² *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 5:40–44.

Как толкование на: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* 5:2–6.

¹³ См.: *Gregorius Nazianzenus. In Theophania oratio* 38, 11 // PG. T. 36. Col. 324:1–2.

Ср. у прп. Максима Исповедника, который соотносит это речение с тем, что человек носил в себе «величие Логоса». (*Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem* 7, 35:16–33).

Callistus I Patriarcha. Homiliae adversus Gregoram 6, 13:1–18.

нако и в той и в другой экзегезе имело место духоносное творчество, стремление не только объяснить, но и углубить священные смыслы.

4.3. Проповедь

Если учесть, что основной метод духовного назидания — это проповедь, то можно представить разницу между наукой и творчеством в патрологии как разницу между научной статьей и проповедью. Автор научной статьи пытается досконально описать то или иное явление или проблему, а автор проповеди пытается настроить слушателя на покаяние и внимание себе. По замечанию И. Фундулиса, именно экзегеза лежит в сути метода проповедования, а в самой проповеди и должен быть реализован метод созерцания и соотнесения духовных смыслов.

А особенность патрологии в том, что патролог должен научно изучать проповеди — то, что создавалось как духоносная экзегеза Священного Писания и — шире — что утверждалось на основании опыта, то есть не столько рационально, сколько духовно. Также как изучать и «догму», которая, по мысли свт. Василия Великого, является внутренним средоточием христианского вероучения¹⁴.

4.4. Молитва

Сами святые отцы при толковании Писания, в назидательной проповеди и в созерцательных трактатах выступали не столько как ученые и совсем не как творческие интеллектуалы, но, прежде всего, как духоносные люди, очистившие себя от грехов и страстей и в результате этого очищения приобретшие озарение и, в конце концов, достигшие обожения. Как известно, вершиной творчества святых стала молитва как «искусство искусств»¹⁵. Молитва — это живая связь с Богом. Значит, подлинное творчество святых — это синергия их усилий и Божественной помощи, что ещё более усиливает его харизматичный, не подлежащий законам мира сего характер.

Постараюсь описать данную ситуацию иными словами. Патролог по науке изучает то, что вне науки. При помощи инструментария, в том числе и внешнего, он пытается внешне описать внутренне неопишемое. Устанавливая тот или иной факт из жизни или наследия святого отца, он не столько ощущает себя знатоком святого отца, сколько понимает преде-

¹⁴ Известны слова свт. Василия Великого в трактате «О Святом Духе», что есть проповедь, доступная всем, а есть вероучение, доступное избранным. Проповедь и так понятна, а для вероучения нужен созерцательный подход. Здесь под проповедью понимается общеизвестное, а под вероучением — самое сокровенное, включая устное не писаное предание отцов. (См.: *Basiliius Caesariensis. De Spiritu Sancto* 27, 66).

¹⁵ См.: *Hesychius Simaita. De temperantia et virtute* 19:18–19.

«...ибо наука наук и искусство искусств искусство (борьбы) со злыми помыслами». См. также: *Meletius Confessor. Ἀλφάβηταλφάβητον ε*, 39:145–147.

лы своих собственных компетенций, и должен уметь остановиться на пороге тайны. Пользуясь методами научного описания, он устанавливает авторство или аутентичность текста тех святых отцов, которые часто писали под другими именами и в любом случае были столь смиренны, что хотели входить не в «историю науки», но лишь в «историю святости».

5. *Путь к святости*

Для изучения таких текстов нужен не только научный инструментарий, но [и]:

- Сопричастность вере и жизни святых отцов.
- Готовность пользоваться их собственным методом (например, произносить созерцательную проповедь как экзегезу Священного Писания).
- Создавать на основании их сочинений духовно-просветительные доклады, цель которых — предложить важные духовно-назидательные уроки и наставления.
- Стараться начать жить живым святоотеческим словом, изучение которого занимало бы второе место после молитвы.
- Научиться применять святоотеческую мудрость к актуальным ситуациям.
- Проявлять изобретательность для того, чтобы любая деталь из жизни отцов была интересна для изучения, ради чего можно было бы потратить даже непропорционально большое время.

Пути науки и творчества являются не столько противоположными, сколько взаимодополняющими. Ведь и сами святые отцы были одновременно и представителями культуры своего времени, и духоносными мужами. Можно сказать, что светская и прежде всего философская культура оказалась через их наследие воцерковлённой или просто более актуальной. Но даже не пройдя их рецепцию, светская культура того времени — как среда жизни святых отцов — достойна тщательного изучения для реконструкции образа жизни и мысли святых людей.

В современном мире, информационно наполненном, очень важны святоотеческие ориентиры. Святые отцы могут влиять многогранно, в том числе и на литературное творчество, чтобы писать, жить и мыслить в их категориях.

Все святоотеческое знание можно попытаться представить как творчество по отношению к сложившимся формам античной культуры. К примеру, в античный период в учении стоиков мы находим подробно разработанную аретологию, многие элементы которой были восприняты святыми отцами. Но отцы не столько повторяли ее, сколько шли далее, прибавляя к имевшимся суммам знаний крупинцы своего духовного опыта.

6. Творчество в святоотеческой традиции

Для уяснения подлинного творчества предлагается кратко рассмотреть несколько тем.

6.1. Творчество согласно святым отцам

Что святые отцы понимали под творчеством? По-гречески «Творец» — Δημιουργός, Ποιητής. Однокоренные существительные, указывающие на процесс творчества, — δημιουργία, ποιήσις. Подлинным Творцом, Чудотворцем, Источником света и знания является Бог. Люди — с точки зрения каппадокийского богословия — всего лишь отблески Божественного света. Люди творят по дару Божественной благодати. Подобно тому как Бог сотворил окружающий мир и его венец — человека, так и сам человек должен возделывать внутри самого себя умопостигаемый рай и очищать данный ему в драгоценный залог образ Божий.

Все наши дарования — от Бога. Нам ничего не принадлежит, кроме свободы, которая дана для того, чтобы добровольно и свободно принять в своей жизни Божественную волю.

Согласно святоотеческому учению, человеческая душа по образу Святой Троицы трёхчастна: умная, желательная и раздражительная силы. Каждой из этих сил присущи творческие способности. В частности, к таковому творчеству относится духоносное создание текстов, передающих вечные истины Божественного Откровения.

6.2. Многообразие экзегетических подходов к Священному Писанию

Священное Писание — абсолютное и безусловное Откровение. Но в нем используются глубокие образы, в том числе и земные, которые могут по-разному интерпретироваться. При толковании Писания возможны даже внешне противоположные подходы. Например, толкуя евангельский стих «Вы есте свет мира», свт. Григорий Богослов писал, что подлинный первый свет — это Бог, а люди — светлы как носители этого света. Однако эта приобщенность свету достигается очищением себя, огромным аскетическим подвигом. Значит, заповедь блаженства «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8) и передает поэтапность духовного совершенствования: очищение¹⁶ — озарение¹⁷. Видение Бога — это и боговидение святых в раю, и приобщенность

¹⁶ Ср. у Оригена о видении Бога только очищенным разумом: *Origenes. Commentarii in evangelium Joannis* 19, 3, 17:3–7. Ориген прямо толкует, что сердце — это разум (*καρδίαν δὲ τὸν νοῦν ὀνομάζει*). *Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) Fr. 13:12–16*. Видение Бога не телесными очами, а органом, отличным от них, то есть разумом. См.: *Theoleptus Philadelphiensis. Orationes monasticae* 2:303–307.

¹⁷ См.: *Anastasiū Sinaitae In Hexaemeron anagogicarum contemplationum libros duodecim* 7b:630–635.

Богу при жизни тех, кто стремился и смог достичь святости (согласно свт. Григорию Нисскому «иметь Бога в себе»¹⁸ и видеть в своем образе Архетип¹⁹), и достижение райских обителей путем добродетели²⁰, и стремление к внутреннему идеалу вне внешних образов и типов²¹, и достижение бесстрастия²². Но и при жизни боговидение может описываться как единичный исключительный момент (видение в юные годы прп. Симеона Нового Богослова), достаточно длительное состояние (по описанию прот. И. Романидиса) или постоянное состояние богопросвещенного подвижника, видящего Бога «умным чувством» души (по учению свт. Григория Паламы²³). Один и тот же стих Священного Писания будет приобретать дополнительные смыслы в разных богословских контекстах (для свт. Феодипта Филадельфийского Мф. 5, 8 указывает на бдение и бодрствование души²⁴, а для свт. Симеона Фессалоникийского — на равноангельное житие²⁵). Современный патролог должен уметь, помимо прочего, обобщить эти значения и постараться начать жить согласно святоотеческой аксиоматике.

Еще один пример — стихи из Псалтири «обновится яко орля юность твоя» (Пс. 102, 5) и «восхождения в сердце своем положи» (Пс. 83, 6). По мере формирования корпуса аскетическо-мистических текстов Церкви и тот и другой стих будут означать духовную высоту и максимальную близость Богу.

6.3. Соотношение творчества и молитвы

«Молитва — восхождение ума к Богу», — данное определение Евагрия Понтийского²⁶ повторил в 86-й главе «Точного изложения право-

¹⁸ *Gregorius Nyssenus. Orationes viii de beatitudinibus* // PG. 44. Col. 1269:37–44.

¹⁹ *Ibid.* // PG. 44. Col. 1272:18–22.

«Ибо то, что подобно благу, всецело благо. Таким образом, видящий себя видит в себе предмет желаний. И таким образом становится блаженным чистый сердцем, потому что, взирая на свою чистоту, он в образе созерцает Архетип».

²⁰ См.: *Athanasius. Expositiones in Psalmos* // PG. 27. Col. 477:51–55.

²¹ См.: *Ps.-Macarius. Sermones 64 (collectio B) 41, 1, 2:15–3:4.*

«Ибо блаженные чистые сердцем, ибо они Бога узрят. Даровавший нам умное и самовластное сказал в нем искать сокровище Царствия, чтобы не выходить во вне и не стремиться к внешнему, ибо их причина — внутреннее».

²² См.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium 47:205–210.*

²³ См.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis 1, 3, 52:27–31.*

²⁴ *Theoleptus Philadelphiensis. Orationes monasticae 2:305–307.*

«Блаженны чистые сердцем, то есть бдящие и хранящие ум».

²⁵ *Symeon Thessalonicensis. Epistulae 7:120–124.*

«Каковы значит они (чистые сердцем. — *II. A.*)? Оказавшиеся превыше тела, по-ангельски жившие, чистоте Христовой по возможности подражавшие...».

²⁶ *Evagrius. De oratione (sub nomine Nili Ancyran) 35*

Προσευχὴ ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν.

славной веры» прп. Иоанн Дамаскин²⁷. Но повторил для того, чтобы подчеркнуть, что во Христе не было «восхождения ума», так как Христос Спаситель имел совершенное человечество без необходимости нравственного совершенствования — в отличие от любого, даже самого святого человека. Такое отношение к термину «восхождение» — самое настоящее богословское творчество в стремлении представить идеальный образ Богочеловека, обладающего двумя природами, действиями и волями.

Само понятие молитвы, тем самым, одно для людей и другое для Богочеловека, при том что Он воспринимает полноту человеческой природы и во всем показывает пример. Из интерпретации прп. Иоанна Дамаскина по методу прп. Максима Исповедника, который выделял два уровня усвоения человеческой природы Христом при Боговоплощении: существенное и относительное, — можно сделать вывод, что существуют разные типы молитвы: молитва святого за мир и покаянная молитва грешника.

Именно молитва — это «искусство», причем не простое искусство, а самое совершенное «искусство искусств». Аристотель разработал в «Этике» теорию искусства, и эта теория продолжала прилагаться святыми отцами и христианскими писателями применительно к философии, как самой высшей дисциплины тривиума из так называемых в эпоху схоластики семи свободных искусств. Для того чтобы творить настоящую молитву, нужно сильнейшее творчество. Для того чтобы понимать святоотеческое учение о молитве, тоже нужно творчество. Для того чтобы постичь учение о молитве, необходимо сочетание деяния и созерцания по примеру Марфы и Марии.

6.4. Наука и благочестие

В античную эпоху существовал идеал любомудра — совершенного и в слове, и в деле. Быть подлинным любомудром трудно. В Новое время стал складываться образ ученого как узкого специалиста, имеющего право быть или не быть благочестивым по своему усмотрению. Вроде бы «наука» и «благочестие» разошлись в разные стороны, но с учетом огромной многоплановости научных задач на ученом лежит такая большая нагрузка, которая сама по себе способствует смирению и пониманию ограниченности всех своих усилий. В этом отношении творчество помогает сохранять живой интерес к науке, так же как и неподдельное благочестие.

Одним из инструментов научной работы является древнегреческий язык. Он же помогает и для соблюдения в душе благочестия. Научное изучение экзегезы речения из книги Исход «внемли себе» оказывается

²⁷ *Joannis Damascenus. Expositio fidei* 68:2.

рядом с молитвенным восприятием литургического призыва на Малом входе «Премудрость. Вонмем!».

Именно творчество необходимо для соотнесения всех наук, а не только классической филологии или византистики с богословием.

6.5. Можно ли изучать то, что не можешь исполнить в данный момент?

Этот частный вопрос может показаться излишним, если исходить из цельного образа античного и позднеантичного любомудра. Однако в исполнении прочитанного и в чтении для исполнения присутствует и утилитарный момент, в то время как одна из главных задач творчества — выходить за установленные пределы в стремлении к подлинному и неизвестному. Знание того, что мы пока что не можем исполнить (имеются в виду высокие истины богословия), может и не надмевать, а, наоборот, смирать и задавать важную систему координат для дальнейшего движения.

Отчасти данный принцип лежит в основе духовного образования, цель которого, конечно, не в научении ради интеллектуального развития, а в научении ради действительного достижения высшей духовной цели спасения.

Античное «Я знаю, что ничего не знаю» приводит не к пассивности, а поиску подлинного знания. Античное «Познай себя» аналогично христианскому «Забудь себя», которое, в свою очередь, приводит к подлинной памяти о Боге, содержащейся не столько в уме, сколько в сердце или душе.

6.6. Опасность самооправдания занятиями наукой или творчеством

Итак, можно и даже нужно изучать неисполнимое в данный момент, но если чрезмерно привыкнуть к временному и невольному раздвоению или, иными словами, если возвести это раздвоение в норму и аксиому жизни, то тогда жизнь может превратиться в некое научное делание с творчеством внешним, эмоциональным, душевным, но не до конца внутренним и настоящим. Искреннее несение своего христианского звания во многом позволяет избежать данной раздвоенности или иметь надежду на то, что она будет не увеличиваться, а уменьшаться в жизни.

Изучение отцов не освобождает от императива достигать святости и жить так, как жили отцы. Знание высоких примеров автоматически не приводит — без больших усилий — к следованию примерам. Сердечно-эмоциональный характер творчества не отменяет более духовного творчества, появляющегося в результате действительных подвигов и духовных трудов.

Заменяет ли занятие святыми отцами святоотеческую молитву? На этот вопрос современные старцы и святые люди дадут скорее отрицательный ответ. Но никто не скажет, что изучать святых отцов не надо

или что их надо изучать без молитвы. Доклады и лекции по патрологии могут оказаться тем состоянием души, которое приготавливает её к молитве или предваряет молитву, настраивая на молитвенный лад.

6.7. Бог и святые: творец в тишине уединения

Творчество святых отцов заключалось, в частности, в произнесении проповедей и написании слов. Уединение — лучший друг проповедника и писателя. Соотношение слова и безмолвия — одна из важных тем, позволяющая и современному исследователю приобщиться святоотеческой исихии, не препятствовавшей, а помогавшей нести словесное служение благовестия. «Возлюби безмолвие!» — проповедовал один из самых красноречивых богословов Церкви свт. Григорий Богослов, утверждавший также, что «безмолвие лучше слова».

7. Выводы

Данные темы помогут в будущем выработать более стройную концепцию о соотношении науки и творчества в дисциплине патрологии. И наконец, последнее. Из науки патрологии берут начало аскетика, катехетика, гомилетика — наиболее назидательные жанры, предельно актуальные для всех людей во все времена. В силу того, что само по себе церковное предание неизменно, а современные люди меняются и требуют по отношению к себе современных подходов, возникает исключительно творческая задача — в новой форме передать неизменную суть, «молодое» (νέον), или «новое» (καινόν) вино Благовестия, которое не меняется и не устаревает в течение веков.

Выводы доклада таковы:

- При занятиях патрологией надо сочетать науку и творчество на разных уровнях.
- Смысл науки — в приближении к святому отцу. Смысл творчества — в максимальной актуализации его наследия и примера путем духовного подвига и созерцательного отношения к его наследию.
- Наука и творчество не противоречат, а взаимодополняют друг друга.
- Патрология — уникальная дисциплина, позволяющая осуществить синтез науки и творчества ради полноценного изучения наследия отцов ради самого себя, близких и в духовно-просветительских и миссионерских целях Церкви.
- Отцы не ответили на все вопросы современности, но в их ответах можно приобщиться духовной глубине, которая глубже, ярче и значительнее любых вопросов. По мере сопричастности подвигам отцов можно жить их учением и полагать его в подлинную основу своей телесной и духовной жизни.

Список литературы

1. *Amphilochius*. De recens baptizatis (orat. 7.) L. 176.
2. *Anastasii Sinaitae* In Hexaameron anagogicarum contemplationum libros duodecim. 7b:630–635.
3. *Athanasius*. Epistula ad Joannem et Antiochum. L. 11–12.
4. *Athanasius*. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 477:51–55.
5. *Basilius Caesariensis*. De Spiritu Sancto 27, 66.
6. *Basilius Caesariensis*. Epistulae 91, 1:34.
7. *Callistus I Patriarcha*. Homiliae adversus Gregoram 6, 13:1–18.
8. Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi / ed. J. C. T. Otto. Vol. 4. 3rd ed. Jena, 1880 (repr. Wiesbaden: Martin Sändig, 1969).
9. *Didymus Caecus*. Commentarii in Job (7.20c-11) // *Didymos der Blinde*. Kommentar zu Hiob / hrsg. von D. Hagedorn, U. Hagedorn, L. Koenen. Pt. 3. Bonn, 1968. (Papyrologische Texte und Abhandlungen; Bd. 3). Codex P. 218:9.
10. *Evagrius*. De oratione (sub nomine Nili Ancyrani) .35
11. *Flavius Justinianus*. Contra monophysitas. 86:1–2.
12. *Gregorius Nazianzenus*. In Theophania oratio 38, 11 // PG. T. 36. Col. 324:1–2.
13. *Gregorius Nyssenus*. Orationes viii de beatitudinibus // PG. 44. Col. 1269:37–44.
14. *Gregorius Palamas*. Pro hesychastis. 1, 3, 52:27–31.
15. *Hesychius Sinaita*. De temperantia et virtute. 19:18–19.
16. *Joannis Damascenus*. Expositio fidei. 68:2.
17. Martyrium sanctorum Eustathii, Theopistes, ac liberorum (BHG 641) // PG. 105. . Col. 377:6–7.
18. *Maximus Confessor*. Ambigua ad Joannem. 7, 35:16–33).
19. *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium. 47:205–210.
20. *Meletius Confessor*. Ἀλφαβηταλφάβητον ε, 39:145–147.
21. *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis. 19, 3, 17:3–7.
22. *Origenes*. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis). Fr. 13:12–16.
23. *Origenes*. Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta. (cap. 1–27) p, 1b:33.
24. *Photius*. Epistula. 284:183.
25. *Ps.-Macarius*. Sermones 64 (collectio B). 41, 1, 2:15–3:4.
26. *Symeon Thessalonicensis*. Epistulae. 7:120–124.
27. *Theodorus Studites*. Epistulae 455:46–47.
28. *Theoleptus Philadelphiensis*. Orationes monasticae. 2:303–307.

Hegumen Dionisy (Shlyonov)

Associate Professor of the Moscow Theological Academy, Candidate of Theology,

Vicar of St. Andrew's Monastery

dionysij@mail.ru10

PATROLOGY AS A MEETING PLACE OF SCIENCE AND CREATIVITY

Abstract: In the article, the author views pathology in the context of the development of theology, noting its historical connection with both dogmatics and Christian literature. The relevance of the study of patrology is noted and in this regard, the activities of the Moscow Theological Academy in the profile "Patrology and Christian literature" are considered. The author examines in detail the issues of the scientific approach in the study of pathology, turns to the exegesis of Holy Scripture, finds out the relationship of preaching and prayer to the competencies of patrology. The article analyzes the understanding of creativity in its relation to prayer, piety, the study of sciences; the author makes a conclusion about the uniqueness of patrology as a synthesis of science and creativity.

Keywords: patrology, creativity, exegesis, preaching, holy fathers.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф как исследователь «Макариевского корпуса»

УДК 276



Иеромонах Иоанн (Пахачев)

секретарь Ученого
совета, старший
преподаватель кафедры
богословия,
и.о. проректора
по научной работе
Коломенской духовной
семинарии
john-hieromonk@mail.ru

Аннотация: В статье рассмотрены исследовательские труды протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926–1992), в которых затрагиваются вопросы, связанные с «Макариевским корпусом» — собранием восточнохристианских аскетических сочинений конца IV — начала V вв. На протяжении своей жизни отец Иоанн неоднократно обращался к этому собранию и исследовал его. Он отстаивал мнение о православии воззрений анонимного автора корпуса, сформулировал гипотезу малоазийского происхождения текстов, входящих в корпус, и вообще считал это собрание текстов одним из фундаментальных оснований восточнохристианской богословской и мистической традиции. Несмотря на то, что работы отца Иоанна в большинстве своем имели обзорный характер, они стали определенной вехой в изучении «Макариевского корпуса», по крайней мере, в православной науке.

Ключевые слова: Иоанн Мейендорф, Макарий Египетский, Макариевский корпус, мессалианство, патристика, мистика, история Церкви.

22 июля 2022 г. исполнилось тридцать лет со дня кончины протопресвитера Иоанна Мейендорфа — известного православного ученого-византиниста, историка Церкви, патролога и богослова. Научное наследие этого человека весьма обширно и во многом еще требует осмысления и рецепции со стороны современных православных ученых. В данной статье нам хотелось бы проанализировать лишь один из аспектов этого наследия — исследовательские труды

отца Иоанна, затрагивающие комплекс вопросов, связанных с так называемым «Макариевским корпусом».

Наименование «Макариевский корпус» (*Corpus Macarianum*) носит совокупность аскетических текстов, авторство которых традиционно приписывается преподобному Макарию Великому, египетскому монаху IV в. История этих текстов чрезвычайно интересна и запутанна, поэтому в XX в. ими интересовались многие историки, филологи, патрологи, богословы. Герман Деррис, Вернер Йегер, Антуан Гийомон, Винсент Дэпрэ, Жан Грибомон, прот. Георгий Флоровский: вот далеко не полный перечень имен ученых с мировой известностью, которые исследовали «Макариевский корпус» и вели насчет него серьезные дебаты [обзор библиографии см. здесь: 10, с. 169–181; 20, с. 5–22]. Суть дебатов сводилась к трем вопросам:

1) Авторство и обстоятельства возникновения текстов корпуса. Мысль о том, что авторство текстов корпуса принадлежит преп. Макарию Египетскому, подверглась в XX в. серьезной критике, прежде всего с позиций филологического анализа текста и исследования рукописных традиций корпуса. Самой распространенной точкой зрения по этому вопросу стала гипотеза «Макария — Симеона», согласно которой автором корпуса был некий сирийский монах Симеон Месопотамский, живший в конце IV — начале V в. Некоторые православные исследователи пытались отстаивать традиционную точку зрения по вопросу авторства «Макариевского корпуса» [11, с. 150–177; ср. 21, с. 24–40], но их аргументация была не слишком убедительна.

2) Пересечение взглядов автора «Макариевского корпуса» с учением мессалиан. «Мессалиане» или «евхиты» («молящиеся») — название духовного движения, которое возникло в IV в. среди сирийских монахов и быстро распространилось по всему христианскому востоку [11]. Характерными чертами духовности членов этого движения были отрицание значения и смысла Таинств, неподчинение церковной иерархии, дуалистическое мировосприятие, отказ от «деятельной» аскезы, абсолютизация экстатической, экзальтированной молитвы как способа личного спасения. В определенном смысле мессалианство было сродни пелагианству, примерно в это же время распространившемуся на христианском западе и придававшему слишком большое значение личным усилиям человека в деле спасения [16, с. 441].

Учение мессалиан было осуждено Церковью на III Вселенском соборе, однако первоисточников, позволяющих полноценно судить об этом движении, практически не сохранилось [обзор отдельных фрагментов см. здесь: 5, с. 16–23; 6, с. 241–279]. Некоторые отрывки из «Аскетикона» — программной книги мессалиан — дошли до наше-

го времени в пересказе православных полемистов, в частности, преп. Иоанна Дамаскина [20, с. 99–112]. Анализируя эти отрывки, отдельные исследователи (Л. Виллекур, Г. Деррис) заметили, что они текстуально и идейно совпадают с произведениями, входящими в «Макариевский корпус». Отсюда родилось предположение, что автор корпуса — мессалианин, и что сам корпус вообще можно отождествить с вышеупомянутым мессалианским «Аскетиконом». Ряд ученых — как религиозных (прот. Георгий Флоровский, С. Пападопулос), так и светских (В. Йегер), — выступили с критикой этого мнения. Однако совершенно игнорировать близость некоторых воззрений мессалиан и автора «Макариевского корпуса» они не могли, поэтому попытались найти альтернативные подходы к разрешению этого вопроса и показать существенные отличия мировоззрения автора корпуса от учения мессалиан [2, с. 152, 206–207; ср.: 5, с. 30–42].

3) От решения первых двух вопросов зависел подход к решению третьего — о влиянии «Макариевского корпуса» на развитие восточнохристианского богословия и мистики. То, что это влияние огромно, не сомневался никто. Вопрос заключался в том, положительным или отрицательным было это влияние, и в какой степени те или иные аскетические писатели последующих веков испытали его на себе.

Протопресвитер Иоанн Мейендорф, будучи серьезным ученым, глубоко погруженным в современный ему научный дискурс, не мог пройти мимо этих вопросов. Правда, в его трудах есть всего одна статья, специально посвященная «Макариевскому корпусу», но косвенно он упоминает о нем во многих своих работах.

Касательно проблемы авторства текстов корпуса отец Иоанн, как и большинство современных ему патрологов, считал, что эти тексты возникли не в Египте и что автором их был не Макарий Египетский. Обычно он в своих работах относит написание корпуса к концу IV [12, с. 240] или к началу V в. [13, с. 97], а об авторе говорит в общих чертах, как о личности неизвестной. Гипотезу об авторстве Симеона Месопотамского отец Иоанн упоминает [15, с. 168], но никак не анализирует: по всей видимости, эта версия авторства корпуса вообще мало его занимала.

Гораздо больше интересовала отца Иоанна проблема связи текстов корпуса с мессалианством. В этом вопросе он занял умеренную позицию: не отрицая отдельных текстуальных совпадений текстов корпуса с сохранившимися фрагментами сочинений мессалиан, он настаивал на том, что автор корпуса по своим взглядам все-таки был православным. По мысли отца Иоанна, богословие «Макариевского корпуса» много в чем отличается от учения мессалиан, в особенности по вопросу о спасительной силе Крещения и прочих церковных та-

инств [17, с. 285–286]. Более того, с точки зрения отца Иоанна, неизвестный автор корпуса писал свои тексты заведомо против мессалиан, в полемике с ними, поэтому его учение «может и должно пониматься как прямое нападение на мессалианство» [15, с. 168]. Параллели между учением мессалиан и взглядами автора «Макариевского корпуса» отец Иоанн объяснял тем, что последний черпал их из некоей общей для всего восточного монашества традиции духовной жизни, которой были причастны и адепты мессалианства: «Макарий был, несомненно, православным писателем, происходившим, однако, из той же монашеской среды, что и мессалиане, и стремившийся (как и каппадокийские отцы) к сохранению с ними точек соприкосновения» [12, с. 242; 17, с. 284]. В этом он близок к прот. Георгию Флоровскому, который считал, что «аскетические воззрения мессалиан были, по-видимому, только крайним развитием отдельных мотивов православной аскетике» и что «многих воззрений мессалиан автор не только не разделяет, но и прямо опровергает их» [23, с. 185–186]. Впоследствии данное мнение было развито и уточнено другими учеными, в частности, К. Стюартом [6, с. 234–236; ср.: 1, с. 6–12].

В некоторых своих работах отец Иоанн поясняет, из какой именно монашеской среды, по его мнению, черпал вдохновение создатель «Макариевского корпуса». Основываясь на трудах В. Йегера, он развивает гипотезу о том, что автор корпуса мог быть связан с малоазийской монашеской традицией, воспитанником и деятельным представителем которой был святитель Василий Великий. Анализируя связи между движениями мессалиан и евстафиан (радикальных представителей каппадокийского монашества), отец Иоанн утверждает, что, подобно тому, как святитель Василий вышел из среды учеников Евстафия Севастийского, но остался чужд крайностям «евстафианства», так и автор «Макариевского корпуса», хоть и имел связи с мессалианами, значительно расходился с ними во взглядах. Особенно ярко эта мысль сформулирована в статье «Святитель Василий, мессалианство и византийское христианство»: «Подобно свт. Василию <...> автор хорошо изучил мессалианскую среду и, порой используя порожденные ею тексты, старался интегрировать позитивные элементы мессалианского идеала в sacramентальный и церковный контекст. Не зная его настоящего имени, мы знаем почти наверное, что он — младший современник Василия, жил на востоке Малой Азии и, не будучи мессалианином, принадлежал к кругу друзей Кесарийца. В этом убеждают многочисленные параллели между так называемым «Великим посланием» Псевдо-Макария и трактатом «De instituto christiano» свт. Григория Нисского, младшего брата свт. Василия» [16, с. 439–440].

Наиболее полно свою точку зрения по этому вопросу отец Иоанн изложил в статье «Messalianism or anti-messalianism? A Fresh Look at the “Macarian” Problem» [3] (это единственная его работа, целиком и полностью посвященная «Макариевскому корпусу»). Анализируя такие аспекты мессалианской доктрины, как уклонение от ручного труда, онтологический и аскетический дуализм, антисакраментальность, отец Иоанн показывает, что мысль создателя «Макариевского корпуса» находится в глубоком противоречии с ними. Цель написания корпуса, по мнению отца Иоанна, заключалась в том, чтобы предложить еще неоформленному, харизматическому монашескому движению некую альтернативу мессалианству, взяв за основу отдельные мессалианские термины и идеи и изменяя их первоначальный смысл в сакраментальном и библейском контексте. Здесь же отец Иоанн развивает отмеченную нами выше мысль о том, что корпус мог возникнуть в монашеских кругах, близких к святителю Василию Великому.

Впрочем, из всех проблемных вопросов, связанных с «Макариевским корпусом», больше всего занимал отца Иоанна вопрос о влиянии этого собрания текстов на развитие восточнохристианской духовной традиции. Будучи историком-византинистом и крупным специалистом по изучению исихазма и наследия святителя Григория Паламы, отец Иоанн, во-первых, любил широкие исторические обобщения, а во-вторых, всегда отличался особой внимательностью к истории восточнохристианской мистики. Во многих своих работах он пытался вывести единую общую схему развития византийской мистики. В этой схеме «Макариевскому корпусу» было отведено весьма значимое место.

В начале XX в. в патрологической науке господствовало представление о том, что в восточной мистике следует выделять два направления: «абстрактно-спекулятивное» и «нравственно-практическое», интеллектуальное и эмоциональное, «мистику ума» и «мистику сердца» [18]. «Макариевский корпус» обычно относили ко второму типу, а в качестве одного из ярких представителей первого типа иногда называли Евагрия Понтийского — египетского монаха-оригениста [8, с. 18–19]. Последующих церковных писателей-мистиков чаще всего относили либо к тому, либо к другому типу.

Отец Иоанн, в принципе, воспринял эту схему и использовал ее в своих исследованиях, однако дополнил и скорректировал ее. По его мысли, автор «Макариевского корпуса» и Евагрий Понтийский действительно являются самыми яркими представителями двух указанных типов мистики, но не создателями независимых друг от друга мистических направлений. Они — как бы основоположники, два краеугольных камня, положенные в основу всей мистической традиции восточ-

ного христианства: «Евагрий и Макарий определили все те основные элементы, которые мы находим в последующей духовной традиции восточного монашества» [17, с. 286]. Последующие же восточные писатели-мистики, с точки зрения отца Иоанна, синтезировали в себе элементы духовных традиций и Евагрия, и «Макариевского корпуса». Примеры такого синтеза отец Иоанн находит в творениях Диадоха Фотикийского, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова [13, с. 99–103]. Окончательный же синтез этих двух типов мистики произошел, по его мнению, в богословии святителя Григория Паламы. Говоря о взглядах последнего, отец Иоанн часто цитирует тексты «Макариевского корпуса» и показывает, как они «сплавлялись» в сознании святителя с остальными восточнохристианскими мистическими текстами [14, с. 190–193; 12, с. 406–407].

Отводя автору «Макариевского корпуса» и Евагрию столь значительную роль в истории монашеской духовности, отец Иоанн при этом резко противопоставлял их взгляды, особенно в области антропологии. По его мнению, «произведения «великого Макария»... противопоставляют библейские терминологию и антропологию (возможно, со стоическими включениями) — платонической терминологии и идеалистической антропологии Евагрия» [14, с. 192]. Рассматривая мистическую антропологию «Макариевского корпуса» как противовес дуалистической антропологии Евагрия, отец Иоанн совершенно естественно пришел к противопоставлению их аскетического учения, отмечая, что «мысль преподобного Макария действует в мире, совершенно чуждом миру Евагрия» и что «то основное, что его вдохновляет... имеет огромную заслугу создания в монашеской традиции противовеса исключительному преобладанию евагрианского интеллектуализма» [17, с. 286].

Таково было мнение отца Иоанна Мейендорфа по проблемным вопросам, связанным с «Макариевским корпусом». Рецепция его трудов и развиваемых им гипотез происходила по-разному: имела место критика, была и поддержка. По мнению А. Г. Дунаева, в статьях отца Иоанна «не было высказано ничего нового по сравнению с уже раздававшейся критикой в адрес Виллекура-Дерриса», однако его авторитет «в международных научных кругах, как и выход через несколько лет книги Г. Дерриса с пересмотром своей прежней позиции, сыграли положительную роль в изменении подхода» [20, с. 13] к вопросу о мессалианстве автора «Макариевского корпуса». В то же время мысль отца Иоанна о том, что автор корпуса специально использовал терминологию и идеи мессалиан для того, чтобы создать некую мировоззренческую альтернативу этому монашескому движению, была подвергнута

критике Ж. Грибомоном, который постарался показать, что, напротив, мессалиане использовали «Макариевский корпус» в своих целях [20, с. 13]. Из современных русских патрологов о выводах отца Иоанна неоднозначно высказывался А. И. Сидоров, считавший, что его труды «не всегда достаточно решительно и четко расставляют акценты в принципиальном вопросе об отношении творений преп. Макария к мессалианству» [22, с. 23].

Относительно сформулированной отцом Иоанном гипотезы малоазийского происхождения корпуса нужно заметить, что широкого распространения она не получила. Большинство ученых предпочитали и предпочитают придерживаться более-менее устоявшейся гипотезы сиро-месопотамского происхождения корпуса [20, с. 25–98; ср.: 19, с. 67–70], хотя некоторые из них не исключают знакомства автора корпуса с богословием кашпадокийцев [5, с. 12–16, 46–58]. Нам это кажется справедливым, поскольку в пользу данного мнения свидетельствуют как языковые, так и содержательные особенности корпуса. Аргументация же отца Иоанна зиждется, по сути, только на факте наличия параллелей между «Великим посланием», входящим в состав «корпуса», и сочинением святителя Григория Нисского «О цели жизни по Боге и об истинном подвижничестве» [16, с. 439–440]. На наш взгляд, этого явно недостаточно, чтобы сделать выводы о происхождении «Макариевского корпуса» из круга друзей святителя Василия Великого и о принадлежности его автора к малоазийской монашеской традиции.

Пожалуй, наиболее удачный результат исследовательских трудов отца Иоанна, связанных с «Макариевским корпусом», — это предложенная им схема развития византийской мистической традиции, в которую тексты корпуса оказались включены как неотъемлемая и, более того, основополагающая часть. Но и здесь не все однозначно: многие современные исследователи пошли несколько дальше отца Иоанна, отказавшись в принципе от противопоставления разных типов мистики между собой. В русской науке такую позицию занял А. И. Сидоров, который писал: «Особое место в формировании «теории» иночества занимают творения преп. Макария Египетского. Его аскетическое богословие иногда называют «мистикой сердца» и противопоставляют богословию Евагрия как «мистике ума». Это противопоставление, на наш взгляд, ошибочно» [7, с. 53]. Подобные мотивы звучат и в работах современного британского исследователя Ф. М. Янг, которая замечает, что некогда в науке «появилась тенденция противопоставлять характерную для Макария духовность сердца сосредоточенности на уме Евагрия, несмотря на то, что оба были заинтересованы в достижении бесстрастия как необходимого условия стяжания души Святого Духа»

[24, с. 196]. Признавая, что мирозерцания обоих авторов разнятся в области антропологии, Ф. Янг не выделяет более никаких существенных различий между их богословскими и аскетическими взглядами, указывая на то, что «оба они исповедовали мистику света» [24, с. 197] и что некоторые аспекты аскетики «Макариевского корпуса» имеют параллели в произведениях Евагрия [24, с. 208].

Конечно, все разобранные нами выше работы отца Иоанна имеют обзорный характер, содержат многочисленные обобщения, и потому не могут считаться эквивалентными по своей значимости фундаментальным западным исследованиям и изданиям «Макариевского корпуса». Как справедливо замечает А.Г. Дунаев, отец Иоанн использовал не все имеющиеся по теме источники и не рискнул критически рассмотреть всю полноту текстологических вопросов, связанных с «Макариевским корпусом» [20, с. 13]. Однако определенной вехой в истории изучения «Макариевского корпуса» работы отца Иоанна все-таки стали, по крайней мере, в православной науке. Тот факт, что на исследования отца Иоанна периодически продолжают ссылаться современные исследователи, изучающие «Макариевский корпус» [4, с. 77,92; 5, с. 60–61], свидетельствует о том, что его мнение до сего дня имеет определенную значимость.

Список литературы

1. *Burns S.* Pseudo-Macarius and the Messalians: The Use of Time for the Common Good // *The Use and abuse of time in Christian history* / ed. by R.N. Swanson. Woodbridge (Suff.); Rochester (NY): Boydell press for the Ecclesiastical hist. soc., 2002. P. 1–12.
2. *Jaeger W.* Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden: Brill, 1965. 301 p.
3. *Meyendorff J.* Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the “Macarian” Problem // *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten. Vol.11.* Münster, 1970. P. 585–590 [Электронный ресурс]. URL: http://www.apostoliki-diakonia.gr/en_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=patr&NF=1&main=texts&file=4.htm (дата обращения: 15.11.2022).
4. *Nichifor Tănase.* Becoming “all light, all face, all eye”. Central Aspects of Macarius Theology // *International Journal of Orthodox Theology.* 2018. № 4 (9). P. 32–116.
5. *Plested M.* The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2004. 286 p.
6. *Stewart C.* “Working the Earth of the Heart”: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD431. Oxford: Clarendon Press, 1991. 340 p.
7. *Евагрий Понтийский.* Аскетические и богословские творения / пер. с др.-греч., вст. ст. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. 364 с.

8. *Епифанович С.А.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Репр. воспр. изд. 1915 г. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. 144 с.
9. *Заболотный Е.А.* Мессалиане // Православная энциклопедия. Т. 45. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. С. 30–35.
10. Исихазм. Аннотированная библиография / сост. А.Г. Дунаев; под общ. и науч. ред. С.С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 912 с.
11. *Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М.: Паломник, 1995. 177 с.
12. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001. 448 с.
13. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. с англ. В.Г. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001. 336 с.
14. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / пер. Г.Н. Начинкина, под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. 2-е изд., испр. и доп. СПб: Византинороссика, 1997. xiv + 480 с.
15. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Иисус Христос в восточнохристианской мысли / пер. с англ. прот. О. Давыденкова при участии Л.А. Успенской. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2021. 350 с.
16. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Святитель Василий, мессалианство и византийское христианство // Пасхальная тайна: Статьи по богословию [пер. с англ., фр.] / сост. И.В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. М.: Эксмо: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2013. С. 430–446.
17. *Мейендорф Иоанн, протопр.* Святой Григорий Палама и православная мистика // История Церкви и восточно-христианская мистика / под общ. ред. прот. Валентина Асмуса. М.: Институт ДИ-ДИК: Православный Свято-Тихоновский Богословский ин-т, 2003. С. 277–336.
18. *Минин П.М.* Главные направления древнецерковной мистики // Богословский вестник. 1911. Т. 3. № 12. С. 823–838 (3-я пагин.); 1913. Т. 2. № 5. С. 151–172 (2-я пагин.); 1914. Т. 2. № 6. С. 304–326 (2-я пагин.); 1914. Т. 3. № 9. С. 42–68 (1-я пагин.).
19. Муравьев А.В. *Mṣalyānūthā 3.* Иоанн Златоуст в Антиохии, движение акимитов и вопрос о содержании «мессалианской ереси» // Вестник древней истории. 2015. № 1. С. 66–86.
20. *Преподобный Макарий Египетский (Симеон Месопотамский).* Духовные слова и послания: Собрание I / Изд. подгот. А.Г. Дунаев и иером. В. Дэпрэ при участии М.М. Бернацкого и С.С. Кима. Святая гора Афон: Изд. пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря; М.: [б.и.], 2015. xix+1124+[22] с.
21. *Сидоров А.И.* Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие // Макарий Египетский, прп. Творения / под общ. ред. А.И. Сидорова. М.: Паломник, 2001. С. 3–94.

22. Творения древних отцов-подвижников [Сборник] / пер., вст. ст. и коммент. А.И. Сидорова. 2 изд. М.: Сибирская благовонница, 2012. 736 с.
23. *Флоровский Георгий, прот.* Византийские отцы V–VIII вв. Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. 336 с.
24. *Янг Ф.М.* От Никей до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст / пер. с англ. П.Б. Михайлова, А.В. Серегина, М.В. Егорочкина и др. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та, 2013. 620 с.

Hieromonk John (Pakhachev)

Secretary of the Academic Council, Senior Lecturer at the Theology Department, Vice-Rector for Scientific Work of the Kolomna Theological Seminary
john-hieromonk@mail.ru

PROTOPRESBYTER JOHN MEYENDORFF AS RESEARCHER OF “CORPUS MACARIANUM”

Abstract: The article examines research works of protopresbyter John Meyendorff (1926–1992), which address issues related to the «Corpus Macarianum» (the collection of Eastern Christian ascetic writings of late IV — early V cc.). Throughout his life, Father John Meyendorff repeatedly addressed to this collection and researched it. He defended the views that anonymous author of the «Corpus Macarianum» is Orthodoxy, formulated hypothesis origin «Corpus Macarianum» by Asia Minor, and generally considered this collection of texts to be one of the fundamental foundations of the Eastern Christian theological and mystical tradition. Despite the fact that works of Father John Meyendorff were mostly of overview nature, they became a certain milestone in study of «Corpus Macarianum», at least in Orthodox science.

Keywords: John Meyendorff, Macarius of Egypt, Corpus Macarianum, Messalianism, patristics, mysticism, Church history.

References

1. Burns S. Pseudo-Macarius and the Messalians: *The Use of Time for the Common Good*. In: *The Use and abuse of time in Christian history* / ed. by R.N. Swanson. Woodbridge (Suff.); Rochester (NY): Boydell press for the Ecclesiastical hist. soc., 2002. Pp. 1–12.
2. Jaeger W. *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*. Leiden: Brill, 1965. 301 pp.
3. Meyendorff J. Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the ‘Macarian’ Problem. In: *Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten*. Vol.11. Münster, 1970. Pp. 585–590.
4. Nichifor Tănase. Becoming ‘all light, all face, all eye’. Central Aspects of Macarius Theology. In: *International Journal of Orthodox Theology*. 2018. № 4 (9). Pp. 32–116.
5. Plested M. *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 286 pp.

6. Stewart C. *“Working the Earth of the Heart”: The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD431*. Oxford: Clarendon Press, 1991. 340 pp.
7. Evagrij Pontijskij (1994). *Asketičeskie i bogoslovskie tvorenija* [Ascetic and Theological Writings], transl. and comment. A.I. Sidorov. Moscow: Martis Publ.
8. Epifanovich S.L.(2011). *Prepodobnyj Maksim Isповедnik i vizantijskoe bogoslovie* [Maxim the Confessor and Byzantine Theology]. Sergiev Posad: Holy Trinity Sergiev Lavra Publ.
9. Zabolotnyj E. A. (2017) Messaliane [Messalians]. In: *Pravoslavnaja jenciklopedija* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 45, pp. 30–35. Moscow Publ.
10. Isihazm. Annotirovannaja bibliografija [Hesychasm. Annotated bibliography] (2004). (edit. A.G. Dunaev). Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church.
11. Kiprian (Kern), arhim. (1995). *Zolotoj vek svjatootečeskoj pis'mennosti* [The Golden Age of Patristic Writing]. Moscow: Palomnik Publ.
12. Mejendorf Ioann, protopr. *Vvedenie v svjatootečeskoe bogoslovie* [Introduction to Patristic Theology]. Klin: Hristianskaja zhizn' Publ., 2001. 448 pp. (in Russian).
13. Mejendorf Ioann, protopr. (2001). *Vizantijskoe bogoslovie. Istoricheskie tendencii i doktrinal'nye temy* [Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes]. Minsk: Luchi Sofii Publ.
14. Mejendorf Ioann, protopr. (1997). *Zbižn' i trudy svjatitelja Grigorija Palamy: Vvedenie v izučenie* [The Life and Works of St. Gregory Palamas: An Introduction to the Study] St. Petersburg: Vizantinorossika Publ.
15. Mejendorf Ioann, protopr. (2021). *Iisus Hristos v vostochnobristianskoj mysli* [Jesus Christ in Eastern Christian Thought] Moscow: Publ. of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University.
16. Mejendorf Ioann, protopr. (2013). Svjatelj Vasilij, messalianstvo i vizantijskoe hristianstvo [St. Basil, Messalianism and Byzantine Christianity]. In: *Pashal'naja tajna: Stat'i po bogosloviju* [Easter Mystery: Articles on theology], pp. 430–446. Moscow: Jeksmo Publ., Orthodox St. Tikhon Humanitarian University.
17. Mejendorf Ioann, protopr. (2003). Svjatoj Grigorij Palama i pravoslavnaja mistika [St. Gregory Palamas and Orthodox Mysticism]. In: *Istorija Cerkvi i vostočno-bristianskaja mistika* [History of Church and Eastern Christian Mysticism]. Moscow: Institute DI-DIK, Publ. of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Pp. 277–336.
18. Minin P.M. Glavnje napravljenija drevnecerkovnoj mistiki [The Main Directions of Ancient Church Mysticism]. In: *Bogoslovskij vestnik* [Theological Bulletin]. 1911. Vol.3. № 12. Pp. 823–838 (3-rd pagin.); 1913. Vol.2. № 5. Pp. 151–172 (2-nd pagin.); 1914. Vol.2. № 6. Pp. 304–326 (2-nd pagin.); 1914. Vol.3. № 9. Pp. 42–68 (1-st pagin.).
19. Murav'ev A.V. Mšalyānūthā 3. Ioann Zlatoust v Antiohii, dvizhenie akimitov i vopros o sodержanii «messalijskoj eresii» [Mšalyānūthā 3. John Chrysostom in Antioch, the Akimite Movement and The Question of Content of «Messalian Heresy»]. In: *Vestnik drevnej istorii* [Bulletin of Ancient History]. 2015. № 1. pp.66–86.

20. Prepodobnyj Makarij Egipetskij (Simeon Mesopotamskij) (2015). *Dubovnye slova i poslanija: Sobranie I* [Spiritual Words and Epistles: Collection I] / edit. A.G. Dunaev. Moscow – Holy Mount Athos: Publishing house of New Thebaid Desert of Athonite Russian Panteleimon Monastery.
21. Sidorov A.I. (2001). Prepodobnyj Makarij Egipetskij. Ego zhizn', tvorenija i bogoslovie [Macarius of Egypt. His Life, Writings and Theology]. In: *Makarij Egipetskij, prp. Tvorenija* [Macarius of Egypt. Writings]. Moscow: Palomnik Publ.
22. Tvorenija drevnih otsov-podvizhnikov [Writings of Ancient Ascetic Fathers] (2012). Moscow: Sibirskaja blagozvonnica Publ.
23. Florovskij Georgij, prot. (2006). *Vizantijskie otcy V-VIII vv.* [Byzantine Fathers of V-VIII centuries]. Minsk: Publ. of Belarusian Exarchate.
24. Jang F.M. (2013). *Ot Nikei do Halkidona: Vvedenie v grecheskuju patrističeskiju literaturu i ejo istoričeskij kontekst* [From Nicaea to Chalcedon: An Introduction to Greek Patristic Literature and its Historical Context] / transl. P.B. Mihajlov, A.V. Seregin, M.V. Egorochkin etc. Moscow: Publ. of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University.

Печатная деятельность Василия Бурцова на примере Потребника (1642)

УДК 27-29



Архипов Максим Александрович

магистрант
Санкт-Петербургской
духовной академии
1 курса Церковно-
практического отделения
english98_98@mail.ru

Аннотация: В статье кратко рассматриваются жизнь и труды В. Бурцова и анализируется издание им Потребника (1642) — богослужебной книги, состав которой В. Бурцовым был несколько изменен.

Ключевые слова: Василий Бурцов, типограф, книжная справа, Потребник (1642), Исповедь, крещальные чины.

Василий Феодорович Бурцов по прозвищу Протопопов — один из деятелей становления книжного дела в Москве в XVII в. К сожалению, немногие знают его имя, хотя его можно поставить в один ряд с такими известными типографами как Иван Федоров и Петр Мстиславец в Москве и Памва Берында на Украине. Его трудами за короткий промежуток времени вышло 20 книг. Цель статьи — рассказать о печатной деятельности Василия Феодоровича Бурцова, ее особенностях в свете его жизни, на примере последнего его издания Потребника (1642), а также обозначить вектор дальнейшего исследования.

Биография В. Бурцова

Перед тем как перейти к рассмотрению плодов деятельности В. Бурцова, необходимо сказать несколько слов о его жизни. На нынешний день не известно, когда и где родился будущий типограф. Впервые упоминание его имени встречается

в 1626 г.: В. Бурцов выступает помощником князя Романа Болховского при описи его земель [5, с. 384]. В 1632 г. он поступает на службу в Московский Печатный двор, где ему поручают составление Букваря для школы, которую открыл Патриарх Филарет (Романов) [6, с. 73], а через некоторое время назначают руководить строительством новой типографии. После смерти Патриарха Филарета (1 октября 1633 г.) печатник решил отделиться от Печатного двора, забрав построенную им типографию. Ему разрешили это сделать, но с условием выплатить все затраты казне. Последняя выплата была им осуществлена в 1635 г. [6, с. 73].

Первым самостоятельным изданием, которое имеет связь с именем Василия Феодоровича, был Часовник (1634). Чуть позже выйдет первый Букварь. Типография была закрыта в 1642 г. после смерти Патриарха Иоасафа I. Последней книгой, которая была выпущена, стал Потребник (1642). В каталоге А. С. Зерновой приводится 17 наименований книг [1, с. 42–46], которые были выпущены за 9 лет работы типографии.

Следует также сказать о дружбе В. Бурцова с белорусским печатником Спиридоном Сободем, который помогал В. Бурцову в создании собственной типографии. Василий Феодорович взял некоторые шрифты и заставки для своих книг у С. Соболя. Но их отношения изменились в 1639 г., когда Спиридона Соболя задержали на границе Московского государства с партией книг. Арест был совершен по доносу В. Бурцова, который обвинил своего бывшего сотрудника в тайной поддержке унии. О причине такого поступка есть несколько мнений. Первое предположение: В. Бурцов боялся конкуренции в издательстве, по факту на все Московское царство было две типографии, а С. Соболю хотел открыть свою собственную [5, с. 384–385]. И второе предположение — обида: В. Бурцов хотел наладить свое производство бумаги в Москве и купил у С. Соболя нужное оборудование для этого промысла, последний деньги взял, а оборудование не передал [2, с. 108].

Общие замечания к изданиям В. Бурцова и к деятельности типографии

На нынешний день остается открытым вопрос о функционировании типографии. Есть мнение, что это была первая частная типография [7, с. 225–231]. Согласно другой точке зрения, это вторая государственная [3, с. 424].

Одна из задач В. Бурцова заключалась в том, чтобы сделать производство книг менее затратным [2, с. 108]. Для этого он сам изготавливал шрифты из недорогих материалов, пытался наладить производство бумаги в России, для чего пригласил немецкого мастера Андрея Фрума

обучить людей этому мастерству. Также для уменьшения цены Василий Феодорович старался как можно меньше использовать красный цвет при печатании. Так, можно встретить две одинаковых книги, из которых одна напечатана исключительно в черную краску, другая — в черную и красную.

Есть несколько особенностей книг В. Бурцова, которые могут указывать на то, что он обучался на территории Киевской митрополии. Он первый ввел изображение небиблейского содержания в Букваре (1637). Некоторые издания имеют титульный лист, например, Каноник (1641). В. Бурцов первым в Москве начал применять концевые заставки, что после закрытия типографии в 1642 г. перешло в практику Печатного двора. Василий Феодорович уменьшал размеры книг: Потребник мирской (1639) был выпущен на Печатном дворе в пол-листа, в таком же формате был издан на Печатном дворе Потребник (1636), а В. Бурцов выпускает Потребник (1642) в восьмую долю. Такой подход заставил пересмотреть состав книг. Также следует сказать, что он был первым в Москве, кто стал оставлять информацию о печатнике книги и ввел практику, которой не было в обиходе Печатного двора, — он ввел «Молитву на совершение книги». Данная молитва является обращением печатников к пользователю книги: чтобы тот, если найдет ошибку в книге, не бранил их, а исправил ее.

Потребник (1642)

Последней в типографии В. Бурцова была издана книга, имеющая ряд особенностей, — это Потребник (1642). Потребник был напечатан в восьмую долю; всего, согласно А.С. Зерновой, в книге 318 листов.

В работе Р.А. Лизогубова указано, что Василий Феодорович выкупает два экземпляра Потребника (1636) и переиздает его [2]. Но в связи с этой информацией возникает вопрос: как смог В. Бурцов переиздать Потребник в восьмую долю и в 318 листов, если выкупленный экземпляр (1636) — в пол-листа с объемом в 524 листа? Возможно, в основу книги 1642 года легла книга, изданная в 1636 г.

Для начала следует рассмотреть состав Потребника (1642). В него включены светильничные молитвы вечерни и священнические молитвы утрени, крещальные чины, чин исповеди и чинопоследование причащения больного, 69-е правило VI Вселенского Собора, молитвословия на различные потребности, месяцеслов с пасхалией и колофон с «Молитвой на совершение книги».

Первое, что следует отметить: в составе данного Потребника нет чинопоследований некоторых таинств: Брака и Елеосвящения. Также нет чинов погребения и монашеских чинов. Отсутствуют и поучения

перед исповедью. Не включены в состав Потребника чины на основание и освящение храма. Также отсутствует Соборное уложение 1620 г. Несмотря на то, что ряд поучений отсутствует, одно было оставлено: толкование на 69-е правило VI Вселенского Собора.

В отличие от других старопечатных Потребников московской традиции, данный Потребник имеет святцы и пасхалию, которая начинается с года основания типографии, т.е. с 1632 г. Можно предположить, что месяцеслов был добавлен ради чина Крещения, поскольку так проще определить, в честь какого святого можно совершить наречение ребенка. Также, в отличие от других Потребников, в данном есть светильничные молитвы вечерни и молитвы утрени.

В конце Потребника имеется колофон, из текста которого следует, что процессом издания книги руководил В. Бурцов. Завершается Потребник «Молитвой на совершение книги».

Крещальные чины и последование исповеди Потребника (1642) и Потребника мирского (1639) совпадают.

Итог

Из всего вышесказанного можно сделать некоторые промежуточные выводы.

1. Поскольку Василий Феодорович старался снизить цену на издаваемые книги, что приводило к пересмотру их состава и содержания, такая «ужимка» коснулась и Потребника. Из него исчезли чины, связанные с освящением храма, Пятидесятницей, чинопоследование Соборования и различные поучения. С другой стороны, отмечается и добавление некоторых молитвословий: например, светильничные молитвы вечерни и молитвы утрени.

2. В. Ф. Бурцов был первым, кто ввел «Молитву на совершение книги» и добавил в Потребник святцы и пасхалию.

3. За основу своего Потребника В. Ф. Бурцов взял чины московской традиции.

Данные выводы подводят к следующим вопросам и предположениям, побуждающим продолжить исследование:

1. Почему не были включены чины таинства Венчания и таинства Елеосвящения, заупокойные и монашеские чинопоследования? Возможно, Василий Феодорович хотел создать не один Потребник, точнее не одну его часть, а, минимум, две — наподобие современного В. Бурцову издания Потребников иноческим и мирским (1639) (в современной практике — четырехтомное издание Требника Сретенского монастыря).

2. Почему в Потребник были добавлены святцы и пасхалия, а также светильничные молитвы вечерни и священнические молитвы утрени?

С чем это могло быть связано? Можно предположить, что В. Бурцов хотел ввести Потребник в более частое употребление, т.е. не только для «потребь», но и для использования в богослужениях суточного круга. Это касается священнических молитв вечерни и утрени. Святцы могли добавить для упрощения выбора имени при наречении крещаемого, а также для употребления за отпуском. Пасхалию выделили из Типикона вместе со святцами (т.н. современная 48-я глава), поскольку Типикона могло не быть на приходе из-за высокой цены, а Потребник В. Бурцова был гораздо дешевле и компактнее.

3. С чем связано появления в его Потребнике «Молитвы на совершенные книги»? Возможно, что после перепечатывания чинов могли появиться ошибки в наборе текста.

Таким образом, исследование издательской деятельности В. Ф. Бурцова может быть продуктивно продолжено и привести к полезным результатам.

Список литературы

1. *Зернова А. С.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. М.: Типография Библиотеки им. В. И. Ленина, 1958.
2. *Лизогубов Р. А.* О печатнике Василии Федорове Бурцове // Книжная старина. Сборник научных трудов. Выпуск 4. 2018. С. 97–134.
3. *Поздеева И. В., Пушков В. П., Дадькин А. В.* Московский печатный двор. М.: Мосгорархив, 2001.
4. Потребник. М., 1642.
5. *Починская И. В., Турилов А. А.* Бурцов (Бурцев-Протопопов) Василий Федорович // Православная энциклопедия. Т. VI. М.: Правосл. энц., 2003. С. 384–385.
6. *Починская И. В.* История восточнославянского кириллического книгопечатания. Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2022.
7. *Починская И. В.* О первом опыте частного книгоиздания в России // Проблемы истории русской книжности, культуры и общественного сознания. Новосибирск, 2000. С. 225–232.

Maxim Arkhipov

Post-graduate student, St.-Petersburg Theological Academy

english98_98@mail.ru

PUBLISHING ACTIVITIES OF VASILY BURTSOV ON THE EXAMPLE OF POTREBNIK (1642)

Abstract: The author presents a brief view of the life and works of V. Burtsov and analyzes his publication of the Consumer (1642) — a liturgical book, the composition of which was somewhat changed by V. Burtsov.

Keywords: Vasily Burtsov, typographer, books editing, Book of Needs (1642), Confession, baptismal rites.

References

1. Zernova A.S. (1958). *Knigi kirillovskoi pečati izdannye v Moskve v XVI–XVII vekakh*. [Books of the Kirillov edition published in Moscow in the 16th-17th centuries]. Moscow: Tipografiya Biblioteki im. V.I. Lenina Publ.
2. Lizogubov R.A. (2018). О печатнике Василии Федорове Буртсове [About the printer Vasily Fedorov Burtsov]. In: *Knizhnaya starina. Sbornik nauchnykh trudov* [Books antiquity. Collection of scientific papers]. Vol. 4, pp. 97–134.
3. Pozdeeva I.V., Pushkov V.P., Dadykin A.V. (2011). *Moskovskii pechatnyi dvor* [Moscow publishing house]. Moscow: Mosgorarkhiv Publ.
4. Potrebnik [Book of Needs]. Moscow Publ., 1642.
5. Pochinskaya I.V., Turilov A.A. Burtsov (Burtsev-Protopopov) Vasili Fedorovich [Burtsov (Burtsev-Protopopov) Vasily Fedorovich]. In: *Pravoslavnaya enciklopediya. T. 6* [Orthodox Encyclopedia. Vol. 6]. Moscow Publ., 2003, pp. 383–385.
6. Pochinskaya I.V. (2022). *Istoriya vostochnoslavyanskogo kirillicheskogo knigopechataniya* [History of East Slavic Cyrillic printing]. Ekaterinburg: Ekaterinburgskaya dukhovnaya seminariya Publ.
7. Pochinskaya I.V. (2000). О первом опыте частного книгоиздания в России [On the first experience of private book publishing in Russia]. In: *Problemy istorii russkoi knizhnosti, kul'tury i obshchestvennogo soznaniiya* [Problems of the history of Russian book publishing, culture and public consciousness]. Novosibirsk Publ.

Борьба священника Павла Арбекова со скопцами в Пронском уезде Рязанской губернии: к проблеме единства православного прихода в русской провинции начала XX века



Игумен Виталий (Уткин Игорь Николаевич)

ученый секретарь
и старший преподаватель
Свято-Алексеевской
Иваново-Вознесенской
православной духовной
семинарии, секретарь
Архиерейского совета
Ивановской митрополии,
руководитель Миссионер-
ского отдела Иваново-
Вознесенской епархии
inok_vitl@mail.ru

Аннотация: В статье говорится о дореволюционной борьбе части священнослужителей против внутрицерковных мистических движений, хлыстовства и скопчества. Члены таких движений противопоставляли себя обычным православным прихожанам. Однако их общины оставались тайными и не собирались покидать официальные приходы. Общины имели тесные социальные и экономические связи. Эти тайные крестьянские союзы в совокупности были сильнее противостоящего им духовенства. Борьба внутри приходов ослабляла церковную жизнь перед приближающейся революцией.

Ключевые слова: Церковь, миссионерство, хлыстовство, скопчество, приход, духовенство, борьба, община.

В современной историографии большой интерес проявляется к тайным русским крестьянским мистическим движениям, находившимся внутри Православной Российской Церкви и в абсолютном своем большинстве никогда не порывавших с ней [1, с. 75–85].

По факту, такие движения, обычно маркируемые в качестве хлыстов и скопцов, представляли собой мощные, многочисленные союзы, опиравшиеся на свои общины-«корабли» в широком географическом пространстве. Вместе с тем в силу скрытности «кораблей» выявление их членов оказывалось делом крайне затруднительным, особенно для приходских священников, епархиальных и благочиннических миссионеров, не обладавших для этого специальным инструментарием.

Имелись немногочисленные пособия, типа книжки херсонского епархиального миссионера М. А. Кальнева «Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам?», где в качестве главных признаков «мистических сектантов» назывались воздержание от курения, вина, мяса, деревенских праздников, наличие в доме большой пустой комнаты, где нет икон или, наоборот, икон много. Хлысты отрицали брак, а скопцы делились на «духовных» (тех же хлыстов) и имеющих «печать», то есть физически кастрированных [2, с. 10–16].

При этом духовенство и миссионеры постоянно констатировали резкое отторжение «мистических сектантов» от остальных прихожан, презрение со стороны первых ко вторым [3, с. 23–32]. Уже такое духовное противостояние вносило существенное напряжение в приходскую жизнь до революции. Однако когда местный священник включался в реальную борьбу с такими внутрицерковными «сектантами», социальный конфликт разгорался еще больше.

Насколько результативной была такая деятельность приходских священников, пытавшихся побороть в своих приходах хлыстовство и скопчество? Рассмотрим эту проблему на примере противостояния скопцам в Пронском уезде Рязанской губернии священника Павла Арбекова, отраженного на страницах местного специализированного миссионерского издания «Миссионерский сборник».

Борьба со скопчеством в селе Яблонево описана в статье «Скопчество в Пронском уезде», вышедшей в отделе «Известия по Рязанской епархии» книжки «Миссионерского сборника» за ноябрь–декабрь 1898 г. [7]. Учитывая контекст, можно предположить, что ее автором является редактор этого журнала П. П. Добромыслов.

Автор статьи отмечает в качестве примера для духовенства, что «священник села Яблонева о. П. Арбеков к чести его никогда не скрывал от епархиального начальства, что именно в его приходе» «издавна существует скопческая секта» [7, с. 586]. То есть другие приходские пастыри не только не пытались бороться с внутрицерковными крестьянскими мистическими союзами, но даже скрывали от начальства сам факт их наличия в своих приходах.

Автор особенно отмечает лидерство в общине женщин-«скопчих» [7, с. 591].

За два года до этого в «Миссионерском сборнике» в заметке «Секта хлыстов и скопцов. Характер борьбы с этими сектами. Беседы с ними священника И. Климентовского и священника П. Арбекова. Меры, практикуемые о. Арбековым против соращения православных в сектантство» уже появлялся материал о деятельности священника Павла Арбекова против яблоневских тайных сектантов [6].

В 1902 г. в пятой книжке «Миссионерского сборника» был опубликован отчет о противодействии о. Павла Арбекова сектантам за 1900 и 1901 гг., направленный им в Совет Братства св. Василия, епископа Рязанского [4].

Еще в заметке 1896 г. указывалось, что основой такой деятельности священника Павла Арбекова служили внебогослужебные собеседования, которые священник проводил в зимнее время по вечерам в помещении местной церковно-приходской школы, а в летнее время в храме между утрени и обедней [6, с. 176].

На этих собеседованиях главным, как и в деревнях прихода Кобылинского погоста у священника И. Климентовского, было разъяснение учения о Церкви, раскрытие основ православной христологии и мариологии в противовес «кощунственному учению скопцов и хлыстов о лице Богочеловека и Богоматери». На собеседованиях подчеркивалась необходимость слушаться только пастырей Церкви, а не сектантских лидеров, особое внимание уделялось объяснению смысла таинства Святого Причастия и брака [6, с. 176].

В статье «Скопчество в Пронском уезде» также говорится, что и два года спустя, в 1898 г., главным средством противостояния сектантам о. Павла Арбекова являлись проповеди в храме, ведение религиозно-нравственных чтений и собеседований в школе [7 с. 587].

Так, в 1900 г.о. Павел произнес в храме 45 проповедей, в 1901 г. — 48 [4, с. 439].

В 1898 г. в сообщениях священника Павла Арбекова, на которые ссылается автор «Миссионерского сборника», появляется информация и об отдельных собеседованиях непосредственно в домах прихожан [7, с. 587].

Например, в Великую Пятницу 1901 г.о. Павел провел четырехчасовую беседу со скопцом К. Леоновым [6, с. 440]. Леонова он называет лидером местных скопцов [4, с. 440]. Священник Павел Арбеков отмечает, что вскоре после обстоятельной беседы с ним К. Леонов в конце апреля 1901 г. уехал из Яблонева в неизвестном направлении [4, с. 442]. Естественно предположить, что скопческий лидер после своего обличения со стороны священника, опасаясь доноса в полицию, посчитал нужным скрыться, так как скопчество официально преследовалось и грозило тюремным заключением.

Помимо бесед и внебогослужебных чтений о. Павел Арбеков начал вводить дополнительные темы в курс Закона Божия, который он преподавал в местной церковно-приходской школе. С помощью них он надеялся предохранить учеников от сектантского влияния и попытаться подействовать через них на их родителей [7, с. 587].

В этих дополнительных темах священник Павел Арбеков, по его словам, цитируемым автором статьи, уделял специальное время разбору «некоторых заповедей жесаваофа Данилы Филиппова, известных Яблоневи́ским сектантам» [7, с. 592–593].

При этом в основу преподавания он клал «внимательное и неспешное чтение Евангелия» [7, с. 593].

В своих религиозно-нравственных чтениях для взрослых слушателей он сообщал им «исторические сведения о личности и деятельности Кондратия Селиванова», основателя скопчества. Автор статьи особо отмечает метод, использовавшийся при этом о. Арбековым — «яснее и рельефнее отметить плутни, в которых прибегал» Кондратий Селиванов, «чтобы овладеть сердцами простецов (молчаличество, причисление себя к царскому роду и др.)» [7, с. 587].

В чтениях излагалась «история скопчества у диких народов, далее у греков». Особое внимание уделял священник Павел Арбеков опровержению утверждений скопцов, что если отвергнуть скопчество, «то придется и родителей своих проклинать». Он показывал, что «Православная Церковь предлагает придерживающимся скопчества отречься и проклинать не людей, а лишь еретическое скопческое заблуждение». Людей же, впавших в ересь, «по слову св. Игнатия Богоносца, следует жалеть и молиться о них, как о людях заблудших». Он подчеркивал, что «Церковь отвергает только нераскаянных грешников», а «приносящих искреннее раскаяние принимает в свое лоно» [7, с. 587–590].

Из материалов «Миссионерского сборника» следует, что значительную помощь в деле противостояния сектантству о. Павлу Арбекову оказывала его супруга. В заметке 1896 г. говорилось, что крестьяне уважают ее за бесплатное лечение. Супруга о. Павла сближалась с крестьянскими девушками, возила их в паломничество в Михайловский женский монастырь к чудотворной иконе, выясняя при этом, влияют ли на них сектанты. «На пути туда, — говорится в заметке, — она узнала от них, кого звали в скопцы московские сектанты и чем прельщали, и как каждая из них отвечала на их соблазны» [6, с. 177].

Как следует из этих материалов, посвященных деятельности о. Павла Арбекова и его супруги, именно отправка местных девушек родственниками к скопцам в Москву была одной из главных проблем церковной жизни села Яблонево. При этом родители отказывали им в замужестве [7, с. 590–591].

Для того, чтобы оградить девушек от скопческого влияния, жена о. Павла Арбекова открыла для них в 1896 г. в селе Яблонево рукодельную школу [7, с. 590].

Об этом говорилось и в заметке «Раскол и сектантство в 1 и 4 округах Пронского уезда», опубликованной в шестой книжке «Миссионерского сборника» за 1896 г. Там же указывалось, что для школы выписана специальная чулочная машина [5, с. 520].

Священник предоставлял под школу помещение, оплачивал отопление и освещение. Его супруга старалась наладить сбыт готовых изделий, чтобы дать девушкам заработок.

Первоначально в школу было набрано 14 девушек, однако затем их число сократилось до трех. Благодаря школе удалось «пристроить в замужество девицу М. Мяслявкину, сестру которой Параскеву в 1896 году, уже просватанную, скопцы насильно увезли в Москву». М. Мяслявкиной «предназначено было то же самое: дед и бабушка, вынуждая ее отправиться в Москву, всячески притесняли ее, бранили, не давали хлеба, били» [7, с. 592].

Однако священнику Павлу Арбекову и его жене удалось «оттянуть время», повлиять на деда и бабуку, убедив их выдать внучку замуж.

С помощью материальной помощи рукодельной школы удалось выдать замуж и другую девушку, обозначенную в статье как «Ф.Д.», которая уже два года проживала в Москве в общине скопцов [7, с. 592].

Двумя годами раньше о. Павлу Арбекову и его супруге удалось выдать замуж еще двух девушек, в том числе через влияние на бабуку одной из них, некую скопчиху Стефаниду [6, с. 177].

К 1901 г. одной из трех учениц в школе была девушка, мать которой о. Павел убедил вернуть ее из Москвы от скопцов.

В это время священник Павел Арбеков привлек к борьбе за судьбу крестьянских девиц и местное церковно-приходское попечительство. Так, по его словам, он убедил попечительство выдать крестьянину, обозначенному как «Д.Ц.», 3 рубля денег на покупку одежды для его дочери, которую предполагалось забрать из Москвы от скопцов. Девушку успешно вернули в село Яблонево [4, с. 440–441].

По всей видимости, этими замужествами девиц и ограничились победы в противостоянии священника над скопцами в селе Яблонево в 1896–1901 гг. Впрочем, о. Павел пытался не допускать явных сектантов к причастию, как это было, например, с некоей скопчихой «О.М.», которой причащаться он не разрешил, хотя та неделю говела в храме Великим постом [4, с. 442].

В отчетах за 1900–1901 гг. священник Павел Арбеков многократно подчеркивает существование тесных связей московских и яблоневских скопцов, москвичи оказывали своим единоверцам в Яблонево «нравственную поддержку и материальную помощь» [4, с. 442].

Таким образом, внутри прихода о. Павла Арбекова, как и внутри множества других русских приходов, существовало напряженное про-

тивостояние. Наиболее ревностные, миссионерски настроенные пастыри вели борьбу с мистическими движениями хлыстовско-скопческого типа. Члены этих мистических движений совершенно не собирались порывать с приходом, считали себя воцерковленными православными христианами. Более того, члены таких движений, маркировавшиеся миссионерами в качестве «сектантов», но отрицавшими свое сектантство, имели разветвленные социальные и экономические связи вне своих населенных пунктов.

Члены мистических движений опирались на общинный характер своих внутренних «кораблей», что делало их в совокупности гораздо сильнее, нежели приходское духовенство. Усилия последнего оказывались ничтожными по сравнению с реальной мощью крестьянских мистических тайных союзов.

Все это вносило существенное напряжение в русскую приходскую жизнь, ослабляло ее перед лицом будущих революционных испытаний.

Список литературы

1. *Виталий (Уткин П. Н.), игум.* Опыт обзора современной литературы по истории мистического сектантства в России: проблема включенности мистических движений в народную религиозную культуру // *Теология и образование.* 2021. С. 73–92.
2. *Виталий (Уткин П. Н.), игум.* Проблематика верований и практик русских мистических сект в материалах журнала Миссионерский сборник // *Сборник Трудов Иваново-Вознесенской духовной семинарии.* 2022. № 1 (9). С. 21–32.
3. *Кальнев М. А.* Как опознавать хлыстов и скопцов, отрицающих свою принадлежность к сектам и какие меры борьбы с ними? 2-е изд. Одесса: тип. Е. И. Фесенко, 1911.
4. Отчет о Арбекова // *Миссионерский сборник.* 1902. № 5. С. 438–442.
5. Раскол и сектантство в 1 и 4 округах Пронского уезда // *Миссионерский сборник.* 1896. № 6. С. 520.
6. Секта хлыстов и скопцов. Характер борьбы с этими сектами. Беседы с ними священника И. Климентовского и священника П. Арбекова. Меры, практикуемые о. Арбековым против соращения православных в сектантство // *Миссионерский сборник.* 1896. № 2. С. 175–176
7. Скопчество в Пронском уезде // *Миссионерский сборник.* 1898. № 6. С. 586–593.

Hegumen Vitaly (Utkin Igor Nikolaevich)

academic secretary and senior lecturer of the St. Alekseevsk Ivanovo-Voznesensk Orthodox Theological Seminary, secretary of the Bishops' Council of the Ivanovo Metropolitanate, head of the Missionary Department of the Ivanovo-Voznesensk Diocese.

inok_vitl@mail.ru

THE STRUGGLE OF PRIEST PAVEL ARBEKOV WITH THE SECT OF EUNUCHS IN THE PRONSKY DISTRICT OF THE RYAZAN PROVINCE: ON THE PROBLEM OF UNITY OF THE ORTHODOX PARISH IN THE RUSSIAN PROVINCE IN THE BEGINNING OF THE XX CENTURY

Abstract: The author analyses the pre-revolutionary struggle of some of the clergy against the inner-church mystical movements — whiplashes and eunuchs. Members of those movements opposed themselves to ordinary Orthodox parishioners. However, their communities remained secret and were not going to leave the official parishes. The communities had close social and economic ties. United, those secret peasant unions were stronger than the clergy opposing them. The struggle within the parishes weakened church life before the approaching revolution.

Keywords: Church, missionary work, whiplashes, flock, parish, clergy, struggle, community

References

1. Vitaliy (Utkin I.N.), igum. *Opyt obzora sovremennoi literatury po istorii misticheskogo sektantstva v Rossii: problema vkluchennosti misticheskikh dvizhenii v narodnuyu religioznyu kulturu* [The experience of reviewing modern literature on the history of mystical Sectarianism in Russia: the problem of the inclusion of mystical movements in popular religious culture]. *Teologiya i obrazovanie* [Theology and education]. 2021. p. 73–92.
2. Vitaliy (Utkin I.N.), igum. Problematika verovaniy i praktik russkikh misticheskikh sekt v materialakh zhurnala Missionerskii sbornik [The problematic of beliefs and practices of Russian mystical sects in the materials of the journal “Missionary Collection”]. *Sbornik Trudov Ivanovo-Voznesenskoi dukhovnoi seminarii* [Collected Works of the Ivanovo-Voznesenskaya Theological Seminary]. 2022, no. 1 (9), p. 21–32.
3. Kalnev M.A. *Kak opoznavat khlystov i skoptsov, otritsayushchikh svoju prinalozhnost k sektam i kakie mery borby s nimi?* [How to identify whips and eunuchs who deny their affiliation to sects and what are the means to combat them?]. 2-e izd. Odessa: tip. E. I. Fesenko [2nd edition. Odessa: printing house of E. I. Fesenko], 1911.
4. Otchet o Arbekova [F. Arbekov ‘s report]. *Missionerskii sbornik* [Missionary Collection]. 1902. no. 5. p. 438–442.
5. *Raskol i sektantstvo v 1 i 4 okrugakh Pronskogo uyezda* [Schism and sectarianism in the 1st and 4th districts of Pronsky Uyezd]. *Missionerskii sbornik* [Missionary Collection]. 1896. no. 6. p. 520.

6. *Sekta khlystov i skoptsov. Kharakter bor'by s etimi sektami. Besedy s nimi svyashchennika I. Klimentovskogo i svyashchennika P. Arbekova. Mery, praktikuemye o. Arbekovym protiv sovrasbcheniya pravoslavnykh v sektantstvo* [The sect of whips and eunuchs. The nature of the struggle against these sects. Conversations with them by Priest I. Klimentovsky and priest P. Arbekov. Measures practiced by f. Arbekov against the seduction of Orthodox into sectarianism]. *Missionerskii sbornik* [Missionary Collection]. 1896. no. 2. p. 175–176.
7. *Skopchestvo v Pronskom uезде* [Eunuchs in Pronsky uyezd]. *Missionerskii sbornik* [Missionary Collection]. 1898. no. 6. p. 586–593.

Регламентация богослужебной практики в наследии Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского)



Иерей Константин Рева

магистр богословия,
проректор по научной
и методической работе,
старший преподаватель
кафедры библейских
и богословских
дисциплин Воронежской
духовной семинарии
nestr09@yandex.ru

Аннотация: Статья посвящена вопросам регламентации богослужебной практики в наследии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) в годы его первосвященнического служения. Одним из значимых вызовов для Русской Православной Церкви после Великой Отечественной войны стало сохранение преемственности в литургической практике с наследием Поместного Собора 1917–1918 годов. Одним из ключевых инструментов регламентации богослужебной практики в послевоенные годы стала последовательная публикация официальных календарно-богослужебных изданий «Православного церковного календаря» и «Богослужебных указаний». Взгляды на упорядочение богослужебной практики Патриарха Московского и всея Руси Алексия I, который до 1947 года непосредственно возглавлял Издательский отдел Московской Патриархии, были отражены в двух уставных заметках: «Общие указания к совершению Литургии» и «О соборном иерейском служении Литургии», опубликованных в «Православном церковном календаре на 1947 год», который был подготовлен в 1946 году. Регулярный выход календарно-богослужебных изданий стал воплощением в церковной жизни рекомендации профильного отдела Поместного Собора 1917–1918 годов, чему послужила личная позиция Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского).

Ключевые слова: богослужение, литургическая традиция, Поместный Собор 1917–1918 гг., календарно-богослужебные издания, Православный церковный календарь, Богослужебные указания, патриарх Алексей I, Литургия, соборное служение Литургии.

В 2022 г. исполнилось 145 лет со дня рождения 13-го Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского), который с 1906 по 1911 г. был ректором Тульской духовной семинарии. В наследии Святейшего владыки входят статьи и публи-

кации, как до избрания на Московский Первосвятительский престол, так и в годы его Патриаршего служения. Очевидно, что сочинения церковного иерарха, который становится Предстоятелем Русской Православной Церкви, имеют существенно иной авторитет и значение, чем публикации любого другого преосвященного автора, даже самого известного и образованного. В связи с этим особое значение в наследии Святейшего Патриарха Алексия I имеют научные публикации, которые были выпущены в годы его патриаршего служения с 1945 по 1970 г.

Среди различных сфер церковной жизни, которые затрагивал в своих работах и выступлениях патриарх Алексий, не последнее место занимает литургическая проблематика. Одним из основных литургических вопросов, который отражен в наследии патриарха Алексия I, является проблема упорядочения богослужебной практики. Эта проблематика попала в орбиту внимания преосвященного Алексия (Симанского) после избрания на Московский Патриарший престол как в связи с изменением отношения светских властей к Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны, которые существенно ослабили репрессивный прессинг на Церковь и предоставили ей более свободные, чем ранее, условия для существования, так и с активной личной позицией нового Предстоятеля Русской Православной Церкви по богослужебным вопросам, для которого забота о благообразном совершении богослужения была значимой частью патриаршего служения. Вопросы богослужебного устава и церковного пения всегда были важны для патриарха Алексия I.

После избрания на Московскую первосвятительскую кафедру, преосвященный Алексий I (Симанский) обращает пристальное внимание на вопросы богослужебной практики и особенно церковного пения. Так, к празднику Благовещения Пресвятой Богородицы 1946 г. Святейший Патриарх Алексий I (Симанский) обращается к настоятелям храмов Москвы с посланием, в котором призывает священнослужителей точнее следовать указаниям богослужебных книг, совершать таинства *«точно по установленному чину»*. В этом обращении Святейший Патриарх уделил внимание проблеме упорядочения церковного пения, к которой вновь возвращается через два года в 1948 г. в своей речи в Московской духовной академии на тему *«О правильной постановке церковного пения в храмах»*. Как в первом, так и во втором выступлении Предстоятель Русской Православной Церкви призывает к благообразному уставному совершению богослужения, вместе с тем, конкретных минимальных уставных требований в отношении рядового богослужения выступления не содержат, имеются лишь несколько частных рекомендаций по совершению таинств и отдельных священнодействий.

Святейший владыка осознает необходимость напомнить священнослужителям и церковному причту общие указания относительно совершения рядового уставного богослужения ввиду того, что распоряжения, некогда изданные законной церковной властью, к этому времени были далеко не всем известны. В силу этого обстоятельства в единственном периодическом издании Московской Патриархии, содержащем частные богослужебные рекомендации, — в «Православном церковном календаре» были размещены литургические заметки, содержащие общий порядок церковных служб, среди которых особое внимание уделялось порядку совершения Божественной литургии.

Наиболее подробные рекомендации относительно порядка совершения уставного богослужения — «*Общие указания к совершению Литургии*» и «*О соборном иерейском служении Литургии*» — содержатся в разделе «Литургические заметки» «Православного церковного календаря на 1947 год». Эти заметки, как и любая другая публикация официальных изданий Московской Патриархии тех лет, выходили при непосредственном участии Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского), который вплоть до 1947 г. непосредственно возглавлял Издательский отдел Московской Патриархии, что позволяет их рассматривать как свод положений, получивших, по меньшей мере, личное одобрение Предстоятеля Русской Православной Церкви. Значение и авторитетность этих литургических заметок в наше время отмечены были тем, что они с некоторыми уточнениями были воспроизведены в качестве приложений к изданию «Богослужебные указания на 1998 год».

Положения, содержащиеся в «Общих указаниях к совершению Литургии», часто напрямую повторяют рекомендации «<Правил> при совершении Божественной Литургии», составленных и опубликованных «Обществом православных приходов Петрограда и его губернии» в церковном календаре на 1922 г. по благословению священномученика Вениамина митрополита Петроградского. Что вполне закономерно, ведь в деятельности этой организации принимал активное участие будущий Святейший Патриарх Алексий I (Симанский), будучи в те годы первым викарием Петроградской епархии. В силу очевидного сходства данных указаний остановимся исключительно на тех моментах, которые отличают «Общие указания к совершению Литургии» от «<Правил> при совершении Божественной Литургии».

К числу содержательных отличий, которые наиболее заметны, относится изменение формулы поминовения церковных и светских властей. В «Общих указаниях» приведена обновленная редакция прошений, содержащих поминовение Высшей церковной власти, что вполне объяснимо, а также указан способ поминовения гражданских властей,

о чем в начале 20-х гг. еще не было речи. «Общие указания» содержат замечание, которое отсутствует в «Правилах», о том, что аллилуарий необходимо исполнять между Апостольским и Евангельским чтением не только в воскресные, но и в будние дни.

В «Общих указаниях» хотя и содержится рекомендация не допускать на литургии воскресных и праздничных дней заупокойные ектении с поименным поминовением усопших, но, вместе с тем, приведено обстоятельство, в силу которого такое гласное поминовение возможно — *«отпевание почивших»*. К тому же для тех храмов, в которых *«гласное поминовение вошло в обычай»*, предлагается поминовение совершать все же на сугубой заупокойной ектенье после чтения Евангелия, а не на заупокойной литии после завершения Литургии, как это предложено в «Правилах». Вместе с тем, «Общие указания» рекомендуют совершать гласное поминовение на Литургии непременно с участием всех священнослужителей, *«чтобы не затягивать службу и не нарушать ее чина»*.

В ряду прочих рекомендаций «Общих указаний» значителен запрет священникам во время Великого входа произносить поминовение «Преосвященные митрополиты, архиепископы и епископы...», которое, по мнению составителей данной заметки, должно быть употребляемо только при архиерейском богослужении. Появление этого запрета, по всей видимости, связано с широким распространением практики произнесения этой формы поминовения при совершении иерейским чином Литургии.

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

Заметка «О соборном иерейском служении Литургии», опубликованная в Православном церковном календаре на 1947 г., содержит преимущественно указания, которые связаны с устоявшейся богослужебной традицией соборного служения в столичных храмах. Основной задачей этих указаний была попытка унифицировать порядок совершения тех или иных священнодействий Литургии в рамках всех приходов имен-

но при соборном служении духовенства Русской Православной Церкви. Общие указания относительно соборного служения в целом соответствуют современной практике и при этом содержат ряд несколько не характерных нашему времени особенностей. В частности, указано, что «после окончания пения тропарей и кондаков предстоятель произносит возглас Трисвятого: «Яко Свят еси, Боже наш». Диакон, выходя в царские врата и наводя орарь на народ, заканчивает: «И во веки веков». Диаконского возгласа «Господу помолимся» пред «Яко Свят» не полагается произносить, хотя в практике и встречается это во многих местах. Данный порядок в современной богослужебной практике крайне редко применяется, особенно с учетом возобновления с 1997 г., согласно определению Священного Синода Русской Православной Церкви, практики возглашения «Господи, спаси благочестивыя...».

В заметке «О соборном иерейском служении Литургии» указано, что «возглас по сугубой ектении произносит предстоятель, прочие возгласы до Херувимской произносят священники по очереди или по указанию предстоятеля ... после Херувимской песни и великого входа все иерейские возгласы произносит предстоятель». В современной практике чаще всего все возгласы произносятся священнослужителями по очереди в соответствии с указанием предстоятеля.

Кроме того, в заметке указано: «На Херувимской песни только предстоятель воздевает руки и читает вслух: «Иже Херувимы...». Остальные священники молятся тайно». В современной практике помимо указанного порядка распространено также попеременное чтение священнослужителями Херувимской песни с воздеванием рук.

Составители заметки обращают внимание на то, что «добавлять иные возгласы (при поминовении на Великом входе) для распределения их между всеми служащими священниками не рекомендуется». Современная практика соборного иерейского служения далеко не всегда следует данной рекомендации.

Возобновление интереса к богослужебным вопросам со стороны священноначалия Русской Православной Церкви, особенно со стороны Патриарха Московского и всея Руси Алексия I, свидетельствует о принципиальном изменении состояния церковного бытия по сравнению с тем положением, в котором Церковь находилась до Великой Отечественной войны. Возможность уделить внимание литургической проблематике появилась только после того, как вопрос о выживании церковного организма перестал быть единственной насущной проблемой Русской Церкви.

Ослабление нажима государства на Церковь и некоторое содействие со стороны советской власти в возрождении отдельных форм церков-

ной жизни принесло зримые плоды. Богослужение, как наиболее жизненно важная составляющая церковного бытия, а также одна из немногих сфер деятельности Церкви, которая была разрешена государством, сразу же притягивает к себе внимание высшей церковной власти в лице Патриарха Московского и всея Руси Алексия I.

Непросто в эти годы было восстановить реальную преемственность церковной позиции с наследием Поместного Собора 1917–1918 гг., который был скомпрометирован многочисленными публикациями в обновленческой прессе, а также рассматривался властями как контрреволюционный. *«Проходивший в условиях сталинского религиозного «френессанса», этот Собор [от автора: Поместный Собор 1945 года], как и Собор 1943 года, не имел возможности восстановить традиции, заложенные в 1917–1918 годах. Новая обстановка заставляла не восстанавливать прежнее, а создавать новое церковное устройство».* Несмотря на это обстоятельство, связанное скорее с преемственностью в области устройства высшего церковного управления, попытки обратиться к наследию Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг., хотя и по отдельным вопросам, но все-таки предпринимались Высшей церковной властью Русской Православной Церкви в эти годы.

К числу материалов Поместного Собора 1917–1918 гг., наиболее востребованных священноначалием Русской Церкви в первые послевоенные годы, относятся документы из архива Соборного отдела «О богослужении, проповедничестве и храме». Первым богослужебным изданием Русской Православной Церкви 1940-х гг. стала брошюра «Служба всем святым в земли Российстей просиявшим». Эта служба была составлена по поручению Поместного Собора 1917–1918 гг. его членами — профессором Б. А. Тураевым и иеромонахом Афанасием (Сахаровым) и издана небольшим тиражом в 1918 г. Решающую роль в получении разрешения на издание этого богослужебного текста, «сомнительного» для советских властей по происхождению, повлияло соответствие идеи сугубого почитания русских святых повороту государственной идеологии к национальным ценностям. То обстоятельство, что именно богослужебный текст, составленный в ходе работы Поместного Собора 1917–1918 гг., был издан в первую очередь, неслучайно. Оно подтверждает тот факт, что наследие Всероссийского Собора было известно и востребовано.

Одной из наиболее существенных тенденций развития нормативно-правовой базы в области нормализации богослужебной практики, начиная с 1918 г. вплоть до Великой Отечественной войны, является сохранение преемственности подхода к регламентации богослужения в нормативных документах с наследием Поместного Собора 1917–1918 гг.

Опасность утратить эту преемственность возникла в первые послевоенные годы. Избежать этого удалось благодаря личной позиции Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского), а также трудам участника литургической дискуссии на Поместном Соборе 1917–1918 гг. святителя Афанасия (Сахарова) епископа Ковровского. Именно он, по благословению Патриарха Алексия I, стал первым председателем Синодальной календарно-богослужебной комиссии, учрежденной 6 ноября 1956 г. Основным свершением данного синодального учреждения, которое в первом составе просуществовало всего один год, стало установление прямой преемственности в подходах к упорядочению богослужения во 2-й половине XX в. с наследием профильного отдела Поместного Собора 1917–18 гг.

Список литературы

1. *Алексий I (Симанский), патр.* Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи (1941–1948). М.: Издание Московской Патриархии, 1948.
2. Из Определений Священного Синода 17 июля 1997 года // Богослужебные указания на 1998 год для священно-церковнослужителей. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. С. 405–406.
3. *Косик О.В., Глетнёва А.А., Зеленина Я.Э.* Афанасий (Сахаров) // Православная энциклопедия. Т. 3. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 699–704.
4. *Кравецкий А.Г., Глетнева А.А.* История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.) / Отв. ред. А.М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001.
5. О соборном переиском служении Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. С. 53–54.
6. Общие указания к совершению литургии. О соборном иерейском служении литургии // Богослужебные указания на 1998 год для священно-церковнослужителей. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1997. С. 440–446.
7. Общие указания к совершению Литургии // Православный церковный календарь на 1947 год. М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946. С. 51–52.
8. *Одинцов М.И., Бувеский А.С.* Алексий I (Симанский Сергей Владимирович), Патриарх Московский и всея Руси // Православная энциклопедия. Т. 1. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 676–698.
9. *Полищук Е.С.* Издательский отдел, Издательский совет, Издательство Московского Патриархата // Православная энциклопедия. Т. 21. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. С. 559–562.
10. Правила при совершении Божественной Литургии // Православный церковный календарь на 1922 год. Петроград: «Общество православных приходов Петрограда и его губернии», 1921. С. 16.
11. *Рева К.А., свящ.* Регламентация богослужебной практики в документах священноначалия Русской Православной Церкви в 1922–1948 годах

- // Труды Воронежской духовной семинарии. 2018. № 10. С. 78–100. EDN DWQFHS.
12. Рева К. А., *свящ.* Регламентация богослужебной практики в документах священноначалия Русской Православной Церкви 1947–1963 годов // Труды Воронежской духовной семинарии. 2019. № 11. С. 97–107. EDN BSTQHT.
 13. Рева К. А., *свящ.* Регламентация богослужебной практики в наследии Патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского) // Митрофановские церковно-исторические чтения. Региональный этап XXIX Международных Рождественских образовательных чтений: «Александр Невский: Запад и Восток, историческая память народа»: Сборник докладов и выступлений, Воронеж, 04–08 декабря 2020 года. Воронеж: Издательский отдел Воронежской епархии, 2021. С. 100–112. EDN СУМГТД.
 14. Рева К. А., *свящ.* Регламентация богослужебной практики в наследии священномученика Вениамина Петроградского // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2022. № 1(18). С. 107–118. DOI 10.51216/2687-072X_2022_1_107. EDN JZNEQQ.
 15. Служба всем святым в земли Российской просевшим. М.: Издательский отдел Московской Патриархии, 1946.
 16. Фирсов С. А. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2002.
 17. Циркуляр митрополита Сергия (Страгородского) // ЦИАМ. Ф. 2333. Оп. 1, № 2. Л. 16–18. Машинопись // Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX — XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 321–325.

Priest Konstantin Reva

Master of Theology,

Vice-Rector for Scientific and Methodological Work,

Senior Lecturer of the Department of Biblical and Theological Disciplines

Voronezh Theological Seminary

nestr09@yandex.ru

REGULATION OF LITURGICAL PRACTICE IN THE LEGACY OF PATRIARCH OF MOSCOW AND ALL RUSSIA ALEXY I (SIMANSKY)

Abstract: The article is devoted to the regulation of liturgical practice in the legacy of His Holiness Patriarch of Moscow and All Russia Alexy I (Simansky) during his primatial ministry. One of the significant challenges for the Russian Orthodox Church after the Great Patriotic War was the preservation of continuity in liturgical practice with the legacy of the Local Council of 1917–1918. One of the key tools for regulating liturgical practice in the post-war years was the consistent publication of official calendar and liturgical editions of the „Orthodox Church Calendar” and „Liturgical Instructions”. Views on the ordering of the liturgical practice of Patriarch Alexy I of

Moscow and All Russia, who until 1947 directly headed the Publishing Department of the Moscow Patriarchate, were reflected in two statutory notes „General Instructions for the Celebration of the Liturgy” and „On the Conciliar Priestly Service of the Liturgy”, published in the „Orthodox Church Calendar for 1947”, which was prepared in 1946. The regular publication of calendar and liturgical editions became the embodiment in church life of the recommendations of the profile department of the Local Council of 1917–1918, due to the personal position of His Holiness Patriarch of Moscow and All Russia Alexy I (Simansky).

Keywords: divine service, liturgical tradition, Local Council of 1917–1918, calendar and liturgical publications, Orthodox Church calendar, Liturgical instructions, Patriarch Alexy I, Liturgy, conciliar service of the Liturgy.

References

1. Aleksy I (Simansky), patr. (1948). *Slova, rechi, poslaniya, obrashheniya, doklady, statji (1941–1948)* [Sermons, speeches, messages, addresses, reports, articles]. Moscow Publ.
2. Iz Opredelenij Svyashhennogo Sinoda 17 iyulya 1997 goda // Bogoslužebnye ukazaniya na 1998 god dlya svyashhenno-cerkovnoslužbitelej [From the Definitions of the Holy Synod on July 17, 1997 // Liturgical instructions for the year 1998 for the clergy] (1997). Moscow Publ.
3. Kosik O.V., Pletnyova A.A., Zelenina Ya.E. Afanasij (Sakharov). In: *Pravoslavnaya enciklopediya* [Orthodox encyclopedia. Vol. 3]. Moscow Publ.
4. Kravczkij A.G., Pletneva A.A. (2001). *Istoriya tserkovnoslavjanskogo jazyka v Rossii (konec XIX — XX v.)* [The History of the Church Slavonic language in Russia (the end of the XIX — XX century)]. Moscow Publ.
5. O sobornom ierejskom služhenii Liturgii [On the conciliar priestly service of the Liturgy]. In: // *Pravoslavyj cerkovnyj kalendar na 1947 god* [Orthodox Church Calendar for 1947] (1946). Moscow: Izdatelskij otdel Moskovskoj Patriarkhii.
6. Obshhie ukazaniya k soversheniyu liturgii. O sobornom ierejskom služhenii liturgii [General instructions to the celebration of the liturgy. On the conciliar priestly service of the Liturgy]. In: *Bogoslužebnye ukazaniya na 1998 god dlya svyashhenno-cerkovnoslužbitelej* [Liturgical instructions for the year 1998 for the clergy] (1997). Moscow Publ.
7. Obshhie ukazaniya k soversheniyu Liturgii [General instructions for the celebration of the Liturgy]. In: *Pravoslavyj cerkovnyj kalendar na 1947 god* [Orthodox Church Calendar for 1947] (1946). Moscow Publ.
8. Odintsov M.I., Buevskij A.S. Aleksij I (Simanskij Sergej Vladimirovich), Patriarkh Moskovskij i vseya Rusi [Alexy I (Simansky Sergey Vladimirovich), Patriarch of Moscow and All Russia]. In: *Pravoslavnaya enciklopediya. T. 1* [Orthodox encyclopedia. Vol. 1] (2000). Moscow Publ.
9. Polishhuk E.S. Izdatelskij otdel, Izdatelskij sovet, Izdatelstvo Moskovskogo Patriarkhata [Publishing Department, Publishing Council, Publishing House of the Moscow Patriarchate]. In: *Pravoslavnaya enciklopediya*. [Orthodox encyclopedia. Vol. 21] (2000). Moscow Publ.
10. Pravila pri sovershenii Bozhestvennoj Liturgii [Rules for the celebration of the Divine Liturgy]. In: *Pravoslavyj cerkovnyj kalendar na 1922 god* [Orthodox Church calendar for 1922] (1921). Petrograd Publ.

11. Reva K.A., svyashh.(2018). Reglamentaciya bogoslužebnoj praktiki v dokumentakh svyashhennonachaliya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v 1922–1948 godakh [Regulation of liturgical practice in the documents of the hierarchy of the Russian Orthodox Church in 1922–1948] // Trudy Voronezhskoj dukhovnoj seminarii. 2018. № 10. p. 78–100. EDN DWQFHS.
12. Reva K.A., svyashh. (2019). Reglamentaciya bogoslužebnoj praktiki v dokumentax svyashhennonachaliya Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1947–1963 god. In: *Trudy Voronežskoj dukhovnoj seminarii* [Proc. of Voronezh Theological Seminary], 2019, no. 11, p. 97–107. EDN BSTQHT.
13. Reva K.A., svyashh. Reglamentaciya bogoslužebnoj praktiki v nasledii patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Sergiya (Stragorodskogo) [Regulation of liturgical practice in the legacy of Patriarch Sergius of Moscow and All Russia (Stragorodsky)]. In: *Mitrofanovskie cerkovno-istoričeskie čteniya. Regionalny etap XXIX Meždunarodnykh Roždestvenskix obrazovatelnykh čtenij: „Aleksandr Nevskij: Zapad i Vostok, istoričeskaya pamyat naroda”: Sbornik dokladov i vystuplenij, Voronežh, 04–08 dekabrya 2020 goda* [Mitrofanovsky Church-historical readings. Regional stage of the XXIX International Christmas Educational Readings: „Alexander Nevsky: West and East, historical memory of the people”: Collected articles. Voronezh, Dec. 04–08,2020, pp. 100–112]. Voronezh Publ. EDN CYMTTD.
14. Reva K.A., svyashh. Reglamentaciya bogoslužebnoj praktiki v nasledii svyashhennomuchenika Veniamina Petrogradskogo [Regulation of liturgical practice in the legacy of the Hieromartyr Veniamin Petrogradsky]. In: Bogoslovskij sbornik Tambovskoj dukhovnoj seminarii. 2022. № 1(18). S. 107–118 [Collected works on theology, Tambov Theological Seminary. 2022, no. 1(18), pp. 107–118]. DOI 10.51216/2687–072X_2022_1_107. EDN JZNEQQ.
15. Sluzhba vsem svyatim v zemli Rossijstej proseyavshim [Service to all saints brightened up in the land of Russia] (1946). Moscow Publ.
16. Firsov S.L.(2002). Russkaya Cerkov nakanune peremen (konez 1890-x – 1918 gg.) [The Russian Church on the eve of change (late 1890s – 1918)]. Moscow Publ.
17. Cirkulyar mitropolita Sergiya (Stragorodskogo) [Regulation of Metropolitan Sergius (Stragorodsky)]. In: Kravecckij A.G., Pletneva A.A. (2001). *Istoriya cerkovnoslavjanskogo jazyka v Rossii (konez XIX — XX v.)* [History of the Church Slavonic language in Russia (late XIX — XX century)]. Moscow Publ.

Протоиерей Александр Васильевич Горский: роль в отечественной академической науке

УДК 264



**Карелина Любовь
Альфредовна**

Магистр богословия
karelina.lyub@yandex.ru

Аннотация: в статье раскрывается роль ректора МДА прот. Александра Васильевича Горского в формировании отечественного духовного образования и развитии академической науки в середине XIX века. Биографические сведения о нем, имеющие отношение к теме исследования, рассматриваются в контексте его отношений с более известными на сегодняшний день современниками трех поколений: тех, кого можно считать его учителями, коллегами-ровесниками и учениками. Первые повлияли на формирование богословских представлений А.В. Горского, со вторыми он решал общие задачи академических корпораций, третьи — те выдающиеся специалисты в различных областях богословского знания, которых подготовил сам прот. А.В. Горский.

Ключевые слова: прот. А.В. Горский, духовное образование, гуманитарная методология, научная аттестация.

Прот. Александр Васильевич Горский, академическое служение которого пришлось на середину XIX в., пожалуй, как никто другой из современников последовательно и разносторонне использовал методы гуманитарных дисциплин в своих научных исследованиях по церковной истории и догматическому богословию. К сожалению, научное наследие Горского практически не изучено, так как опубликована только незначительная часть его трудов, а архивные рукописные материалы сложны для чтения.

После смерти прот. А.В. Горского в церковной периодике было издано много материалов,

посвященных его памяти, тех коллег и учеников, кто непосредственно общался с почившим ректором. Наиболее содержательный труд о нем — «Ректор МДА прот. А. В. Горский: Опыт биографического очерка» — опубликован Сергеем Григорьевичем Поповым в 1897 г., подготовленный по желанию и при финансовой поддержке ученика А. В. Горского, епископа Алеутского и Аляскинского Николая (Зиорова). Прот. Георгий Флоровский считал, что образ Александра Васильевича Горского «один из самых светлых в науке» [23, С. 465].

Чтобы раскрыть роль прот. Александра в развитии отечественного духовного образования и науки, я приведу факты его общения с коллегами и высказывания о нем тех, кто более, чем он известен в настоящее время. Предварительно очень кратко остановлюсь на тех фактах его уникальной биографии, которые имеют непосредственное значение для задачи представленного исследования.

Биография прот. А. В. Горского

Будущий ректор МДА родился в 1812 г. в семье Василия Сергеевича Горского — священника Костромского кафедрального собора. В Московскую Духовную Академию Горский поступил в 1828 г., еще не закончив богословский класс семинарии, оказавшись, по мнению инспектора, отбиравшего абитуриентов, самым способным из учащихся. А. В. Горский закончил МДА третьим номером, с отличными оценками по богословским и философским наукам, словесности, церковной и гражданской истории, языкам еврейском, греческом, немецком и французском. В 1833 г. он был назначен преподавателем Церковной истории в родную академию, в которой прослужил до кончины в 1875 г.

В начале преподавательской деятельности А. В. Горского церковная история включала в себя все разделы — от ветхозаветного времени до современной церковной истории. Уже в 1844 г. его область преподавания сузилась, так как библейская история была выделена в самостоятельный предмет, и он больше не читал ни Ветхозаветную, ни Евангельскую историю. В 1858 г. то же самое произошло с отечественной церковной историей. Таким образом, в последние годы Горский преподавал только историю Вселенской Церкви.

В конце XIX в. были опубликованы лекции Горского по истории Восточной Церкви и «История Евангельская и церкви Апостольской», которая является наиболее известной частью его курса. Уже в XX в. в журнале Московской Патриархии были изданы несколько фрагментов из истории Русской Церкви. Вводные части лекций, предваряю-

щие Ветхозаветную историю, в которых автор формулирует принципы построения своего курса, не публиковались. В ходе решения задачи исследования будут использованы несколько документов из фонда А. В. Горского, хранящегося в отделе рукописей Российской Государственной библиотеки.

С начала 40-х годов Александр Васильевич принимал активное участие в издании журнала МДА «Прибавления к творениям святых Отцов», но значительная часть его статей опубликована анонимно. Первое сочинение, под которым он поставил свою подпись, было описание рукописей Синодальной библиотеки, изданное в 1854 г. В это время из-за цензурных сложностей не подписывали свои работы многие его коллеги. С 1858 г. Александр Васильевич работал над переводами текстов Священного Писания, а с начала 60-х годов Александр Васильевич участвовал в мероприятиях по подготовке реформы духовного образования 1869 г., согласовывая все свои действия со святителем Филаретом (Дроздовым).

В 1862 г., когда Горскому было уже 50 лет, митрополит Московский впервые в практике Русской Церкви рукоположил его как celibатного священника. На следующий год также впервые в истории отечественных духовных академий он, будучи белым священником, возглавил МДА и по существующей практике приступил к преподаванию догматического богословия, которое читал до преждевременной кончины в 1875 г. Догматический курс прот. А. В. Горского не был опубликован, но по отзывам учеников, по принципам построения и методологии он существенно отличался от вариантов его коллег-современников.

По поводу своего назначения ректором прот. А. В. Горский записал в дневнике: «1) Избрали меня, не испытанного в правительственных должностях. 2) В бурное время. 3) Не в общем порядке. ... Может быть этот опыт ... даст выход белому духовенству на совместное с монашесствующими занятие высших ученых должностей» [4, с. 230–231]. Действительно, прецедент, созданный его назначением на должность ректора, способствовал кадровым изменениям в академиях. В следующем поколении среди преподавателей духовных академий стало значительно больше белых священников и мирян. Даже кафедры догматического богословия в столичных академиях возглавили профессора без священнического сана — Александр Львович Катанский и Александр Дмитриевич Беляев, оба считавшие себя его учениками.

После реформы 1869 г. в МДА были созданы две новых кафедры: естественнонаучной апологетики и истории и обличения раскола. Для прот. А. В. Горского были одинаково важны и глобальная проблема противостояния науки и веры, и пути преодоления разделения внутри

Российской Церкви. Он многое сделал для развития других специализированных направлений богословского образования и научных исследований, отмечая, в любом случае учащимся необходимо хорошее знание языков.

В результате реформы 1869 г. в духовных академиях были выделены три отделения — богословское, историческое и практическое, при этом догматическое богословие стало специальной дисциплиной. В 70-х годах у прот. Александра, преподававшего только на богословском отделении, за четыре года выпустилось всего 38 человек, в наборе 1870–1874 г. было только 6 учащихся. Для сравнения: в последний год выпуска по Уставу 1814 года его слушали 58 человек. В предсмертной записке митр. Иннокентию (Вениаминову) Александр Васильевич настаивал на необходимости возвращения к преподаванию догматического богословия на всех отделениях, так как недостаток богословского образования «может быть небезопасен для успехов духовного просвещения» [7, С. 3].

Учителя — святители Филарет Московский и Иннокентий Херсонский

До 1869 г. в духовных академиях учебный процесс строился по Уставу 1814 г., подготовленному святителем Филаретом (Дроздовым). В то же время, в каждой из них были свои особенности преподавания отдельных дисциплин, которые определялись епархиальным архиереем, ректором и ведущими преподавателями. В МДА полновластным хозяином являлся митрополит Московский, который, по оценке прот. Георгия Флоровского, был прежде всего выдающимся библистом. Ректор Киевской духовной академии, свт. Иннокентий Херсонский, в отличие от старшего коллеги уделял значительное внимание изучению современной философии.

Анализ дневников Горского и его переписки со свт. Филаретом (Дроздовым) позволяет сделать вывод, что Александр Васильевич, служивший под его руководством много лет, был его ближайшим учеником и помощником. А. В. Горский регулярно приезжал к митрополиту Московскому для обсуждения материалов, готовящихся к публикации в журнале МДА. С конца 40-х годов чисто деловой характер их встреч меняется, свт. Филарет с удовольствием общается с младшим коллегой на самые разные темы, но чаще всего Горский записывает его рекомендации по работе с текстами: точности перевода, стилистике научных материалов.

В 1859 г. митрополит Московский писал обер-прокурору графу А. П. Толстому, что «при несомненных достоинствах вообще он обла-

дает по истории и церковным древностям сведениями, которые присоединяют его к числу известных умов» [19, с. 575]. Владыка Московский высоко ценил Горского-ученого и считался с его мнением, хотя оно не всегда совпадало с его собственным, о чем свидетельствует письмо 1867 г.: «Благодарю о. Ректор за указание мне моих недосмотров. Не прогневайтесь, что я не во всем согласен с Вами» [20, с. 432].

Александр Васильевич глубоко почитал своего учителя, влияние которого на формирование его представлений, конечно, не ограничивалось филологией. Для прот. А.В. особенно важно было решение свт. Филарета (Дроздова) о его рукоположении. В 1865 г. он писал владыке Московскому: «Пять лет назад тому, в день Благовещения Ваше Высокопреосвященство призвали меня на служение св. алтарю. Пять лет священства — пять талантов. А сколько еще талантов передано мне Вашею святительскою десницею в служении общественном!» [20, с. 397]. Он часто ссылается на свт. Филарета, как в церковно-исторических, так и догматических материалах: лекционных курсах, научных статьях, упоминает его как учителя Церкви в проповедях. Именно прот. Александр после смерти свт. Филарета собирал материалы для его прославления.

О личных отношениях прот. А.В. Горского и свт. Иннокентия Херсонского что-либо определенное сказать нельзя. Дневники Александра Васильевича свидетельствуют о том, что во время учебы и в начале преподавательской деятельности он читал не только работу «Последние дни земной жизни Господа нашего Иисуса Христа», сверхпопулярную у современников, но и его беседы по Евангельской истории, полемические статьи, а также пытался раздобыть у киевских выпускников лекции по догматическому богословию и философии.

В методологии прот. А.В. Горского обнаруживается влияние обоих великих предшественников. Главным авторитетом в области экзегезы для него был свт. Филарет Московский. Прот. А.В. Горский в своих курсах церковной истории и догматического богословия развивал идею свт. Филарета (Дроздова) о единстве Ветхозаветной и Новозаветной истории. В догматическом курсе обязательной частью раскрытия вероучительных положений он называет соотнесенность свидетельств Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В то же время, конспекты Горского по Евангельской истории напоминают сочинения свт. Иннокентия Херсонского вниманием автора к психологическим аспектам в действиях Иисуса Христа, Богородицы и апостолов.

Знание современной философии ректор МДА применял в критике западных церковно-исторических и богословских концепций. Владение древними языками реализовалось в его работе над переводами текстов Священного Писания и изучении наследия св. Отцов, а тремя

современными: немецким, английским и французским — в осведомленности результатами последних исследований не только в области богословских, но и прочих наук.

Коллеги-ровесники

Результатом деятельности отечественной академической школы в первой трети XIX в. стала плеяда выдающихся богословов в поколении, к которому принадлежал и Александр Васильевич Горский. Все представители отечественной традиции, которые будут упомянуты в этой части, в разное время возглавляли духовные академии.

Наиболее близкие отношения у А.В. Горского сложились еще во время учебы в МДА с будущими архиепископами Филаретом (Гумилевским) и Евсевием (Орлинским). Иеромонах Филарет читал церковную историю на курсе Горского и Орлинского. Именно он привил Александру Васильевичу любовь к архивным исследованиям и, как библиотекарь, обеспечил возможность доступа к современной западной литературе.

Архиеп. Евсевий отличался с ранних лет выдающимися филологическими способностями, так, еще во время учебы в Тульской духовной семинарии, он преподавал греческий язык. В вопросах переводов с ним советовался сам митрополит Московский. Горскому в начале их научно-преподавательской деятельности он помогал редактировать тексты, выговаривая ему: «Ваша корректура иногда два и три часа на день отнимает, хотя на это я никак не жалею. А скажу тебе, Друг, по-дружески: пожалуйста, обращайтесь внимание на язык!» [10, с. 535].

В 1839 г., когда Горскому не было и 30 лет, свт. Филарет (Гумилевский) отмечал его выдающиеся способности: «На тебе важная лежит ответственность за направление целой академии. Твое влияние должно быть сильнее всех, потому что ты сильнее всех до одного из нас (я никому не люблю льстить, а тебе и нет нужды)» [22, с. 321]. В своих лекциях А.В. Горский отмечал необходимость использования в церковно-исторических исследованиях современных научных методов и достижений смежных небогословских наук, в первую очередь, истории политической, права и законодательства, просвещения, религии, философии и литературы.

Судя по переписке, после того как свт. Филарет (Гумилевский) был назначен на Рижскую кафедру, Александр Васильевич оказывал значительную помощь товарищу в подготовке к публикации его сочинений «Истории Русской Церкви» и «Исторического исследования об отцах церкви». В 1842 г. свт. Филарет в отчаянии обращается к Горскому: «Не

знаю, как случилось, но не находятся у меня Ваши исторические записки о Русской Церкви и о IV веке христианства. Как хотите, но поскорее пришлите, особенно записки о Русской Церкви» [21, с. 80]; а в 1843 г. с благодарностью пишет: «Сколь дорога мне помощь любви твоей, готовой делить все. Замечания твои и в письмах, и из лекций для меня нужны» [21, с. 147]. Публикацию Горского о Кирилле и Мефодии свт. Филарет оценивает как «как основательное и осмотнительное исследование» [21, с. 127] и сетует, что ему так не написать, а про статью Горского о церковных училищах отзывается восторженно кратко: «Она прекрасна!» [21, с. 182].

Авторитетом в области церковной истории А. В. Горский был для архиеп. Евсевия (Орлинского). Во время преподавания в Вифанской семинарии будущий архиепископ Могилевский пользуется конспектами А. В. Горского по Ветхому Завету, которые переписывает кто-то другой в МДА по его просьбе. После перевода на должность ректора столичной академии архиеп. Евсевий просил Александра Васильевича: «Дайте мне Ваших записок о жизни Иисуса Христа только для меня» [10, с. 535] и консультировался у него по сочинениям западных церковных историков, которые можно рекомендовать для чтения. Оговорка о сугубо личном использовании сделана не случайно, Горский считал, что публиковать эти материалы еще не пришло время.

Отношения прот. А. В. Горского с представителями других академий складывались в ходе решения общих задач академических корпораций: переводе Священного Писания, подготовке реформы духовного образования, научной аттестации.

В 1858 г. возобновились работы по переводу на русский язык Священного Писания, в котором несмотря на преклонный возраст самое деятельное участие принимал свт. Филарет (Дроздов). Председателем комитета был назначен свт. Феофан Затворник, а прот. Александр Горский в своей академии переводил Новозаветные тексты и рецензировал перевод Ветхозаветных. Именно он является автором перевода Евангелия от Марка и посланий Апостола Павла. В архиве ректора МДА есть два письма свт. Феофана, датированных 1866 и 1871 гг., содержание и стилистика которых свидетельствуют об их близких, дружеских отношениях.

В 1860 началась подготовка реформы духовного образования, в которой принимал участие и А. В. Горский. Возглавлял Комитет архиеп. Димитрий (Муретов), любимый ученик свт. Иннокентия Херсонского, в 1841 г. сменившего его в должности ректора КДА. Горский писал свт. Филарету (Дроздову): «Иногда пользуясь временем, свободным для Преосвященного Димитрия, Президента Комитета, я бываю у него по вечерам. В беседах со мною он раскрывает и объясняет свои пла-

ны о преобразовании наших духовных училищ» [4, с. 216]. В архиве А. В. Горского есть записка от Преосвященного Димитрия, датированная 1860 годом, приложенная к его «беглым заметкам» по вопросам реформы, в которой он просит Александра Васильевича на следующий день «на коротке сказать мне откровенно Ваше мнение» [9]. Обсуждали они и вопросы, относящиеся к переводу Священного Писания, придерживаясь единого мнения о приоритетности греческого текста. В догматических лекциях прот. А. В. Горского и архиеп. Димитрия (Муретова) есть близкие положения по ряду существенных вопросов курса, в частности, об отличии науки догматического богословия от всех прочих.

В ходе подготовки реформы академического образования 1869 г. прот. А. В. Горский оказался наиболее принципиальным противником проекта, предложенного митрополитом Макарием (Булгаковым), причем по авторитетности среди членов комитета прот. Александр не уступал своему оппоненту. По мнению обер-прокурора графа Д. А. Толстого, его «власть даже Архиерею слишком большая» [5, с. 422]. Ректор МДА, соглашаясь с преосвященным Макарием в необходимости развития специализированных исследований, считал, что догматическое богословие должно остаться обязательной дисциплиной на всех отделениях. Он все-таки уступил коллеге, руководствуясь советом свт. Филарета Московского о том, что главным является единство Церкви, ради которого можно поступиться и собственным мнением, и желанием скорейшего разрешения затянувшегося обсуждения его преемника, свт. Иннокентия (Вениаминова).

С митр. Макарием (Булгаковым) мнения прот. А. В. Горского не совпадали как по ряду вопросов церковной истории, так и по построению курса догматического богословия. Александр Васильевич отказался написать рецензию на его сочинение по истории русской церкви, объяснив это в письме историку Погодину так: «Положение дел наших церковных и мое личное положение не позволяет говорить печатно, что по совести ученый может и должен сказать в своем кабинете» [1, с. 254]. Несмотря на это, оба сохраняли уважительное отношение друг к другу. В 1865 г. митр. Макарий, отправляя прот. Александру очередной том своего сочинения, писал: «Покорнейше прошу принять мой скромный дар глубокого уважения к Вашим историческим трудам» [13, с. 1]. Преосвященный Макарий, инспектировавший МДА за полгода до смерти прот. А. В. Горского, в своем отчете отмечал, что он «давно уже засвидетельствовал перед ученым миром свою основательную и многостороннюю богословскую ученость, особенно церковно-историческую ... служит надежным руководителем не только для воспитанников, но и для самих наставников академии» [18, с. 491].

Прот. Иоанн Янышев был назначен ректором СПбДА в 1866 г., прецедент в случае с А. В. Горским в его лице получил продолжение. В своих письмах коллеге он отмечает важность развития научного сотрудничества возглавляемых ими академий и неоднократно сообщает ему об отправке диссертаций преподавателей столичной академии для рецензии. Рецензировал прот. Александр и новаторское исследование самого о. ректора, представленного к защите докторской степени. В своем отзыве, отмечая некоторые спорные положения автора, он подчеркивал, что в тех вопросах, которые не определены церковным Преданием как догматы, допустимы частные воззрения. Прот. Александр считал, что ректор СПбДА достоин присвоения степени доктора богословия, но мнение Синода оказалось иным.

Личное знакомство прот. А. В. Горского с его младшим коллегой, недавно прославленным еп. Сильвестром (Малеванским), произошло, по-видимому, на юбилейных академических мероприятиях КДА в 1869 г. Будущий многолетний ректор КДА, на протяжении многих лет преподававший догматическое богословие, будучи почти слепым, писал ему: «Живо помня Ваше истинно братское сочувствие и сострадание к моим болезням и немощам, приятнейшим для себя долгом поставляю послать Вашему Высокопреподобию произведение своих немощей, прося благосклонно и снисходительно принять его, как и меня некогда приняли. Испрашиваю себе Ваших молитв в чувствах глубочайшего почтения и душевной преданности остаюсь навсегда Вашего Высокопреподобия усердным слугой» [17, с. 1].

Ученики прот. А. В. Горского

Естественно, что более чем за 40 лет преподавательской деятельности прот. Александр подготовил огромное количество специалистов для отечественной духовной школы, при этом он стремился не только передать им знания в учебной аудитории, но и делился своим богатым жизненным опытом. Ректор МДА добился создания домового храма в здании академии, освященного в 1870 г. в честь Покрова Пресвятой Богородицы. В проповеди на первой Литургии, совершенной в новом храме, Горский говорил, что прежде в этой храмине «читалось и изъяснялось Слово Божие, преподавались догматы православной веры и правила христианской нравственности, излагались судьбы Церкви Христовой. Потом она была употребляема для общей домашней молитвы... Наконец, наступило давно желанное время: храмина учения и молитвы обратилась в храм Божий. Теперь здесь водворился Сам Господь Своею благодатною силою; здесь Он незримо присутствует между нами» [12, с. 200–201].

Проповеди ректора МДА отличаются глубоким богословским смыслом, а также содержат конкретные практические советы будущим преподавателям. В одной из них он формулирует те высочайшие требования, которые предъявлял к собственному педагогическому служению: «Мало передавать только то, чему кто научился: надобно, чтобы принятое учение перешло в жизнь и в этой жизни выразилось так чисто и высоко, чтобы могло быть примером, — примером, обличающим неправды мира, среди которого избранный должен действовать; — примером возбуждающим, ободряющим, руководствующим — ревнующих о своем спасении. Недовольно и того, чтоб добродетели руководителя были только в душе его; они должны быть явны, засвидетельствованы пред всеми; — как пример, — они должны находиться пред глазами всех, чтобы каждый в сомнительном случае мог решить по этому примеру, как ему действовать. Вот как должно раскрыться учение Христово в избранном на чреду служения Церкви Его» [6, с. 7].

Многие из выпускников МДА в разное время, а особенно после смерти Горского, выразили благодарность за отеческую заботу и восхищение его научным и педагогическим талантом. Для самого учителя главным свидетельством пользы многолетнего служения, конечно, являлись успехи его учеников.

Одним из первых учеников А. В. Горского был Капитон Иванович Невоструев, выпускник 1841 г. С 1849 г. по поручению свт. Филарета Московского они работали над описанием рукописей Библиотеки Св. Синода. В 1858 г. была опубликована первая часть их исследования, а в 1867 г. прот. А. В. Горский и К. И. Невоструев стали лауреатами Ломоносовской премии по Отделению русского языка и словесности.

Прот. Сергей (Смирнов), закончив МДА в 1844 г., преподавал гражданскую историю и языки. Так же, как и его учитель, он достаточно поздно, в 44 года, принял священнический сан и сразу после этого в 1878 г. возглавил МДА. При нем возобновилось издание академического журнала, в котором за семь лет своего ректорства прот. Сергей издал часть архивных материалов своего учителя: его дневники и переписку с митр. Московским, архиепископами Черниговским и Могилевским, сопроводив их своими комментариями, а также лекции Горского по церковной истории Евангельского и Апостольского времени и Восточной Церкви.

Естественно, что большая часть учеников прот. А. В. Горского специализировалась в различных направлениях церковной истории. Выпускник МДА 1852 г. профессор Николай Иванович Субботин возглавил кафедру истории и обличения раскола в МДА, являлся редактором журнала «Братское Слово». Предваряя посмертную публикацию

своего учителя, он писал, что этот материал «дорогой для нас памятник его просвещенного внимания к Братскому слову и как завещательное указание того, над чем и как мы должны трудиться по преимуществу — завет, которому по мере сил наших будем следовать неуклонно, сожалея об одном, что лишились такого мудрого и всегда готового руководителя и советника, каким был для нас и в этом деле незабвенный наставник наш и отец» [8, с. 249, сноска].

Выдающиеся отечественные церковные историки — Евгений Евсигнеевич Голубинский и прот. Александр Иванцов-Платонов закончили МДА в 1858 г. и 1860 г. соответственно. Магистерская диссертация Иванцова-Платонова, которого современники считали лучшим учеником А. В. Горского, была посвящена древним ересям и расколам. По недоразумению Александр Михайлович не смог преподавать в родной академии, но при содействии учителя получил назначение в СПбДА. Именно Иванцов-Платонов впервые опубликовал на русском языке богословские сочинения А. С. Хомякова в «Православном обозрении» — лучшем церковном издании 60-х годов. Прот. А. В. Горский, в отличие от ученика, относился более критично к представлениям богослова-мирянина, но считал полезным публикацию его трудов.

Магистерская диссертация Е. Е. Голубинского также посвящена проблемам ересей и расколов, но касается аспекта образа действия православных императоров против них в пользу Церкви. С 1861 до 1895 г. он преподавал в МДА историю Русской Церкви, которая была любимым разделом прот. А. В. Горского. В период заграничной командировки Евгения Евсигнеевича ректор МДА полностью взял на себя научное руководство над его учеником П. Ф. Каптеревым, готовившим к защите первую магистерскую диссертацию после реформы духовного образования.

Еще один выдающийся отечественный церковный историк А. П. Лебедев закончил МДА в 1870 г. и слушал у прот. А. В. Горского не церковную историю, а догматическое богословие. В своих материалах, посвященных изучению церковно-исторического наследия учителя, А. П. Лебедев высказывает спорные положения, поскольку ориентируется только на его самые ранние конспекты по этой дисциплине, на что обращали внимание другие профессора МДА — Дмитрий Митрофанович Муретов и свщмч. Петр Постников.

По инициативе прот. А. В. Горского и проф. Димитрия Федоровича Голубинского, выпускника 1854 г., в МДА была создана кафедра естественно-научной апологетики. Этот необязательный предмет в программе обучения благодаря особенному вниманию к нему ректора МДА пользовался популярностью у студентов первого курса. На 40-й день после кончины прот. А. В. Горского, совпавший с днем памяти митро-

полита Московского, в своей речи Д. Ф. Голубинский подчеркивал их духовную близость и единомыслие: «Да сохранятся в нашей обители земной тот дух и направление, какие взгревали приснопамятные отцы наши митрополит Филарет и постоянно верный его руководству ученик его прот. Александр» [3, с. 56]. Кроме того, он отмечал, что прот. А. В. Горский категорически отрицал противопоставление веры и науки о природе, так как, по его мнению, «только вера дает возможность правильно смотреть на явления видимого мира» [3, с. 61].

Прот. Александр считал опасным некритичное восприятие идей современной протестантской науки: «Восемнадцать веков говорят за нас, — и мы с робостью смотрим, что делает, или что сделает нигилизм, новая тюбингенская школа, Штраус, Ренан! — или, Господи, приближается последнее время?» [6, с. 175]. Он видел в своих учениках продолжателей дела святых отцов и учителей Церкви в защите Православной веры, поэтому предлагал им темы сочинений, имеющие непосредственное отношение к современным межконфессиональным богословским дискуссиям.

В 1871 г. еп. Михаил (Лузин), выпускник 1854 г., защитил первую послереформенную докторскую диссертацию в МДА «О Евангелии и евангельской истории (по поводу книги Ренана «Жизнь Иисуса»)». Его публичный диспут стал заметным событием, на котором были и светские ученые, в том числе Ю. Ф. Самарин. После смерти прот. Александра епископ Михаил возглавил МДА. В своей речи на смерть учителя он отмечал, что «вся [его] жизнь была одной непрерывной жертвой науке, жертвою полною, нераздельною, долголетнею, искреннею» [14, с. 368].

На протяжении всего академического служения прот. Александр постоянно помогал своим коллегам и ученикам в написании научных сочинений, зачастую в объеме соавторства. Под руководством Горского в конце 60-х годов начал заниматься литургическим богословием профессор Иван Данилович Мансветов. В архиве прот. Александра есть объемная папка с надписанием: «Литургическое богословие. Мансветову», в которой он передал ученику свои наработки по этому предмету. Прот. А. В. Горский способствовал сближению академических и светских исследований в различных областях. На заседании археологического общества, посвященном его памяти, Мансветов отмечал, что «едва ли какая отрасль археологии оставалась ему чуждой и не входила бы больше или меньше в круг его обширных исторических изысканий» [2, с. 581].

Прот. А. Горский значительное внимание уделял проблеме источников, обострившейся в связи с выходом протестантских сочинений, посвященных критике текстов Откровения. Выпускник 1876 г. Нико-

лай Троицкий в 1878 г. защитил магистерскую диссертацию по теме: «О происхождении трех Евангелий». Через год магистерскую степень получил лучший выпускник 1872 года Григорий Воскресенский, представивший еще одно исследование, посвященное Священному Писанию Нового Завета: «Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV века».

Учеником прот. А.В. Горского был и выдающийся отечественный специалист в области библеистики И.Н. Корсунский, закончивший МДА в 1874 г. Прот. Александр не только задал направление всей его последующей научной деятельности, но и передал ему свое безграничное почитание св. Филарета (Дроздова). В наследии Ивана Николаевича значительное место занимают труды, посвященные митрополиту Московскому. И.Н. Корсунский представил к защите свое исследование «Иудейское толкование Ветхого Завета», за которое был удостоен магистерской степени в 1877 г.

Незадолго до кончины ректор МДА записал в дневнике: «Вся сущность христианства: «Христос с Его истиною и люди облагодатствованные, или Церковь. В нем все мое богословие!» [5, с. 265]. Именно христологии и экклесиологии посвящены две магистерские работы, подготовленные под его руководством учениками в 70-х годах. Священник Михаил Соболев успел защитить свою работу «Действительность Воскресения Господа нашего Иисуса Христа» при жизни учителя, а священник Иоанн Мансветов завершил написание сочинения «Новозаветное учение о Церкви» за несколько месяцев до его кончины.

Благодаря Александру Даниловичу Беляеву, возглавившему кафедру догматического богословия после смерти прот. А.В. Горского, сохранились фрагменты последних лекций ректора МДА, которые так же, как и материалы учителя, находятся в его архиве отдела рукописей РГБ. К сожалению, в это время ректор уже много болел и успел прочитать только небольшую часть предмета, поэтому преемственности его оригинальный лекционный курс не получил, но в своих догматических лекциях Беляев цитирует несколько фрагментов вводных лекций А.В. Горского.

Епископ Алеутский и Аляскинский Николай (Зиоров), по просьбе которого было написано сочинение Попова, впоследствии архиепископ Варшавский и Привислинский, закончил первым номером историческое отделение МДА в последний год жизни ректора. В выборе направления его научных исследований после завершения академии участвовал и прот. А.В. Горский, но, к сожалению, научная карьера архиепископа Николая не сложилась. В своих воспоминаниях, изданных в 1914 г., он писал: «Со смертью о. ректора (с 11 на 12-е окт. 1875)

закончился период славы и величия Московской Духовной Академии, Филаретовского периода!» [15, с. 24].

Считал себя учеником прот. Александра и профессор А. Л. Катанский, выпускник СПбДА, начавший свою научно-педагогическую деятельность под руководством прот. А. В. Горского. Александр Львович отзывался о нем, как «о редкой, необыкновенной и многосторонней по своей ученой деятельности и по своему влиянию личности» [11, с. 202]. Именно благодаря ему Катанский выбрал при возвращении в родную академию кафедру догматического богословия, отказавшись от более престижной в это время кафедры философии.

С. Г. Попов приводит в своем сочинении одно из наставлений прот. А. В. Горского своим ученикам, воспринятое лучшими из них и не утратившее своей актуальности до сих пор: «Хорошо каждому выбрать себе вопрос, разработке которого посвящалось бы все время, свободное от официальных занятий — богословский, исторический, философский и др., только бы принадлежал к кругу предметов духовного образования. ... Это ... помогло бы приготовлению и развитию у нас специалистов по разным частям. ... В то же время специализация не должна мешать разносторонности образования. ... Универсальность и исключительность — две крайности. Первая почтенна, но удел немногих. И последняя может быть почтенна, когда кто, окончив образование, по решительной наклонности посвящает себя одной единственной науке» [16, с. 141–142]. Универсальность прот. А. В. Горского действительно является редчайшим явлением в отечественном богословии, но талантливых специалистов среди его учеников было много.

Этот краткий обзор позволяет утверждать, что прот. А. В. Горский был достойным преемником великих предшественников, пользовался авторитетом и уважением среди выдающихся коллег своего поколения, воспитал успешных преемников в различных областях богословских наук. Поэтому изучение его наследия безусловно представляет интерес для полноты представления об отечественной академической науке Синодального периода.

Список литературы

1. Барсуков Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1888. Т. 1.
2. Воспоминания о прот. А. В. Горском в археологическом обществе // Православное обозрение. М., 1876, Т. 1. № 3, С. 580–583.
3. Голубинский Д. Ф. Слово, произнесенное в храме св. Филарета милостивого // Православное обозрение, М., 1875. Т. 3 № 12. С. 56–61.
4. Горский А. В. прот. Дневник: [3 июля 1860–28 апреля 1875] / Изд. С примеч. прот. С. К. Смирнова // Прибавления к Творениям св. Отцов. М., 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 197–268.

5. Горский А.В., прот. Неизданные места из «Дневника» // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. № 10/11. С. 367–423.
6. Горский А.В., прот. Проповеди. // Богословский вестник. Сергиев посад, 1894. Т. 3. № 7. Богословский вестник 1898. Т. 4. № 10. С. 1–8.
7. Горский А.В., прот. Прошение Иннокентию (Вениаминову), митрополиту Московскому о передаче курса «Догматическое богословие» другому преподавателю в связи с болезнью // ОР РГБ Ф. 78. Картон 1. Ед.хр.3.
8. Горский А.В., прот. Соображения о рассмотрении спорных вопросов между расколом и православною церковью // Братское Слово. М., 1875. № 4. С. 247–256.
9. Димитрий Муретов, архиеп. Донесение Святейшему Синоду // ОР РГБ Ф.78. Картон 19. Ед.хр. 24.
10. Евсевий (Орлинский), архиеп. Письма к А. В. Горскому // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1914. Т. 3. № 10/11. С. 534–610.
11. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. Н. Новгород, 2010.
12. Корсунский П. Н. Покровская церковь московской Духовной академии // Богословский вестник. Сергиев посад, 1898. Т. 4. № 11. С. 185–211.
13. Макарий (Булгаков), митр. Письма А. В. Горскому // ОР РГБ Ф. 78. Картон 27. Ед. хр. 29.
14. Михаил (Лузин), еп. Слово при погребении ректора Московской Духовной Академии прот. Александра Васильевича Горского // Душеполезное Чтение, М., 1875. Ч. 1. № 12. С. 365–375.
15. Николай (Зиоров), архиеп. Мои воспоминания о МДА. Варшава, 1914.
16. Попов С.Г. Ректор Московский духовной академии протоиерей Александр Васильевич Горский. Сергиев Посад, 1897.
17. Сильвестр (Малеванский) епископ, свт. Письмо прот. А.В. Горскому // ОР РГБ Ф. 78. Картон 30. Ед. хр. 83.
18. Смирнов С. К. Воспоминания о покойном ректоре Московской Духовной Академии протоиерее А.В. Горском // Православное Обозрение, М., 1876, Т. 3, № 10, С. 461–491.
19. Филарет (Дроздов), митр. Московский, свт. Собрание мнений. М., Т. 4. 1886.
20. Филарет (Дроздов), митр. Московский, свт. Письма А.В. Горскому // Прибавления к творениям св. Отцов. М., 1882. Кн. 30.
21. Филарет (Гумилевский) архиеп. Черниговский, свт. Письма А.В. Горскому. М., 1885.
22. Филарет (Гумилевский) архиеп. Черниговский, свт. Письма А.В. Горскому // Душеполезное чтение. М., 1896. № 9. С. 319–322.
23. Флоровский Г. Пути русского богословия. М., 2009.

Karelina Lyub Alfredovna

Master of Theology
karelina.lyub@yandex.ru

ARCHPRIEST ALEXANDER VASILYEVICH GORSKY: HIS ROLE IN RUSSIAN ACADEMIC SCIENCE

Abstract: The article reveals the role of Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky, Rector of the Moscow Theological Academy, in the formation of Russian theological education and the development of academic science in the middle of the XIX century. Biographical information about him relevant to the research topic is considered in the context of his relations with the well-known contemporaries of three generations: his teachers, his colleagues and his students. The first ones influenced the formation of A. V. Gorsky's theological ideas, with the second he solved the general tasks of academic corporations, the third ones, prepared by Archpriest A. V. Gorsky, became outstanding specialists in various fields of theological knowledge.

Keywords: Archpriest A. V. Gorsky, theological education, humanitarian methodology, scientific attestation.

References

1. Barsukov N. P. (1888). *Zhizn i trudy M. P. Pogodina* [The life and works of M. P. Pogodin]. Vol. 1. St. Petersburg Publ.
2. Vospominaniya o prot. A. V. Gorskom v arxeologicheskom obshhestve [Memories of Archpriest A. V. Gorsky in the Archaeological Society]. In: *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], Moscow, 1876, no. 3, pp. 580–583.
3. Golubinskij D. F. Slovo, proiznesennoe v xrame sv. Filareta milostivogo [The word spoken in the church of St. Philaret the Merciful]. In: *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], Moscow, 1875, pt. 3, no. 12, pp. 56–61.
4. Gorskij A. V. prot. (1885). Dnevnik: 3 iyulya 1860–28 aprelya 1875 [Diary: [July 3, 1860 — April 28, 1875]. *Pribavleniya k Tvorenijam sv. Otsov* [Supplement to the Holy Fathers]. Moscow, 1885, vol. 35, no. 1, pp. 197–268.
5. Gorskij A. V., prot. (1914). Neizdannye mesta iz «Dnevnika» [Unpublished texts from the “Diary”]. *Bogoslovskij vestnik — Theological Bellutin*, 1914, no. 10/11, pp. 367–423.
6. Gorskij A. V., prot. (1898). Propovedi [Sermons]. *Bogoslovskij vestnik — Theological Bellutin*, 1898, vol. 4, no 10, pp. 1–8.
7. Gorskij A. V., prot. *Proshenie Innokentiyu (Veniaminovu), mitropolitu Moskovskomu o peredache kursa «Dogmaticheskoe bogoslovie» drugomu prepodavatelyu v svyazi s boleznnyu* [Petition to Innokenty (Veniaminov), Metropolitan of Moscow, to transfer the course “Dogmatic Theology” to another teacher due to illness]. Manuscripts department, Russian State Library, f. 78, karton. 1, unit 3.
8. Gorskij A. V., prot. (1875). Soobrazheniya o rassmotrenii spornykh voprosov mezhdru raskolom i pravoslavnoyu cerkovyu [Considerations on the controversial issues between the schism and the Orthodox Church]. *Bratskoe Slovo — Brethren's Word*, 1875, no. 4, pp. 2475–256.

9. Dimitrij Muretov, arkhiep. *Donesenie Svyatejšemu Sinodu* [Report to the Holy Synod]. Manuscripts department, Russian State Library, f. 78, karton 19, unit 24.
10. Evsevij (Orlinskij), arkhiep. (1914). Pisma k A.V. Gorskomu. [Letters to A. V. Gorsky]. *Bogoslovskij vestnik — Theological Bellutin*, 1914, vol. 3, no. 10/11, pp. 534–610.
11. Katanskij A.L. (2010). *Vospominaniya starogo professora* [Memories of an old professor]. N. Novgorod Publ.
12. Korsunskij I. N. (1898). Pokrovskaya cerkov moskovskoj Dukhovnoj akademii [Holy Veil (Intercession) Church of the Moscow Theological Academy]. *Bogoslovskij vestnik — Theological Bellutin*, 1898, vol. 4, no. 11, pp. 185–211.
13. Makarij (Bulgakov), mitr. *Pisma A.V. Gorskomu* [Letters to A. V. Gorsky]. Manuscripts department, Russian State Library, f. 78, karton 27, unit 29.
14. Mikhail (Luzin), ep. (1875). Slovo pri pogrebenii rektora Moskovskoj Dukhovnoj Akademii prot. Aleksandra Vasiljevicha Gorskogo [The word at the burial of the rector of the Moscow Theological Academy archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky]. *Dushepoleznoe Chtenie — Devotional Reader*, 1875, pt. 1, no. 12, pp. 365–375.
15. Nikolaj (Ziorov), arkhiep. (1914). *Moi vospominaniya o MDA* [My memories of Moscow Theological Academy]. Warsaw Publ.
16. Popov S.G. (1897). *Rektor Moskovskij dukhovnoj akademii protoierej Aleksandr Vasiljevich Gorskij* [Rector of the Moscow Theological Academy Archpriest Alexander Vasilyevich Gorsky]. Sergiev Posad Publ.
17. Silvestr (Malevanskij) episkop, svt. *Pismo prot. A.V. Gorskomu* [Letter to archpriest A. V. Gorsky]. Manuscripts department, Russian State Library, f. 78, karton 30, unit 83.
18. Smirnov S.K. (1876). Vospominaniya o pokojnom rektore Moskovskoj Dukhovnoj Akademii protoieree A. V. Gorskom [Memories of the late Rector of the Moscow Theological Academy, Archpriest A. V. Gorsky]. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review], Moscow, 1876, no. 3, pp. 580–583.
19. Filaret (Drozdov), mitr. Moskovskij, svt. (1886). *Sobranie mnenij* [Collected opinions]. Moscow, vol. 4.
20. Filaret (Drozdov), mitr. Moskovskij, svt. (1882). Pisma A. V. Gorskomu [Letters to A. V. Gorsky]. *Pribavleniya k Tvorenijam sv. Otsov* [Supplement to the Holy Fathers]. Vol. 30. Moscow Publ.
21. Filaret (Gumilevskij) arkhiep. Chernigovskij, svt. (1885). *Pisma A. V. Gorskomu* [Letters to A. V. Gorsky]. Moscow Publ.
22. Filaret (Gumilevskij) arkhiep. Chernigovskij, svt. (1896). Pisma A. V. Gorskomu [Letters to A. V. Gorsky]. *Dushepoleznoe Chtenie — Devotional Reader*, 1896, no. 9, pp. 319–322.
23. Florovskij G. (2009). *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Moscow Publ.

Философско-религиозные аспекты рождения богослова (на примере богословского наследия В.Н. Лосского)

УДК 2-335

Аннотация: В статье рассматривается с философско-религиозной точки зрения проблема рождения богослова. Анализ различных аспектов вхождения богослова в жизненный мир, на примере конкретной биографии В.Н. Лосского, позволяет выделить несколько концептов, претендующих на сопоставимость богословия и жизни: онтология рождения, духовное осмысление начала, вселенская значимость рождения, сакральная историчность, рождение как чудо, духовная свобода, религиозно-церковная память, благодать преображения. Указанные параметры, как представляется, и определяют контуры духовно-религиозного осмысления рождения богослова.

Ключевые слова: богословие и жизнь, В.Н. Лосский, богословие В.Н. Лосского, рождение богослова.



Уникальность, чудесность рождения — человека, слова, текста — неминуемо заставляет прикоснуться к проблеме чудесного как события (со всеми аллюзиями к делящейся событийности А. Бергсона, констелляции со-бытия М. Хайдеггера, витально-метафизического событийного единства А. Уайтхеда), прорастающего за границы обыденно-профанного, преодолевающего рамки формально-бюрократического *curriculum vitae*. Еще ярче вселенские сполохи чудесного вспыхивают при обращении к событию рождения яркой личности, оставившей знаковый след в духовно-интеллектуальной истории мира. И тем более «резонансные» (Г. Башляр (подр. см. [7]))

Колесников Сергей Александрович

доктор филологических наук, проректор Белгородской православной духовной семинарии, профессор Белгородского юридического института МВД России
skolesnikov2015@yandex.ru

обертоны чудесного становятся насыщеннее в случае рождения человека, посвятившего свою жизнь изучению Божественного, погруженного на протяжении многих десятилетий в теологическое осмысление со-присутствия Бога в мире и создавшего целостно-результативную богословскую концепцию.

Именно таким человеком можно считать Владимира Николаевича Лосского, обстоятельства и ситуация рождения которого позволяют обозначить — хотя бы пунктирно — контуры проблемы рождения богослова. Чудо рождения, и тем более — чудо рождения богослова! — заставляет выстраивать особую «эпистемологическую» модель постижения смысла и цели появления нового человека, которому предстоит придать продуктивный импульс Богопознанию. Как рождается богослов, какие параметры определяют становление богословски-ориентированной личности, что (или — Кто?) предзадает траекторию духовно-личностного развития конкретной богословской биографии? Эти и другие смыслы komponуют скульптуру события в проблематике рождения богослова.

Внешне неброскую биографию В.Н. Лосского необходимо считать — как и каждую биографию яркого богослова — в просопографических и даже в промыслительных тональностях, локационно картографирующих онто-рельеф биографического пути богослова. Эмпиричная фактология, «земной» аспект биографии богослова все-таки являются вторичным, поверхностным вариантом постижения смысла духовной генетики богословской личности. И только стереоскопичный, скорее вертикально-воспаряющий, взгляд на промыслительное значение того или иного факта реальной биографии богослова позволяет обнаружить новые в своей глубинной значимости аспекты становления личности В.Н. Лосского.

Рождение как духовно-хронологическая точка, уже в силу своей первопричинности, занимает в духовной биографике богослова особое место — место начала, ἀρχή. Само рождение предстает как ауто-перформативный акт бытия, как акт, созидательно-прорастающий из сущего, но уже не сводимый к родо-корневой зафиксированности, не выводимый исключительно из содержания сущего, акт, преодолевающий темпорально-кристаллизованную гомогенность сбывшегося. Рождение как личностное свойство бытия придает самому бытию новое осмысление и новое развитие. Г. Гегель считал, что рождение свойства и свойство рождаться в своем онтологическом звучании выступает в качестве преодоления кантовской «вещи-в-себе» (хотя сам же Кант и предупреждал: «...если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли» [цит. по 10, с. 100]), именно появление-рождение свойства позволяет

бытию стать определенным нечто, а не ничто. Рождение свойства — всегда соотношенность с иным, или, как формулировал Гегель, «внешняя рефлексия и сторона положенности вещи» [8, с. 234]. Во внешне явленной рожденности переформатируется сама суть существования, по Гегелю, существование являет себя в этой «внешности» [8, с. 235]. Рождение, или рожденность, есть свидетельство становящегося бытия, развивающегося бытия, именно в рождении бытие свидетельствует о своем существовании.

В рождении являет себя новое как «мета-онтологическая» [17, с. 233] категория. Ведь даже в приписывании новизне радикальной субъективности, как делал, например, Н. А. Бердяев: «Новизна необъяснима из объекта, она объяснима лишь из субъекта» [6, с. 246], субъективизм новизны пронизан метафизико-эсхатологическими интуициями. Рожденность как онтологическое свойство становится источником нового, принципиально нового, сотворенно-рожденно-нового. Х. Аренд формулирует аспект новизны рождения весьма четко: «Сама возможность начала коренится в рождении, а не в творении, не в даре, а в том факте, что человеческие существа, новые люди, вновь и вновь появляются в мире благодаря рождению» [2, с. 434]. Рождение, возникающее на стыке творения и новизны, приобретает тем самым особый статус проводника нового в мир. Рождение и новизна, новое рождение и рождение нового создают уникальную конфигурацию, которая для богослова обретает особое звучание: с рождением богослова возникает возможность нового слова о Боге, нового осмысления пути к Богу.

В каждом рождении — тем более в рождении богослова! — резонирует в своем метафизическом эхе бытие, презентующее себя в аффицированности (присутствии, явленности) миру нового человеческого существа. Рождение в своей многоликости, в проявленности лика и ликов, опять же — богословского облика, начинает мир человеческого действия, запускает метафизическую соотношенность «историчного и исторического» [15, с. 13]. Рождение позволяет зазвучать познанию, а в случае рождения богослова — Богопознанию. В рождении встречаются эмпирика и метафизика, а каждое место встречи этих миропознавательных позиций есть потенциальное местонахождение чуда.

Именно с рождения, «в» рождении, начинается то, что М. Мамардашвили определял как «случание», как «эмпирический факт (он должен случиться в мире), в котором есть язык законов, то есть язык истины, — это я буду называть миром рождений» [9, с. 45]. Миры, разворачивающиеся благодаря рождению и перед рожденным, получают свое существование в разных векторах, в разных экзистенциальных

кванторах (символично, что обозначение квантора \exists — зеркальный «инициал» существования, exist): в точке-портале рождения встречаются мир самого рождения и мир, принимающий данное рождение. Ранее невидимые друг другу, по сути невозможные друг для друга миры взаимно открываются, и именно в точке открытия-открывания историческое/историчное, т.е. история как таковая, получает свою возможность на существование.

В точке рождения человека встречаются основные «компоненты» начала (если признать единую «ингредиентность» $\alpha\rho\chi\eta$): родители, их духовно-жизненные миры, историческое время, вещественная конкретика... Х. Арент стремилась описать специфику компонентного начала в категории «натальность» (*natality*) [16, с. 9], прибавляя в понятие начала свободу: «В рожденности каждого человека вновь утверждается исходное начало, поскольку в каждом случае в уже существующий мир, который продолжает существовать после смерти каждого отдельного человека, приходит нечто новое. Человек, поскольку он — начало, способен к начинанию; „быть человеком“ и „быть свободным“ — одно и то же. Бог создал человека, чтобы привести в мир способность к начинанию — свободу» [3, с. 253]. В рождении реализуется и тема призванности: «Рождение и натальность обретают философскую (онтологическую) нагруженность в свете призванности субъекта к рождению — как в аспекте интенциональных актов (рассматриваемых в различных плоскостях), так и в аспекте собственного самоопределения — „второго рождения“ Dasein, которое в качестве натальной целостности должно заявлять о себе, „кто оно есть“» [13, с. 135]. Богословское призвание, а именно так ощущал свою деятельность В. Н. Лосский, формируется и осознается из осознания метафизического предназначения рождения, с высоты духовно-религиозной панорамы, расширяющей экзистенциальные горизонты понимания «кто ты есть». Просторы личного и профессионального призвания распахиваются в манифестации действующего «кто», и рождение становится основным свойством и условием «проявления действующего» (Х. Арент).

Тем самым палитра метафизических смыслов рождения и, конечно, рождения богослова расширяется за счет со-включения вселенскости, историчности, новизны, чудесности, свободы.

А закрепляющим «реагентом» этого сложного комплекса становится память. В проблеме памяти обнаруживает себя уже именно христианское понимание рождения, которое определяло все богословское призвание В. Н. Лосского. Когда Аврелий Августин обнаруживал и ставил сверхзадачу христианской теологии как духовную реконструкцию па-

мноти: «Велика сила памяти, Господи, беспредельна величина этой сокровищницы!» («Исповедь», книга X, VII [1, с. 161]); когда христианское богословие истории в лице Евсевия Кесарийского, Исидора Севильского, в целом патристики эпохи Вселенских соборов... Э. Жильсона, Р. Коллингвуда выделяло память в качестве стержневого вектора о-смысления исторической реальности, то в непреходящей верности мемории проступает глубинное значение памяти, обозначенное, например, А. Бергсоном как особое «внимание к жизни» [5, с. 269]. Тем самым память цементирует в единый блок «жизнь» и «историю», то, что и составляет основное содержание рождения.

Если к обозначенному истолкованию памяти добавить понятие памяти Церкви, что для В.Н. Лосского являлось определяющим во всех его богословских построениях, понимая под памятью Церкви такое «место» (П. Нора), которое включает неразрывную духовно-историческую связь верующих в разных поколениях и разных исторических этапах, то именно память обретает способность и право осуществлять констелляцию земного и небесного, живого и мертвого... Конкретным примером объединяющей и «группообразующей» функции памяти могут служить храмовые мемории, о которых О.Г. Эксле писал: «...*memoria* являла собой своего рода модус реального присутствия физически отсутствующих лиц — как тех, кого от круга участвующих в *memoria* людей отделила сама смерть, так и тех, кого отделяло только дальнейшее расстояние» [14, с. 253]. Христианская память о рождении сливается с памятью о смерти, сама становится импульсом к рождению нового понимания многоликового существования: «*memoria* живых об умерших не исчерпывается каким-либо одним ее видом, а, подобно многообразию самой жизни, являет себя в разных формах» [4, с. 28]. В церковной памяти история как череда рождений — и смертей! — обретает свою родственность, духовно-органическую констелляцию слышания исторического ритма эпох, взаимоотношение эпох.

Э. Жильсон — один из важнейших по своей результативности наставников В.Н. Лосского — характеризует специфику христианской памяти, настаивал на том, что «каждое сознание жило памятованием об историческом факте, о событии, по отношению к которому определялась вся предыдущая история и которым датировалось начало новой эры; об уникальном событии, о котором даже можно сказать, что оно было знаковой датой для самого Бога: события воплощения Слова и рождения Иисуса Христа» [12, с. 496]. Теологичность памяти определяет саму возможность помнить, при этом понимая память как векторный регулятор исторического сознания, стремящегося обнаружить сопричастие Божественного в воспоминании — и прежде всего

в воспоминании о рождении. Христианское понимание памяти настаивает на неразрывной связи памяти и благодати: «...памятование не придет, доколе не придет всеутверждающее действие Божественной Благодати. В силу го памятование сводится к исканию слияния нашей воли с волею и жизнью самого Бога. Это определение мы берем за основу: память как установка подвижническая или трезвения, и действие в памятовании Благодати Божьей» (архимандрит Софроний (Сахаров) [12]. Именно в памяти раскрывается сопричастность рожденного человечества к Божественному, к процессу обожения: «Память наделяется Божественной способностью, той способностью, которую сообщает абсолютное господство искусства, занятого согласованием астрального и земного порядков» (П. Рикер) [11, с. 98]. Сакральная память позволяет выстроить иерархический порядок соотнесенности человеческого и Божественного, придает единство и целостность экзистенции.

Но, кроме того, воспоминание, осмысляемое в духовном аспекте, неотвратимо выводит к теме воспоминания-благодарности, или в оглазовке Х. Арндт, «воспоминание становится основанием второй концепции любви к Богу — любви-благодарности. Вспоминая о своем создании, человек устремляется к Божественной любви к человеку, проявленной в его творении» [2, с. 110]. Благодарность за рождение, соединяясь с благодарной памятью, порождает открытость Божественной благодати как понимание любви Бога к человеку. Благодарная память потомков, в нашем случае, память о рождении В. Н. Лосского, предстает формой любви к ближнему, позволяет нам проявить эту любовь, расширяя свое мемориальное поле.

И весь сложный симбиоз — бытийность, натальность, вселенскость, сакральная историчность, «диалектика чуда» (А. Ф. Лосев), духовная свобода, религиозно-церковная мемориальность, благодать преобразования — формирует метафизический контур рождения. Именно такой поликомпозиционный фон необходимо учитывать при обращении к просопографическому истолкованию рождения такого яркого богослова, каким являлся В. Н. Лосский.

Список литературы

1. *Августин Аврелий*. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: АСТ, 2003.
2. *Арндт Х.* Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.
3. *Арндт Х.* Между прошлым и будущим. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.
4. *Арнаутова Ю. Е.* Memoria: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // *Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени*. М., 2003. С. 19–37.

5. *Бергсон А.* Собр. соч. в 4-х тт. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992.
6. *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. М.: Республика, 1995.
7. *Визгин В. П.* Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М.: ИФРАН, 1996.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Санкт-Петербург: Наука, 1997.
9. *Мамардашвили М. К.* Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.
10. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992.
11. *Рикер П.* Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
12. *Софроний (Сахаров), архимандрит.* Об основах православного подвижничества (Доклад, прочитанный 30 ноября 1952 г. в зале объединения «Православное Дело» в Париже) / Сайт Rulit: [Электронный ресурс] <https://www.rulit.me/books/ob-osnovah-pravoslavnogo-podvizhnichestva-read-319126-1.html>. (Дата обращения: 10.10.2020)
13. *Штитцова Т. В.* Memento nasci: сообщество и генеративный опыт. Штудии по экзистенциальной антропологии. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2006.
14. *Эксле О. Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М.: Новое литературное обозрение, 2007.
15. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
16. *Arendt H.* The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press., 1958.
17. *Inwagen P. van.* Meta-ontology // Erkenntnis 48. 1998. P. 233–250.

Kolesnikov Sergey

Doctor of Philology,
 Vice-Rector of the Belgorod Orthodox
 Theological Seminary,
 Professor of the Belgorod Law Institute
 of the Ministry of Internal Affairs of Russia
skolesnikov2015@yandex.ru

PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS ASPECTS OF THE BIRTH OF THE THEOLOGIAN (ON THE EXAMPLE OF THE THEOLOGICAL HERITAGE OF V.N. LOSSKY)

Abstract: The article deals with the problem of the birth of a theologian from a philosophical and religious point of view. The analysis of various aspects of the theologian's entry into the life world, using the example of a specific biography of V.N. Lossky, allows us to identify several concepts that claim to be comparable between theology and life: the ontology of birth, spiritual understanding of the beginning, the universal significance of birth, sacred historicity, birth as a miracle, spiritual freedom, religious and church memory, the grace of transfiguration. These parameters, it seems, determine the contours of the spiritual and religious understanding of the birth of the theologian.

Keywords: theology and life, V.N. Lossky, theology of V.N. Lossky, the birth of the theologian.

References

1. Avgustin Avrelij (2003). *Ispoved blažennogo Avgustina, episkopa Gipponskogo* [Confession of Augustine Bishop of Hippo]. Moscow: AST Publ.
2. Arendt H. (2013). *Zhizn' uma* [The life of the mind]. St.-Peterburg: Nauka, 2013.
3. Arendt H. (2014). *Mezhdū prošlym i budušchim* [Between Past and Future]. Moscow: Izd-vo Instituta Gajdara Publ.
4. Arnautova Yu.E. (2003). Memoria: «totalnyj socialnyj fenomen» i obyekt issledovaniya [Memoria: “total social phenomenon” and object of the study]. In: *Obrazy prošlogo i kollektivnaya identičnost v Evrope do nachala Novogo vremeni* [Images of the past and collective identity in Europe before the New time, p. 19–37]. Moscow. 5. Bergson A. (1992). *Sobr. soch. v 4-b tt. T.1* [Works in 4 vol., vol. 1]. Moscow: Moskovskij klub Publ.
6. Berdyajev N. A. (1995). *Opyt eskhatologičeskoj metafiziki. Tvorčestvo i obyektivatsiya* [Study in eschatological metaphysics. Creativity and objectification]. Moscow Publ.
7. Vizgin V.P. (1996). *Epistemologija Gastona BASHLYARA i istoriya nauki* [Epistemology of Gaston Bachelard and history of science]. Moscow: IFRAN Publ.
8. Hegel G. V. F. (1997). *Nauka logiki* [Science of logic]. St.-Peterburg: Nauka Publ.
9. Mamardashvili M. K. (2018). *Vilnyuskie leksii po sotsialnoj filosofii (opyt fizicheskoj metafiziki)* [Vilnius lectures on social philosophy (study in physical metaphysics)]. Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ..
10. Mamardashvili M. K. (1992). *Kak ja ponimayu filosofiyu* [The way I understand philosophy]. Moscow: Progress Publ.
11. Ricœur P. (2004) *Pamyat, istoriya, zabvenie* [Memory, history, oblivion]. Moscow: Izd-vo gumanitarnoj literatury Publ.
12. Sofronij (Saharov), arhimandrit. *Ob osnovah pravoslavnogo podvizhničestva (Doklad, pročitanij 30 noyabrya 1952 g. v žale obyedineniya «Pravoslavnoe Delo» v Parizhe)* [On the foundations of Orthodox devotion (A report read on November 30, 1952 at the “Orthodox Mission” Association in Paris)]. Available at: <https://www.rulit.me/books/ob-osnovah-pravoslavnogo-podvizhnichestva-read-319126-1.html> Accessed: 10/10/2020.
13. Shchitsova T.V. (2006). *Memento nasci: soobščestvo i generativnyj opyt. Shtudii po ekzistencianoj antropologii* [Memento nasci: community and generative experience. Studies in existential anthropology]. Vilnius: Evropejskij gumanitarnyj universitet Publ.
14. Oexle O.G. (2007). *Dejstvitelnost i znanie: očerki socialnoj istorii Srednevekorya* [Reality and knowledge: studies in social history of Middle Ages]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ.
15. Jaspers K. (1991). *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow: Politizdat Publ.
16. Arendt H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press., 1958.
17. Inwagen P. van. Meta-ontology. In: *Erkenntnis* 48. 1998, pp. 233–250.

Проблема бессмертия души в философии ранней патристики

Аннотация. Вопрос о том, обладает ли человек бессмертной душой, не исчезающей вместе с телом, но живущей вечно, — один из центральных, имеющий важное мировоззренческое значение. Ответы на этот вопрос, включающий как онтологический и космологический аспекты, так и духовно-нравственное содержание, можно обнаружить в религиозно-философских сочинениях с древности и до настоящего дня.

Одним из ярких примеров осмысления проблемы бессмертия души на новом религиозно-философском уровне является философия патристики, особенно наследие блаженного Августина. Он, внешне следуя доказательствам бессмертия души Платона, рассматривает вопрос в соответствии с христианским пониманием Бога, мира и человека.

Ключевые слова: блаженный Августин, патристика, антропология, бессмертие души, платонизм, предсуществование душ, традукционизм, креационизм.

Отличительной особенностью средневекового философского мышления историки философии называют ретроспективность и традиционализм [1, с. 9]. В мирском понимании — это обращение к авторитету прошлого, а в духовном — обращение к авторитету священного. Священное Писание признается Истиной не столько в силу его древности, но в силу того, что это слово Божие, обращенное к человеку на все времена. Задача средневекового философа-экзегета — раскрыть и разъяснить священные тексты. Таким образом, патристика, являясь восприемницей апостольской



Савина Любовь Викторовна

кандидат философских наук, доцент ВАК, заведующая кафедрой философии и филологии Тульской духовной семинарии
sawinalub@yandex.ru

традиции, обладая особой авторитетностью, представляет собой классический образец христианской философии [1, с. 10].

Патристика по существу не разграничивала христианскую философию и богословие (теологию), что находит подтверждение в знаменитом изречении св. Климента Александрийского, утверждавшего, что истинная философия есть христианская религия [2].

Важно отметить, что в эпоху патристики большая часть сочинений святых отцов Церкви, а также вопросы, поднимавшиеся на Соборах, касались вопроса о человеческой душе. Святые отцы отвергли учения таких еретиков, как гностики и манихеи: они учили о том, что душа первого человека произошла благодаря эманации из сущности Бога.

Таким образом, был утвержден догмат о том, что душа человека была сотворена Богом. В сочинении «Комментарии на книгу Бытия» блаженный Августин так представляет учение о сотворении души: «Душа так произошла от Бога, что не есть сущность Бога... не рождена из сущности Бога и не произошла из сущности Бога, но сотворена Богом; и сотворена не так, что в ее природу обратилась какая-либо природа тела или неразумной души, а так, что [она сотворена] из ничего» [3, с. 294].

Относительно постановлений Церковных Соборов необходимо упомянуть Поместный Собор, проходивший в Константинополе в 543 г. Собор был созван для анафематствования еретиков, а также Оригена и его последователей. На Соборе поднимался вопрос о происхождении души человека.

Следует обратить внимание на тот факт, что и между христианскими богословами мы наблюдаем различные мнения относительно того вопроса, как именно была сотворена душа человека. Например, святой Иустин Философ говорит, что при создании тела первого человека Господь даровал ему душу как «Божие дуновение» [4, с. 104].

«Некоторые богословы считали, что душа человека — Адама — была сотворена до сотворения



**Сергеев
Димитрий
Александрович**

священник
Dimasik12112@gmail.ru

тела. К таким богословам относятся Ориген, Иларий Пиктавийский и другие. Также было отвергнуто учение Тертуллиана о том, что душа человека была сотворена после сотворения тела. В конечном итоге христианская Церковь приняла догмат о том, что душа и тело человека были сотворены одновременно» [4, с. 105].

«Вскоре возник новый вопрос: речь идет о сотворении индивидуальных душ. На данный вопрос святые отцы Церкви не смогли дать единогласный ответ. По данной причине было составлено три основных метода решения данного вопроса:

- предсуществование душ;
- традиционизм (передача души от родителей);
- креационизм (творение души из ничего)» [4, с. 106].

Теорию о предсуществовании душ разделяли такие богословы, как Климент Александрийский, Немезий Эмесский, Ориген и другие.

Данная теория стала особо популярной благодаря Оригену. Он считал, что во время сотворения мира Бог сотворил разумных существ, которые изначально были чистыми духами. В дальнейшем эти духи отпали от Бога и стали душами, которые для своего существования нуждались в материальных делах. Похожую точку зрения имел и блаженный Августин, который считал, что души должны иметь тело, в котором бы они сохранялись. Но в дальнейшем блаженный Августин не нашел подтверждения данной мысли в Священном Писании и отказался от нее [5, с. 134].

Вскоре теория о предсуществовании душ была отвергнута Церковью: святые отцы стали считать ее еретической по той причине, что в Священном Писании нет подтверждения данной мысли. Более того, в теории просматриваются идеи языческих философов.

В Восточной Церкви теория о предсуществовании душ была отвергнута такими светилами богословской мысли, как святители Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, преподобный Максим Исповедник и другие. На Западе против данной теории выступили блаженные Иероним и Августин, папа Лев Великий.

Теория о предсуществовании душ отвергли на таких Соборах, как Александрийский 400-го года, Константинопольский 543-го года и V Вселенский Собор. После того, как данная теория была отвергнута, святые отцы Церкви стали обращаться к теориям о передаче души детям от родителей и сотворении Богом души из ничего.

Учение о передаче души от родителей стало популярным после того как была отвергнута теория о предсуществовании душ. Традиционизм достаточно подробно рассмотрел Тертуллиан, который не был согласен с учением Платона и отстаивал мнение стоиков о том, что душа

имеет тело. Тертуллиан, обращаясь к изучению Священного Писания, говорит о том, что человеческие душа и тело имеют различные происхождения, но отмечает, что после того, как душа и тело соединились, образовался целостный человек.

По мнению Тертуллиана, Господь взял прах и вдохнул в него душу посредством Своего Божественного Духа. В дальнейшем душа и тело соединились настолько сильно, что стали единым человеком. По данной причине человек стал размножаться обычным способом: по мнению Тертуллиана, душа и тело человека образуются в утробе в момент зачатия. Данную теорию поддерживали такие отцы Церкви, как преподобный Анастасий Синаит и святитель Григорий Нисский.

Положительные черты данной теории заключаются в том, что благодаря ей можно говорить о том, что Бог действительно закончил Свою творческую деятельность в «седьмой день» (Быт 2:2–3). Также следует отметить, что данная теория объясняет передачу первородного греха от Адама и Евы всем остальным людям [4, с. 107].

С другой стороны, данная теория не лишена своих недостатков. Согласно данной теории, душа принижается, так как данная теория противоречит учению о том, что человеческая душа бестелесна и неделима, более того, она создана по образу и подобию Божию.

Особая трудность возникла в разрешении вопроса о том, каким образом произошла душа Спасителя, так как она должна была предсуществовать в земных предках Иисуса Христа. По данной причине уже в IV–V вв. данное учение начали отвергать.

Третья теория, которую мы рассмотрим, это креационизм — учение о том, что Господь непосредственно творит каждую душу человека; это учение не имеет параллели в греческой философской системе. Данная теория полностью основана на Священном Писании.

Из слов книги Екклесиаста «И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл 12:7), «не люди, а Бог есть Родитель душ», «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух» (Ин 3:56) следует, что «происхождение плоти всегда от плоти же, а всякая душа — это творение Бога».

При этом это представление тесно связывается с учением о воплощении Христа: «[Христос] как Сам Собой воспринял Себе тело от Девы, так и от Самого Себя воспринял душу, которая, конечно же, никогда не получает начало рождения от человека; ведь если зачатие тела Дева имела не иначе, как от Бога, то тем более необходимо, чтобы душа тела не происходила ни откуда, кроме как от Бога» [6].

Данная теория — творение души человека из ничего, — безусловно, имеет свои плюсы, так как сохраняет учение о том, что душа не имеет

телесной оболочки и не может быть разделена. Следовательно, душа по отношению к телу имеет куда более высокое происхождение. Вскоре отцы Церкви, поддерживавшие данную теорию, столкнулись с трудностями. Во-первых, трудность заключается в том, что Бог, согласно данной теории, продолжал Свою творческую деятельность, следовательно, данная теория противоречит Священному Писанию Ветхого Завета.

«В Книге Бытия сказано, что на седьмой день Господь прекратил Свою творческую деятельность (Быт 2:2–3). Были предложены различные мнения для разрешения данного вопроса: например, некоторые отцы Церкви говорили о том, что Бог ежедневно творит новые души людей, но не творит ничего нового по той причине, что индивидуальная душа имеет ту же природу, что и душа Адама.

Еще один вопрос относился к объяснению того факта, каким именно образом новая индивидуальная душа человека испытывает на себе действия первородного греха, ведь данная душа появляется на свет абсолютно чистой» [3, с. 313].

На этот вопрос отцы Церкви предлагали различные варианты решения проблемы: например, была выдвинута гипотеза относительно того, что человеческое зачатие по своей сути есть дело порочное по той причине, что дети получают грех от родителей, а душа ребенка получает этот же грех от тела. Данная теория, безусловно, принижает достоинство христианского брака. Именно по данной причине она несостоятельна.

Еще одна трудность возникает по той причине, что Бог, творя новые души, попадает как бы в положение должника, который должен сотворить новую душу независимо от того, в каких обстоятельствах совершалось зачатие нового человека.

По причине несостоятельности данной теории многие отцы Церкви занимали нейтральную позицию, но в то же время отказывались от теории о предсуществовании душ. Они видели недостатки как теории о передаче души ребенку от родителей, так и недостатки теории предсуществования.

Августин писал: «Что же касается происхождения души, в результате которого она появляется в теле: происходит ли она от того одного человека, который был создан первым, когда стал человек душой живой, или подобное происходит в каждом случае с каждой отдельной душой, — этого я ни тогда не знал, ни сейчас не знаю» [3, с. 314].

«Следует обратить внимание на тот факт, что часть отцов Церкви, занимавшихся рассмотрением вопроса о происхождении души, отмечают, что различные исследования в данном направлении остаются

неточными: речь идет о том, получает ли человек душу вместе с телом от родителей или непосредственно от Бога. Эти отцы Церкви пришли к выводу о том, что во время земной жизни человек не сможет дать ответа на этот вопрос» [4, с.110].

Некоторые отцы Церкви, подобно поздним платоникам, считали, что правильным подходом является соединение двух теорий — теорию о передаче души от родителей к ребенку и теорию о непосредственном творении души.

Согласно христианскому богослову Марию Викторину, человек имеет две души: душу материальную и «божественную». Необходимо отметить, что Викторин в своем учении позаимствовал множество идей из неоплатонизма. Он считает, что Священное Писание Ветхого Завета подтверждает создание вещественной души вместе с телом. Божественную душу, которая разумна, человек получает непосредственно от Бога.

Такие отцы Церкви, как Аполлинарий Лаодикийский и Иоанн Филопон считали, что человек получает две души: неразумная животная душа передается человеку в момент зачатия от родителей, а разумную душу человек получает от Бога. Здесь необходимо обратить внимание на тот факт, что данная теория имеет множество недостатков. Например, она противоречит учению Церкви о том, что человеческая душа является неделимой.

В заключение необходимо отметить, что отцы Церкви, пытаясь решить вопрос о происхождении души, в основном обращались к Священному Писанию как авторитетному источнику. По той причине, что Священное Писание не дает точных ответов на поставленный вопрос, отцы Церкви часто обращались к древним философским традициям.

Тертуллиан, который был не только апологетом, но и философом, высказал мысль о том, что человеческая душа божественна и вечна по своей природе. Здесь он соглашается с античными философами. Тертуллиан приводит различные теории о происхождении человеческой души, а также говорит о ее свойствах и затрагивает тему бессмертия. Он приходит к выводу о том, что человеческая душа по своей природе — христианка и сама об этом свидетельствует [7, с. 180].

Особое место в философии патристики занимает сочинение блаженного Августина «О бессмертии души», в котором он, как «Платон в диалоге «Федон», приводит доказательства вечного существования души» [3, с.299].

Первое доказательство связано с возможностью познания мира, которое блаженный Августин называет наукой. Наука существует всегда потому, что без нее невозможно делать правильное умозаключение.

Она существует только в таком вместилище, которое тоже должно быть вечным, а, кроме того, живым.

«Мышление, — по рассуждению блаженного Августина, — это дело души. Это происходит потому, что это дело лишь того, что мыслит; тело же не мыслит; да и душа мыслит без помощи тела, потому что, когда мыслит — от тела отвлекается» [8, с. 327].

«При том то, — уточняет он, — что мыслится, должно (по крайней мере в момент осмысления) полагаться неизменным, телесное же постоянно пребывает в становлении» [8, с. 327].

Другое доказательство блаженный Августин связывает со способностью души не только мыслить, но и содержать в себе неизменные законы. Разум неизменен. То, что он содержит разум, также неизменно. По мнению блаженного Августина, «смерть не может быть присущей вещам, не подлежащим изменению» [8, с.328].

Еще одним доказательством бессмертия души блаженный Августин называет ее способность к самодвижению и саморазвитию. Подобно утверждениям Платона речь идет о том, что «все, что получает движение извне от другого, а само ничего не приводит в движение, есть смертное» [8, с. 328].

Вывод, к которому приходит блаженный Августин: «если душой может быть только душа живая, и разум не может не быть без жизни, а разум бессмертен, — то бессмертна и душа» [8, с. 331].

Эти и другие доказательства бессмертия души в сочинении блаженного Августина позволяют сделать следующие выводы.

Блаженный Августин, как подчеркивают исследователи средневековой патристики, отождествляет платоновские формы (идеи) с Богом тремя различными способами: через Божественное Бытие, Его Причинность и Его Истину. «Августин следует Платону в том, что для него наиболее важным в понимании бытия является то постоянство, иными словами, его противоположность становлению» [9, с. 44]. Он не видит противоречий в подобном объединении, так как основой единства является понятие Идеального, Вышнего Бытия.

В целом следует отметить, что блаженный Августин высоко ценил учение Платона и платоников, которые, как он считал, заслуживают великую славу и как никто другой приблизились к христианству. При этом он относит свою оценку не ко всем воззрениям Платона, а только к тем, которые созвучны истинной религии и истинному пониманию Бога.

При этом необходимо уточнить, что зачастую он не видел большого различия между воззрениями Платона и его последователей, в том числе неоплатоников [1, с. 195].

В антропологии блаженного Августина человек определяется как единство души и тела, причем душа составляет лучшую часть, а тело — низшую часть. Таким образом, несмотря на указанное единство, человек, прежде всего, это душа, владеющая телом. Единство души и тела делает человека посредником между царством духа и царством материи, принадлежащим к двум мирам одновременно.

Оба эти мира субстанциональны, поэтому блаженный Августин говорит не о гармонии души и тела, а о «единстве без смешения». Человек «есть две субстанции: душа и тело, находящиеся в единстве, но не смешанные друг с другом» [1, с. 316]. Тело изменяется в пространстве и во времени, а душа только во времени. Субстанция души, согласно учению блаженного Августина, более высокого достоинства, чем субстанция тела, поэтому они не могут смешиваться.

Блаженный Августин делает вывод о том, что душа — это жизнь, так как она животворит и тело, и разум, так как она способна к познанию. Душа бессмертна и «подобна всаднику, правящему своей лошастью» [1, с. 316].

Таков образ бессмертной души, внешне схожий с учением Платона. Но это лишь внешнее подобие. Содержание понятия бессмертия души имеет иные, христианские основания.

«Философия Августина представляет собой синтез античного культурного наследия с христианскими ценностями. Августин оказался одним из первых великих теологов, которые связали античность и христианское время. Стержень августиновского мировосприятия — любовь, благодать, вера. Философия Августина отличается небывалым психологизмом. В своей теории личности Августин впервые показал, что жизнь человеческой души есть нечто невероятно сложное и вряд ли до конца определимое. По мысли Августина, не мир загадка, а человек.

Душу Августин понимает как самобытную субстанцию, которая не содержит в себе ничего материального, имеет лишь функцию мышления, воли, памяти, но не имеет ничего общего с биологическими функциями. От тела душа отличается совершенством. Более того, душа, а не тело познает Бога, тело же препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе, подавляя чувственные наслаждения. Такое понимание существовало и в греческой философии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от Бога» [4, с. 112].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в ранней патристике, положившей начало новой, христианской философии, антропологическая проблематика занимала существенное место. Одним из важнейших вопросов было осмысление проблемы соотношения души и тела, идущей от античного понятия «калокагатия».

Важнейшим субстанциональным признаком души признавалось ее бессмертие, и для разрешения этой проблемы первые христианские мыслители обращались к философскому наследию Платона, Аристотеля, неоплатоников, имея в качестве основания учения Ветхого и Нового Завета. В христианской патристике проблема, требующая разрешения, сохранялась, ее значение несколько не умалялось, но аргументация и способы истолкования изменились в соответствии с критикой языческого мировоззрения и обоснования веры в Единого Бога — Творца и Спасителя.

Список литературы

1. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии (Латинская патристика). М., 1979.
2. Кембриджская история древнего мира. Т. III. Ч. 3. Расширение греческого мира. VIII — VI вв. до н.э. / под ред. Дж. Бордмэна и Н.-Дж.-А. Хэммонда; пер. с англ. А.В. Зайкова. М.: Ладомир, 2007.
3. *Блаженный Августин.* О бессмертии души. М.: АСТ, 2004.
4. *Лебедев Д.* Платон о душе. Анализ его произведений. М: Наука, 2007.
5. *Лега В.П.* Философия Плотина и Патристика. М: ПСТГУ, 2002.
6. См. Максим Исповедник. Трудные места / / Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991.
7. Тертуллиан «о свидетельстве души» // История средневековой философии в 2-х частях. М.: Просвещение, 2012.
8. *Аврелий Августин.* О бессмертии души // История средневековой философии в 2-х частях. Ч. 1. Патристика. М., 2002.
9. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. М., 2001.

Savina Lubov Viktorovna

Candidate of Philosophical Sciences, Professor,
Head of the Department of Philosophy and Philology,
Tula Theological Seminary
savinalub@yandex.ru

Sergeyev Dmitry Alexandrovich

priest
Dimasik12112@gmail.ru

THE PROBLEM OF THE IMMORTALITY OF THE SOUL IN THE PHILOSOPHY OF EARLY PATRISTICS

Abstract: The question of whether a person has an immortal soul that does not disappear with the body, but lives forever is one of the central ones that has an important ideological significance. The answers to this question, including both ontological and cosmological aspects, as well as spiritual and moral content, can be found in religious and philosophical writings from antiquity to the present day.

One of the striking examples of understanding the problem of the immortality of the soul at a new religious and philosophical level is the philosophy of patristics, especially the legacy of St. Augustine. He, outwardly following the proof of the immortality of Plato's soul, considers the issue in accordance with the Christian understanding of God, the world and man.

Keywords: Augustine, patristics, anthropology, immortality of the soul, Platonism, pre-existence of souls, traducianism, creationism.

References

1. Majorov G. G. (1979). *Formirovanie srednevekovoj filosofii (Latinskaya patristika)* [Formation of medieval philosophy (Latin patristics)]. Moscow Publ.
2. *Kembridzhszkaya istoriya drevnego mira. T. III. Ch. 3. Rasshirenie grecheskogo mira. VIII–VI vv. do n.e.* [The Cambridge Ancient History. Vol. III. Part 3. The expansion of the Greek world, eighth to sixth centuries B.C.] (2007). Moscow: Ladomir Publ.
3. Blazhennyj Avgustin [Augustine] (2004). *O bessmertii dushi* [On the immortality of the soul]. Moscow: AST Publ.
4. Lebedev D. (2007). *Platon o dushe. Analiz ego proizvedenij* [Plato about soul. Analyses of his works]. Moscow: Nauka Publ.
5. Lega V. P. (2002). *Filosofiya Plotina i Patristika* [The philosophy of Plotinus and patristics]. Moscow: PSTGU Publ.
6. Maksim Ispovednik [St. Maxim the Confessor] (1991). *Trudnye mesta* [Difficult places]. In: *Chelovek. Mysliteli proshlogo i nastoyashchego o ego zhizni, smerti i bessmertii. Drevnij mir — epoha Prosveshcheniya* [Man. Thinkers of past and present about his life, death and immortality. Ancient world — the Age of Enlightenment]. Moscow.
7. Tertullian «o svidetelstve dushi» [Tertullian “about the witness of the soul”] (2012). In: *Istoriya srednevekovoj filosofii v 2-h chastyah* [History of medieval philosophy in 2 parts]. Moscow: Prosveshchenie Publ.

8. Avrelij Avgustin [Aurelius Augustine] (2002) O bessmertii dushi [On the immortality of the soul]. In: *Istoriya srednevekovoj filosofii v 2-h chastyah. Ch. 1. Patristika* [History of medieval philosophy in 2 parts/ Patristics]. Moscow/
9. Sweeney M. (2001). *Lektsii po srednevekovoj filosofii* [Lectures on medieval philosophy]. Moscow.

УДК 248.1

Городское христианство: к постановке проблемы



Святослав Николаевич Худовеков

протоиерей,
кандидат богословия,
директор Православной
гимназии, г. Смоленск
a.ja.189@mail.ru

Аннотация: В статье рассмотрены различные возможности работы над урбанистической тематикой с точки зрения церковных исследователей. Помимо применения современных урбанистических реконструкций древних городов в истории Церкви и патристике, это и возможность реконструкции социальных отношений, и применение в библейской и богословской экзегетике. Особое значение имеет рассмотрение христианских практик, используемых горожанами, их отличие от монастырской аскетике и возможность применения к решению современных духовно-практических и пастырских проблем.

Ключевые слова: христианство, древний город, Церковь, социальные отношения, благочестие.

Длительный и имеющий уже свою собственную историю интерес к феномену города, как особому явлению жизни человеческого общества, ставшему средоточием не только культуры и цивилизации, но и проводником основных течений социального антагонизма, дает определенную перспективу для работы в данном направлении и церковных исследователей. Как мы увидим далее, эта работа может строиться по различным направлениям, а ее результаты могут оказаться довольно плодотворны.

Из всех аспектов — а среди таковых можно выделить церковно-исторический, библейский, богословский, социальный, пастырский, и наконец духовно-практический, — самым понятным и про-

стым будет использование в церковно-исторических работах того многочисленного материала по реконструкции устройства, внутренней организации и жизни города на его разных исторических этапах, который наработан в светской науке. Это применимо и к ветхозаветному городу, и тем более к городам более изученным — античному, византийскому, средневековому (в его древнерусской, восточной, золотоордынской, балканской и западноевропейской разновидностях) [литература 1–6 в качестве примеров работ по данной теме], не говоря уже о городах нового времени. О самостоятельности такой работы, основанной на чужих данных, говорить не приходится, но введение данных материалов в круг церковной истории представляется весьма важным.

Социальная интерпретация городской темы исходит из традиционного для Запада противопоставления города деревне, но в других реалиях все обстоит не так просто. Сельские поселения вокруг восточного города являются частью его административной территории, или хоры, и нередко сразу за границей этой зоны начинается пустыня. Города-оазисы совершенно обычны и для христианского Востока, и для Средней Азии, и для Северной Африки. Сосуществование города с пустыней создает противостояние «горожане-кочевники», люди стен и люди палаток, историческое развитие которого весьма драматично. Столь же сложные отношения с людьми палаток у городов, расположенных в степной зоне. Различные формы сосуществования рано или поздно вырабатывались, и этот фактор важным образом сказывался на церковной жизни степных и полупустынных регионов.

Но даже в классическом виде современным горожанам непросто понять и осмыслить специфику городской жизни на ее древних этапах, те условия, в которых жили в городах древние христиане (город со своим сельским хозяйством, с сетью полей и огородов в пригородах, а то и на собственно городской территории за стенами, постепенно переходящий в скопление сельских поселений в своей округе, окруженной в центральной Европе и севернее огромными лесными массивами). С другой стороны, без понимания этой самой специфики невозможно выстроить картину церковной жизни в городах Древней Руси и сопутствующие ей организационные и социальные проблемы.

Если в социальном плане город противопоставлен деревне, и соответственно, городские христиане представляют собой некое отдельное явление по сравнению с христианами из деревень (другой вопрос — следует ли рассматривать их различие как некое противостояние или как взаимодополнение), то духовно-практическая сторона вопроса требует изучить отличие «городской» церковной жизни от монастырской, в ее негородском отшельническом и общежительном варианте,

а проекция на современность поставит вопрос о степени применимости монашеской аскетической литературы в условиях, отличных от тех, на которые она была изначально рассчитана.

Привлекая дополнительный ветхозаветный материал, мы увидим, что ветхозаветная традиция, начинаясь от отождествления города с «вавилонном в миниатюре», сближение с которым губительно для праведника, через тему «уничтожения городов греха» восходит к идее «города святых», центра святости и духовности, центром центра которого является храмовая «святая святых». Евангельский взгляд добавляет к этому апокалиптически-утешительную картину «небесного Града», сияющего красотой и великолепием, стремиться к которому — задача каждого из христиан. Тема столкновения двух градов — града мира сего и града Божьего — обширно и подробно разрабатывается в главной книге блаженного Августина, городская жизнь им рассматривается не только как метафора, но и как реалии традиций городской жизни римского позднейшего общества.

Понимание того, что каждая форма христианской жизни явилась не из ниоткуда, а порождена определенными условиями, приводит к необходимости изучать эти условия и избавляет от необоснованного отрицания целых пластов современной церковной жизни. Об этом мы и поговорим на практических примерах.

Одним из таких примеров является современная церковная рецепция монашеской аскетической литературы. Она, очевидно, предназначалась для иных условий жизни, чем те, в которых находится современная городская паства. Но точно так же она отличается и от условий жизни горожан — современников авторов этих текстов. В качестве очевидного мы используем по умолчанию допущение, что разные типы духовно-аскетических и пастырских текстов предполагали и разную аудиторию, и разное назначение.

Можно сформулировать три типа отношения к этой литературе сегодня:

- первый предполагает ее безусловное принятие и максимально возможное исполнение, что возможно как ограниченный феномен; попробуем представить это на практике — приходская жизнь по книге аввы Дорофея;

- второй предполагает столь же безусловное неприятие и стремление быстрее всего образом удалить эти книги из приходских библиотек и магазинов и по возможности заменить другими, более «современными» текстами;

- поскольку эти два пути большинством современных пастырей осознаются как крайности, то преобладающим является третий путь — аскетические книги сохраняются в обиходе как азбука подвижничества,

для обучения верующих аксиомам духовной жизни на примерах жизнеописаний великих подвижников и их поучениях. Поощряется в целом стремление к аскетической жизни и ее изучение на начальном уровне, не одобряется или прямо запрещается интерес к сложным формам молитвенных практик, умная молитва рекомендуется только в виде устной молитвы. В этих же начальных формах рекомендуется духовничество, основой отношений в котором является следование наставлениям духовника в границах здравого смысла и на основании свободного выбора самих верующих.

Если обобщать очень широко, то основой «городской» аскетики, в отличие от аскезы пустыни и аскезы общежительной, является не отрицание собственной воли человека, а приобретение навыка ее преобразования в исполнении евангельских заповедей, развитие постоянства в свободном выборе в сторону добра перед лицом постоянно предлагаемого зла. В связи с этим можно пожалеть, что в дошедших до нас трудах церковных писателей отсутствует подробное развитие многих тем, важных для жизни воцерковленных и воцерковляющихся горожан — практика участия в делах милосердия и различных благотворительных делах, духовная жизнь в условиях стресса, актуальность миссионерской и антисектантской работы и ее практика. Сегодня к этому добавляется осмысление новых форм культурной и общественной жизни и применение новых технологий.

Особое внимание к первым векам христианства и стремление в том или ином виде воспроизвести успешный опыт древней Церкви — то что модно сегодня — не должно отменять другой важной задачи — изучение тех способов, которые Церковь сформировала в последующее время после эпохи Константина для решения своих пастырских задач, таких как формирование исповедальной практики, духовничество священников в городских храмах, обязательное монашество для кандидатов в епископский сан и т.д.

Список литературы

1. *Большаков О. Г.* Средневековый город Ближнего Востока VII – середина XIII в. Социально-экономические отношения. М.: 1984.
2. *Курбатов Г. А.* Ранневизантийский город (Антиохия IV–VI вв. и основные проблемы внутреннего развития города). Л.: 1966.
3. *Курбатов Г. А.* Основные проблемы византийского города. Л.: 1971.
4. *Курбатов Г. А.* Разложение античной городской собственности в Византии IV–VI вв. // Византийский Временник. 1973. № 35. С. 19–33.
5. *Липшиц Е. Э.* К вопросу о городе в Византии в VIII–IX вв. // Византийский Временник. 1953, № 6. С. 113–132.

6. Литаврин Г.Г. Провинциальный византийский город на рубеже XII–XIII вв. (по материалам налоговой описи Лампсака) // Византийский Временник. 1976. № 37. С. 17–30.

Svjatoslav Nicolaevich Khudovekov, archpriest

Candidate of theology

Head of Smolensk Orthodox Gimnasium

a.ja.189@mail.ru

URBAN CHRISTIANITY: FORMULATION OF THE PROBLEM

Abstract: The author considers various possibilities of working on urban topics from the point of view of church researchers. In addition to the use of modern urban reconstructions of ancient cities in the history of the Church and patristics, this is an opportunity for the reconstruction of social relations, and application in biblical and theological exegesis. Of particular importance is the consideration of Christian practices used by the townspeople, their difference from monastic asceticism and the possibility of applying to the solution of modern spiritual, practical and pastoral problems.

Keywords: Christianity, ancient city, Church, social relations, piety.

References

1. Bolshakov O. G. (1984). *Srednevekovyj gorod Blizhnego Vostoka VII – seredina XIII v. Socialno-ekonomicheskie otnosheniya* [Medieval city of the Middle East of the VII – middle of the XIII century. Socio-economic relations]. Moscow Publ.
2. Kurbatov G. L. (1996). *Rannevizantijskij gorod (Antiohiya IV–VI vv. i osnovnye problemy vnutrennego razvitiya goroda)* [Early Byzantine city (Antioch in IV–VI centuries and the main problems of the internal development of the town)]. Leningrad Publ.
3. Kurbatov G. L. (1971). *Osnovnye problemy vizantijskogo goroda* [The main problems of the Byzantine town]. Leningrad Publ.
4. Kurbatov G. L. *Razlozhenie antichnoj gorodskoj sobstvennosti v Vizantii IV–VI vv.* [The decomposition of ancient urban property in Byzantium IV–VI centuries]. In: *Vizantijskij Vremennik* [Byzantine Chronicle]. 1973, no. 35, pp.19–33.
5. Lipshits E. E. *K voprosu o gorode v Vizantii v VIII–IX vv.* [On the question of the city in Byzantium in the VIII–IX centuries]. In: *Vizantijskij Vremennik* [Byzantine Chronicle]. 1953, no.6, pp.113–132.
6. Litavrin G. G. *Provincialnyj vizantijskij gorod na rubezhe XII–XIII vv. (po materialam nalogovoj opisi Lampsaka)* [Provincial Byzantine city at the turn of the XII — XIII centuries. (based on the materials of the tax inventory of Lampsak)]. In: *Vizantijskij Vremennik* [Byzantine Chronicle]. 1976, no. 37, pp. 17–30.

УДК 9 (908) / 37 (091, 092)

«Школа народного искусства» императрицы Александры Федоровны

Аннотация: в статье исследованы история создания и деятельность уникального учебного заведения — Школы Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны (1911–1917 гг.) по подготовке мастериц традиционных ремесел (вышивки, ткачества, кружевоплетения и ковроткачества), а также инструкторов, способных организовать обучение ремеслам в школах Российской империи; прослежена преемственность профессионального обучения традиционным художественным промыслам.

Ключевые слова: Школа Народного Искусства Императрицы Александры Федоровны, благотворительность; образование; традиции.

В начале XX в. проблемы развития кустарной промышленности находились в центре внимания общества и государства. Успехи российских мастеров на международных выставках получали широкое освещение в печати. Выставка в Турине принесла золотую медаль мастерицам, выполнившим кружево по старинным рисункам Рязанской губернии. На Всемирной выставке в Париже 1900 г. русский кустарный отдел, оформленный А.Я. Головиным, имел необычайный успех, изделия, представленные княгиней М. К. Тенишевой, были полностью раскуплены. Мария Клавдиевна вспоминала: «Год спустя я заметила на дамских туалетах явное влияние наших вышивок, наших русских платьев, сарафанов, рубаш, головных уборов, зипунов, появилось даже название



Антонова Юлия Викторовна

кандидат исторических наук, доцент кафедры церковной истории Тульской духовной семинарии
julia.antonova.julia@yandex.ru

“блуз рюс”» [8, с. 316]. Однако повсеместное распространение фабричной продукции, массовый переезд крестьян в город неизбежно порождали и определенные проблемы в развитии кустарной промышленности: общее снижение качества изделий, утрату традиций. В материалах Всероссийского съезда художников, состоявшегося в 1912 г., отмечалось, что «одной из причин упадка художественного вкуса в кустарных и фабричных изделиях было отсутствие образования среди кустарей, ремесленников, рабочих» [Цитировано по: 11, с. 11]. В контексте перспектив развития кустарной промышленности России этот вопрос был особенно актуален. К предстоявшему в 1910 г. I Всероссийскому съезду деятелей по кустарной промышленности Н. Роот отмечал: «Кустарное производство в большинстве своих отраслей при условии необходимого культурно-эстетического воспитания неминуемо должно слиться в будущем в художественную промышленность» [7, с. 1].

Поиск новых форм организации обучения и воспитания специалистов в области народного искусства привел к открытию по всей стране рукодельных школ и училищ, содержавшихся на средства земств, частных лиц. Но проблема повышения качества обучения мастериц и мастеров, а также формирование инструкторско-преподавательского состава для этих школ требовали создания особого учебного заведения. В 1911 г. императрица Александра Федоровна открыла «Школу народного искусства» с целью: «подготовить учениц по избранному каждой из них ремеслу, которые вместе с тем обладали бы познаниями, необходимыми для повышения художественной стороны соответствующих кустарных производств» [9, с. 1]. Школа состояла в числе учреждений Императорского женского патриотического общества и содержалась на пособия от казны, взносы и пожертвования общественных и частных учреждений, частных лиц, часть сумм, получаемых от продажи изделий учениц, а также доходы от выставок, концертов, чтений, балов и спектаклей, от печатных изданий. В 1915 г. императрица Александра Федоровна выделила из собственных средств на содержание Школы 2600 руб. [4, с. 66–67]. Непосредственное личное участие императрицы, ее прекрасные организаторские способности сыграли в деле создания школы главную роль.

Полный курс обучения в школе составлял три года, преподавали «всякого рода женские рукоделия, как то: ткацкое, ковровое, золотопшвейное, тачальное (производство изделий из кожи); рисование, народный орнамент, черчение, счетоводство, и основные познания по технологии материалов, применяемых в вышеперечисленных производствах» [9, с. 2]. При школе действовало общежитие для учениц, ремесленные мастерские, музей, библиотека и магазин.

К обучению допускались лица женского пола со знанием не ниже курса четырехклассных Патриотических школ или выдержавшие испытания при школе по соответствующей программе и способные по своему физическому развитию и здоровью к выполнению входящих в учебный курс работ. В школу принимали как учениц, обучающихся за плату («своекоштных»), плата составляла 30 руб. в год, так и за счет земств, частных и общественных учреждений, частных лиц. В школу могли поступать «практикантки» для изучения определенного курса. Прием документов желающих завершался 15 августа, а 1 сентября начинались занятия.

Попечительницей школы стала художница, собирательница памятников народного искусства *Варвара Петровна Шнейдер* (1860–1941 гг.). Окончив гимназию и Педагогические курсы по естественному и математическому отделениям и удостоившись звания домашней наставницы, Варвара Петровна всецело отдалась творческой деятельности. Среди ее наиболее известных работ обложка издания «Обзор кустарных промыслов в России», рисунки оборотной стороны и конверта юбилейных пушкинских открыток издания Общины св. Евгении, а также проект «триумфальной» арки для проезда царствующих особ на Саратовские торжества 1903 г., установленной на границе Нижегородской и Тамбовской губерний [1, с. 32–33]. О В.П. Шнейдер осталась память как о необычайно талантливом, чутком, душевно щедром человеке, посвятившем свою жизнь Школе. 23 июня 1914 г. за труды по кустарному делу она была награждена «Романовским знаком отличия за труды по сельскому хозяйству 2-й степени» [1, с. 40].

Среди педагогов необходимо отметить известного живописца, графика, сценографа и художника кукольного театра, мецената, профессора живописи *Александра Федоровича Гауша* (1873–1947 гг.). Он заведовал в Школе рисовальным классом. А.Ф. Гауш — один из основателей Нового общества художников, член объединения «Мир искусства». С весны 1907 г. он участвовал в деятельности Комиссии по изучению и описанию старого Петербурга, с октября 1909 — член дирекции и 1-й хранитель Музея Старого Петербурга, эту должность он занимал до 1920 г. Вместе с А.Н. Бенуа он оформлял «Историческую выставку архитектуры» в залах Академии художеств (1911), преподавал в Сухаревской школе Женского патриотического общества (1907), художественных классах Школы народного искусства (1912–24, после 1917 г. — в составе Техникума кустарного искусства).

Классом композиции руководил *Владимир Михайлович Конашевич* (1888–1963 гг.) — русский и советский художник, график, доктор искусствоведения, заслуженный деятель искусств РСФСР, один

из известнейших мастеров советской книжной иллюстрации. Красильной мастерской школы руководил *Александр Евгеньевич Порай-Кошиц* (1877–1949 гг.) — российский химик-органик, впоследствии действительный член АН СССР (1935), лауреат Сталинской премии первой степени (1943), заслуженный деятель науки и техники РСФСР и Татарской АССР.

Торжественное открытие Школы народного искусства состоялось 12 октября 1911 г. Сначала школа помещалась в доме Общества поощрения художеств (г. Санкт-Петербург, Демидовский переулок, д. 6). Она располагала учебными мастерскими и музеем «старинных образцов», а весной 1912 г. школа переехала в новое здание. Оно отделялось от улицы и от набережной глухой каменной оградой, главный вход, оформленный воротами, был со стороны Инженерной улицы, окна мастерских выходили в живописный Михайловский сад, а перед зданием предполагалось установить бюст императрицы Александры Федоровны, но она категорически воспротивилась. Однако здание предназначалось на слом, и на его месте планировалось строительство выставочного корпуса Русского музея по проекту Л. Н. Бенуа. Для Школы было выбрано новое место на участке Русского музея и огражденное с запада набережной Екатерининского канала, а с севера р. Мойкой. В 1913 г. Императорское женское патриотическое общество заключило с музеем договор об аренде этого участка площадью 242,76 кв. саженей на 36 лет за плату 3 тыс. рублей в год. Адрес участка: г. Санкт-Петербург, набережная канала Грибоедова, 2-б. Смета предполагала кладку стен 1–2 этажей в три кирпича и стен 3 этажа в 2,5, настил дубового паркета, облицовку глазурованными плитками стен бани, красильни и других помещений, асфальтовое покрытие двора, вход на участок планировалось оформить кованой решеткой и установить железный зонтик над входной дверью. Проект требовал значительных расходов и личного участия в его финансировании императорской семьи.

В том же году Императорское общество архитекторов-художников объявило конкурс эскизов проекта. К 1914 г. было подготовлено 12 проектов, лучшим признали проект художника-архитектора В. Ф. Соломоновича, но он не учитывал особенностей участка (небольшая площадь), и жюри, в которое входили такие известные архитекторы, как Л. Н. Бенуа, Ф. И. Лидваль, М. М. Перетяткович, О. А. Томанян (А. И. Томанов), его отклонило. Позже был принят проект известного архитектора, скульптора, художника и инженера И. Ф. Безпалова (1877–1958 гг.). Фасады здания оформил Е. Н. Лансере (1879–1942 гг.). В. П. Шнайдер в докладной записке императрице отмечала, что значительный вклад в строительство внесли и Л. Н. Бенуа и Г. Бернштейн,

а также она предлагала пригласить еще и А. В. Шусева, на что было получено согласие императрицы. Предполагают, что архитектор участвовал в оформлении домово́й церкви Школы, здание которой было построено к весне 1916 г. и освящено во имя Покрова Пресвятой Богородицы. 15 сентября 1915 г. состоялось торжественное открытие Школы в новом здании. Важно отметить, что здание достаточно компактно, имело четыре этажа, не считая мансард, и удачно вписано в ландшафт. По горизонтали — два яруса, стена расчленена плоскими лопатками в первом ярусе рустованными, а в верхнем — профилированными). Масштаб здания и окраска фасадов (темно-красные стены с белыми деталями), высокая крыша с изломом, рустованные углы здания — все это, как отмечали специалисты, было приближено к постройкам петровского барокко. Многие декоративные элементы — рельефные панно, фигурные наличники, филенки и пилястры характерного рисунка, изящные кованые решетки балконов — «заставляли вспомнить такие постройки петровской эпохи как здание Двенадцати коллегий, Дворец Меншикова и Летний дворец Петра I» [11, с. 22]. Главный фасад школы был обращен к р. Мойке и отличался от других наибольшей нарядностью: в центре — треугольный фронтон с гербом России, а над ним картуш с надписью: «Школа народного искусства Императрицы Великой Государыни Александры Феодоровны», по обеим сторонам от картуша в филенках между окнами 1 и 2 этажа — два барельефных панно, объединенных общей темой — обучение искусствам и ремеслам, над филенками — лепные декоративные композиции из раскрытых книг, чертежных инструментов и рисовальных принадлежностей. Герб и скульптурные композиции на главном фасаде были исполнены скульптором Я. А. Троупянским (1878–1955 гг.) по рисунку художника Е. Н. Лансере.

На 1 этаже школы располагались различные подсобные помещения, жилище прислуги и сторожей, столовая на 130 воспитанниц. На 2 этаже были большие по площади мастерские: ковровая, ткацкая, а также находились канцелярия и квартира начальницы. В центре 3 этажа располагался музей и выставка готовых изделий учениц; в боковых корпусах — мастерские для вышивки золотом, шелком, бисером, рисовальные классы и чертежная. В центре 4 этажа сначала планировали разместить зал для бесед (лекторий), позже именно там оборудовали домовую церковь Покрова Пресвятой Богородицы, а в боковых корпусах — две большие опочивальни на 130 воспитанниц, рядом — умывальные комнаты. На 5 этаже (мансарде) располагались комнаты мастериц, лазарет с амбулаторией, баня, прачечная с машинками для стирки, центрифугами и голландерами для полоскания и горячими вальцами

для глажения, красильня с газовыми печами и котлами для кипячения красящих растворов. Полуподвальное помещение, выложенное керамической плиткой, было пригодно для обработки сырья, формовки, обжига изделий из глины. В здании действовала «подъемная машина» (лифт) с кабиной из красного дерева; водяное отопление, были ваннные комнаты и душевые с холодной и горячей водой, был телефон [1, с. 26].

В августе 1915 г. школа окончательно переехала в новое здание. Не были завершены некоторые работы, в том числе малярные, возникали трудности с доставкой материалов в связи с военным временем, дирекция ходатайствовала о дополнительном ассигновании на школьные нужды 10 000 руб. Государыня императрица Александра Федоровна с Августейшими детьми Ольгой и Татьяной 6 октября 1915 г. посетили школу, был совершен молебен с водосвятием. Как отмечается в Отчете: «Одна из старших учениц удостоилась счастья поднести Государыне Императрице просфору на блюде, покрытом ширинкою работы Школы, точной копией старинной музейной ширинки» [4, с. 14].

К 1 января 1915 г. в школе обучались 83 ученицы в возрасте от 15 до 25 лет, в том числе одна из Тульской губернии (фамилия, к сожалению, не известна).

Табл. 1. Число учениц Школы народного искусства на 1 января 1915 г. [4, с. 14]

Курс	Общее число учениц	Число вышивальщиц	Число ткачих
Старший курс	34	17	17
Второй курс	21	13	17
Младший курс	28	16	12
Итого	83	46	46

Большая часть учениц (79) проживала в общежитии. К 31 декабря число учениц составило 79, выбывали как по собственному желанию, так и удалялись из школы по разным причинам.

Табл. 2. Социальное происхождение учениц Школы народного искусства в 1915 г. [4, с. 15–16]

Сословие	Число учениц
Крестьянки	46
Мещанки	13
Казачки	6
Дворянки	3

Из духовного сословия	2
Дочери потомственных граждан	2
Монастырские послушницы	7
Итого	79

Представленные данные показывают преобладание учениц, происшедших из простого народа. Тридцать учениц вносили плату за обучение, остальные были пансионерками, в том числе четыре обучались за счет Ее Величества императрицы Александры Федоровны и одна — за счет Великой княгини Елизаветы Маврикиевны; были пансионерки от Святейшего Синода, земств, благотворительных обществ и «разных лиц».

В Школе преподавали иконопись, рисование карандашом, черчение и техническое рисование, акварельный рисунок, вышивание и золотошвейство, ткачество, проводились уроки пения и счетоводства. С 1 января 1916 г. по разрешению императрицы в Школе был открыт класс финифти [4, с. 9]. Проводились лекции по литературе, музыке и истории, изучалась житийная литература. В.П. Шнейдер провела десять воскресных бесед о войне и текущих событиях [4, с. 22]. В планах на 1916–1917 гг. было введение предметов общеобразовательного курса (грамматики, арифметики, народоведения, русской литературы) в форме лекций и свободных бесед.

Преподаватели и ученицы регулярно совершали командировки, например, в Кукарскую кружевную школу Вятского губернского земства, в дворянские имения для помощи в организации рукодельных школ и преподавания в них. Под руководством художника А.Б. Крамаренко были проведены экскурсии для зарисовки старинных образцов в Полтаву, Суздаль и Владимир; художественные совещания преподавателей собирались еженедельно. Значительное внимание уделялось организации Музея. В нем находились оригинальные рисунки, ставшие собственностью Школы, рисунки для отсылки в провинции, рисунки, поступившие в собственность учениц, проводилась систематизация рисунков, исполненных ученицами в Русском музее императора Александра III и Музее барона А.Ю. Штигица, которые стали пособием для знакомства с отдельными отраслями народного творчества. Все это обеспечивало высочайший уровень профессионального мастерства. Рождественский экзамен и выставка прошли успешно: семнадцать учениц были удостоены наград [4, с. 19].

Из тридцати двух учениц, окончивших курс, пятнадцать получили постоянные места при посредничестве Школы, они хорошо зарекомендовали себя во время учебных командировок, около полугода отработав на новом месте. Т.М. Носань отмечает, что Школа «готовила опытных

инструкторш, владеющих технологией художественной вышивки и достаточно развитых в художественном смысле, чтобы основательно поставить данное дело на местах и руководить им в дальнейшем» [3, с. 16–17]. То же касается и других народных искусств: ткачества, кружевоплетения и ковроткачества. Каждая ученица, окончившая Школу, увозила с собой папку рисунков, вышивальщицы еще образцы швов и шитья шёлком и золотом, а ткачихи — образцы тканей и способов ковроткачества.

Четыре ученицы по окончании Школы были оставлены при Школе помощницами руководителей курсов и преподавателей, пять поступили на работу в мастерские Школы, остальные возвратились к лицам, поместившим их в Школу. В отчете особо отмечено, что ученицы Е. Григорьева и Ф. Черкасова добровольно стали сестрами милосердия в лазарете для раненых, организованном Школой в усадьбе «Светелка». Помощь раненым была общим делом. Отчет о деятельности Школы за 1915 г. содержит сведения о том, что императрица Александра Федоровна выделила на организацию деятельности Царскосельского эвакуационного пункта 500 руб., В. Шнейдер пожертвовала «на содержание коек» — 600 руб., архитектор И. Безпалов — 600 руб., от других лиц, в то числе от Комитета и друзей Школы, поступило 50 руб. [4, с. 66–67].

В ходе событий Февральской революции 1917 г. здание школы было занято Павловским гвардейским полком. Предвидя это, руководство приняло решение об отправке ценных вещей в Русский музей, а канцелярию перевели в частный дом (наб. Мойки, д. 3), при этом все преподаватели были уволены, остались лишь заведующая, секретарь и вахтер. Школу не закрыли благодаря заступничеству М. Горького и А. Бенуа, а также новая власть учла тот факт, что ученицы были из народа. Однако занятия практически не проводились, ученицы лишь выполняли немногочисленные заказы. В марте 1918 г. Павловский полк покинул здание школы, и до весны 1919 г. оно было занято отрядом Красной Армии, мансардное помещение занял Красный Крест. С 18 сентября 1919 г. по Постановлению Отдела кустарной промышленности Наркомзема в здании Школы разместили Техникум кустарной промышленности и Кустарный музей (ранее он находился в Соляном переулке, д. 9, а во время Первой мировой войны около 30 тысяч экспонатов спрятали в подвалах Соляного городка, так как в самом здании был устроен лазарет). Работу Техникума кустарной промышленности возглавил Александр Николаевич Леонтович, для преподавания были приглашены Е. П. Половцева (кружевоплетение), А. Г. Доливо-Добровольская (кустарное прядение и ткачество), мастер по фарфору и эмали С. В. Чехонина (художественная графика) и другие, всего 50 преподавателей. Фактическая работа началась лишь с 1921 г., название учебного

заведения неоднократно менялось. В 1927 г. техникум был переведен в здание по адресу: Соляной переулоч, д. 9-б, а в бывшем здании школы открыли общежитие для студентов техникума, что, собственно, и нанесло непоправимый ущерб [10, с. 41]. Во второй половине XX века в этом здании разместилось общежитие слушателей факультета повышения квалификации Ленинградского технологического института целлюлозно-бумажной промышленности.

Стараниями сестер Варвары и Александры Шнейдер в Луге, в усадьбе «Светелка» ядро Школы действовало до 1936 г. Последний директор Школы Елена Львовна Покровская передала часть школьных архивов и работы учениц инициативной группе педагогов г. Санкт-Петербург. Школа была возрождена в 1992 г., огромную роль в этом замечательном деле сыграла историк и режиссер Наталья Ивановна Пономарева. Она отмечала: «"некий генетический код" — жизнеспособная модель Школы Народного Искусства ... помогла ей в самые тяжелые годы вместе со всей страной пережить и уцелеть в своем зародыше, несмотря на яростное идеологическое наступление» [5, с. 35]. Огромную помощь в возрождении Школы сыграла искусствовед, художественный критик и педагог, профессор Мария Александровна Некрасова [6]. Современная Школа народного искусства действует на основе таких принципов, как преемственность, духовное воспитание, основательность образования, укорененность в народной традиции, домостроительство, неразрывность народного искусства и церковных художеств, открытость [5, с. 35]. Наряду с общим образованием воспитанники изучают народные ремесла (15) и народные игры, могут посещать хоровую и художественную студию, летом совершают паломнические поездки. Школа находится по адресу: ул. Фурштатская, д. 19 литера А, а православный приход Домовой Церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы при Школе Народного Искусства — по адресу: ул. Витебская, д. 6. Это частное учебное заведение, источники содержания которого составляют вступительные, членские и целевые взносы, добровольные имущественные взносы и пожертвования, а также прибыль от образовательной деятельности [10].

В историческом здании Школы народных искусств императрицы Александры Федоровны по адресу: г. Санкт-Петербург, набережная канала Грибоедова, дом 2 литера А в настоящее время располагается Высшая школа народных искусств и ремесел, которой руководит академик РАО, заслуженный учитель России В.Ф. Максимович. В ВШНИ (академии) готовят специалистов по декоративно-прикладному искусству и народным промыслам по направлениям: «Художественная вышивка», «Художественная роспись тканей», «Художественная роспись по металлу и па-

пье-маше», «Ювелирное искусство». Валентина Федоровна отмечает: «От качества подготовки этих художников зависит возрождение, развитие, степень современной востребованности, а также в определенной мере формирование понимания у детей, подростков, молодежи, да и взрослого населения нашей страны сущности традиционного прикладного искусства России, поскольку неизмеримо огромен потенциал искусства в отношении воспитания эстетических чувств и эмоциональной культуры, формирования у подрастающего поколения национального самосознания, межкультурного взаимодействия, нравственности и патриотизма» [2, с. 8]. С помощью Божией трудами подвижников дело императрицы Александры Федоровны и ее талантливых помощников живет и поныне.

Список литературы

1. *Лончинская Т.Е.* Искусствоведческая и педагогическая деятельность В.П. Шнейдер (по материалам архивных документов) // Традиционное народное искусство и образование. 2014, № 1. С. 26–38.
2. *Максимович В.Ф.* Традиционные художественные промыслы и образование: основные проблемы и пути решения // Традиционное прикладное искусство и образование. 2019. № 3. С. 7–14.
3. *Носань Т.М.* Исторические особенности профессионального обучения художественной вышивке в Школе Народного искусства // Традиционное народное искусство и образование. 2018. № 3. С. 14–18.
4. Отчет школы народного искусства Ея Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны за 1915. Петроград., 1916.
5. *Пономарева Н. И.* О концепции Школы Народного искусства Императрицы Александры Федоровны // Материалы Всероссийской конференции «Искусство, ремесло и православное ученичество». СПб.:5–7 мая 1998. С. 35–41.
6. Пономарева Наталья Ивановна, директор школы народного искусства Императрицы Александры Федоровны. Интервью 20 марта 2012 г. [Электронный ресурс] <https://tv-soyuz.ru/peredachi/mironositsy-o-sudbah-pravoslavnyh-zhenschin/natalya-ivanovna-ponomareva-direktor-shkoly-narodnogo-iskusstva-imperatrity-aleksandry-fedorovny>. (Дата обращения: 09.11.2022).
7. *Роот Н.* Художественное образование в России и за границей. К предстоящему съезду деятелей по кустарной промышленности в феврале 1910 г. СПб., 1910.
8. *Тенишева М.К.* Впечатления моей жизни / Княгиня Мария Клавдиевна Тенишева. М.: Захаров, 2019.
9. Устав, состоящей под покровительством Ея Императорского Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны женской школы «Народного Искусства». СПб: [без года].

10. Финансовый отчет ЧОУ «Школа народного искусства императрицы Александры Федоровны» за 2021 г. [Электронный ресурс] <https://checko.ru/company/csniaf-1037843037858>. (Дата обращения: 09.11.2022).
11. Чеснокова А.И. Школа народного искусства. Исторический очерк. СПб.: Сатис Альянс, 1998.

Antonova Yulia Viktorovna

candidate of historical sciences,
associate professor of Tula Theological Seminary
julia.antonova.julia@yandex.ru

“SCHOOL OF FOLK ART” OF EMPRESS ALEXANDRA FYODOROVNA

Abstract: The author presents a study in the history of establishing and activities of the unique educational institution — the School of Folk Art of Empress Alexandra Feodorovna (1911–1917) for the training of craftswomen of traditional crafts (embroidery, weaving, lace weaving and carpet weaving), as well as instructors, able to organize training in crafts in schools of the Russian Empire. The author underlines the continuity of professional training in traditional arts and crafts.

Keywords: School of Folk Art of Empress Alexandra Feodorovna, charity; education; traditions.

References

1. Lonchinskaja T.E. Iskusstvedcheskaja i pedagogicheskaja dejatel'nost' V.P. Shnejder (po materialam arhivnyh dokumentov) [Art studies and pedagogical activities of V.P. Shejder (based on archives` materials)]. In: *Tradicionnoe narodnoe iskusstvo i obrazovanie — Traditional Folk art and education*. 2014, no.1, p. 26–38.
2. Maksimovich V.F. Tradicionnye hudozhestvennye promysly i obrazovanie: osnovnye problemy i puti reshenija [Traditional art crafts: main problems and ways out]. In: *Tradicionnoe narodnoe iskusstvo i obrazovanie — Traditional Folk art and education*. 2019, no. 3, p. 7–14.
3. Nosan T.M. Istoricheskie osobennosti professionalnogo obuchenija hudozhestvennoj vyshivke v Shkole Narodnogo iskusstva [Historical peculiarities of professional embroidery training at the School of Folk Art]. *Tradicionnoe narodnoe iskusstvo i obrazovanie — Traditional Folk art and education*. 2018, no.3, p.14–18.
4. Otchet shkoly narodnogo iskusstva Eja Imperatorskogo Velichestva Gosudaryni Imperatricy Aleksandry Feodorovny za 1915 [Statement on 1915 of School of Folk Art under the patronage of Her Imperial Majesty Empress Alexandra Feodorovna] (1916). Petrograd Publ.
5. Ponomareva N.I. O koncepcii Shkoly Narodnogo iskusstva Imperatricy Aleksandry Feodorovny [About the concept of Empress Alexandra Feodorovna` School of Folk Art]. *Materialy Vserossijskoj konferencii "Iskusstvo, remeslo i pravoslavnoe uchenichestvo"* [Proc. All-Rus. Conf. "Art, craft and Orthodox apprenticeship". St.-Petersburg, 1998, p. 35–41].

6. Ponomareva Natalja Ivanovna, direktor shkoly narodnogo iskusstva Imperatricy Aleksandry Fedorovny. Intervju 20 marta 2012 g. [Ponomareva Natalja Ivanovna, director of School of Folk Art of Empress Alexandra Feodorovna/ Interview March 20, 2012]. Available at: <https://tv-soyuz.ru/peredachi/mironositsy-o-sudbah-pravoslavnyh-zhenschin/natalya-ivanovna-ponomareva-direktor-shkoly-narodnogo-iskusstva-imperatritsy-aleksandry-fedorovny> [Accessed 09/11/2022]/
7. Root N. *Hudozhestvennoe obrazovanie v Rossii i za granicej. K predstojashbemu sjezdu dejatelej po kustarnoj promyshlennosti v fevrale 1910 g.* [Arts education in Russia and abroad. For the upcoming congress on handicraft industry, February 1010]. St.-Petersburg, 1910.
8. Tenisheva M. K. (2019). Vpechatlenija moej zhizni [Impressions of my life]. In: *Knjaginja Marija Klavdievna Tenisheva* [Princess Marija Klavdievna Tenisheva]. Moscow: Zaharov Publ.
9. Ustav, sostojashhej pod pokrovitelstvom Eja Imperatorskogo Velichestva Gosudaryni Imperatricy Aleksandry Fedorovny zhenskoj shkoly «Narodnogo Iskusstva». [The Regulations of the women's school of "Folk Art", under the patronage of Her Imperial Majesty Empress Alexandra Feodorovna]. St.-Petersburg.
10. Finansovyj otchet ChOU "Shkola narodnogo iskusstva imperatricy Aleksandry Fedorovny" za 2021 g 10. [Financial report of the CHOU "School of Folk Art of Empress Alexandra Feodorovna" for 2021]. Available at: <https://checko.ru/company/csniaf-1037843037858> [Accessed 09/11/2022].
11. Tchesnokova A.I. (1998) Shkola narodnogo iskusstva. Istoricheskiy ocherk [School of Folk art. Historical study]. St.-Petersburg.

Почитание святителя Леонтия Ростовского в русской иконографии XV в.

Аннотация: Почитание святых является важной составной частью православного вероучения. Первым святителем, прославленным на Руси, был Ростовский епископ Леонтий (умер не позже 1077). Приняв сан епископа, святитель Леонтий ревностно трудился в проповедании слова Божия, обращая ко Христу племена, населявшие ростовскую землю. Автор рассматривает историю написания наиболее ранних известных станковых иконописных образов (иконы досочные и на холсте) свт. Леонтия в XV в. и предлагает их систематизацию по основным иконописным школам.

Ключевые слова: свт. Леонтий Ростовский, почитание святых, церковное искусство, иконописные школы, иконы-таблетки.

Почитание святых является важной составной частью православного вероучения. Святой — это «земной ангел и небесный человек». Он соединяет Церковь земную и Церковь небесную, свидетельствуя о действительности божественного начала в мире. Официальная церковная канонизация удостоверяет святость подвижника и определяет его деяния в качестве примера христианской жизни. Святой прославляется через составление его жития, церковной службы, установление дня празднования и, конечно, написание его иконографического образа.

Как писал архиепископ Сергей (Спасский): «Через почитание святых икон привлекаем к себе благословение Божие и любовь святых Божиих» [5,



Лихолай Павел Викторович
студент I курса
магистратуры
церковно-исторического
отделения
Санкт-Петербургской
Духовной Академии
ikhbolay.pavel.96@mail.ru

с. 73]. Примечательно, что именно с середины XV в. русское церковное искусство делает резкий поворот в сторону почитания национальных святых.

Первым прославленным на Руси святителем был епископ Ростовский Леонтий. Поводом к прославлению святителя послужило открытие его мощей в 1160-е гг. Согласно наиболее распространённой версии его канонизировали около 1194 г. Впервые память святителя упоминается в месяцесловах Ростовского Евангелия начала XIII в. [7, с. 490].

По сути мы не так много знаем об этом человеке. Данные источников о святителе весьма противоречивы. Одни источники говорят, что он был грек, а другие, что русский. Где принял монашество, также неизвестно. Исследователи даже спорят, был ли он первым или третьим епископом Ростова [7, с. 488–489].

Однако мы точно знаем, что он был ревностным проповедником Слова Божия. Встреченный неприязненно старейшинами города Ростова, святитель Леонтий поселился при соборном храме и прежде всего занялся просвещением духовенства. Святитель Леонтий подвизался в проповеди христианских истин жителям Ростова, но его открытая проповедь встретила сначала глухое сопротивление, а затем и открытое противодействие: несколько раз с бесчестием святителя прогоняли и, наконец, совсем изгнали из города. Тогда он поселился за городом и построил небольшую деревянную церковь во имя архистратига Михаила. Подвизаясь в посте и молитве, он сеял семена Христовой веры в сердцах отроков, которых для этой цели звал к себе. Дети охотно шли к нему, принимали крещение, а вслед за ними крестились и некоторые родители. С течением времени святитель Леонтий снова поселился в городе и с ревностью проповедовал слово Божие и крестил многих отроков и взрослых людей [6, с. 251–252].

О кончине святого сведения разноречивы: по одним данным, он скончался в мире, по другим — был убит толпой язычников. Одни историки относят его кончину к 1070 г., другие полагают, что он был убит в 1073 г. Е. Е. Голубинский указывает, что он скончался около 1077 г. Таким образом, если даже отталкиваться от самой поздней даты, то получается, святитель отошел ко Господу как минимум 945 лет назад [7, с. 489].

У гроба просветителя Ростовской земли совершались многочисленные благодатные чудотворения. Свидетельства о святости жизни епископа Леонтия, чудесных исцелениях и знамениях по его молитвам были собраны епископом Ростовским Иоанном (+ 1214), который написал святителю Леонтию канон.

Иконография святителя Леонтия начинает активно разрабатываться в XV в.

РОСТОВСКАЯ ИКОНОПИСНАЯ ШКОЛА

В Ростове первые иконы появились ещё в X–XI вв. при основании епископии и строительстве первых храмов. Ростовские культурные традиции имели важное значение для окружающих земель. И в последующие столетия Ростов остался хранителем собственной древней художественной традиции.

К началу XIV столетия Ростов, как и Ярославль, меньше других городов Северо-Восточной Руси пострадал от ордынского нашествия. В связи с этим возможно, что монастырские, владычные и княжеские иконописные мастерские не прерывали работу. Помимо них в Ростове, который был центром огромной епархии, существовали посадские мастерские, в которых писались иконы как для местных храмов, так и для отдаленных храмов и обителей [1, с. 149].

Икона свт. Леонтия из деисусного чина Борисоглебского монастыря на Устье (посл. четв. XV в.)

Сейчас икона находится в музее-заповеднике «Ростовский Кремль». Размер иконы 168 × 67,5 см. Данный образ свт. Леонтия является самым ранним из сохранившихся в русских деисусных чинах. Это произведение высокого художественного уровня. Образ святителя величественен и утонченно торжественен. Святитель представлен в епископском облачении с Евангелием в правой руке [4, с. 14].

«Святители Леонтий, Исаия, Игнатий Ростовские» (кон. XV — нач. XVI вв.)

Происхождение иконы неизвестно. Размер иконы 111 × 82 см. Сейчас образ находится в музее-заповеднике «Ростовский Кремль». Это самый ранний пример иконографии трех наиболее почитаемых в Ростове святителей Леонтия, Исаии и Игнатия. Впоследствии такие образы трех Ростовских святителей стали появляться и за пределами Ростовской епархии. Святители изображены в полный рост, фронтально [3, с. 70–71].

«Святители Николай Чудотворец, Исаия и Леонтий Ростовские, с 20 клеймами жития свт. Николая» (XV в.)

Еще одним интересным образцом является икона из собрания Третьяковской галереи. Размер иконы 117 × 81 см. В середине иконы изображены ростовские святители Леонтий и Игнатий вместе со святителем Николаем Чудотворцем. В левых руках у каждого Евангелие, правыми они благословляют. Средник обрамлен 20 клеймами жития святителя Николая [2, с. 214].

«Преподобный Сергей Радонежский и ростовские чудотворцы» (кон. XV — нач. XVI вв.)

Икона происходит из Божоявленской церкви с. Уславцево Ростовской области. Образ находится в музее-заповеднике «Ростовский Кремль». Размер иконы 71 × 66 см. Примечательно, что на иконе изображены исключительно русские святые: покровители Ростова святители Леонтий, Исаия, Игнатий и прп. Авраамий. Рядом с ними изображён прп. Сергей Радонежский, один из самых почитаемых монахов-подвижников, уроженец ростовской земли. Святители и преподобные стоят плечом к плечу, тем самым как бы олицетворяя идею небесного заступничества за ростовскую землю. В образах чувствуется духовная крепость [4, с. 16].

«Богоматерь Иерусалимская с избранными святыми» (кон. XV — нач. XVI вв.)

Икона происходит из г. Углича. Сейчас образ находится в Ярославском художественном музее. Размер иконы 102 × 76 см. На верхнем поле поясной деисусный чин из пяти фигур. Сохранилось 13 клейм, нижние утеряны. Из русских святых на иконе изображены святители Петр Московский и Леонтий Ростовский в белых клобуках. Каждый из них правой рукой благословляет, а в левой держит Евангелие [9, с. 91].

ИКОНОПИСЬ ВОЛОГОДСКИХ ЗЕМЕЛЬ

Художественная культура Севера всегда имела свой особый характер. Среди северных областей именно Вологодский край отличался наиболее высокой культурой. В конце XIV столетия здесь возникают крупные монастыри, среди которых Спасо-Прилуцкий, Кирилло-Белозерский и Ферапонтов. Постепенно эти обители превратились в выдающиеся художественные центры.

Вологодские земли были в сфере влияния Ростова, к епархии которого они относились с глубокой древности. Впоследствии в XV–XVI веках эти земли оказались в сфере влияния Москвы. Однако несмотря на все влияния на Вологодчине шла самостоятельная художественная жизнь.

Икона свт. Леонтия из деисусного чина Успенского собора Кирилло-Белозерского монастыря (ок. 1497)

В состав иконостаса Успенского собора входит наиболее ранний полностью сохранившийся деисусный чин, состоящий из 21 иконы. Из русских святых здесь представлены иконы святителей Леонтия Ростовского (191 × 78 см) и Петра Московского. Святители изображены

в полный рост, свт. Леонтий обращён в правую сторону, в правой руке держит Евангелие [12, с. 81].

На данной иконе видна одна иконографическая деталь в образе святителя Леонтия, которая прослеживается и в ряде других икон, впрочем, как и в росписях и в произведениях лицевого шитья XV–XVI вв.: прядь волос, выбившаяся из-под белого клобука. В большинстве произведений волосы рыжие, что, очевидно, является портретной особенностью святителя.

НОВГОРОДСКАЯ ИКОНОПИСНАЯ ШКОЛА

В истории древнерусского искусства Новгород занимает особое место, т.к. он был одним из немногих русских городов, где культурное развитие не прерывалось на протяжении многих столетий. Таким образом, многие древние художественные традиции, искорененные или забытые в других русских регионах, бережно сохранялись и продолжили свое развитие в новгородском искусстве.

Новгородским иконам XV века свойственно отражение триумфального торжества христианской церкви, в них много внутренней энергии и эмоциональной приподнятости. Святые изображаются как оплот Церкви, её защитники и заступники, они полны энергии и решимости.

Святители Кирилл и Афанасий Александрийские, Леонтий Ростовский (кон. XV в.)

Икона была храмовым образом церкви святителей Кирилла и Афанасия Мало-Кириллова монастыря. Находится в Новгородском государственном музее-заповеднике. Размер иконы 147 × 107 см. Святые изображены фронтально, в полный рост. Каждый из них левой рукой к груди прижимает Евангелие. В XIV–XV вв. распространяется общерусское почитание свт. Леонтия Ростовского, что подтверждается в новгородской иконописи данной иконой и изображением свт. на Софийской иконе-таблетке. Изображение свт. Леонтия на этой храмовой иконе объясняется тем, что в монастырском храме существовал посвящённый ему придел. Вместе с этим совместное изображение этих трёх святых подчёркивает их значимость для греческой и русской церковной культуры [10, с. 299–300].

Святители Петр Московский, Леонтий Ростовский, преподобный Феодосий Печерский (кон. XV — нач. XVI вв.)

Икона происходит из комплекта Софийских таблеток. «Таблетки» — это небольшие двусторонние иконы-святцы, написанные на пролевка-

пленном холсте и вероятно поэтому в древних описях называемые «полотенцами». Они предназначались для того, чтобы полагаться в храме на аналой в дни праздников или поминовения тех святых, которые на них изображались. С одной стороны на них изображены события великих и двенадцатых праздников, а на обороте избранные византийские и русские святые [11, с. 17].

На обороте — Вход Господень в Иерусалим. Размер иконы 24 × 19,5 см. Сейчас икона находится в Государственной Третьяковской галерее [2, с. 165]. Примечательно, что на данной иконе изображены исключительно русские святые. Каждый из трех изображенных святых символизирует историю крупных русских духовных и культурных центров — Москвы, Ростова и Киева.

Избранные святые (1498 г.)

Икона находится в собрании Государственного Русского музея. Размер иконы 58,5 × 47 см. На иконе изображено 12 святых. Все они столпы монашества, аскеты, составители монастырских уставов, известные подвижники. Среди таких подвижников, как прп. Феодосий Великий и прп. Макарий Египетский изображены трое русских святых: в верхнем ярусе преподобные Варлаам Хутынский и Сергей Радонежский, которые олицетворяют славу новгородской и московской истории, и в нижнем ряду свт. Леонтий Ростовский [10, с. 333–334].

МОСКОВСКАЯ ИКОНОПИСНАЯ ШКОЛА

Еще в XIV веке, вслед за выделением в самостоятельное княжество, Москва оформилась как самостоятельный художественный центр. В XV в. Москва постепенно становится ведущим центром культурной жизни Руси, вытеснив с первых ролей на северо-востоке Ростов, а на северо-западе Новгород. В московской культуре соединились тенденции, с одной стороны, местной культурной традиции русских княжеств, а с другой — полученный художественный опыт византийско-славянского мира.

Святители Леонтий Ростовский, Пётр и Алексий Московские (2-я четв. XV в.)

Образ является частью комплекта «Троицких таблеток» из Троице-Сергиевой лавры. «Троицкие таблетки» — как и иконы такого же типа из Софийского собора Великого Новгорода. Комплект состоит из 12 двухсторонних икон. Однако исследователи отмечают, что они написаны разными мастерами и в разное время, а возможно, что они были соединены из разных комплектов. Размер иконы 23 × 18 см [8, с. 104–105].

На обороте — святители Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов. Выбор святых на иконе глубоко символичен. Как известно, святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, которых также принято обозначать как «Трех святителей», являются для Вселенской Православной Церкви наиболее авторитетными учителями. С обратной стороны изображены сравниваемые с ними по своим подвигам три самых почитаемых русских святителя того периода, которые многое сделали для просвещения русского народа, утверждения Православной Церкви и укрепления Русского государства.

Деисусный чин Гуслицкого монастыря (кон. XV — нач. XVI вв.)

Деисусный чин происходит из Спасо-Преображенского Гуслицкого монастыря Московской обл. Иконы были написаны на рубеже XV–XVI веков. С 1934 года иконы из этого чина находятся в Государственном Русском музее. Каждая икона написана на цельной липовой доске размером 45 x 19 см. Первоначально чин состоял из 21 иконы, большая часть из которых не сохранилась [12, с. 43–44].

В данном деисусном чине сохранились четыре иконы русских святых: свт. Петра Московского, свт. Леонтия Ростовского, прп. Кирилла Белозерского и прп. Сергия Радонежского. Благодаря близости поз, тождеству жестов рук, лёгким наклонам ликов и мягкому сиянию золотых фонов подчёркивается единение святых и их молитвенное предстояние Богу.

Таким образом, мы видим, что сохранилось как минимум 11 икон, где встречается изображение святителя Леонтия Ростовского. Из сохранившихся образов XV века это очень много, чаще встречается только изображение прп. Сергия Радонежского.

Более того, можно утверждать, что почитание святителя Леонтия было действительно общерусским, т.к. его изображения есть почти во всех крупнейших иконографических школах того времени. Иконография святителя Леонтия активно развивалась и в XVI веке, однако начиная с XVII столетия его иконы в основном стали появляться лишь в храмах и монастырях Ростовской земли.

В наше время за пределами Ростова Великого и Ярославской области его имя не так известно. Однако древнее почитание этого святого отразилось в том, что его имя упоминается в чине Проскомидии. Поэтому, по слову апостола Павла, будем «помянуть наставников наших, которые проповедовали нам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражать вере их» (Евр. 13:7).

Список литературы

1. Алленов М.М., Лифшиц А.И. История русского искусства в 2 т. Том I. Искусство X–XVII веков. М.: Белый город, 2007.
2. Антонова В. П., Мнева Н. Е. Каталог древнерусской живописи XI – начала XVIII вв. Опыт историко-художественной классификации. В 2-х томах. Т. 1. М.: Искусство, 1963.
3. Вахрина В.И. Игнатий Ростовский // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Том XXI. С. 67–72.
4. Иконы из собрания Ростовского музея-заповедника / сост. В. И. Вахрина. М.: Союзрекламкультура, 1991.
5. Макарий (Веретенников), архим. Русская святость в истории, иконе и словесности. Очерки русской агиологии. М.: Из-во подворья Троице-Сергиевой лавры, 1998.
6. Мануил (Лемешевский), митр. Русские православные иерархи 992–1892. В трех томах. Том II. М.: Издание Сретенского монастыря, 2003.
7. Назаренко А. В. Леонтий Ростовский // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. Том XL. С. 488–502.
8. Николаева Т. В. Древнерусская живопись Загорского музея. М.: Искусство, 1977.
9. Ростово-суздальская школа живописи. Каталог выставки 1966–1967 / сост. В. И. Антонова. М.: Советский художник, 1967.
10. Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Великого Новгорода. XV век. М.: Наука, 1982.
11. Трифонова А. Н. Икона в собрании Новгородского музея. Великий Новгород: ООО «Печатный двор «Великий Новгород», 2013.
12. Художественное наследие Дионисия: Иконы, книжные миниатюры, шитье, мелкая пластика, первопечатные книги конца XV – середины XVI веков: каталог выставки. М., 2002.

Pavel Viktorovich Likholaï

Student of the first year of the magistracy of the Church History Department
St. Petersburg Theological Academy

likholay.pavel.96@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2050-5295>

VENERATION OF ST. LEONTY OF ROSTOV IN THE RUSSIAN ICONOGRAPHY OF THE XV CENTURY

Abstract: The veneration of saints is an important part of the Orthodox doctrine. The first saint glorified in Russia was Bishop Leonty of Rostov (died no later than 1077). Having accepted the rank of bishop, St. Leonty zealously worked in preaching the word of God, turning to Christ the tribes that inhabited the Rostov land. The author examines the history of painting the earliest

known easel iconographic images (board icons and on canvas) of St. Leonty in the XV century. and offers their systematization by the main iconographic schools.

Keywords: St. Leonty of Rostov, veneration of saints, church art, icon painting schools, two-sided icons.

References

1. Allenov M.M., Lifshits L.I. (2007). *Istoriya Russkogo iskusstva v 2 t. Tom I. Iskusstvo X–XVII vekov* [History of Russian art. In 2 vol. Vol 1. Art of the X–XVII cc.]. Moscow Publ.
2. Antonova V.I., Mneva N.E. (1963). Katalog drevnerusskoj zhivopisi XI – nachala XVIII v.v. Opyt istoriko-hudozhestvennoj klassifikacii. V 2-x tomax. T. 1. [Catalogue of ancient Russian painting of the XI — beginning of the XVIII century. The study in historical and artistic classification. In 2 volumes. Vol. 1]. Moscow: Iskusstvo Publ.
3. Vakhrina V.I. (2009). Ignatij Rostovskij. In: *Pravoslavnaya enciklopediya. Tom XXI* [Orthodox encyclopedia. Vol. XXI, pp. 67–72]. Moscow Publ.
4. Ikony iz sobraniya Rostovskogo muzeya-zapovednika [Icons from the collection of the Rostov Museum-Reserve] (1991). Moscow Publ.
5. Makarij (Veretennikov), arkhim. (1998). *Russkaya svyatost v istorii, ikone i slovesnosti. Ocherki russkoj agiologii* [Russian holiness in history, iconography and Literature] Essays on Russian Hagiology]. Moscow Publ.
6. Manuil (Lemeshevskij), mitr. (2003). *Russkie pravoslavnye ierarkhi 992–1892. V 3 tomax. Tom II* [Russian Orthodox Hierarchs 992–1892. In 3 vol. Vol. II]. Moscow Publ.
7. Nazarenko A.V. (2015). Leontij Rostovskij. In: *Pravoslavnaya enciklopediya. Tom XL* [Orthodox encyclopedia. Vol. XL, pp. 488–502]. Moscow Publ.
8. Nikolaeva T.V. (1977) Drevnerusskaya zhivopis Zagorskogo muzeya [Old Russian painting of the Zagorsk Museum]. Moscow: Iskusstvo Publ.
9. Rostovo-suzdalskaya shkola zhivopisi. Katalog vystavki 1966–1967 Rostov-Suzdal School of Painting. Exhibition catalog 1966–1967] (1967). Moscow Publ.
10. Smirnova E.S., Laurina V.K., Gordienko E.A. (1982). *Zhivopis Velikogo Novgoroda. XV vek* [Painting of Great Novgorod. XVth c.]. Moscow: Nauka Publ.
11. Trifonova A.N.(2013). *Ikona v sobranii Novgorodskogo muzeya* [Icon in the collection of Novgorod Icon Museum]. Velikij Novgorod Publ.
12. Khudozhestvennoe nasledie Dionisiya: Ikony, knizhnye miniatyury, shitje, melkaya plastika, pervopechatnye knigi kontsa XV — serediny XVI vekov: katalog vystavki [The artistic heritage of Dionysius: Icons, book miniatures, sewing, small plastic, first-printed books of the late XV — mid XVI centuries: exhibition catalog] (2002). Moscow Publ.

Два антихриста в поэзии Коммодиана



Аннотация: В статье делается попытка рассмотреть истоки и художественную специфику одного из ключевых образов в произведениях раннехристианского поэта Коммодиана [III в.] — образ антихриста. Коммодиан говорит о двух враждующих друг с другом антихристах, одного из которых именует «воскресшим Нероном», а другого — «царем с Востока». В настоящей публикации речь идет о соотносительности этих фигур с историческими прототипами, их возможной связи с Откровением Иоанна Богослова и бытовавшей в первые века христианства легенде о возвращающемся, воскресающем Нероне.

Ключевые слова: Коммодиан, раннехристианская латинская поэзия, образ антихриста, воскресший Нерон, тысячелетнее царство, Откровение Иоанна Богослова, зверь из моря, зверь из земли, эсхатология.

Соловьева Василиса Васильевна

студентка 2 курса
магистратуры
Богословского
факультета ПСТГУ
vasilisa_sol15@mail.ru

Коммодиан — один из первых раннехристианских поэтов. Сведений о нем сохранилось немного, но большинство исследователей относят его жизнь и творчество к III в.н.э. Отдельные сведения о жизни Коммодиана можно найти в двух атрибутируемых ему произведениях — «Наставлениях» (*Instructiones*) и «Апологетической поэме» (*Carmen apologeticum*), или «Поэме о двух народах» (*Carmen de duobus populis*), где он часто упоминает о себе и о христианской общине, в которой он пребывал. На основании того, что Коммодиан был весьма осведомлен об иудейской культуре, исследователи выдвинули предположение, что он, возмож-

но, из язычества перешел в иудаизм и уже потом пришел к христианской вере. Геннадий Массилийский в своем сочинении *De scriptoribus ecclesiasticis* [XV] отзывается о Коммодиане довольно не лестно, говоря, что он написал свои произведения «в посредственном стиле, словно стихами». Однако сочинения Коммодиана свидетельствуют о том, что он был, по-видимому, довольно хорошо знаком с церковными порядками, так что даже написал «Наставления», в которых содержатся нравственные советы не только для язычников и иудеев, но и для христианской общины. Кроме того, в обоих произведениях Коммодиана мы встречаем отсылки к античным авторам (Вергилию, Овидию и т.д.).

Ожидание конца света, а особенно связь его с миллениаристскими верованиями о тысячелетнем царстве, было актуально для авторов II–III вв. (Гертуллиан, Киприан Карфагенский, Лактанций и др.). По расчетам Коммодиана, второе пришествие Христа, воскресение мертвых и тысячелетняя жизнь праведников в Небесном Граде должны были произойти в ближайшем времени, так как шесть тысяч лет подходило к концу (три тысячи лет от сотворения мира до Авраама и еще три от времен Авраама до его современности). Поэтому все разрушительные события III в.: гонение на христиан императора Деция (250 г.), нашествие готов (ок. 238–271 г.) и нападения персов на Римскую империю (Римско-персидские войны начались с прихода к власти династии Сасанидов в 226 г.) могли восприниматься как начало апокалипсиса.

Реконструкция событий конца света по Коммодиану

Согласно представлениям Коммодиана, по истечении шести тысяч лет от сотворения мира следует ожидать конца времен. Первым его знамением будет так называемое седьмое гонение на христиан [Carm. apol. 807]. Перед приходом антихриста явится Илия, чтобы «запечатлеть избранных» (*Helias ueniet prius signare dilectos* — Instr. 41, 8), и будет пророчествовать три с половиной года [Instr. 41, 11; Carm. apol. 833]. Многие ему не верят, поэтому он просит Господа наслать на них бедствия [Carm. apol. 839–846]. За седьмым гонением последует вторжение готов под предводительством упоминаемого в Откр 9. 11 царя Аполлиона [Carm. apol. 810–811], и его победит *Киф*, которого Коммодиан называет «древним Нероном» [Carm. apol. 823–827]. Воскресшего Нерона сочтут за бога [Instr. 41, 16; Carm. apol. 832], он будет править еще три с половиной года [Carm. apol. 885–886] и «уничтожит на земле трех царей» [Instr. 41, 6]. Далее после разрушения Вавилона антихрист двинется на Иерусалим, и его лжепророк обольстит народ, давая знамения. В «Апологетической поэме» Нерон по просьбе сената убивает про-

роков [Carm. apol. 855–858], из-за этого погибает десятая часть города (семь тысяч человек) [Carm. apol. 859–860]. Но на четвертый день Господь воскрешает пророков [Carm. apol. 861–863], тем самым ожесточая их противников [Carm. apol. 865]. Стоит отметить, что Коммодиан в описании событий здесь следует Откр 11. 7–13, но зверь у него прямо именуется Нероном.

Затем Нерон берет в помощники двух цезарей, велит изгнать христиан из города [Carm. apol. 870], и тогда начинаются особенно жестокие гонения против них [Carm. apol. 871–872]. После этого против Нерона ополчается некий *царь с Востока* [Carm. apol. 890], который побеждает его [Carm. apol. 912] и разрушает Рим [Carm. apol. 915–924]. Тогда Господь выводит из тайных мест сокрытый праведный народ — это два с половиной израильских колена, потерянные после вавилонского пленения [Instr. 42, 29; Carm. apol. 942].

Второй антихрист идет на север и собирает «всех» [Instr. 42, 38; Carm. apol. 982], и когда он ополчается на Господа, его схватывают вместе с его лжепророком, и они «предаются живыми геенне» [Instr. 42, 42; Carm. apol. 984–986]. Тогда Господь «начинает огнем совершать отомщение» [Instr. 42, 48].

В произведениях Коммодиана мы видим двух антихристов: один из них именуется воскресшим Нероном [Instr. 41, 1, 7; Carm. apol. 825–830], а другой — «царем с Востока» [Carm. apol. 891–892], и «вместе эти двое — предвестники грядущего конца» [Carm. apol. 934].

Истоки образов двух антихристов Коммодиана

Истоки актуального для Коммодиана представления о двух антихристах также, по-видимому, имеют связь с получившей распространение в первые века христианства легендой о воскресшем Нероне. В первую очередь, это было связано с таинственными обстоятельствами его смерти. У Светония мы находим, что Нерон кончил жизнь самоубийством в возрасте 32-х лет на вилле своего вольноотпущенника Фаона. Однако очевидцев и свидетелей на похоронах было мало, поэтому начали появляться слухи, что он жив и где-то скрывается. Предполагали, что он отправился на Восток, в Парфию. При этом немалую роль сыграла и известная жестокость Нерона, что также могло способствовать сравнению его со зверем из Откр.

Образ Нерона-антихриста возникает в Сивиллиных книгах, которые знал Коммодиан. Здесь Нерон предстает как злодей, который должен разрушить Рим и таким образом вернуть Азии былое процветание [Книга Сивилл 4, 145–148]. Велиар (антихрист) по 4 книге Сивилл произойдет

из севастийцев [4, 63], и некоторые исследователи (В. Буссе, Р. Шарль) полагают, что это может косвенно указывать на Нерона, так как севастийцами называли не только жителей Севастии, но и римский легион, стоявший в этом городе. В апокрифическом апокалипсисе Ездры (как и в Откр) антихрист — «гот, кого не ожидают». Возможно, что и здесь присутствует указание на Нерона, так как официально считалось, что он погиб. Также в апокрифе «Вознесение Исаии» (II–III вв.) говорится о том, что Велиар (из Сивиллиных книг) придет в образе Нерона.

А. Грегуар считает, что воскресший Нерон Коммодиана — это не кто иной, как император Валериан. Он же — тот самый император-преследователь, которого Евсевий Кесарийский описывает в VII книге Церковной истории цитатой из Откр: «И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца» [Откр 13. 5]. Как уже было упомянуто, сильное влияние на Коммодиана оказало иудейское предание, по-видимому, это объясняет и внезапное появление в повествовании фигуры царя Кира, который также соотносится с Нероном. А. Мартин решает эту проблему, заменив *Cyrus* на *Syrus*, отсылая к Сивиллиным оракулам [4, 125; 13, 89 и др.], где говорится о том, что Нерон после инсценировки его смерти отправился в Сирию. Этот вариант, как считает А. Сальваторе, тоже вызывает сомнения, так как в строке 825 мы видим, что Нерон возвращается из ада (*ex infero redit*) и из тайных мест (830 — *ex locis apocryphis*). Однако, если внимательно рассмотреть отрывок *Carm. apol.* 823–830, мы увидим, что Коммодиан называет Киrom воскресшего Нерона.

О Нероне упоминает Викторин Петавийский в комментарии на Откр 17: «Когда он воскреснет, Бог пошлет его в качестве царя, заслуженного иудеями. И поскольку у него будет иное имя и иной облик, иудеи примут его как Христа». Также зверя из Откр соотносит с Нероном Сульпиций Север [«Священная история» 29. 5. 5–6]. У него Нерон и второй антихрист также правят разными землями и начинают гонения на христиан: Нерон заставляет их принять язычество, а второй антихрист вводит иудейский закон, далее он побеждает Нерона в битве и погибает при втором пришествии Христа. Лактанций же считает, что Нерон не имеет ничего общего с антихристом («Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente» — какие-то безумцы, следуя Сивиллиным оракулам, считают, что он был перенесен и сохранен живым — *De mort. pers.* II, 2, 8). Об этой легенде пишет и блаженный Августин [«О граде Божиим» 354–430], так же не считая ее правдивой.

Второй антихрист, «царь с Востока», исторически отождествляется с персидским шахом Шапуром I, который в 260 г. разбил войска им-

ператора Валериана I (ок. 193–200–260 гг.) и убил его. Причиной появления у Коммодиана второго антихриста могло послужить то, что, возможно, он не мог оставить без внимания известную всем легенду об антихристе-Нероне, однако счел неуместным делать такого сомнительного персонажа антагонистом Христа. По всей видимости, поэтому и появляется второй антихрист [которого Нерон боится — *Carm. apol.* 910] и побеждает «трех цезарей» [*Carm. apol.* 910–914], в число которых входит и Нерон.

Появлению двух антихристов у Коммодиана могло способствовать то, что в Откр упоминаются два зверя: зверь из моря [Откр 13. 1; см. также Откр 17. 3] и зверь из земли [Откр 13. 11]. В Откр второй зверь «действует перед ним со всею властью первого зверя и заставляет всю землю и живущих на ней поклоняться первому зверю» [Откр 13. 13]. Коммодиан называет первого зверя [из Откр 13. 1, 17. 3] Нероном, а второго, царя с Востока — зверем из Откр. 13. 11. При этом Коммодиан воспринимает их как равноправных антихристов и даже противопоставляет их, модифицируя повествование Иоанна Богослова. Возможно, это противопоставление Коммодиан взял из книги прор. Даниила [Дан 11. 36–41], где северный царь «возвеличит себя выше всех», и против него «под конец времени» [Дан 11. 40] ополчится царь южный. В Откр также присутствует некоторый намек на то, что антихристом будет Нерон (зверь, «который имеет рану от меча и жив» [Откр 13. 14], «был, и нет его, и выйдет из бездны, и пойдет в погибель» [Откр 17:8], что соответствует легенде о Нероне). Стоит отметить, что, хотя для Коммодиана Откр — основной источник повествования о конце света, он все же привносит свой взгляд на грядущие события. Кроме того, что он называет этих двух зверей из Откр конкретными именами, он также меняет последовательность событий конца света, изложенную в Откр (у Коммодиана Небесный Град спускается до Страшного суда, и в нем Христос правит тысячу лет над праведниками — *Instr.* 44, 1, 20).

Образы двух антихристов

У Коммодиана первый антихрист правит в течение того же срока, что указан в Откровении — 42 месяца (Коммодиан говорит о трех с половиной годах), и имеет то же воздействие на людей: творит ложные знамения и чудеса и заставляет ему поклоняться. Изображая первого антихриста, жестокого гонителя христиан, автор включает в текст аллюзии на Откр 13. 1, где идет речь о звере из моря, но при этом Коммодиан полностью отказывается от бестиарной образности Откровения, и, соответственно, такие детали как подобие барсу, медведю, льву и т.п. он со-

вершенно игнорирует, как и в случае со вторым антихристом, прототипом которого является, по всей видимости, зверь из земли [Откр 13. 11]. Складывается впечатление, что он вообще уходит от иносказаний и стремится изложить события грядущего, избегая сложной образности Откровения, как бы расшифровывая ее: так, его антихрист — не страшный зверь, а «нечестивец», «древний обольститель», «беззаконный».

Выводы

Коммодиан, как и многие другие христианские авторы III в., ожидал скорого пришествия Христа, ощущая тяжелые времена для христиан. Мы видим, что он имеет свой взгляд насчет предстоящих событий конца света. Для него существуют два антихриста — антихрист Нерон и «царь с Востока», которых он воспринимает как равноправных противников Христа.

Образ первого антихриста у Коммодиана раскрыт достаточно ясно — для него это воскресший император Нерон, гонитель христиан. Мы увидели, что у него были довольно веские основания для того, чтобы назвать первого антихриста Нероном: легенда о Нероне, упоминание его другими христианскими авторами (Викторин Петавийский, Сульпиций Север, Лактанций, Блаж. Августин) и появление его в роли антихриста в популярных современных Коммодиану литературных памятниках (в Книгах Сивилл, апокрифах «Вознесение Исаии» и апокалипсисе Ездры).

В отношении второго антихриста картина менее определена — Коммодиан называет его «царь с Востока», и единого мнения о том, кого имел в виду автор на самом деле, не существует. Также нельзя с уверенностью ответить на вопрос, почему Коммодиан вводит второго антихриста в повествование о конце света. На наш взгляд, Коммодиан таким образом показывает несостоятельность легенды о том, что противником Христа станет такая сомнительная фигура, как Нерон. Или же он считает важным описать обоих зверей из Откр 13, возможно, делая отсылку и к двум враждующим царям из книги прор. Даниила [Дан 11], и отсюда берет идею противостояния двух антихристов.

Антихристы Коммодиана, в отличие от зверей из Откр, максимально антропоморфны и изображены очень лаконично — они полностью лишены аллегорических животных черт. В рассказе об антихристах для Коммодиана, по-видимому, большее значение имеет сюжет, поэтому текст не отличается описательностью. Два антихриста исторически соотносятся с реальными прототипами — императором Валерианом I и шахом Шапуром I — это враждовавшие друг с другом правите-

ли III века. Тем не менее, мы можем рассмотреть эти образы и с точки зрения идеалистического подхода, и реальных правителей-антихристов воспринимать как символические фигуры, которые, хотя внешне и враждуют друг с другом, по своей сути олицетворяют абсолютное зло, стремящиеся противостоять Христу.

Список литературы

1. *Matensz K.* The Antichrist Tradition in Antiquity. Antimesianism in Second Temple and Early Christian Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
2. *Фокин А. Р.* Коммодиан // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2014. Т. 36.
3. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. М.: Греко-латинский Кабинет; Наука, 2005. Т. I.
4. *Геннадий Массилийский.* Книга о церковных писателях / Пер. с лат. М. Ф. Высокого // Церковные историки IV–V вв. М., 2007.
5. *Андросова В. А.* Образ императора Нерона в книге Откровения св. апостола Иоанна Богослова. Дипломная работа. ПСТГУ, 2009. [Электронный ресурс] <http://apocalypse-st.ru/androsova-diplom>. (Дата обращения 31. 10. 2022 г.)
6. *Деревенский Б. Г.* Учение об антихристе в древности и средневековье. СПб., 2000.
7. *Gagé J.* Commodien et le moment millénariste du IIIe siècle // *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Paris, 1961.
8. *Commodiano.* Carme apologetico / Introduzione, testo critico, traduzione, glossario e indici di A. Salvatore. Torino: Societa editrice internazionale, 1977.
9. *Commodien.* Instructions / ed. J.M. Poinsotte. Paris: Les belles lettres, 2009.
10. *Небольсин А. С.* Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2010. № 3 (31).

Vasilisa Vasilyevna Soloveva

2nd year of the Master's degree of the Theological Faculty, Orthodox St. Tikhon's University.

Mail: vasilisa_sol15@mail.ru

TWO ANTICHRISTS IN THE POETRY OF COMMODIAN

Abstract: The article deals with the image of Antichrist in the poetry of Commodian, early Christian author. In the works of Commodian we find two antichrists who oppose each other, one of whom called “the resurrected Nero”, and the other — “the king from the East”.

The author presents the correlation of these figures with historical prototypes, their possible connection with the Revelation of John the Theologian and the legend of the returning Nero that existed in the first centuries of Christianity.

Keywords: Commodian, early Christian Latin poetry, the image of the Antichrist, the resurrected Nero, the millennium, the Revelation of John the Theologian, the beast from the sea, the beast from the earth, eschatology.

References

1. Androsova V. (2009) *Obraz imperatora Nerona v knige Otkrovenia sv. apostola Ioanna Bogoslova*. [The image of Emperor Nero in the Book of Revelation of St. Apostle John the Theologian. Graduate work]. Moscow. Available from: <http://apocalypse-st.ru/androsova-diplom/> [Accessed 31/10/2022].
2. Commodian. *Carmen apologeticum*. (Ed.: Salvatore A. (1977) *Carme apologetico*. Introduzione, testo critico, traduzione, glossario e indici. Torino: Societa editrice internazionale).
3. Commodian. *Instructiones*. (Ed.: Poinsothe J.M. (2009) Paris: Les belles lettres).
4. Derevenskij B. (2000) *Uchenie ob antibrise v drevnosti i srednevekovje* [The doctrine of the Antichrist in antiquity and in the Middle Ages]. Saint-Petersburg.
5. Fokin A. (2014) *Kommodian*. In: *Pravoslavnaya enziklopediya*. Moscow. Vol. 36.
6. Fokin A. (2005) *Latinskaya patrologiya* [The Latin patrology]. Moscow: Greco-latinskij cabinet. Vol. I.
7. Gagé J. (1961) *Commodien et le moment millénariste du IIIe siècle*. In: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Paris. P. 358.
8. Gennadius of Massilia. *De viris illustribus*. (Russ. ed.: Gennadij Massilijskij. (2007) *Kniga o tserkovnyh pisatelakh*. Moscow).
9. Nebolsin A. (2010) *Metody interpretacii, eshatologia i structura Otkrovenia Ioanna Bogoslova* [Methods of interpretation, eschatology and structure of the Revelation of John the Theologian]. In: *Vestnik PSTGU. Seria I: Bogoslovie. Filosofiya*. Moscow. № 3 (31).
10. Mateusz K. (2020) *The Antichrist Tradition in Antiquity. Antimesianism in Second Temple and Early Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.

«Наше время есть время великого испытания для нашей веры...»: неизвестные проповеди 1922 г.



М. А. Михалева

научный сотрудник
Тульской духовной
семинарии: публикация,
подготовка текста,
комментарии
muzejtds@yandex.ru

В библиотеке Тульской духовной семинарии хранится рукопись 1922 г., содержащая в себе семь проповедей, датированных и пронумерованных автором.

Проповеди записаны в тетради на 90 страниц, горизонтального расположения (15 см x 22 см), без обложки, крепление сшивной нитью; листы в линейку, с полями. Имеются следы затеков, загибы краев листов. Один лист (с. 33–34) отсутствует (отрезан).

Текст выполнен черными чернилами, аккуратным почерком; нумерация страниц проставлена автором в верхнем правом углу.

Текст заканчивается на с. 75. Страницы 76–90 не заполнены.

Имя автора проповедей установить к настоящему времени не удалось. Личных данных о нем, которые позволили бы определенно говорить о месте его служения, в текстах не обнаружено. В проповеди от 12 июня 1922 г., № 2, автор единственный раз позволяет себе упомянуть факты собственной биографии. Однако сказать определенно о годах его священнического служения не представляется возможным. Автор пишет: «Два года назад с великим трепетом и страхом я вступил в этот храм и в этот приход...», то есть в том храме, название которого он не приводит, священник служил с 1920 г. Да-

лее он упоминает, что до этого служил в Риге. Как долго автор служил в рижском храме (он также не назван), неясно. Проповедник пишет: «Поэтому, вступая в третий год своего пастырского служения, в этом святом храме я обращаюсь с усердной мольбой к вам...». Запятая, которая поставлена после слов «пастырское служение», определенно указывает, что общий стаж служения автора как священника составляет всего два года, то есть в Риге он служил совсем короткое время. Предположить, что запятая поставлена ошибочно, что автор вступал в третий год пастырского служения именно в том храме, в котором он произносил проповеди, не представляется возможным, так как автор отличается прекрасным владением норм пунктуации.

В каком из рижских храмов мог служить автор проповедей?

В результате Северной войны Лифляндия вошла в состав России в 1710 г. Православные приходы, которые находились на территории Лифляндской губернии, были составной частью Псковской епархии; в Риге было учреждено Рижское духовное правление. Самостоятельная Рижская и Митавская епархия была образована в 1850 г. по докладу Святейшего Синода и по утверждению его Императором Николаем I.

В 1781–1785 гг. в Риге был построен православный Петропавловский собор; в 1884 г. — Христорождественский, и в целом, начиная с 80-х годов XIX в., Православная церковь в крае активно поддерживалась государством. Большинство и ныне действующих православных храмов было построено именно в кон. XIX — нач. XX вв.

В статье «Положение Латвийской Православной Церкви в 20–30-х гг. XX в.» Гаврилин А. В. называет цифры, характеризующие состояние Русской Православной Церкви в Литве в том году, когда автор проповедей начал свое служение: «В 1920 г. в Латвии проживало 138803 православных, что составляло 8,7% всех жителей Латвии. В 1930 г. православными признавали себя 169 625 человек или 8,9% всех жителей Латвии» [1].

Автор проповедей упоминает, что начало его служения в приходе было принято неоднозначно и большинство высказалось против него: «...при 65 голосах избирательных было 40 протестующих против моего избрания и назначения сюда», — пишет священник. Пишет он и об анонимках, вероятно, с угрозами, которые причинили ему глубокую печаль и скорбь.

Вероятно, начальное неприятие прихожанами священника — автора проповедей было вызвано общей непростой обстановкой внутри Рижской епархии. К началу Первой мировой войны в нее входили православные приходы Эстляндской, Курляндской и Лифляндской губерний, а на Поместном Соборе Русской Православной Церкви

1917–1918 гг. было принято решение выделить из Рижской епархии эстонские приходы в отдельную Ревельскую (Галлинскую) епархию. В 1917 г. архиепископ Иоанн (Смирнов), который до этого управлял Рижской епархией, был переведен на Рязанскую кафедру; после него епархией временно управлял епископ Ревельский Платон (Кульбуш), но в 1919 г. он был убит большевиками. Епархия осталась без руководства — духовного и административного.

18 ноября 1918 года была создана независимая Латвийская республика, вышедшая из состава России. После совещаний, проведенных священниками вместе с мирянами, было принято решение провести собрание с участием представителей православных приходов, оставшихся на территории Латвии. Собрание состоялось в Риге в 1920 г., и большинство делегатов высказалось за то, чтобы сохранять духовную и иерархическую связь с Московским Патриархатом, а в отношениях с государственной властью Латвии соблюдать независимость в вопросах административного и хозяйственного характера [3].

Но Вознесенский приход Риги заявил свой протест и обратился в департамент духовных дел МВД Латвии с жалобой, объявив решение собрания антигосударственным. Не признав избранный Синод, Министерство внутренних дел распорядилось провести еще одно собрание. Оно состоялось в августе 1920 г., и его участники подтвердили ранее принятое решение сохранять каноническую связь с Московским Патриархатом. МВД Латвии на этот раз признал руководящим органом Латвийской Православной Церкви Синод, который был избран на собрании. Там же повторно было высказано предложение просить возглавить Латвийскую Православную Церковь архиепископа Иоанна (Поммера), который прибыл в Ригу в июле 1921 г. [2]

Таковы были обстоятельства, в которых начиналось и совершалось служение священника — автора проповедей, имя которого в настоящее время не представляется возможным указать.

Проповедь 29 мая 1922 г. № 1

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Первая неделя после праздника Святой Троицы и Сошествия Святого Духа на апостолов называется неделей всех святых, потому что святая церковь в эту неделю в своих богослужебных песнопениях вспоминает и прославляет тех святых угодников Божиих, прославленных Богом и церковью, которые шли по стопам Христа Спасителя и пришли к вратам блаженной вечности. И вот, святая церковь, вспоминая и прославляя всех святых угодников Божиих, являющихся примером

и образцом различных христианских добродетелей, приглашает верующих следовать им в своей жизни. Нынче каждого христианина можно поздравить с днем Ангела, потому что святая Церковь вспоминает и прославляет всех святых угодников Божиих, которые просияли, как звездочки, на небесном горизонте, и которые указывают и освещают путь к блаженной вечности. И вот, перед нашим умственным взором бесчисленный сонм святых, начиная с апостолов, первых провозвестников Христова Евангелия, затем бесчисленный лик христианских мучеников и мучениц, которые своею кровию запечатлели преданность и любовь ко Христу; далее идет целый ряд преподобных подвижников, подвизавшихся в различных монастырях, пустынях, и наконец перед нами проходит великое число христианских святителей и пастырей, которые на земле право правили слово истины и умерли с верой во Христа, идя по стопам своего божественного Учителя, и великое множество исповедников и исповедниц, которые шли на все и мужественно стояли за свою веру во Христа Спасителя, иногда умирали в страшных мучениях за имя Христа.

И вот, на протяжении девятнадцати столетий встают перед нами эти великие герои духа, эти люди необыкновенной духовной красоты, люди, которые своей немощной плотью стремились к духовному совершенству, духовной красоте и богоуподоблению и, прославленные Богом, они стоят теперь перед лицом своего Небесного Владыки и Господа и являются перед престолом Царя славы теплыми предстателями и ходатаями за всех нас, подвизающихся здесь на земле среди соблазна, скорбей и всяких мук. Они непрестанно возносят молитвы к Любимейшему за нас, земных странников и пришельцев, которые среди земного, шумящего и бурного моря подвергаются всевозможным испытаниям нашей веры.

В наше тяжелое время особенно обращают на себя внимание христианские мученики и мученицы, которые в течение трех столетий проливали свою кровь за Христа Спасителя. Они, твердо помня заповедь своего божественного Учителя: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня. И кто не берет креста своего, и не следует за Мною, тот не достоин Меня» (Матф. X, 37–38), забывали свои семьи, самые нежные, дорогие привязанности и радостно шли на муки за своего Христа. Они жестоко страдали за веру во Христа: их жгли на кострах, делали из них живые факелы, бросали на растерзание зверям, словом, подвергали всевозможным пыткам и казням. И эти невероятные страдания за имя Христово претерпевали не только взрослые, но и отроковицы и отроки, и они за имя Христа испытывали жестокие пытки и казни.

Вспоминаются слова Христа Спасителя: «Всякого, кто исповедует Меня пред людьми, того исповедую и Я пред Отцем Моим небесным. А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Матф. X, 32–33).

В жизни отдельных народов бывают такие времена мученичества и исповедничества веры Христовой. И в наше время многим верующим людям приходится быть мучениками и страдальцами, быть именно исповедниками веры Христовой, и нам особенно нужно помнить слова Христовы о том, что, кто Его исповедует пред людьми, того и Он исповедует перед Богом, как верного Своего раба, а кто отречется, отвергнется от Него пред людьми, от того отвергнется и Он пред Богом. Христос сказал: «Кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын человеческий, когда придет в славе Отца своего со святыми Ангелами» (Марк. VIII, 38).

Значит, наша жизнь есть мученичество и исповедничество веры Христовой, и каждый из нас должен твердо и крепко держаться своих религиозных убеждений и верований, никогда их не стыдиться и не малодушничать, а всегда смело, мужественно, спокойно говорить о них и при всяких обстоятельствах жизни быть достойным воином Христовым и мужественным исповедником веры Христовой, и исповедовать ее не только на словах, но во всей своей жизни, в своем поведении и в своей деятельности.

Наше время есть время великого испытания для нашей веры, нашей совести и нашей преданности Христу Спасителю, и во время этих испытаний мы должны показать всю силу нашей веры, христианской надежды и христианской любви.

Во времена христианского мученичества очень редко бывали случаи богоотступничества и отречения от Христа, и если они и бывали, то были чрезвычайно редкие исключения.

Дай Бог, чтобы и в наше время, время великих испытаний и скорбей было как можно больше мужественных исповедников веры Христовой и как можно меньше было богоотступников и богохульников, которые отвергают Христа и Его божественное учение — Святое Евангелие — считают ерундой, выдумкой темных людей.

Христос Спаситель сказал: «Какой выкуп даст человек за душу свою? Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее. Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Марк. VIII, 35–37).

Следовательно, каждый из нас всегда и везде: и дома, в семье и на службе должен быть крепким исповедником веры Христовой

и Его святой Церкви. Время исповедничества приближается и усиливается, и поэтому каждый сознательный христианин должен быть готов показать всю силу своей веры, всю любовь и преданность Господу нашему Христу и Его святой Церкви. Как много у нас таких людей малодушных, которые из чувства ложного стыда иногда стесняются перекреститься, проходя мимо храма, стыдятся говорить о Боге, боясь как бы их не сочли людьми отсталыми и темными. И вот, из чувства ложного стыда иногда верующие скрывают свое религиозное чувство и не только не защищают Христа, Его святое Евангелие и Церковь, когда богохульники восстают и глумятся над Христом и Евангелием, но даже иногда поддакивают им.

Великие пастыри и святители Церкви Христовой на протяжении девятнадцати столетий высоко держали знамя Христовой истины, правили слово истины, сеяли доброе семя — слово Божие в сердца человеческие и в своей жизни оправдывали то учение, которое они проповедовали. Припомните Афанасия Великого, которого пять раз изгоняли, Иоанна Златоуста, который три раза подвергался ссылке и умер во время последней ссылки, со словами «Слава Богу за все!»; припомните родного нам Гермогена, умершего голодной смертью в Кремле. Все эти великие пастыри и святители церкви Христовой не только словом евангельским, но и личным примером призывали своих пасомых быть твердыми исповедниками Христовой веры, не малодушничать и не отступать от того пути исповедничества, на котором должен стоять каждый воин Христов.

Великие подвижники, которые проводили целые годы в пустынях, в лесных дебрях, светят нам своей преданностью и любовью ко Христу. Иногда они выходили из своих затворов и внушали верующим быть крепкими и мужественными исповедниками веры Христовой, особенно во времена волнений, когда даже пастыри и архипастыри отступали от церкви. Все эти великие герои духа, люди высокой духовной красоты, они зовут и манят идти по их стопам, и они являются плодами Духа Святого, обитающего в церкви Христовой в силу крестных заслуг Христа Спасителя. Эта благодать освящает каждого человека, грядущего в мир, она дает силы и мужество для совершения великого земного подвига и для несения различных страданий и скорбей, которые Господь посылает нам для испытания нашей веры, любви и терпения.

И вот, совершая память всех святых, просиявших на ниве Христовой, будем усердно молиться им, чтобы они, шедшие по стопам Христа и принявшие мученический венец за веру Христову, помогли и нам идти этим скорбным путем, идти с твердой надеждой на Божье милосердие, с твердой крепкой верой, все побеждая и все прощая.

Да будут эти великие светильники («духа» — *зачеркнуто*) веры Христовой нашими заступниками и молитвенниками, и пусть каждый из нас, зная их жизнь, подражает их вере и любви.

«Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие; и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евреям, XIII, 7) — так говорит апостол Павел, приглашая христиан подражать тем великим учителям веры, которые украшают собой Христову церковь и святое небо.

И вот, идя по их стопам, укрепляясь в вере и преданности Христу, будем совершать наш земной путь под покровом Пречистой Богоматери, под благодатью Святого Духа, чтобы нам дойти туда, где нет страданий, мук и терзаний, но где вечная правда Христова, где все святое небо зывает: «Свят, свят, свят Господь Саваоф!».

Аминь.

Проповедь 12 июня 1922 года. № 2

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

Сегодня я с особенным чувством и удовольствием выслушал этот прекрасный гимн Господу: «Тебе Бога хвалим, Тебе Господа исповедуем, Тебе предвечного Отца вся земля величает...», выслушал с особым вниманием и чувством, потому что сегодня исполнилось два года моего служения в этом святом храме. Я с чувством благодарности Господу вспоминаю свое вступление в этот святой храм, в этот приход. «Воспою Господеви благодеявшему мне, и пою имени Господа вышнего».

Два года назад с великим трепетом и страхом я вступил в этот храм и в этот приход, так как я был встречен не одинаково: при 65 голосах избирательных было 40 протестующих против моего избрания и назначения сюда. Горько и тяжело было идти сюда с сознанием, что не все прихожане довольны моим избранием, и что есть такие, которые ходили по домам и собирали подписи под протестом против моего назначения.

Помню, как в Риге приход единогласно избрал меня, и тогда я вступал с приятным чувством удовлетворения, но при вступлении сюда было иначе. Когда я служил первую литургию в этом святом храме, я знал, что присутствуют и недовольные и протестующие против меня, дома же я получил несколько анонимных писем, и горько и тяжело было мне... Но вот прошло два года, и я с чувством глубокой благодарности к Господу Богу вспоминаю эти истекшие годы. Я чувствую, что за эти два года окрепла духовная связь пастыря с пасомыми, я чувствую, что между пастырем и пасомыми установились добрые отеческие и сыновние отношения, и поэтому те терния, которые приходи-

лось встречать на этом пастырском пути и которые неизбежны в жизни, я встречал с благодарностью Господу. Мне всегда вспоминались слова святого Иоанна Златоуста: «Слава Богу за все!». Так мог говорить только истинный христианин, отдавший себя в руки премудрого Промысла и во всем видевший всеблагу волю Провидения.

И я, оглядываясь на путь своего пастырского служения, благодарю Бога за те великие милости, которые Он по Вашим молитвам ниспосылал мне, недостойному рабу Его. Поэтому, вступая в третий год своего пастырского служения, в этом святом храме я обращаюсь с усердной мольбой к вам о том, чтобы вы меня подкрепляли своими молитвами, нравственной поддержкой и участием. Если вообще тяжело и ответственно пастырское служение в церкви Христовой, то оно особенно тяжело в наше время. Если вообще жизнь пастыря проходит в борьбе с различными врагами, видимыми и невидимыми, то теперь эта борьба, эта опасность увеличилась, и еще больше стало подводных камней на пути пастырского служения.

Не видя никаких заслуг пред Богом и перед своей паствой, все же должен сказать, что я не пропускал ни одного праздника без слова назидания своей пастве, за исключением тех случаев, когда властью мне было приказано молчать, и это было особенно тяжело, ибо в то время, когда в груди пастыря горит желание поучать и наставлять словом истины своих духовных детей, когда он чувствует, что он должен «глаголом жечь сердца людей», в это время он должен молчать, или за ним следят, на него доносят. Тяжело, горько все это, особенно тяжело тогда, когда люди, донося, называют контрреволюционером для того, чтобы легче и удобнее было уничтожить и стереть с лица земли. Когда я был в одном учреждении, мне там прямо сказали, что на Вас донес Вас же духовный брат. Конечно, тяжело было это слышать. Горько и обидно было то, что люди приходят сюда, под сень святого храма, не для того, чтобы получать благодать Святого Духа, а приходят с целью, с желанием стереть с лица земли человека. Но, надеясь на милость Господа и Ваши молитвы, я с твердой верой и надеждой на Христа Спасителя начинаю третий год своего пастырского служения в этом святом Храме и в Вашем приходе и, повторяю, усердно прошу Ваших молитв, вашей нравственной поддержки и участия во всех переживаниях, которых так много на этом тернистом пастырском пути.

Я всегда почерпаю силы и энергию в том, когда вижу, что здесь собираются родные по духу лица, родные по духу братья и сестры, которые не безразлично относятся к тому, что здесь говорится и проповедуется.

В моих проповедях основным лозунгом было: «Ищите прежде всего царствия Божия, и все остальное приложится вам». Те самые слова св. Евангелия, которые вы слышали сегодня.

Весь смысл человеческой жизни состоит именно в подвиге, в стремлении к духовному совершенству, к нравственной чистоте и красоте, в стремлении быть устроителями царствия Божия на земле. Не сытое довольствие, а именно стремление ко всему прекрасному, чистому и благородному является нашим идеалом, целью и смыслом жизни.

И вот, с помощью Божией я старался в Вас будить лучшие, добрые стремления вашей души для того, чтобы она всегда звучала и помнила о том горнем мире, в который мы все призываемся нашим христианским званием и святым крещением.

От души желаю, чтобы Милосердный Господь благословил вашу земную, трудовую жизнь Своими великими милостями и благословением и чтобы по-прежнему без особых треволений проходила наша жизнь в любви ко Христу Спасителю и ближним и в той братской взаимной связи, которая крепким цементом скрепляет нас.

Будем едиными устами и единым сердцем славить нашего Всеблагого Господа и Спасителя и вверимся покрову Пресвятой Владычицы нашей Богородицы, нашему покровителю и заступнику Николаю Чудотворцу и святым первоверховным апостолам Петру и Павлу и всем святым.

Будем проходить свой земной путь с твердой верой и горячей любовью к Богу и людям.

Аминь.

Проповедь 26 июня 1922 г. № 3. (На Евангелие от Матфея VIII, 28 — IX,1)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

В евангельском чтении сегодняшнего дня Вы слышали об исцелении Господом Иисусом Христом двух бесноватых. Христос однажды высадился на берег в страну Гергесинскую и встретил на берегу двух бесноватых, которые давно лишились человеческого образа, были свирепые и не давали никому прохода. И вот, когда бесноватые увидели приближавшегося Спасителя, они воскликнули: «Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? Пришел Ты сюда прежде времени мучить нас» (Матф. VIII, 29). Так говорили те злые духи, которые находились в несчастных страдальцах, и, чувствуя, что Господь изгонит их и освободит от них этих несчастных людей, они просили Христа войти в стадо свиней, которое паслось вблизи. Получившим на это позволение, они вошли в свиней, и все стадо, взбесившись, бросилось с крутизны в море и погибло. Пастухи, видя это, пришли в ужас, побежали в город и рассказали жителям о том, что произошло. И вот, граждане пришли

ко Христу и стали просить Его, чтобы Он удалился от них. Христос со скорбью и грустью вошел в лодку и отправился из этой страны. Исцеленные просили Христа взять их с Собой, но Христос приказал им остаться и рассказывать, что сотворил с ними Сын Божий.

Этот евангельский рассказ сам по себе очень прост.

В наше время люди, которые не признают ни Бога, ни Христа Спасителя, ни церковь, ни добрых, ни злых духов, обычно все эти евангельские рассказы считают сказками, баснями, простыми легендами, которым могут верить только дети да беспомощные старики. Эти люди не хотят признать существование в мире не только всеблагого и премудрого Бога, но вместе с тем не хотят признать и существование дьявола, сатаны, который вселяется в сердца человеческие и делает людей бесноватыми. Совершенно неверно предвзятое мнение неверующих людей, которые говорят, что бесноватых не может быть, а есть только просто душевно больные люди. Всякий, кто хоть немного знаком с историей душевных болезней, тот понимает разницу между бесноватым и душевно больным. Душевно больными люди становятся вследствие различного рода нравственных потрясений или от расстройства физической стороны нашего организма благодаря всяким излишествам или же опять благодаря тому или другому потрясению. И вот, человек начинает постепенно или сразу терять духовное равновесие, и этот человек, потерявший духовное равновесие, и является душевно больным человеком, вызывающим сочувствие и сострадание. Одни из этих болезней скоро излечиваются, другие же не поддаются никакому излечению и превращают человека в живой труп.

Бесноватые — это другое явление. Это — когда душой человека овладевает какая-нибудь страсть или порок и овладевает с такой силой, что человек теряет свою личность, свое сознание и становится безвольным рабом этой страсти, этой похоти. Таких бесноватых было особенно много во времена Христа Спасителя. Когда они слышали, что Христос приближается, они стремились к Нему, чтобы получить исцеление, но злые духи, обитавшие в них, чувствуя приближение Христа, всегда противодействовали и противились этому. Следовательно, бесноватым человек становится тогда, когда какая-нибудь страсть овладевает душой человека до такой степени, что он становится сам не свой и никак не может справиться с своей страстью.

Возьмите неверие. Оно иногда сопровождается такими явлениями, что человек совершенно не может спокойно слышать о Христе, с пеной у рта говорит о Нем, о христианстве, и с такой дикой враждой и ненавистью относится ко Христу и святому Евангелию, что нельзя не признать, что только демонская сила, только сатанинская злоба способна действовать и действует так.

Овладевают душой человека и другие страсти и похоти и овладевают настолько, что человек становится скотом, у него ничего не остается ни божеского, ни человеческого, он становится послушным рабом, игрушкой в руках тех страстей, которые овладевают им, он всецело подчиняется их действию.

Возьмите страсть — гордость. Она делает человека настолько озлобленным, ослепленным, самомнительным, что человек считает себя решительно выше всех, требует себе поклонения как перед каким-то божеством, считает себя неопровержимым авторитетом и отрицает и называет все чепухой и ерундой, что не укладывается в его маленькую черепную коробку, и под влиянием этой страсти человек восстает против Христа, хочет зачеркнуть великое значение христианства, хочет пойти наперекор неумолимой истории, которая свидетельствует о том, что весь прогресс, все развитие человеческой культуры обязаны христианству.

Итак, мы иногда не хотим признать господство этой силы сатанинской, силы бесов, но, тем не менее, она несомненно проявляется заметным образом. Иногда как-то особенно проявляется это служение мамоне, служение сатанинской силе, служение демонской гордыне, служение всем тем страстям и похотям, которые лишают нас силы воли, самообладания и способности различать добро от зла. И вот, эти бесноватые люди, одержимые нечистой силой, слишком много зла приносят в жизнь. Они не могут спокойно видеть добро и правду, Христа и Его святой Крест, они под влиянием демонской силы вооружаются и восстают против всего доброго и дорогого, против Церкви и Евангелия и хотят все это стереть с лица земли. Они подобно свиньям никогда не могут поднять головы к небу, всю жизнь свою валяются в грязи и чувствуют себя счастливыми в этом грязном болоте. Обратите внимание на то, что жители Гергесинской страны занимались разведением именно этих животных, т.е. свиней, очевидно, считая их более подходящими к жизни. И вот, человек в своей жизни, сам не замечая, уподобляется этим животным, в нем не остается чувства признательности и благодарности своему Господу и Спасителю, не остается порывов и стремлений ко всему чистому и прекрасному, в нем нет никаких светлых идеалов, нет ничего дорогого и святого, он все отрицает, все отвергает и оскорбляет и думает создать свой земной рай, полагая весь смысл жизни в земных благах.

Гергесинские жители просили Христа Спасителя отойти от пределов их, скорее удалиться от них, ибо Его появление, появление Истинного Добра и Правды, нарушило духовный мир этих людей, которые в разведении свиней видели все свое счастье и благополучие, для них свиньи были дороже Христа, дороже их сограждан, исцеленных Хри-

стом. У них не было духовных запросов, духовных ценностей и сокровищ, только непроходимое свинство было лозунгом и правилом жизни этих людей. И вот, когда Христос, Великий Чудотворец и Носитель добра, правды и света, пришел к ним, они говорят Ему: «Уйди от нас поскорее, мы не можем выносить Тебя, не можем жить с Тобой, слишком велика разница между нашими потребностями и теми идеалами, теми заветами, которые несешь Ты». И Христос с великой грустью покинул этих людей, ушел из Гергесинской страны, где Он исцелил двух бесноватых, которые ждали Небесного Врача, ждали Спасителя Христа.

Так бывает и в жизни человеческой, когда человек живет только для земной жизни, в земном полагает весь смысл своей жизни, своего существования, совершенно забывая Христа Спасителя и не заботясь о приобретении духовных ценностей и сокровищ, и, подобно жителям страны Гергесинской, говорит Христу: «Иди от меня!»

И как Христос ушел из страны Гергесинской, так Христос уходит и от нас, когда мы погружаемся в нравственное болото и теряем образ и подобие Божие. И если мы желаем быть сознательно верующими христианами, то мы должны заглянуть в свою душу, прямо поставить вопрос и чистосердечно ответить на него: не уподобляемся ли мы свиньям, барахтающимся всю жизнь в грязи, не являемся ли мы рабами своих страстей и похотей, рабами земной суеты, которым всю жизнь некогда подумать о тех великих, светлых идеалах, которые принес Христос и к которым должны стремиться все люди?

И вот, этот евангельский рассказ должен проникнуть в самую глубину нашей души, должен будить нашу совесть и вызывать на поверхность души те чувства и думы, которые в ней накопились, и быть строгим судьей самому себе.

Дай Бог, чтобы в нашей душе всегда был светлый Лик Христа, чтобы в нашей душе никогда не гаснул огонь Христа, который, по словам Христа, божеского рода, а если божеского рода, то не нужно уподобляться скотам несмысленным. И когда мы видим торжество хамства, всякой наглости и пошлости, мы не должны опускать руки и думать, что все погибнет, но мы должны помнить, что на ниве Христовой среди пшеницы много плевелов, и эти плевелы часто губят чистую пшеницу, но придет момент, когда Господь наш Иисус Христос пошлет жнецов Своих, и соберут они чистую пшеницу в житницы Его, а плевелы сожгут огнем неугасимым. Поэтому не будем смущаться тем, что на этом необъятном Христовом поле растут вместе плевелы и чистая пшеница и что плевелы стремятся заглушить, уничтожить пшеницу. Мы твердо верим, что врата адовы не одолеют Церкви Христовой, никакие силы злобы человеческой не могут стереть ее с лица земли.

Да будет Христос Спаситель нашим Целителем душ и телес, нашим Светом, чтобы мы здесь, на земле, были гражданами неба, да светится в нас светлый Лик Христов, дабы нам там, по ту сторону жизни, встретить любящего Отца Небесного.

Аминь.

Проповедь 29 июня 1922 года. № 4.

Празднование святых славных и всехвальных первоверховных Апостолов Петра и Павла. (На Евангелие от Матфея XVI, 13–19)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

В сегодняшнем евангельском чтении мы слышали, что однажды Иисус Христос пришел в город Кесарию и спросил Своих учеников: «За кого люди почитают Меня?». Ученики говорят: «Одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию или за одного из пророков». Тогда Иисус Христос прямо обращается к Своим ученикам и спрашивает их: «А вы за кого почитаете Меня?», и Петр от лица всех учеников сказал: «Ты Христос, Сын Бога Живого». В ответ на эти слова Христос сказал: «Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах.

И Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам церковь Мою, и врата ада не одолеют ея.

И дам тебе ключи царства небесного, и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Матф. XVI, 17–19).

Из этого краткого евангельского рассказа мы видим, что апостол Петр, как наиболее пылкий и впечатлительный, первый из всех апостолов назвал Иисуса Христа Сыном Бога Живого. Это исповедование Иисуса Христа Сыном Бога Живого весьма важно, и поэтому Христос сказал, что на сем камне, т.е. на исповедовании «Меня как Сына Божия», Он устраивает Церковь Свою, которую не могут сокрушить никакие силы ада. С таким вопросом: «А вы за кого почитаете Меня?» Христос обращается к каждому народу, к каждому государству, к каждой человеческой душе. Если мы твердо верим, что Христос есть Сын Божий, Искупитель мира, то, конечно, тогда этим исповедованием мы спасаемся от греха, проклятия и смерти. Но как много таких людей и из пролетариев, и из интеллигенции, которые не хотят признать в Христе Сына Божия и Спасителя мира, называют Его просто человеком, великим, гениальным человеком, а некоторые ухитряются Его даже называть коммунистом, революционером, социалистом и т.д. Каких только названий не приписывают Иисусу Христу, и каждый считает, что он не ошибается, что он прав.

Христос обещал устроить Свою Церковь на исповедовании Его как Сына Божия. Следовательно, христианином имеет право называться только тот, кто верит во Христа как в Спасителя мира, как Сына Божьего. В течение девятнадцати веков существования Христа как Сына Божия, люди по отношению к Нему и Его учению разделялись и разделяются на два разряда. Одни люди с глубокой, живой, сердечной верой, они в Христе Иисусе находили смысл своей жизни, находили свое спасение и успокоение. Для одних Христос «драгоценность, а для (других) неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень соблазна, о который они преткнутся...» (Петр. II,7) и падают в своей бессильной злобе и ненависти, и никакие силы дьявольские и сатанинские не сокрушат камня сего. Много есть людей особенно озлобленных и ожесточенных, которые говорят, что Христос вовсе не был Богочеловеком, что Христос — не Сын Божий. Эти люди с ожесточением и злобой отрицают Христа и христианство как религию спасения, они хотят вырвать из сердца человеческого любовь и веру во Христа, хотят уничтожить христианство и вместо него поставить модные теории и системы, хотят создать счастье и блаженство людям помимо Евангелия Христова, но история всего человечества свидетельствует нам, что вне Христа и христианства ни одно правительство не в состоянии дать человечеству полный мир и покой, полное счастье и радость, полное блаженство. Мы знаем, что никакие реформы и преобразования, никакая смена государственного строя не могут коренным образом изменить человеческую жизнь и дать счастье и мир человечеству. Пройдут десятки лет, и все человеческие реформы правления, все преобразования отходят на задний план и сдаются в архив, остается вечно живым и бессмертным одно христианство с его учением о всепрощающей, всеобъемлющей любви.

И когда мы видим в истории человечества поход против христианства, когда видим тысячи людей богоотступников и богохульников, которые всеми силами стараются уничтожить дело Христово на земле, дело спасения людей, то мы думаем, что это есть переходная стадия борьбы веры с неверием, борьбы власти тьмы со светом, добра со злом, любви с ненавистью, и поэтому, хотя мы и видим иногда в жизни засилье неправды, торжество грубой силы, наглости и несправедливости, то мы не имеем никакого права сомневаться в том, что божественные слова Христа могут не исполниться, а Он сказал нам: «И се, Я с вами во все дни до скончания века» (Матф. XXVIII, 20) и «Созиджу Церковь Мою и врата адова не одолеют ей» (Матф. XVI, 18). Т.е. никакие силы дьявольские, никакие усилия и старания сатанинской злобы не могут уничтожить общество верующих во Христа людей. Никакими путя-

ми, никакими реформами человечество не может смести с лица земли Христианство и ту великую миссию, которую оно несет в мир. В самом деле, где, действительно, трудящиеся и обремененные найдут себе покой и отраду? Конечно, не в социальных учениях, которые сами по себе, несмотря на самые красноречивые резолюции, не могут напоить алчущих, напоить жаждущих, несмотря на все широкие обещания, которые дает людям человечество, обещания о том, что устроят вам счастье и земной рай, помимо Христа и Евангелия, помимо всякой религии, люди не могут ничего сделать. Повторяю, что без религии никакие замыслы, никакие реформы не могут дать прочного счастья и радости. В этом мы убеждаемся на личном опыте и проверяем на личной жизни и поэтому мы сами знаем цену всем этим громким резолюциям и красноречивым лозунгам.

Христос говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь» и «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Матф. XI, 28), и действительно, когда Христос жил на земле, все эти труждающиеся и обремененные искали спасение и успокоение ни у римской власти, ни у своих законников и правителей. Нет, все они шли ко Христу Спасителю, все они жаждали веры живой из того вечного Источника — Христа, Который утолял их жажду своим божественным учением, глаголами вечной жизни. И вот, несмотря на все гонения на церковь Христову, на все попытки уничтожить и стереть с лица земли христианство и Самого Христа, прошло девятнадцать столетий, а церковь Христова все так же твердо стоит, включая в себя людей всех национальностей и всех возрастов. Здесь, в церкви Христовой, не проповедуются борьба одних классов против других, здесь только возглашается всепрощающая, всеобъемлющая любовь Христова, здесь только призыв к радению о духе своем.

Сегодня мы совершаем память проповедников истины Христовой святых апостолов Петра и Павла, и перед нами встает живой образ этих великих светильников веры Христовой, и, взирая на них, мы должны подражать им своей собственной жизнью и черпать у них бодрость, мужество и отраду. Возьмите пример чтимых ныне апостолов Петра и Павла. Оба они неустанно проповедовали о распятом и воскресшем Господе и в конце концов оба пролили кровь свою за веру в своего Христа и своей жизнью и кончиной засвидетельствовали, что не напрасна та вера и то исповедование, которые они несли по всей вселенной. На их крови выросла и церковь Христова. Церковь Христова потому сильна и крепка, что она строилась на крови христианских мучеников и исповедников веры Христовой, которые своим мужеством и преданностью Христу создали такое крепкое здание церкви, которое не могут свергнуть никакие бури и непогоды.

Совершая память святых апостолов Петра и Павла, будем усердно молиться им, чтобы они помогли нам вынести всенародное испытание и горе народа и чтобы они, предстоя у престола Царя славы, своими молитвами укрепляли наши слабые сердце и волю и помогли проводить свою жизнь со Христом, с христианской любовью, с теплым христианским чувством и под знаком христианства, под знаменем Креста совершать свой земной подвиг и сказать вместе с апостолом Павлом: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил. А теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия в день оный; и не только мне, но и всем возлюбившим явление Его» (I Тим. IV, 7–8).

Будем с помощью святых первоверховных апостолов Петра и Павла, назидаясь их посланиями и их учением, жить в земной жизни, восходя от силы к силе, от совершенства к совершенству для того, чтобы здесь быть одним духовным телом, одним духовным организмом, который имеет своей главою Христа Спасителя, а все порознь — членами этого великого духовного организма, одухотворенные Духом Христовым.

Аминь.

Проповедь 3 июля 1922 года. № 5. (На Евангелие от Матфея IX, 1–8)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

Расслабленным называется человек, совершенно разбитый параличом и не могущий двинуть ни одним своим членом. Такой несчастный расслабленный, который не мог даже сам просить о своем исцелении, так как и язык его ему не повиновался, был принесен ко Христу четырьмя добрыми людьми, которые знали, что Христос сжалятся и исцелит этого несчастного. Когда больного положили к ногам Христа, то он вместо исцеления больного сказал ему: «Дерзай, чадо! Прощаются тебе грехи твои». Кажется странным, что Христос сказал: «Прощаются тебе грехи твои», и те, кто принесли его, просили не об исцелении больного, а они просто принесли его и положили его к ногам Иисуса, а Он знал, как исцелить больного. Он прежде всего обращает внимание на тот корень, от которого и происходила болезнь, — на грехи человека — и уничтожает его, говоря расслабленному: «Дерзай, чадо, прощаются тебе грехи твои».

Обратите внимание на веру тех, кто принес расслабленного к ногам Христа. Они знали, что Христос никогда не оставляет тех, кто приходит к Нему с верою, а они верили в милосердие Его, верили, что Он может сделать так, что расслабленный будет не только двигаться,

но и говорить. И вот Христос, как сказано в Евангелии, «видя веру их, сказал расслабленному: «Дерзай, чадо! Прощаются тебе грехи твои», т.е. прежде всего уничтожил самую причину, которая довела его до такого состояния, а потом сказал: «Встань и ходи». Следовательно, когда была устранена причина, тогда Христос, Врач не только духовный, но и телесный, исцеляет его телесный недуг. Отсюда ясно, что причиной наших болезней является не только простуда, но различные наши душевные страсти и пороки, нездоровая неумеренная жизнь, когда человек предается различным излишествам, слишком легкомысленно относится к своему здоровью, этому великому благу жизни. И кто слишком легкомысленно относится к своему здоровью, слишком легкомысленно тратит свои силы, не сообразуясь с будущим, тот приведет в негодность свой организм. Нередко бывают молодые старики — это преждевременно состарившиеся люди, которые своей легкомысленной, беспутной жизнью распатали свой организм и дошли до такого состояния, когда у них и в мозгу и в сердце появились болезненные изменения. Таким образом, они состарились преждевременно и сами сократили свою жизнь. Человек, к сожалению, очень мало обращает внимания на свое здоровье, мало следит за ним и думает: раз здоров, то все выносит, все нипочем, но это не так, ибо ничего не проходит бесследно не только для духовной жизни, но и для телесной. Апостол Павел говорит, что Господь наказывает того, кто растлеивает тело, т.е. того, кто не только в духовную жизнь вносит растление, но вносит растление и в свое тело, в свой организм, при помощи которого совершается вся деятельность человека. Следовательно, не нужно винить обстоятельства и других людей в том, что человек теряет свое здоровье, раньше времени вянет и засыхает. Как часто бывает, что человек умирает в самом цветущем возрасте, потому что с двадцати пяти, а бывает и раньше, начал служить своим страстям и похотям и потом является и телесным и духовным банкротом. Евангельский блудный сын все-таки вспомнил о своем отце и сказал, что он оставил родительский кров и отца своего. «Встану и пойду к отцу моему и скажу ему: Отче! Я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих. Встал и пошел...» (Лук. XV, 18–19).

В наше же время многие не сознают, как далеко они ушли от Отца Небесного и от того назначения, к которому они призваны. Они ушли на страну далече и предались различным страстям и, потерявши образ и подобие Божие, уподобились скотам несмысленным.

Нынешнее евангельское чтение обращает внимание не только на то, что я сказал, но еще и на то, как отнеслись книжники и законники, присутствующие при исцелении, к самому чуду. Вместо того, чтобы

поблагодарить Господа за исцеление, за то, что их согражданин исцелился от тяжелого недуга, они начинают осуждать Христа Спасителя, начинают клеветать на Него, говорить, что Он богохульствует, потому что кто может прощать грехи, кроме Бога. Это не первый раз, не первый случай, когда враги Христа с лукавством в сердце возводят на Него различные клеветы. Как часто эти враги говорили, что Иисус Христос исцеляет бесовской силой, силой князя бесовского Вельзевула, что Он беса имеет, что Он — друг мытарям и грешникам, потому что Христос не проходил мимо заблудившегося грешника, не отвергал кающихся.

«Не здоровые имеют нужду во враче, но больные. Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Матф. IX, 12–13).

Вот цель Его пришествия в мир, и Он искал этих заблудших в мире, Он знал, что многие пали оттого, что люди не поддержали их вовремя, не протянули им в тяжелую минуту руку помощи, а когда они пали, стали тяжелыми преступниками, тогда от них отвернулись, стали показывать на них пальцами и осуждать их.

Так вот безгрешный Христос Спаситель постоянно подвергался незаслуженным клеветам и обвинениям злейших врагов Его, которые ходили за Ним, следили за каждым Его шагом, стараясь как-нибудь поймать, уловить Его в чем-нибудь, подорвать Его авторитет, развенчать Его в глазах Его почитателей и всего верующего в Него народа. Если мы внимательно присмотримся к истории христианской церкви, то мы увидим, что в течение девятнадцати столетий христиане подвергались незаслуженным злословиям, сплетням, клеветам, глумлениям и оскорблениям. Особенно тяжелая в этом отношении доля выпала на долю представителей церкви, которые в течение девятнадцати столетий подвергались незаслуженным гонениям не только со стороны злейших врагов Христа и Креста Христова, но и со стороны людей, по-видимому, верующих и расположенных ко Христу.

Возьмите Иоанна Златоуста, Филиппа митрополита Московского или чтимого ныне святого Василия епископа Рязанского, все они терпели гонение, глумление, клеветы. Например, святитель Василий Рязанский был изгнан из города Мурома. На него возвели гнусную клевету, что он допускает у себя разврат, и святитель ушел из города, взявши только с собой Муромскую икону Богоматери.

Так бывает и в жизни архипастырей и пастырей церкви Христовой. Сплошь и рядом они подвергаются злословиям, клеветам и различным сплетням, и нужно заметить, что на это очень искусны православные русские люди. Когда едешь в вагоне или просто беседуешь с католиком или магометанином, никогда ни тот ни другой не ругает своего пастыря ксендза или муллу, никогда слова нехорошего про них не скажет

и не позволит другим непочтительно о них отозваться. Только русские православные люди больше всего занимаются этим, злословят, глумятся над своими пастырями, выдумывают грязные анекдоты и пробаваются ими, и здесь человек становится особенно злоязычным, смешивает правду с неправдой, и, конечно, не будет пощады тому, кто попался на его язык. Много таких людей, которые злословят и поносят и пастырей, и даже самую церковь, потом идут в церковь, ставят свечки Спасителю или какому-либо святому угоднику Божию и в то же время извергают злословия и клеветы. И как больно становится за этого человека, на которого не повлияла церковь, который отрекается от нее, поносит ее, которому ничего не дорого, который ругает все и вся — и обряды, и церковь, и пастырей, а потом идет ставит свечки, подает просфоры, кладет поклоны. Удивительно такое двоедушие. С одной стороны преданность обрядам, а с другой стороны способность излить помой на голову человеку, который не имеет никакой вины и который лично ему не сделал никакого зла. Нередко приходится видеть и наблюдать всевозможные злые выходки по отношению к пастырям со стороны русских православных, которые считают долгом глумиться над пастырями, крепко, сильно выругать их. И горько приходится, когда человек видит тебя первый раз, которому ты никакого зла не сделал, и все-таки старается тебя оскорбить и уязвить.

Но Христос сказал: «Блаженны изгнанные за правду; ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня.

Радуйтесь и веселитесь; ибо велика ваша награда на небесах».

Люди действительной веры, действительно проникнутые духом Христовой любви и мира, конечно, не позволят трепать направо и налево святыню, не позволят неуважительно, непочтительно отзываться ни о церкви, ни о пастырях церкви, а если заметят некоторые недостатки и произвол, никогда не будут кричать о них с базарной площади, но в душе своей будут скорбеть, что есть недостойные пастыри. Остается пожалеть, что русские люди большие любители поглумиться и посмеяться и над своей верой, и над своей церковью, и над своими пастырями. Ведь потому у нас такое удаление пастыря от пасомых, что нет у нас единения, нет у нас настоящих взаимных отношений. Часто люди являются врагами друг против друга, носят за пазухой камень для другого, стараются другого утопить в яме и страдают, если не удастся отомстить кому-либо.

Хочется верить, что русские люди после всех этих тяжелых испытаний не будут глумиться над своей верой, своей церковью и своими пастырями, а будут ценить и бережно обходиться и с церковью и с пред-

ставителями алтаря Господня. Хочется верить, что это время великих испытаний религиозного чувства и веры и преданности святой церкви не пройдет бесследно для русского человека, но приучит его глубоко уважать и свою веру, и представителей религии.

Дай Бог, чтобы все эти испытания, которые разразились над нашей родиной, заставили нас быть любящими детьми своей родины и хоть немного уважающими своих пастырей. Достаточно того, что в газетах поносят и глумятся над пастырями святой церкви; достаточно и того, что враги церкви глумятся, язвят и хотят уничтожить и веру Христу, и пастырей церкви; верующим же людям нужно быть более снисходительными, относиться с большим уважением к своим пастырям и болеть душой за того, кто недостойно носит свой сан, и в таком случае лучше говорить: «Бог ему судья, и не мы своим злым языком можем помочь здесь».

Дай Бог, чтобы глаголы вечной жизни не только ласкали нашу душу, наш слух, но глубоко западали в душу, проникали все наше существо, и мы уходили отсюда не с пустой душой и пустым сердцем, но уходили отсюда просвещенные, одухотворенные церковной молитвой и благодатной верой. И пастыри церкви молятся перед алтарем не только о себе и о своих близких, но они молятся и о всех людях, молятся о том, чтобы Господь сохранил и укрепил верующих людей, чтобы меньше было невежд в вере.

Дай Бог, чтобы мы на самом деле в жизни своей были верующими людьми, для которых церковь является своей, близкой, родной, которую мы не дадим на поругание и позор. Только тогда святые все, святитель Николай Чудотворец, первоверховные апостолы Петр и Павел, святой Василий Рязанский милостиво примут наши молитвы и ниспослают благословение на нашу трудовую жизнь. Да будет благословение Господа нашего Иисуса Христа со всеми вами.

Аминь.

Проповедь 24 июля 1922 г. № 6. (На Евангелие от Матфея XIV, 22–34)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

После чудесного насыщения пятью хлебами пяти тысяч народа благодарный народ хотел провозгласить Христа своим царем, но Христос, избегая славы человеческой, ибо Он пришел на землю не для того, чтобы здесь на земле устроить славное земное царство, приказал ученикам своим отправиться на другую сторону моря, а Сам, отпустив народ, отправился на гору и всю ночь провел в усердной молитве. Между тем,

когда Христос Спаситель молился, ученики Его бедствовали среди разбушевавшегося Галилейского моря. Христос, конечно, знал, как бедствовали Его ученики, но Он хотел дать им почувствовать полную зависимость от Господа и полную свою беспомощность, бессилие без Него. И действительно, ученики Его, известные рыболовы, которым знакомы были все испытания, все изменения и бури моря, пали духом, они совершенно выбились из сил. Грозная стихия настолько сильно бушевала, что готова была каждую минуту поглотить их. Тогда Христос, закончивши молитву, идет на помощь ученикам, идет прямо по волнам этой разбушевавшейся стихии. Когда Он приблизился к лодке, едва только начинался день, и ученики приняли Его за призрак и от страха вскричали, но Христос сказал: «Это Я, не бойтесь!» Петр, услышав это, сказал: «Господи, если это Ты, повели мне прийти к тебе по водам». Христос позволил, и апостол Петр смело и уверенно пошел навстречу Христу. Но стоило ему перевести взгляд со Христа на море, он стал тонуть. Пока Петр не спускал взора со Христа, он шел бодро и смело ко Христу, но как только он отвел взор свой со Христа, он сразу увидел весь ужас, всю опасность разбушевавшейся стихии, почувствовал, что он начинает тонуть, что разъяренные волны тянут его, удаляют от Христа, и вот, в эту минуту, в состоянии полной беспомощности, полный безнадежности из груди его вылетает крик: «Господи, спаси меня!». Христос тотчас же простер ему руку и сказал ему: «Малoverный! Зачем ты усомнился?» и поднял его из бушующих волн. Потом Христос вошел в лодку, ученики упали к ногам Его и сказали: «Воистину Ты — сын Божий».

Весьма простой и короткий рассказ, а между тем, как много бодрости и радости он внушает сердцу каждого верующего человека, каждому страннику тяжелого земного пути. Недаром многие сравнивают жизнь с бушующим морем, на котором то бывает тихо и спокойно, то страшные бури и непогоды, и мы в ужасе, мы совершенно бессильны, беспомощны. Так и в нашей жизни: то все спокойно, радостно и благополучно, ничто нас не тревожит, и мы наслаждаемся относительным счастьем и благополучием, но вот горизонт изменяется, на нем появляются грозные, темные тучи, и наш челн готов разбиться, готов погибнуть среди этой бушующей, разъяренной стихии, мы совершенно беспомощны, бессильны. Страдания, испытания, скорби бушуют на нашем житейском море, и вот, когда мы совершенно выбиваемся из сил, гибнем, падаем под тяжестью нашего креста, когда нашу душу наполняет уныние и отчаяние, мы начинаем малодушно роптать на Бога и говорить: «Есть ли Бог на земле?» и т.д. И тогда Христос тихо и властно говорит: «Не бойся, это Я», т.е. Господь всеблагий и премудрый с нами не только во дни нашей радости и счастья, нет, Он еще

ближе к нам в наших скорбях, горестях и великих испытаниях. И когда мы унываем, падаем духом, Он говорит нам: «Не бойтесь, это — Я», т.е. не падайте духом, не малодушничайте, ибо Я и в скорбях с вами. И вот, когда мы малодушничаем, когда падаем духом, когда готовы погибнуть, потонуть среди волн бушующей стихии, среди великих скорбей, бед и испытаний мы готовы сказать: «Господи! Спаси нас, погибаем».

Эта замечательная картина спасения утопающего Петра всегда должна переносить наш мысленный взор на Галилейское море, должна испытывать нас и ободрять. Мы подобно Петру, пылкому, но малодушному, совершенно тонем в житейском море, нас засасывает жизнь со своими страстями и пороками, мы тонем, мы погружаемся в них с головой, мы гибнем, мы совершенно беспомощны, бессильны, страх и ужас охватывает нашу душу, и мы падаем духом... И вот, в такие минуты отчаяния и малодушия мы должны с великой верой обращаться к Господу: Господь с нами, с Ним не погибнем. Мы боремся, нас постоянно обуревают скорби и страдания, и мы готовы погибнуть, у нас готово вырваться: «Господи, спаси нас, погибаем!», и Христос протягивает Свою благуя руку и говорит: «Малoverный, зачем ты усомнился? Неужели ты забыл, что Я с тобою во все минуты твоей жизни? Неужели ты забыл, что Мой премудрый промысл руководит всей твоей жизнью?»

И вот, когда мы опасаемся за нашу собственную судьбу, или за судьбу наших детей и наших близких, или за судьбу церкви Христовой, мы опять в данном случае слышим упрек Спасителя: «Малoverный, зачем ты усомнился?»

Этот упрек вполне справедлив. Мы должны всецело отдаться Богу, должны всецело на Него положиться для того, чтобы бодро и спокойно встречать все бури в трудовой и скорбной жизни.

Этот евангельский рассказ, эта картина спасения Господом уповающего Петра много проливает радости, спокойствие и мир в нашу мятущуюся душу. Мы чувствуем в эту минуту, что мы вовсе не одинокие беспомощные сироты, что мы не забыты Богом, что Господь не отвернулся от нас, но только нас испытывает, только испытывает нашу веру, наше терпение, нашу преданность к Нему и время от времени упрекает нас: «Малoverный, зачем ты усомнился?», потом протягивает Свою любящую и благуя руку и поднимает нас из этой пучины, которая засасывает нас, поднимает снова на крепкий и твердый камень веры, на твердую, крепкую, незыблемую скалу упования и надежды на Всеблагого и Милосердного Господа.

Не будем никогда малодушно падать духом; безнадежно опускать руки и унывать в жизни, а будем всегда везде и всюду помнить, что во всякое время и на всяком месте, при всяком жизненном обстоятель-

стве мы не одни — Господь с нами. Он невидимо протягивает нам Свою всеблагую руку и вытягивает нас из окружающей нас тины и приглашает нас следовать за Ним: «Если кто хочет идти за Мною, отвергни себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Лук. IX,23).

И вот, с крестом на груди и в сердце, с твердой надеждой на Божье милосердие и помощь будем совершенно спокойно совершать свой подвиг, свой земной путь, твердо уверенные в том, что никакие враги ни видимые, ни невидимые не могут довести нас до полной гибели, пока с нами Христос, наш Господь и Испытатель, и Его крестное знамение.

Будем всегда вверять себя Христу Спасителю, всегда осенять себя крестным знамением, будем покорны Ему и всегда от всей души от всего помышления нашего говорить: «Отче наш! Да будет Твоя святая воля».

Аминь.

Проповедь 31 июля 1922 г. № 7. (На Евангелие от Матфея XVII, 14–23)

Во имя Отца и Сына и Святого Духа.

В сегодняшнем евангельском чтении вы слышали об исцелении одного бесноватого, глухонемого отрока. Рассказ сам по себе коротенький и очень простой, но очень содержательный и дает очень много верующему человеку. Когда Иисус Христос сходил с горы после преображения, толпы народа ожидали Его. И вот, Он видит, что фарисеи и книжники окружили Его учеников и издеваются над ними, почему они не могли исцелить глухонемого, которого несчастный отец привел к нему? Тогда отец глухонемого сказал Христу: «Учитель! Я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым. Говорил я ученикам Твоим, чтобы изгнали его: и они не смогли». Иисус приказал привести бесноватого и, когда его привели, Христос спросил: «Как давно это сделалось с ним?» — «С самого детства, — отвечал отец, — дух овладел им и мучает его; если можешь, сжался над ним и помоги!» Христос совершал чудеса только по вере и поэтому он сказал, что, «если сколько-нибудь можешь веровать, все возможно верующему». Несчастный отец, умолял Христа об исцелении его больного сына, в то же время чувствовал в себе недостаток этой веры и он в отчаянии восклицает: «Верую, Господи! Помози моему неверию. Господи, мне хочется веровать, веровать всей душой, всем сердцем, всем помышлением моим, но что же делать, если у меня недостает такой веры?!» Христос приказал злему духу оставить больного и больной стал совершенно здоров.

Потом, оставшись наедине с Христом, ученики спросили Его: «Почему мы не могли изгнать духа и исцелить больного отрока?». И Христос прямо говорит: «За неверие ваше. Этот род лукавый изгоняется только молитвой и постом».

Из этого евангельского рассказа мы видим, что Христос Спаситель всегда исцелял больных и бесноватых только при одном условии: если сам больной или те, которые его приносили, веровали в возможность этого чуда. Значит живая, сердечная, глубокая вера это есть первое и единственное условие для того, чтобы всякая наша молитва и просьба были услышаны Богом и для того, чтобы божественное благословение всегда нисходило на наши труды и занятия и сопровождало их успехом. Сам Христос сказал, что без веры ничего нельзя сотворить. Правда, не всегда наши молитвы бывают сразу услышаны и не всегда сразу исполняются. Это происходит оттого, что некоторые начинают малодушничать, падать духом, некоторые доходят до богохульства и кощунства и говорят, что сколько ни молись, все равно ничего не выйдет, все равно Бог не услышит, или говорят, что есть ли вообще Бог. Если есть, то как это Он допускает и терпит такие кощунства и богохульства, которые творятся и творились здесь на земле. Главным образом, люди, подобно детям, требуют, чтобы каждая их просьба сейчас же исполнилась. Если этого нет, то мы сейчас же начинаем говорить, что Бог не слышит нас, наши молитвы не доходят до Него, начинаем малодушничать, ослабевать в нашем усердии и нередко доходим до богохульства и кощунства, а, между прочим, Христос сказал: «Если сколько-нибудь можешь веровать: все возможно верующему» (Марк. IX, 25).

Будем твердо верить в то, что всякая молитва, всякая просьба будет услышана Господом, если мы будем обращаться к Нему с живой, твердой, глубокой, сердечной верой. Конечно, не нам судить о том, почему наши молитвы долго или совсем не исполняются. Одни просьбы может быть недостойны, другие, может быть, были бы для нас же вредны и губительны. Господь всеведущ, Ему лучше знать, что для нас нужно, что не нужно, что вредно, что полезно, что послужит спасению и что, наоборот, может удалить нас от Бога и приблизить к погибели.

Господь всегда слышит наши молитвы и никогда не нужно малодушничать, падать духом, а нужно всегда помнить слова Христа Спасителя: «Просите и дано будет вам; ищите и найдете, стучите и отворят вам. Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Лук. XI, 9–10). «И если чего не попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне» (Иоан. XIV, 13).

Несчастный отец долго страдал и мучился, видя страдания сына. Для любящего родительского сердца нет большей скорби, чем та, когда он

видит страдания своих детей и вместе с тем чувствует свое бессилие, свою беспомощность помочь им. Родители готовы идти на какие угодно жертвы, лишь бы как-нибудь избавить, облегчить участь своих детей. И вот, в состоянии такой беспомощности они проникаются верой в Живого Бога, возлагают все свои упования и надежды на помощь и милость Божию, и эти надежды их никогда не посрамляли и не посрамят. Но если для людей тяжело и мучительно видеть физические страдания своих детей, то, конечно, им гораздо тяжелее видеть их нравственные недостатки».

НА ЭТОМ РУКОПИСЬ ОБРЫВАЕТСЯ.

Список литературы

1. *Гаврилин А. В.* Латвийская Православная Церковь // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2015. Т. 40.
2. *Гаврилин А. В.* Положение Латвийской Православной Церкви в 20–30-х гг. XX в. [Электронный ресурс] http://zarubezhje.narod.ru/texts/Gavrilin_LPTs.htm. (Дата обращения: 18. 12.2023).
3. *Цоя С. А.* Латвийская Православная Церковь в 20–30 годы XX века [Электронный ресурс] https://azbuka.ru/otechnik/Ioann_Pommer/arhiepiskop-rizhskij-ioann-pommer-zhizn-i-sudba-v-epohe/4. (Дата обращения: 07.12.2022).

„OUR TIME IS A TIME OF GREAT TRIAL FOR OUR FAITH...”: UNKNOWN SERMONS OF 1922

(Publication, text preparation, comments by M. A. Mikhaleva)

References

1. Gavrilin A. V. (2015) *Latvijskaja Pravoslavnaja Tserkv v 20–3-kh gg. 20 v.* [Lathuianian Orthodox Church in 1920–1930s]. In: *Pravoslavnaja enciklopedija*. T. 40 [Orthodox Encyclopedia. Vol. 40]. Moscow Publ.
2. Gavrilin A. V. *Polozhenije Latvijskoj Pravoslavnoj Tserkvi v 20–3-kh gg. 20 v.* [The position of Lathuianian Orthodox Church in 1920–1930s] Available at: http://zarubezhje.narod.ru/texts/Gavrilin_LPTs.htm (Accessed: 18/12/2023).
3. Tsoya S. A. *Latvijskaja Pravoslavnaja Tserkv v 20–3-eb gg. 20 v.* [Lathuianian Orthodox Church in 1920–1930s]. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Pommer/arhiepiskop-rizhskij-i-latvijskij-ioann-pommer-zhizn-i-sudba-v-epohe/4 (Accessed: 12/12/2023).

Рецензия на: Lakey M. The Ritual World of Paul the Apostle: Metaphysics, Community and Symbol in 1 Corinthians 10–11. LNTS602. London: Bloomsbury T&T Clark, 2019. Pp. xiv + 218.

Автор настоящего труда Майкл Дж. Лейки является священником Англиканской церкви, доктором богословия (PhD), ассоциированным членом факультета теологии и религии Оксфордского университета, преподавателем Нового Завета в Рипон-колледже Каддесдон и помощником викария в Дорчестерском аббатстве, Оксфордшир. В рецензируемой монографии Майкла Лейки исследуется теологическое значение ритуалов крещения и Вечери Господней в богословии св. Павла. Труд Лейки является примером того, что можно назвать «ритуальным поворотом» в западном изучении Нового Завета, то есть попыткой лучше понять богословие новозаветных писаний путем изучения того, как ритуальные практики (крещение и Вечеря Господня) выражают данную теологию. Это утверждение основано на убеждении, что ритуалы как составляют, так и создаются связанным с ними мировоззрением. Таким образом, подход Майкла Лейки к Священному Писанию можно обозначить как секулярно-религиоведческий, чему мы еще увидим подтверждения в дальнейшем.

Лейки опирается на системное понимание религии влиятельным на западе антропологом



**Ковшов Михаил
Всеволодович**

доцент, кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии, ученый секретарь кандидатского диссертационного совета № 1 Московской духовной академии
paul.quest@nextmail.ru

Клиффордом Гирцем¹, показывая, как для св. Павла Крещение и Вечеря Господня способствуют установлению конкретных связей между его метафизикой, с одной стороны, и формой или образом жизни, который он предписывает своим церквям, с другой. В этом томе рассматривается, какими именно — с учетом его богословских и этических предпосылок — могли быть основополагающие убеждения апостола язычников относительно этих ритуальных событий, что позволяет автору провести предварительное обсуждение конкретных направлений интерпретации в ранний святоотеческий период.

В то же время необходимо отметить, что рецензируемая книга, ошибочно озаглавленная как «Ритуальный мир апостола Павла», на самом деле не посвящена этой проблеме. Фокус данного исследования во все не сосредоточен на ритуале. Скорее, это исследование о теологии св. Павла, как утверждает автор на первой странице своего труда, и о том, как крещение и Вечеря Господня «составляют и конституируются» этим богословием². Подзаголовок монографии «Метафизика, сообщество и символ в 1-м Послании к Коринфянам 10–11» более точно передает содержание книги. Более того, это отражает методологическую основу сочинения. Полагаясь на хорошо известное определение или модель религии Клиффорда Гирца (согласно которому любая религия должна быть понята в трех аспектах, метафизическом, этическом и символическом), автор рассматривает крещение и Вечерю Господню главным образом в третьей категории, как символы в богословии св. Павла. Эта трехсторонняя схема также является основой для структуры книги. После короткой вводной главы и второй, в которой рассматриваются современные исследования на темы крещения и Вечери Господней, в трех основных главах книги анализируются космология или мировоззрение св. Павла (глава 3), стиль (или способ, или формы) жизни (этика, социальные ценности, образ мыслей), который апостол язычников формулирует и отстаивает (глава 4), а также крещение и Вечеря Господня как символы (глава 5), которые опосредуют и интегрируют «разнонаправленные взаимосвязи между метафизикой и формами жизни»³. Крещению также уделяется некоторое внимание в главе об этике и в дополнительной главе № 6, посвященной восприятию теологии крещения св. Павла в подборке греческих и латинских богословских и апологетических трудов. Куль-

¹ См. о его подходе: *Астахова А.* Интерпретативная антропология религии Клиффорда Гирца: религиозные практики как сети значений. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31). С. 162–177.

² *Lakey M.* The Ritual World of Paul the Apostle: Metaphysics, Community and Symbol in 1 Corinthians 10–11. LNTS602. London: Bloomsbury T&T Clark, 2019. P. 1.

³ *Ibid.* P. 9.

минацией в аргументации книги является анализ значения ритуальной трапезы в 1 послании к Коринфянам 10:14–22 и Вечери Господней в 1 Кор. 11:17–34. В отличие от широко известных в западной библеистике сравнений ритуалов «социального мира» в основанных апостолом язычников общинах, равно как и в других сообществах древности, это исследование фокусируется в первую очередь на теологической интегрирующей функции, которую выполняют данные ритуалы в отношении теологии и этики св. Павла.

Во введении к монографии автор указывает, что во время своего обучения в Даремском университете он «начал увлекаться некоторыми способами, с помощью которых взаимодействие теологии, ритуала, символа и формы жизни, конструирования мира и его воплощения может быть использовано для создания богатого, целостного представления о том, что мы делаем, когда теологизируем о чем-либо. С тех пор мой интерес к ключевым ритуальным моментам Крещения и Вечери Господней у Павла только возрастал...»⁴.

Каждая глава монографии снабжена введением и заключением. В конце книги приведены индексы и библиография. Содержание основной части труда можно представить следующим образом: Глава 1. 1.1. Изучение ритуалов, теологии и Нового Завета. 1.2. Состояние современных исследований по теме. 1.3. Методология настоящего исследования. 1.4. Краткое описание книги. Глава 2. Обзор литературы: Крещение и Вечера Господня. 2.1. Введение. 2.2. Проблемы и темы. 2.3. Исследования крещения. 2.4. Изучение Вечери Господней. Глава 3. «Специфическая метафизика»: Павел и космический порядок. 3.1. Введение. 3.2. Проблемы и темы. 3.3. Тексты: Космология, антропология и экклезиология. 3.4. Заключение. Глава 4. «Особый стиль жизни»: Павел и общественный порядок. 4.1. Введение. 4.2. Проблемы и темы. 4.3. Тексты: Христос, Церковь и жизнь в Духе. 4.4. Заключение. Глава 5. «Религиозные символы»: Павел и ритуальный порядок. 5.1. Введение. 5.2. Проблемы и темы. 5.3. Тексты: 1 Кор 10:14–22, перевод и комментарий. 5.4. Тексты: 1 Кор 11:17–34, перевод и комментарий. 5.5. Заключение. Глава 6. Ритуальный мир ранних толкователей Павла: Крещение как тематическое исследование. 6.1. Введение. 6.2. Греческие и латинские богословские и апологетические труды. 6.3. Церковные порядки. 6.4. Сирийские произведения. 6.5. Заключение. Глава 7. Выводы. 7.1. О данном исследовании. 7.2. Краткое изложение результатов. 7.3. Эпилог. Библиография. Указатель ссылок. Указатель современных авторов.

В соответствии с подходом Клиффорда Гирца в третьей главе своего труда Лейки рассматривает тексты, которые проливают свет на взгляд

⁴ Ibid. P. IX.

св. Павла на космический порядок. Это 1 Коринфянам 6: 2–3; 15: 45–49; Галатам 4: 1–10; 1 Коринфянам 3: 16 и 5–6. Его анализ показывает, что для Павла целью веры в Иисуса является «эсхатологическое возвышение» верующих⁵. Последнее достигается в два этапа: освобождение от элементов этого мира (осуществляется в крещении) и прославление при воскресении. Использование св. Павлом метафоры храмового пространства выражает его взгляд на «культурную идентичность церковной общины» и в то же время «подчеркивает ее ограниченность»⁶. Эсхатологический храм расширяется от того, чтобы стать микрокосмом космоса, охватывая всю реальность бытия.

В четвертой главе Лейки намеревается установить соответствие между взглядом св. Павла на мир и той формой жизни, которую он предлагает для верующих. Рассматриваемые здесь тексты не имеют прямого отношения ни к одному из двух Таинств, центральных не только для апостола язычников, но и для рецензируемой книги. Исследование Лейки посланий к Филиппийцам 2: 5–11; Галатам 5: 13–26; и 1-го Послания к Коринфянам 12: 4–13 приводит его к выводу, что все они по-разному связаны с переориентацией личности, которую он выражает как «неожиданное воспроизведение образа мыслей и повествования Христа»⁷. Последнее делается в ожидании космического возвышения-прославления при воскресении.

Вечеря Господня рассматривается в пятой главе как символ метафизики и формы жизни св. Павла. Благодаря этому подтверждается преобразование, совершенное в крещении. Рассмотренные отрывки из 1-го Послания к Коринфянам 10:14–22 и 11:17–34 хотя и затрагивают различные кризисы церковной общины, которые вызывают у св. Павла разные реакции, тем не менее дополняют друг друга. В обоих отрывках Лейки обнаруживает пространственную, культовую и социальную ограниченность. Вечеря Господня для апостола язычников представляет и изображает сообщество, солидарное со Христом и друг с другом: «Когда сообщество обедает, оно впитывает свою идентичность, историю и способ организации»⁸. В то же время это служит границей отделения от тех, кто не является частью данного сообщества.

В вышеописанных трех главах весьма немного независимого толкования. По большей части Лейки ссылается на работы других ученых, в особенности Николаса Томаса Райта и Джеймса Данна и, в несколько

⁵ *Lakey M.* The Ritual World of Paul the Apostle: Metaphysics, Community and Symbol in 1 Corinthians 10–11. LNTS602. London: Bloomsbury T&T Clark, 2019. P. 67.

⁶ *Ibid.* P. 68.

⁷ *Ibid.* P. 106.

⁸ *Ibid.* P. 151.

меньшей степени, Троэльса Энгберг-Педерсена и Альберта Швейцера. В то же время автор демонстрирует достаточно обширное знакомство с соответствующей литературой.

Самой слабой главой монографии является шестая, в которой Лейки предлагает проверить свои результаты относительно крещения в ритуальном мире текстов, которые он описывает как ранних толкователей Павла. Лейки приводит в пример Дидахэ, однако его выводы остаются достаточно легковесными. То же самое можно сказать и о его оценке экзегезы св. мученика Иустина Философа. В двух случаях (Гертуллиан и Афраат Персидский) Лейки заявляет о поддержке экзегетами своих тезисов, которые, тем не менее, так и остаются недостаточно обоснованными. Лишь когда Лейки обращается к богатым аллюзиями проповедям и гимнам преподобного Ефрема Сирина, он находит для себя материал, который, как ему кажется, служит обоснованием для его идей, однако и в этом случае не является достаточно доказательным.

Поскольку это научная работа, Лейки тщательно излагает свою цель в начале каждой главы, резюмирует каждый раздел и завершает каждую главу заключением, в котором излагаются его результаты. Заключительная глава, седьмая, повторяет этот процесс для всей книги. Автор пишет: «Молчаливая «метафизика» Павла включает в себя историческую трансформацию спасения, которая является космологической и антропологической, христологически опосредованной, экклезиологически обоснованной и ритуально осуществленной»⁹. Данный тезис появляется в различных вариантах на протяжении всей книги. Лейки изощренно вплетает это утверждение в ткань своего исследования, используя анализ религии Гирца, чтобы показать, как переплетены многие составляющие мысли и богословия апостола язычников.

Тем не менее, отводя крещению и Вечере Господней роль только лишь символов, какой бы важной она ни была, книга не отдает должного ни ритуалу в мире св. Павла и в основанных им общинах, ни, что более важно, значению данных Таинств для духовной жизни христианских общин. Несмотря на то, что автор уделяет большое внимание этим двум Таинствам, его излишний акцент на ритуале как символе сводит их только лишь к шифрам мировоззрения, в данном случае св. Павла. Эта тенденция отражает склонность Клиффорда Гирца подчеркивать концептуальную или когнитивную сторону религии. Данный взгляд на ритуал был распространен среди ученых до появления новых исследований в 1980-х годах. Современные теоретики ритуала в большинстве своем не согласны с этой точкой зрения. Некоторые утверждают, что ритуалы не репрезентативны или даже не имеют столь

⁹ Ibid. P. 55–56.

большого значения, в то время как другие полагают, что ритуалы живут своей собственной жизнью и не должны рассматриваться в привязке к чему-то другому.

Лейки также рассматривает крещение и Вечерю Господню в отрыве от других таинств, происходящих как внутри, так и за пределами основанных св. Павлом общин, что противоречит современным разработкам в теории ритуалов. Вторая глава, в которой рассматриваются научные знания о крещении и Вечере Господней, подчеркивает отличия христианских таинств от эллинистических и римских ритуалов. При этом Лейки исключает из рассмотрения множество других таинств, упомянутых в посланиях апостола язычников, возводя крещение и Вечерю Господню к «двум кардинальным символам ритуальной жизни павловых общин»¹⁰ (стр. 9).

Книга написана литературным языком и в научном стиле, не содержит опечаток. Тем не менее, стилистика монографии не лишена недостатков, подчас страдая от излишних элементов научного жаргона. Например, фраза «вначале стоит отметить, что»¹¹ — лишь один пример из многих подобных выражений, которые могли быть вычеркнуты без всякой потери смысла. Также с раздражающей частотой на протяжении всей книги повторяется фраза о том, что та или иная проблема находится «вне рамок данного исследования». В целом стилистическая и редакторская правка была бы нелишней для этого труда в случае его переизданий.

Подводя итог рецензии, необходимо отметить, что данная монография будет необходима исследователям, занимающимся темой Вечери Господней и крещения в посланиях св. Павла, богословием его 1 послания к Коринфянам, а также современными религиоведческими подходами к теологии апостола язычников. Хотя книга, как было показано выше, и не лишена недостатков, ряд из которых можно считать системными, при написании научных статей, диссертаций и прочих трудов по вышеуказанной проблематике настоящий труд вряд ли можно будет проигнорировать.

¹⁰ *Lakey M.* The Ritual World of Paul the Apostle: Metaphysics, Community and Symbol in 1 Corinthians 10–11. LNTS602. London: Bloomsbury T&T Clark, 2019. P. 9.

¹¹ *Ibid.* P. 154.

«Один раз и на всю жизнь»: издания для изучения дисциплины «Основы и особенности семейной жизни священнослужителей»

В 2019 г. Священный Синод Русской Православной Церкви постановил: включить в учебный план семинарий особый курс, посвященный православному осмыслению семейной жизни. Он получил название: «Основы и особенности семейной жизни священнослужителей».

Цель его — подготовка к семейной жизни учащихся духовных школ.

Причинами появления этого учебного курса можно считать многие негативные явления в жизни современного общества, которые в целом обозначаются понятием «кризис семьи»:

- 1) разрушение традиционного семейного уклада вплоть до угрозы существования традиционной семьи;
- 2) недостаточно серьезное и ответственное отношение молодого поколения к жизни в обществе и созданию семьи — инфантилизм;
- 3) искажение представлений об идеальной семье и основополагающих семейных ценностях, культ потребления;
- 4) негативные влияния современных средств массовой информации. Следствием являются демографические проблемы, увеличение числа разводов, в том числе, в православных семьях.



Савина Любовь Викторовна

кандидат философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и филологии Тульской духовной семинарии
sawinalub@yandex.ru

Для священнослужителя семья — особая ценность. Если для многих выражения «один раз на всю жизнь» или «пока смерть не разлучит нас», относящиеся к браку, — это красивые метафоры, то для них это реальность, призывающая к особой ответственности.

Этот новый факультативный курс в нашей семинарии преподается второй раз. За это время в библиотеке появились интересные по содержанию и полезные по своему замыслу книги, посвященные различным аспектам построения православной семьи в целом и семьи священнослужителя в частности.

Как преподаватель данной дисциплины, хотела бы познакомить с наиболее полезными для будущих священнослужителей изданиями, освещающими различные вопросы непростой темы.

Во-первых, мы, естественно, должны остановить свое внимание на богословском осмыслении семейной жизни, в чем нам помогут такие книги как «Вступающие в брак» (составитель Милов), «Православное супружество» митрополита Омского и Таврического Владимира, «Любовь, брак, семья» профессора Московской духовной академии А.И. Осипова, «Таинство любви. Тайна супружества в Свете Православного Предания» Павла Евдокимова. Они содержат библейские и евангельские обоснования семейной жизни человека, наставления святых отцов и праведников Православной Церкви.

Если не совсем устраивают сборники размышлений о семейной жизни, можно обратиться к таким первоисточникам как поучения митрополита Антония Сурожского «Брак и семья», «Поучения преподобного Амвросия Оптинского супругам и родителям», книга «Учение святителя Иоанна Златоуста о браке» М. Григорьевского, переиздание сочинения протоиерея В.В. Зеньковского «На пороге зрелости».

Одна из наиболее сложных по содержанию и форме книга, посвященная проблематике христианского брака, — сборник работ профессора Троицкого, о чем свидетельствует и ее название «Христианская философия брака». С содержанием этой книги полезнее будет познакомиться на более старших курсах семинарии, изучив такие дисциплины как догматическое богословие и философия и научившись переводить и истолковывать богословские термины на латинском языке.

Обратим ваше внимание на сборник, составленный из сочинений, опубликованных в журнале «Душеполезное чтение» в период 1860–1890 гг. и не потерявших своей актуальности ни во время его появления (1999 г.), ни в наши дни.

Одним из важных разделов нового курса является психология семейной жизни. В нашей библиотеке можно найти книгу из серии «Психологический практикум». Она называется «Вы и ваши дети. Психология семьи».

Московская педагогическая академия выпустила книгу доктора педагогических наук Н. В. Маслова «Семья как субъект образования и воспитания», которую можно назвать «энциклопедией семейной жизни».

Для человека, который задумывается о создании православной семьи, возникает много сложных вопросов, ответы на которые он может найти в специальной литературе. Это книги, подготовленные, в основном, священнослужителями Русской Православной Церкви, православными психологами.

Важный этап в создании семьи — знакомство молодых людей, постепенное узнавание друг друга, взаимные чувства, приводящие к решению о создании семьи. Можно порекомендовать две книги, посвященные этому этапу семейной жизни: «Ты и я. Любовь и влюбленность. Христианский взгляд» протоиерея Максима Первозванского, священника и психолога Петра Коломейцева, и книга «Сложности любви. Добрачные отношения» (составитель Дмитрий Семеник).

В современном обществе многие традиции, нормы и правила жизни зачастую осмысливаются и трактуются по-новому, что воспринимается нецерковными людьми как благо, прогресс, новая степень свободы человека. Один из таких вопросов — положение женщин в обществе и семье. Не удивительно, что случаи семейных конфликтов, нестроений, приводящих к крушению семьи, часто имеют свою основу в неправославном понимании предназначения женщины.

Поэтому было бы полезно познакомиться с такими книгами как «Назначение женщины по учению Слова Божия» (составитель священник Дмитрий Соколов), «О семье и воспитании. Жена и дети» и особенно с книгой, посвященной подвигу жены священнослужителя («Матушка» священника Анатолия Гармаева). Кому полезнее эти книги — будущему мужу или будущей жене? Конечно, обоим. По крайней мере, нужно знать, что есть такая литература, где можно найти ответы на важные вопросы семейной жизни.

Говоря о современном обществе, о трудностях семейного бытия в наше время, можно рекомендовать некоторые издания, посвященные именно этому вопросу: «Пути к совершенной радости. Таинство брака: взгляд современника» Николая Евграфовича Пестова и книгу священника Павла Гумерова «Малая Церковь. Жизнь семьи в современном мире» (в библиотеке ТулДС — с дарственной надписью автора).

Конечно же, особую ценность представляют материалы, основанные на практике душепопечения, на опыте общения священнослужителей с молодежными аудиториями.

В библиотеке ТулДС можно найти книги, подготовленные авторами учебного курса «Основы и особенности семейной жизни священнослужителя».

Это книга «Один раз и на всю жизнь» протоиерея Ильи Шутаева — беседы со старшеклассниками о семейной жизни, а также книга протоиерея Максима Козлова «Последняя крепость» (беседы со студентами МГУ). Книга о. Максима имеет удобный справочный аппарат, помогающий выбрать те вопросы, на которые хотелось бы получить ответ в первую очередь.

В заключение можно пожелать нашим студентам на пути подготовки к семейной жизни соединять молитвенное обращение к Господу и Матери Божией с ознакомлением с мудрыми источниками, заключенными в душеполезных и душеспасительных книгах.

Учредитель журнала:
Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования «Тульская духовная семинария Тульской епархии
Русской Православной Церкви»

ДУХОВНЫЙ АРСЕНАЛ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЕ
И ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННОЕ ИЗДАНИЕ

1 (9) / 2023

Реестровая запись ПИ ТУ71-00515 от 06 ноября 2019 года.
Зарегистрирован Управлением Роскомнадзора по Тульской области.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
Номер Издательского совета — ИС Р23–310–0253
Выходит два раза в год

Адрес редакции:
300045, Тульская область, г. Тула, ул. Староникитская, 75. ТулДС
Тел/факс: +7(4872)31–29–19
E-mail: red@tulds.ru
www.tulds.ru

Главный редактор: иерей Лев Львович Махно,
ректор ТулДС

Заместитель главного редактора:
А. А. Горбачев

Корректор:
Е. Новопольцева

Дизайн обложки:
Б. И. Пронин

Подписано в печать 10.09.2023.
Формат 84x108/16. Усл. печ. л. 11,75
Тираж 500 экз. Заказ № 37

Издательство-типография «Аквариус»
300 062, г. Тула, ул. Октябрьская, 81-а
Тел. +7(4872) 49-76-96

E-mail: grif-tula@mail.ru
www.grif-tula.ru

Цена свободная

DOI: 10.23681/706543

ISSN 2712-7524



9 772712 752003 >