

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
МОСКОВСКАЯ ЕПАРХИЯ
Религиозная организация – духовная образовательная
организация высшего образования
«КОЛОМЕНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ»

Сборник студенческих научных работ 2017-2018

Коломна
2019

УДК 2
ББК 86.37
С 23

По благословению
митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-903-0106

Сборник студенческих научных работ. 2017-2018 / Рус. Православ-
С 23 ная Церковь, Моск. епархия, Религ. орг. – духовная образов. орг. высш. об-
разования «Коломенская духовная семинария» ; под ред. еп. Зарайского
Константина. – Коломна : Лига, 2019. – 120 с. : ил.

ISBN 978-5-98932-072-1

Настоящее издание представляет собой сборник научных работ студентов Коломенской духовной семинарии. Основу данного сборника составляют доклады студентов на ежегодных научно-богословских конференциях, проводимых в стенах Коломенской духовной семинарии, а также на конференциях, проводимых в иных учебных заведениях. Доклады, помещенные в книгу, посвящены, как правило, узкой богословской проблематике. Материалы сборника могут быть полезны священнослужителям, студентам и преподавателям духовных учебных заведений Русской Православной Церкви, а также всем интересующимся проблематикой современного богословия.

УДК 2
ББК 86.37

ISBN 978-5-98932-072-1 © Коломенская духовная семинария, текст, 2019
© ИД «Лига», верстка, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ	4
<i>Нестеров Димитрий, диакон. Блаженный Августин Аврелий – основатель современной концепции личности (научный руководитель – Б.Н. Попов)</i>	5
ПРАВОСЛАВНАЯ БИБЛЕИСТИКА	14
<i>Тавицкий Анатолий, чтец. К вопросу о значении понятия «ненависть» в словах Спасителя об условиях ученичества (Лк.14,26) (научный руководитель – священник Алексей Рыженков)</i>	15
<i>Штукатуров Г. Вера Авраама: осмысление четвертой главы Послания к Римлянам в православной традиции (научный руководитель – священник Василий Казинов)</i>	25
ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ	32
<i>Поздняков Вадим, диакон. Храмы и богослужение Русской Церкви после нашествия Батые (научный руководитель – иеромонах Тимофей [Ясеницкий])</i>	33
<i>Аверьянов Кирилл, диакон. Митрополит Киевский Киприан. Попытка первой богослужебной реформы на Руси (научный руководитель – иеромонах Тимофей [Ясеницкий])</i>	45
<i>Ширыхалов Андрей, чтец. Опыт перевода и комментирования сложных мест из богослужебных текстов (научный руководитель – Д.А. Рудавин)</i>	52
ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ	59
<i>Грицышин Димитрий, диакон. Историография Четвертого крестового похода (научный руководитель – священник Иоанн Шумилов)</i>	60
<i>Оловянников А. Кревская уния и ее значение для Православия в Литве (научный руководитель – иеромонах Тимофей [Ясеницкий])</i>	67
<i>Рожнов Марк, священник. Православная реакция на Флорентийский собор и его решения по русским источникам XV века (научный руководитель – священник Иоанн Шумилов)</i>	77
<i>Ильин А. Причины и предпосылки появления Белокриницкой старообрядческой иерархии (научный руководитель – иеромонах Тимофей [Ясеницкий])</i>	84
<i>Смирнов Максим, священник. Христианская миссия в Японии (научный руководитель – священник Димитрий Березин)</i>	92
<i>Попов А. Миссия в Индии как часть истории Русской Православной Церкви XIX–XXI веков (научный руководитель – священник Димитрий Березин)</i>	104
ЦЕРКОВЬ, КУЛЬТУРА, ИСКУССТВО, ОБРАЗОВАНИЕ	110
<i>Гришианов Алексей, диакон. Икона как отражение эпохи</i>	111

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ





БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН АВРЕЛИЙ – ОСНОВАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛИЧНОСТИ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

НЕСТЕРОВ ДИМИТРИЙ, диакон,
студент 4-го курса КДС

Научный руководитель –
ПОПОВ Б.Н., доктор философских наук

Аннотация. В настоящем докладе осуществляется разбор концепции личности блаженного Августина и выявляется влияние взглядов этого автора на формирование представлений о личности в современной философии. Особое внимание уделяется сопоставлению августиновской концепции личности с представлениями философов-экзистенциалистов Н. Бердяева и М. Хайдеггера.

Ключевые слова: Августин Аврелий; концепция личности; экзистенциализм; Н. Бердяев; М. Хайдеггер.

Блаженный Августин является, пожалуй, одним из самых выдающихся представителей западной патристики. Его труды не только повлияли на образ мысли западноевропейского человека, но легли в основу вероучения Католической церкви и остаются авторитетными для богословов разных конфессий до сего дня.

Но не только на богословие повлиял этот выдающийся святитель, его творчество оказало влияние и на философию – как на средневековую (Пьер Абеляр, Бернар Клервоский, Ансельм Кентерберийский), так и на философию Нового времени (философская антропология, экзистенциализм, герменевтика).

Целью нашей работы является попытка осмысления обширнейшей проблемы – проблемы влияния философии блж. Августина на современную жизнь каждого человека, ибо философия не есть удел «чудака, засевшего в своем углу. Самое место ей – среди крестьянского труда»¹. Эта мысль Мартина Хайдеггера вполне показывает истинный смысл философии и философствования. Ибо философия живет внутри нас как представителей человечества, как существах, соединенных с землей, но мыслью своей обращенных к Богу. Поэтому задачей нашей работы является рассмотрение влияния блж. Августина на современную концепцию личности.

¹ Хайдеггер М. Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции? [Электронный ресурс]. URL: http://askrsvarte.org/blog/v_provincii/ (дата обращения: 21.01.2018)



Блаженный Августин. Икона

В процессе рассмотрения данного вопроса мы будем придерживаться следующей структуры: разберем концепцию личности блж. Августина и проведем нить от него к современным философам – экзистенциалистам, в частности к М.Хайдеггеру, упомянутому нами выше, и одному из ярчайших представителей русской философской мысли Н.Бердяеву.

Основными источниками для нас будут труды самого блж. Августина, труды философов и статьи исследователей данного вопроса.

Концепция личности блаженного Августина

По воззрению Аврелия Августина, Бог – высший Абсолют. Он считал заслуживающими изучения такие объекты, как Господь и душа: бытие Бога изучается самосознанием человека, то есть способом умопостижения, а бытие вещей – из обобщения опыта. Он подвергал анализу идею Бога в соотношении с идеей человека, а человека – в отношении к Богу².

² См.: Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra: Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: РХГИ, 2002. С. 765-776.

Душа, сообразно Августину, нематериальная субстанция, отличная от тела, а не свойство тела, она бессмертна³. В учении о происхождении человеческих душ Августин колебался между идеей передачи душ родителями вместе с телом и мыслью креационизма – творения душ, новорожденных Богом. Создателя он воспринимает как нематериальный Абсолют, соотношенный с миром и человеком как с собственным творением. Он безотступно противопоставляет собственные взгляды всем разновидностям пантеизма, то есть представления о единстве Бога и мира. Господь, по Августину, сверхприроден. Мир, природа и человек являются итогами творения Бога и находятся в зависимости от собственного Создателя.

В творчестве Августина получает глубокое и всестороннее осмысление феномен свободы (в контексте представлений о человеческой личности). Проблема личности в средневековой философии разворачивается в теоцентрической перспективе и опирается на доктринальные положения христианского вероучения. Поэтому она всегда неотделима от проблемы свободы. В Ветхом Завете, повествующем о сотворении мира, свобода есть сущностное основание человеческого бытия. Фрагмент о жизни первых людей в раю говорит о том, что человек изначально обладал свободой самоопределения (см.: Быт. 2-3).

С одной стороны, творение Божие не может быть несвободным, но с другой – в средневековой мысли впервые отчетливо выражается идея о том, что вести речь о свободе можно только при наличии веры в Бога. В западноевропейской традиции философствования ум есть главенствующее начало в душе человека. Триада «познание – истина – свобода», все элементы которой оказываются диалектически взаимосвязанными, является ключевой для понимания сущностных оснований человеческой личности в средневековой философии. В трудах средневековых мыслителей конституируется идея о возможности достижения освобождения ума как осуществлении свободы. Но только вера дарует свободу уму. На этом настаивает блж. Аврелий Августин⁴. Впервые в средневековой мысли он формулирует понимание христианской свободы, которая конституируется в идее свободы от греха, то есть свободы в самоограничении, с которой и начинается осуществление человеческой личности. Ведь порок, всякий грех, по мысли Августина, есть источник страха. В свою очередь, не преодолев страха страданий, невозможно достижение свободы как таковой. И движение к обретению свободы есть не только преодоление своих порочных страстей, но и испытание

³ Августин Аврелий, блж. О бессмертии души // Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. С. 418-419.

⁴ «Это наша свобода, когда мы окунаемся (покоряемся, погружаемся) в истину; и Сам Бог наш, Который нас освобождает от смерти, то есть от состояния (условия) греха» (Августин Аврелий, блж. О свободе воли XIII.37 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svobode_voli/#0_13 [дата обращения: 21.01.2018]). См. также: Попов И.В. Труды по патрологии: В 2 т. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005. С. 346-349.

себя в том, не испытывает ли человек ощущения равнодушия к истине, то есть состояния души, которое, по мнению философа, не менее опасно, чем греховные деяния.

Аврелий Августин впервые формулирует идею *libertas* в теоцентрическом горизонте сознания – свободы как фундаментального основания человеческой личности, оказав тем самым колоссальное влияние на западноевропейскую средневековую философию. Августин стал первым, кто стремился обозначить и раскрыть сущность человеческой личности, «непобедимой и совершенной». Он подробно останавливается на описании духовного состояния человека, осознавшего свою зависимость и признавшего ее как доказательство свободы. Это означает утрату сомнений, разного рода страхов, чувства безысходности и беспокойства, то есть всего, что разрушает внутреннее устройство его личности⁵. Для Августина движение к обретению свободы основано на постоянном преодолении своих порочных страстей и испытании себя в том, не ощущает ли человек равнодушия к истине, то есть состояния души, которое, по мнению философа, не менее опасно, чем греховные деяния.

Августин также детально описал внутренний настрой, позволяющий мысли существовать в границах этого мира, устремив свой взор в вечность. Он фокусирует свое внимание на концепте «умственной свободы», без которого невозможно принятие реальности, превосходящей понимание человека, поскольку достижение Царствия Небесного для средневекового мышления есть стремление к полноте бытия, к бесконечному блаженству. Именно поэтому интенция повседневности наполнена стремлением к иной действительности, «не от мира сего», неизъяснимой и непередаваемой.

Homo spiritualis для Августина – человек истинной религии и того духовного совершенства, какое только возможно в земной жизни. Это личность с весьма тонкой душевной организацией, человек, испытывающий глубокие душевные и духовные волнения, откровения и потрясения. Достижение состояния *homo spiritualis* – цель, открывающая человеку путь в лучший мир. Духовное совершенствование человека, по Августину, невозможно без полнокровной душевной жизни⁶.

Августиновское понимание душевного мира человека иллюстрирует его отход от стоической традиции, весьма сильно выраженной в классическом античном сознании и полагающей важной человеческой добродетелью душевное спокойствие и невозмутимость перед лицом любых жизненных обстоятельств. Говоря о тех, которые закаляют себя (борются со своими душевными страстями) в стремлении к достижению истинного спокойствия, Августин имеет в виду именно стоиков.

⁵ Августин Аврелий, блж. О свободе воли IX.37 [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svobode_voli/#0_13 (дата обращения: 21.01.2018)

⁶ Августин Аврелий, блж. О граде Божием. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 39-40. (Кн. 1. Гл. 12.)

Их душевное спокойствие он оценивает как затверделость души, ее ожесточенность и оцепенелость и считает его душевным нездоровьем. Такая оценка, с одной стороны, может объясняться личными качествами Августина, его врожденной чувствительностью и порывистостью. С другой стороны, она адекватна общему морально-психологическому состоянию римского общества этого времени, обусловленному историческим контекстом.

Августин оценивает человека в его нравственном измерении. Его волнует вопрос: каким человек должен быть в жизни? Но для этого нужно было объяснить, что такое воля, добро и зло, искренность и корыстность, правда и ложь. Человек, по мнению Аврелия Августина, создан Богом, Который одарил его всем: душой, интеллектом, телом. Но он совершает грех, который заключается в служении собственной телесности, влечении познать не правоту Бога, а удовольствие от земного бытия.

Грехопадение неминуемо приводит ко злу. Зло не в мире, зло в человеке, и порождается оно его свободной волей. Потеря веры в Бога произвольно приводит людей к совершению отрицательных поступков, хотя люди субъективно стремятся к добру и искренности.

Большое значение на пути самосовершенствования человека, важную роль играет совесть. Совесть – это тончайшее средство самоконтроля. Она дает возможность соотносить помыслы, действия личности с эталоном должного. Именно поэтому человек должен быть внимателен к мельчайшим движениям и изменениям своей души, ведь совесть как нравственный парадокс приобретает кардинальное значение.

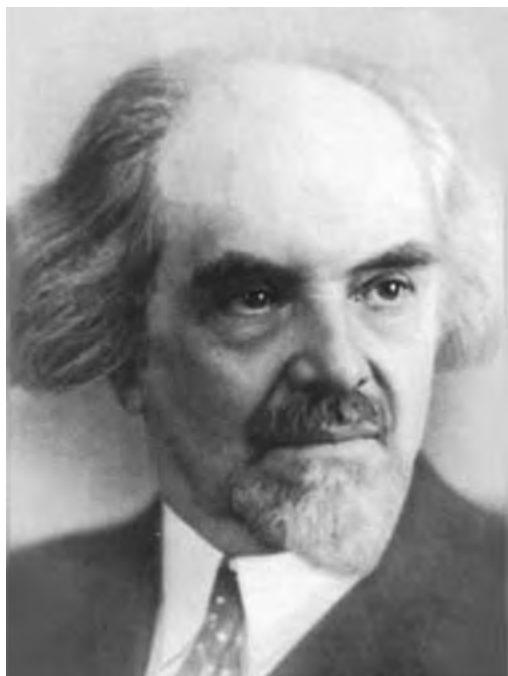
Концепция личности в современной философии: некоторые аспекты

Для Аврелия Августина человек не должен успокаиваться в поиске Бога и достижении в Нем истинной свободы. Современная философия вполне восприняла эту идею самосознания, идею неустанного поиска. Эта идея в современном обществе актуальна как никогда, как заметил Николай Бердяев: «Переживая агонию, человек хочет знать, кто он, откуда он пришел, куда идет и к чему предназначен»⁷.

Говоря об антропологических изысканиях Бердяева, нельзя не заметить его удивительную созвучность с учением Августина. В статье «Проблема человека» философ рассматривает историю изучения человека. Бердяев пишет, что для изучения человека нам недостаточно смотреть на него только извне, то есть с позиции внешних его чувств и проявлений, но изнутри, с позиции религиозных представлений о нем⁸. Человек представляет собой «разрыв в природном мире», подчеркивает Бердяев, и необъясним из него. Человек осознает себя субъектом, и только таким образом возможно его познание, в противном случае мы получим пол-

⁷ Бердяев Н.А. Проблема человека // Путь. 1936. № 50. С. 3.

⁸ Там же. С. 8-9.



Бердяев Н.А. Фото. XX в.

ностью вымеренного, описанного, но не исследованного человека. Человек имеет свой собственный внутренний мир, и именно из него простирается творческая активность человека. Соответственно познание и самосознание его (человека) возможно через этот внутренний мир.

И тут мы подходим к экзистенциальной философии, которая, по нашему мнению, наиболее близко подошла к исследованию антропологической проблемы.

«Философия антропоцентрична, но сам человек не антропоцентричен». Это, по мнению Бердяева, основная истина экзистенциальной философии. Основной идеей экзистенциализма является осознание человеком своего бытия, как писал Ролло Мэй: «человек должен сознавать свою индивидуальность среди огромного многообразия естественных и социальных сил, которые являются его судьбой»⁹. Таким образом, экзистенциализм есть «философия бытия человека», которая выходит за пределы человека¹⁰.

Одним из вопросов, волнующих экзистенциальную философию, является вопрос о бытии. Что есть бытие? Наиболее интересен для нас в этом вопросе немецкий философ, один из крупнейших философов XX в., Мартин Хайдеггер. В своем фундаментальном труде «Бытие и время» (нем. *Sein und Zeit*), написанном в 1927 г., Хайдеггер развивает учение о бытии

⁹ Мэй Р. Открытие Бытия: очерки экзистенциальной психологии / Пер. А.Багрянцевой [Электронный ресурс]. URL: <http://psylib.org.ua/books/meyro03/index.htm> (дата обращения: 21.01.2018).

¹⁰ Ясперс К. Духовная ситуация времени [Электронный ресурс]. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000656/st004.shtml> (дата обращения: 22.01.2018).



М. Хайдеггер. Фото. XX в.

как о ведущем вопросе философии и соотношении бытия и сущего. Он называет бытие по-немецки *das Sein*. Если переводить этот термин строго, то вместо более позднего «бытие» мы должны поставить более древнее церковнославянское слово «быть» в неопределенной форме «быти»¹¹. Таким образом, Хайдеггер понимает бытие не категориально (вневременно), но исторически. Он считал, что древние философы были ближе к первоначальной открытости мышления бытию, впоследствии же мышление все более и более замыкается в самом себе, говоря о том, что именно оно конструирует бытие.

Само бытие у Хайдеггера понимается не как присущее миру, но как имеющее в нем место (*es gibt*)¹². Оно имеет место в сущем через «впускание» присутствия, то есть открытие потаенности. Бытие означает присутствие. Присутствие, в свою очередь, означает задевание чем-то существенным человека. Человек является постоянным преемником дара присутствия. И именно через принятие этого дара определяется мера человека как человека. Потому что если некому будет выносить то, что несет дар присутствия, бытие не просто останется потаенным (нераскрытым), но сам человек окажется вне поля досягаемости бытия, то есть перестанет быть человеком¹³.

¹¹ Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. М.: Академический проект, 2014. С. 41.

¹² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. 5-е изд. М.: Академический проект, 2015. С. 12.

¹³ «Теории»: Философия Мартина Хайдеггера. Почему нельзя сказать, что время и бытие есть? [Электронный ресурс]. URL: <http://concepture.club/post/obrazovanie/hajdegger> (дата обращения: 22.01.2018).

Человек, обладающий способностью вопрошать о бытии, у Хайдеггера называется *Dasein*, что на русский можно перевести, хотя очень условно, как «вот бытие». То, благодаря чему *dasSein* становится *Dasein*, называется экзистенциалом¹⁴. Экзистенциалы – это черты, определяющие человеческое существование, данности, без которых оно не может рассматриваться как таковое. Само это понятие вводит в употребление именно Хайдеггер.

Итак, существуют так называемые базовые экзистенциалы: Пространственность, Темпоральность (Временность), Телесность, Событийность в совместном мире (Бытие в мире), Настроенность, Историчность (Историческая память), Смертность (Бытие к смерти). Каждому из этих экзистенциалов можно посвятить отдельную работу, мы же остановимся лишь на одном, а именно на смертности. Бытие к смерти является одним из основных экзистенциалов у Хайдеггера, показывающих целостность человека и его временный характер. Человек, адекватно осознающий феномен смерти, становится ближе к переходу к подлинному модусу существования (*Dasein*). Смерть – предел человеческой жизни, но не предел его бытия, она раскрывает человека в полной мере, дает возможность целостного видения нашего бытия.

Некоторые итоги

В нашей работе мы рассмотрели небольшую часть исследуемого вопроса и можем заключить, что у рассмотренных нами авторов, в значительной степени повлиявших на современную концепцию личности, присутствуют отсылки, хотя и косвенные, к концепции блж. Августина. Если у Бердяева все достаточно очевидно: человек как связь неба и земли, человек как индивидуальное, ни на что не похожее существо, человек как субъект, то при рассмотрении Хайдеггера приходится заглядывать глубже, рассматривать человека в рамках экзистенциалов, которые, по мнению Хайдеггера, формируют человеческую личность.

Рассматривая экзистенциалы, мы остановились на одном из основных, а именно Бытии к смерти. Как мы уже упоминали, по Хайдеггеру, смерть есть конечное раскрытие человеческой сущности, но не есть конец. Того же мнения придерживается и блж. Августин. В одном из произведений святитель написал: чтобы душа могла без препятствий погрузить свою сущность в полноту истины, она начинает жаждать как наивысшего дара бегства и полного избавления от тела – смерти.

Таким образом, мы можем заключить, что блаженный Августин оказал самое непосредственное влияние на ведущих философов современности, а соответственно в какой-то мере может быть назван основателем современной концепции личности.

¹⁴ Происходит от латинского слова *exsistentia* – «существование».

Библиография

Литература

1. Августин Аврелий, блж. О бессмертии души // Об истинной религии. Теологический трактат. – Минск: Харвест, 1999. – С. 414-436.
2. Августин Аврелий, блж. О граде Божием. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с. – (Классическая философская мысль).
3. Бердяев Н.А. Проблема человека // Путь. – 1936. – № 50. – С. 3-26.
4. Дугин А.Г. Мартин Хайдеггер. Последний Бог. – М.: Академический проект, 2014. – 846 с.
5. Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы // Августин: pro et contra: Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 757-799.
6. Попов И.В. Труды по патрологии: В 2 т. – Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. – Сергиев Посад, 2005. – 776 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Биbihина. – 5-е изд. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с. – (Философские технологии).

Электронные ресурсы

1. «Теории»: Философия Мартина Хайдеггера. Почему нельзя сказать, что время и бытие есть? [Электронный ресурс]. – URL: <http://concepture.club/post/obrazovanie/hajdegger> (дата обращения: 22.01.2018).
2. Августин Аврелий, блж. О свободе воли [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_svobode_voli (дата обращения: 21.01.2018)
3. Мэй Р. Открытие Бытия: очерки экзистенциальной психологии / Пер. А.Багрянцевой [Электронный ресурс]. – URL: <http://fanread.ru/book/6842074/?page=1> (дата обращения: 21.01.2018).
4. Хайдеггер М. Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции? [Электронный ресурс]. – URL: http://askrsvarte.org/blog/v_provincii/ (дата обращения: 21.01.2018)
5. Ясперс К. Духовная ситуация времени [Электронный ресурс]. – URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000656/st004.shtml> (дата обращения: 22.01.2018).

ПРАВОСЛАВНАЯ БИБЛЕИСТИКА





К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ ПОНЯТИЯ «НЕНАВИСТЬ» В СЛОВАХ СПАСИТЕЛЯ ОБ УСЛОВИЯХ УЧЕНИЧЕСТВА (ЛК.14,26)

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ТАВИЦКИЙ АНАТОЛИЙ, чтец,
студент 4-го курса КДС
Научный руководитель –
священник АЛЕКСИЙ РЫЖЕНКОВ

Аннотация. У неискушенных в библейской экзегезе людей нередко возникает недоумение по поводу слов Спасителя: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк. 14, 26). Как согласовать эти слова Христа с заповедью о любви к ближнему, проходящей красной нитью сквозь всё евангельское повествование? В настоящем докладе предпринята попытка рассмотреть возникающее противоречие с позиций святоотеческой и современной экзегезы.

Ключевые слова: Евангелие; библейская экзегеза; любовь; ненависть; поиск смыслов; ближний.

В евангельском повествовании существует ряд неоднозначных мест и изречений, смысл которых, на первый взгляд, непонятен и туманен, особенно для современного читателя. В их числе мы видим и Лк. 14, 26: «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником». При первом прочтении кажется: как жестко сказано, какая безапелляционность! Разве Господь заповедует нам ненависть? Напротив, не Он ли говорит: «Вы слышали, что сказано: любите ближнего своего и ненавидь врага своего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5:43-44). Тема любви проходит красной нитью и в прощальной беседе Спасителя с Его учениками в ночь после Тайной Вечери: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34-35). И еще: «Сие заповедаю вам, да любите друг друга» (Ин. 15, 17). Попытка рассмотреть возникающее противоречие с позиций святоотеческой и современной экзегезы является целью написания настоящей статьи. Для удобства восприятия в работе выделены пять различных позиций толкования рассматриваемого стиха.



Нагорная проповедь. Фрагмент современной храмовой росписи

Многие исследователи проводят параллели между Лк. 14, 26 и Мф. 10, 37: «Кто любит отца и мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня»¹. Однако данные стихи не являются параллельными синоптическими изложениями одного и того же события; перед нами два совершенно различных изречения Христа, адресованных разным слушателям в разное время при разных обстоятельствах. 10-я глава Евангелия от Матфея полностью посвящена наставлениям Спасителя будущим двенадцати апостолам, наставлениям, которые не относились к остальному народу. 14-я глава Евангелия от Луки посвящена словам Господа на пути к Иерусалиму, обращенным к следовавшему за Ним народу, который в большинстве своем не осознавал, за Кем он идет и чего ему будет стоить следование за Ним. Как мы отсюда видим, цель речи Спасителя и аудитория его слушателей в каждом случае различны, хотя, бесспорно, в контексте приложения этих отрывков к назиданию христианских душ данные стихи можно считать параллельными.

¹ Напр.: Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие // Православная энциклопедия. Т. 16. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. С. 633.

Прежде чем перейти к экзегезе стиха, необходимо выяснить, могли ли филологические особенности текста каким-либо образом усугубить проблематичность трактовки слова «ненавидеть» и насколько вообще существующее лексическое значение данного слова соответствует такому в первоисточнике. При рассмотрении подлинника (оригинального греческого текста), а также классических и, что немаловажно, исторически независимых друг от друга европейских переводов Библии – Biblia Vulgata² блаженного Иеронима Стридонского, Библии короля Иакова³ и Библии Лютера⁴ – мы можем видеть абсолютную симфонию мнений авторов при переводе 26-го стиха.

**Позиция I. Христос не говорит о ненависти как таковой.
Слово «ненавидеть» – следствие лингвистических особенностей
еврейского языка**

Итак, мы можем утверждать, что в греческом подлиннике употреблено слово с прямым лексическим значением «ненавидеть». Тем не менее существует один немаловажный нюанс. Маршалл отмечает, что в семитских языках нет сравнительных степеней, поэтому глагол «ненавидеть» нередко употребляется гиперболически и имеет значение «меньше любить»⁵. Таким образом, слово *μισέω*, которое мы в настоящее время переводим как «ненавидеть», в I веке могло быть использовано евангелистом в значении «любить меньше»⁶. Подобного же мнения придерживается и Крейг Кинер⁷.

**Позиция II. Христос прямо говорит о ненависти,
Его слова следует понимать буквально**

Прямо противоположную позицию мы находим в Толковой Библии Лопухина. Автор комментария полагает, что резкость слов Спасителя в сравнении с параллельным местом у Матфея объясняется тем, что Господь решил ту разнوماстную толпу, изрядную часть которой со-

² Biblia Sacra Vulgata. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

³ The Holy Bible. King James Version. American Bible Society, New York, 1986.

⁴ Die Bible. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1985.

⁵ См.: Маршалл И.Х. Евангелие от Луки: комментарий к греческому тексту [Реферат] / подгот. Я.Г. Тестелец. М.: Центр библейско-патрологического исследования Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2004. С. 173.

⁶ См.: Роджерс-младший Клеон Л., Роджерс Клеон Л. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.cerkov.ru/preview/614>

⁷ «Глагол “возненавидеть” использован здесь как гипербола, обозначающая в семитских языках “любить меньше” (ср.: Мф. 10, 37), но это едва ли смягчает оскорбительный характер подобного высказывания в обществе, где почитание родителей считалось главной обязанностью человека, а семья была его великой радостью» (Кинер К. Новый Завет. Культурно-исторический контекст [Электронный ресурс]. URL: <http://www.reformed.org.ua/2/418/Keener> (дата обращения: 25.01.2018)).

ставляли любопытствующие зеваки, таким способом привести к осознанию того, на что им придется пойти, если они захотят следовать за Христом далее, до скончания своих дней. По мнению автора, Спаситель прямо говорит этим людям о ненависти, о ненависти к ближним и к самой жизни своей⁸. При этом автор отсылает нас к Нагорной проповеди, вспоминая следующий стих: «Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Мф. 6, 24). И еще: «Отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12, 53).

Позиция III. Под ненавистью подразумевается разрыв губительной связи с родными, мешающими жизни по христианской совести

Сторонником наиболее традиционного святоотеческого подхода к настоящей проблеме является святитель Иоанн Златоуст. По его суждению, святая обязанность христиан – воздавать родителям почтение, оказывать внимание, проявлять заботу, но, если они требуют большего, исполнять это недопустимо. Господь повелевает не просто возненавидеть, потому что это было бы грехом и было бы незаконно; но если отец или мать потребуют, чтобы любовь к ним превышала любовь ко Христу, в этом случае их надо возненавидеть. Такая «любовь» не принесет никакой пользы любимому и самого любящего в конечном итоге погубит⁹. Емко формулирует позицию святителя Иоанна византийский богослов Евфимий Зигабен: «любить их (родных. – *Прим. авт.*), если они благочестивы, – дело доброе; но всегда дело злое – любить их больше, нежели Бога»¹⁰. В подобном ключе мыслит Климент Александрийский¹¹, разделяют эту позицию блаженный Иероним и преподобный Варсонофий Великий¹², святитель Филарет (Дроздов)¹³ и епископ Михаил (Лузин)¹⁴. Венчает сонм согласных

⁸ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3 т. / Изд. преемников А.П. Лопухина. Т. 3. Репр. воспр. изд. 1904-1907 гг. (СПб). Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. С. 220.

⁹ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: В 2 кн. М.: Сибирская Благозвонница, 2016. Кн. 1. С. 586.

¹⁰ Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном / пер. с греч. СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000. С. 134.

¹¹ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется. М.: Русская историко-филологическая школа «Слово», 2001. С. 26.

¹² Варсонофий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. М.: Сибирская Благозвонница, 2013. С. 90.

¹³ Мефодий (Кульман), еп. Святоотеческое толкование на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=10&st=37&id_tolk=148

¹⁴ Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие от Матфея. Клин: Христианская жизнь, 2001. 592 с.

*Святой Августин.
Фрагмент полиптиха
Антонелло да Мессина.
Палермо, 1473 г.*



с таким подходом экзегетов блаженный Аврелий Августин¹⁵, толкование которого мы оставляем без комментариев, ибо сила этих слов – в харизме их автора: «Пусть отец говорит: “Люби меня”. Пусть мать говорит: “Люби меня”. На эти слова я отвечаю: “Умолкните”. Но разве несправедливо то, о чем они просят? И не должен ли я вернуть им то, что получил? Отец говорит: “Я породил тебя”. Мать говорит: “Я родила тебя”. Отец говорит: “Я обучил тебя”. Мать говорит: “Я вскормила тебя”. Пожалуй, их слова справедливы, когда они говорят: “Двигается сила в крыльях его, но не улети должником, верни то, что мы прежде доставили тебе”. Давайте ответим отцу и матери, справедливо говорящим: “Люби нас”, давайте ответим: “Я люблю вас во Христе, но не вместо Христа. Будьте со мной в Нем, но я не буду с вами без Него”. “Но нам не нужен Христос”, – говорят они. “Но мне нужен Христос больше, чем вы. Неужели я позабочусь о родителях и забуду Создателя?”»¹⁶.

Однако замечено, что частью христиан эти слова Спасителя могут быть восприняты и воспринимаются как отмена родственных чувств и семейных обязанностей, что оборачивается духовными и семейными проблемами¹⁷. Долг следования за Христом велик, он выше долга перед родственниками, но это не значит, что последний отменяется вовсе, напротив, по

¹⁵ Блаженный Августин дает комментарий, сколь можно судить, к параллельному месту из Евангелия от Матфея, не упоминая про ненависть. Тем не менее его слова как нельзя более соответствуют нашей теме, и невозможно обойти их стороной.

¹⁶ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Том Iа: Евангелие от Матфея 1–13 / пер. с англ., греч., лат. и сир.; под ред. Манлио Симонэтти; русск. изд. под ред. Ю.Н. Варзониной. Тверь: Герменевтика, 2007. С. 266.

¹⁷ Серебрякова Ю.В. Четвероевангелие: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 142.

слову апостола «Если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим. 5, 8). Предостерегает от такого понимания и блаженный Феофилакт Болгарский: «Смотри же, в простоте своей и неопытности не соблазнись сим изречением. Ибо Человеколюбец не бесчеловечию учит, не самоубийство внушает, но хочет, чтобы искренний Его ученик ненавидел своих родных тогда, когда они препятствуют ему в деле богопочитания и когда он при отношениях к ним находит затруднения в совершении добра. Напротив, когда они не препятствуют сему, Он учит даже почитать их до последнего издыхания»¹⁸.

Позиция IV. Ненависть следует понимать как превосходящую степень любви

О противопоставлении понятий «ненависть – любовь» как о вполне типичном явлении для Библии говорит Майкл Уилкок¹⁹. Последние восемь стихов 14-й главы он рассматривает в тематическом блоке «Тесные врата преданности», выделяя три условия прохождения тесных врат. Первое – необходимость возненавидеть всех своих родственников. Автор говорит об этом эмоционально, с волнением и с неким благоговейным восклицанием. Несмотря на кажущееся противоречие, исследователь замечает, что «любовь к Нему должна настолько превосходить любовь к родственникам, что по страсти ее можно было бы сравнить с ненавистью»²⁰. Сходную мысль обнаруживает шотландский богослов Уильям Баркли, полагая, что Христос на самом деле подразумевает любовь, которую мы должны питать к Нему, которая несравнима ни с какой иной земной любовью²¹. Второе условие прохождения врат, по мысли Уилкока, – необходимость несения Креста вслед за Учителем. Господь, говорит библеист, созывал «множество народа» не для праздного «волочения» за Ним, а для того, чтобы разделить Его участь в преданности Его делу²². Третье условие – всецелое служение, самозабвенное следование за Христом. Хочешь быть Христовым – отрешись от всего. Далеко не самую стереотипную идею протестантского богословия высказывает Уилкок, говоря, что мы можем стать учениками Христовыми, Его возлюбленными детьми, только если избавимся от пленяющих нас земных привязанностей.

¹⁸ См.: Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник: В 4 т. 3-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. С. 293.

¹⁹ Современному человеку, интересующемуся библейской наукой, невозможно пройти мимо трудов этого выдающегося англиканского богослова. Третьему Евангелию он посвятил весьма интересный труд «Евангелие от Луки».

²⁰ Уилкок М. Евангелие от Луки. Тесные врата преданности (14:25-32)[Электронный ресурс]. URL: http://bookz.ru/authors/maikl-uilkok/evangeli_991/page-11-evangeli_991.html

²¹ Баркли У. Комментарии к Новому Завету [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Biblia/kommentarii-k-novomu-zavetu/3_14

²² Уилкок М. Указ. соч.

Если мы самоуверенно считаем, что для нас уже готово место в Царствии Небесном, что от нас самих не требуется взамен ничего, то мы погибельно заблуждаемся. Цель слов Христа – донести до разрозненной толпы, жаждущей Его воцарения на царском престоле, что человека, следующего за Ним, ожидает впереди не власть и не благополучие, а необходимость доказывать свою верность Ему, для чего, вполне возможно, придется многим пожертвовать, возможно, и самой жизнью своей²³. «От тебя требуется не меньше, чем все»²⁴, – подводит итог Уилкок.

Позиция V. Аллегорическое толкование

Впервые мы встречаем попытку аллегорически истолковать этот стих в Новой Женевской учебной Библии. Слово «возненавидит» ее авторами толкуется как отвергнется себя», а «родные» – как земные привязанности²⁵. Внутренний смысл в словах Христа видит и выдающийся иерарх XX века святитель Николай (Велимирович): «*Домы* означают ветхую, грешную душу; *братья и сестры, отец, мать и жена* означают земные привязанности нашей души; *дети* означают наши греховные дела, а *земли* – весь чувственный мир вместе с нашим телом»²⁶. Достойную внимания мысль предлагает нам святой праведный Иоанн Кронштадтский: «Если недостойны Господа те, которые более, чем Бога, любят кровных своих, любовью чистою и святою, внушаемою от самой природы, то как недостойны Его те, которые страстно привязываются сердцем к лицам неродственным, которые любят не по чистым побуждениям!»²⁷.

Некоторые итоги

Таким образом, рассмотрев имеющуюся палитру мнений наиболее авторитетных авторов, мы можем условно выделить пять различных позиций, с которых толкователи подходили к проблеме. Мы не можем сказать, что симпатии к одному мнению предполагают неприятие остальных. Размышляя о преодолении возникающего противоречия, вне зависимости от расположения к той или иной позиции, представляется очень важным воспринимать Евангелие как книгу эсхатологическую, предвещающую «небо новое и землю новую» (Откр. 21, 1). Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) полагает, что «как

²³ Баркли У. Указ. соч.

²⁴ Уилкок М. Указ. соч.

²⁵ Новая Женевская учебная Библия. Глава 14 [Электронный ресурс]. <http://www.bibleist.ru/biblio.php?q=003/00001&f=42.html>

²⁶ Николай Сербский (Велимирович), свт. Творения: В 3 кн. Кн. 2: Беседы/ Предисл. иером. Игнатия (Шестакова); пер. А. Евстратовой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 17.

²⁷ Иоанн Кронштадтский, св. Дневник. Том 1. 1856. Тверь.: Булат, 2005. С. 68.

целенаправленное единство наставления Христа могут быть поняты только в том случае, если видеть их цель не в обустройстве “этого мира”, а в единении человека с Богом», в контексте поиска эсхатологического Царствия Божия²⁸. К этому решительно призывает Сам Спаситель: «Ищите прежде всего Царствия Божия и правды Его...» (Мф. 6, 33). Прав Николас Райт, когда предлагает сравнить Христа с начальником спасательной экспедиции, которая эвакуирует во время бедствия жителей деревни, ведя их через труднодоступный горный перевал. Наступает момент, когда становится невозможным нести дальше уцелевшие пожитки, и начальник вынужден сказать: «Кто желает идти дальше, оставь все, что у тебя есть, оно тебя погубит»²⁹. Здесь нам открывается совершенно иной смысл. Вот, оказывается, о чем говорит Господь! Не обездолжить нас Он хочет, не лишит радости, не отнять счастье, а спасти нас, провести в Царствие Отца Небесного. Райт подчеркивает логическую связь этих слов Спасителя с последующим призывом желающим следовать за Ним возненавидеть и самих себя³⁰. Шокирующе звучащее требование возненавидеть родных приобретает смысл только в связи с последующей фразой наставления, призывающей возненавидеть самого себя, взять свой крест и следовать за Господом. Об этом же говорит и Джордж Лэдд³¹, проводя здесь параллели, в числе прочего, со словами Спасителя: «если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Мф. 16, 24). В данном случае речь идет не об обычном самоограничении, которое по сути своей может быть вполне эгоистичным, а о самоотвержении: оно предполагает отвержение собственной воли ради того, чтобы Царствие Божие могло стать средоточием жизни³². Святитель Игнатий (Брянчанинов) склонен рассматривать ненависть к ближним как необходимую часть всецелого отречения от себя, отречения от привязанности ко всему земному³³. Ярko прослеживается связь слов святителя со словами Нагорной проповеди: «Где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6, 21). Слова святителя Игнатия послужат заключительным аккордом настоящей статьи и мотивацией к дальнейшим исследованиям: «До конца жизни не переставай изучать Евангелие!.. Не подумай, что ты довольно знаешь его, хотя бы и знал его на память!»³⁴

²⁸ Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие // Православная энциклопедия. Т. 16. С. 631-632.

²⁹ Райт Н.Т. Лука. Евангелие. Популярный комментарий / пер. с англ. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. С. 169.

³⁰ Там же.

³¹ Джордж Эдмон Лэдд (1911-1982) – американский теолог, профессор богословия. Не следует путать с Джорджем Трамбаллом Лэддом (1842-1911, американским психологом.

³² Лэдд Дж. Э. Теология Нового Завета. Глава «Достижение праведности». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00271.htm>

³³ См.: Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству. М.: Правило веры, 2009. С. 81.

³⁴ Там же. С. 79.

Библиография

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Изд. 3-е. – М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. – 1376 с.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. – Тверь: Герменевтика, 2001–2009. – Том Ia: Евангелие от Матфея 1–13 / пер. с англ., греч., лат. и сир.; под ред. Манлио Симонэтти; русск. изд. под ред. Ю.Н. Варзониной. – 2007. – 432 с.
3. Браун Р. Введение в Новый Завет: В 2 т. / пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – Т. 1. – 430 с. – (Серия «Современная библеистика»).
4. Варсонофий и Иоанн, прпп. Руководство к духовной жизни. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – 672 с.
5. Ианнуарий (Ивлиев), архим. Евангелие // Православная энциклопедия. – Т. 16. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 585–683.
6. Игнатий (Брянчанинов), свт. Приношение современному монашеству. – М.: Правило веры, 2009. – 608 с.
7. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея: В 2 кн. – М.: Сибирская Благовонница, 2016. – Кн. 1. – 736 с.
8. Иоанн Кронштадтский, св. Дневник. Том 1. 1856. – Тверь.: Булат, 2005. – 296 с.
9. Климент Александрийский. Кто из богатых спасется. – М.: Русская историко-филологическая школа «Слово», 2001. – 48 с.
10. Маршалл И.Х. Евангелие от Луки: комментарий к греческому тексту [Реферат] / подгот. Я.Г. Тестелец. – М.: Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2004. – 276 с.
11. Михаил (Лузин), еп. Толкование на Евангелие от Матфея. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – 592 с.
12. Николай Сербский (Велимирович), свт. Творения: В 3 кн. – Кн. 2: Беседы / Предисл. иером. Игнатия (Шестакова); пер. А. Евстратовой. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. – 496 с.
13. Райт Н.Т. Лука. Евангелие. Популярный комментарий / пер. с англ. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 308 с. – (Серия «Читая Библию»).
14. Серебрякова Ю.В. Четвероевангелие: Учебное пособие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 362 с.
15. Толкование Евангелия от Матфея и Толкование Евангелия от Иоанна, составленные по древним святоотеческим толкованиям византийским XII века ученым монахом Евфимием Зигабеном / пер. с греч. – СПб.: Общество святителя Василия Великого, 2000. – 640 с.

16. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3 т. / Изд. преемников А.П. Лопухина. – Т. 3. – Репр. воспр. изд. 1904–1907 гг. (СПб). – Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. – 610 с.

17. Феофилакт Болгарский, блж. Благовестник: В 4 т. – 3-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. – Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. – 512 с. – (Серия «Духовная сокровищница»).

Электронные ресурсы

1. Баркли У. Комментарии к Новому Завету [Электронный ресурс]. – URL: http://azbyka.ru/otechnik/Biblia/kommentarii-k-novomu-zavetu/3_14 (дата обращения: 24.01.2018).

2. Кинер К. Новый Завет. Культурно-исторический контекст [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.reformed.org.ua/2/418/Keener> (дата обращения: 25.01.2018).

3. Лэдд Дж. Э. Теология Нового Завета. Глава «Достижение праведности». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00271.htm> (дата обращения: 30.01.2018).

4. Мефодий (Кульман), еп. Святоотеческое толкование на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. – URL: https://ekzeget.ru/tolk.php?kn=mf&gl=10&st=37&id_tolk=148 (дата обращения: 30.01.2018).

5. Новая Женевская учебная Библия. Глава 14. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bibleist.ru/biblio.php?q=003/00001&f=42.html> (дата обращения: 27.01.2018).

6. Роджерс-младший Клеон Л., Роджерс Клеон Л. III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета [Электронный ресурс]. – URL: <http://lib.cerkov.ru/preview/614> (дата обращения: 27.01.2018).

7. Уилкок М. Евангелие от Луки. Тесные врата преданности (14:25-32). [Электронный ресурс] – URL: http://bookz.ru/authors/maikl-uilkok/evangeli_991/page-11-evangeli_991.html (дата обращения: 24. 01. 2018).



ВЕРА АВРААМА: ОСМЫСЛЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЙ ГЛАВЫ ПОСЛАНИЯ К РИМЛЯНАМ В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ШТУКАТУРОВ ГЛЕБ,
студент 2-го курса КДС
Научный руководитель –
священник ВАСИЛИЙ КАЗИНОВ,
кандидат богословия

Аннотация. Данный доклад посвящен экзегетическому разбору четвертой главы послания Апостола Павла к Римлянам и затрагивает проблему понимания оправдания человека в христианстве. Эта тема имеет особую актуальность ввиду непреходящего значения веры в жизни христиан. В работе автор рассматривает роль веры и дел в оправдании конкретного библейского персонажа – Авраама. Представленная работа поможет разным читателям грамотно определить основу всего христианства, которая есть вера в воплощенного Сына Божия.

Ключевые слова: Библия; Ветхий Завет; вера; дела; оправдание; Авраам; спасение.

Личность Авраама, пожалуй, одна из самых ярких в Ветхом Завете. С этим человеком связаны величайшие откровения Божии всем людям, главным из которых является обетование о том, что именно из рода Авраама произойдет Христос. Безусловно, жизненный путь Авраама стоит рассматривать исключительно в контексте его взаимоотношений с Богом, переживаний присутствия Божия в его личной жизни и судьбах близких ему людей. Особое внимание при изучении личности Авраама стоит уделить вопросу о вере святого праотца. И проблема здесь заключается не столько в том, какая вера была у Авраама или как он смог возрастить в себе такую веру. Нет. Вопрос в том, какой пример подает нам вера Авраама, что для нас значит вера этого человека, который жил в далеком прошлом. И тут, конечно, хочется сказать, что нашелся на свете такой человек, который попытался разобраться в этом непростом вопросе. Имя ему – Павел, апостол и великий столп Церкви. Поэтому раскрывать проблему веры Авраама мы будем на примере четвертой главы из Послания апостола Павла к Римлянам.

«Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Рим. 4, 3). В этом стихе святой апостол доносит до нас явную мысль – Авраам приобрел вечное спасение не благодаря своим делам перед Господом, а исключительно благодаря вере в обетования Божии к нему. Блаженный

Феодорит Кирский пишет: «Ибо блаженный Авраам, не законом руководясь в жизни, сподобился сего Божественного о нем свидетельства, но, уверовав в Призвавшего, пожал богатство правды»¹. У преподобного Ефрема Сирина мы находим такие слова, которые характеризуют оправдательное значение веры Авраама: «Награда вменена Аврааму по благодати»². То есть апостол желает, чтобы читатели его Послания осознали, что стремиться нужно к оправданию перед Господом благодатью, видеть свое спасение не в каких-то заслугах перед Богом, но исключительно во всемогуществе и всепрощении Божиим, в доверии Господу, Который Сам сказал: «И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек» (Ин. 11, 26).

Далее, пропуская несколько стихов, мы можем заметить продолжение мысли Павла насчет оправдательного значения веры Авраама. Апостол пишет: «Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование – быть наследником мира, но праведностью веры» (Рим. 4, 13). Стоит отметить тот фактор, что закон никак не мог даровать Аврааму обетование, ибо его попросту еще не существовало. До того дня, как Моисей получит скрижали с заповедями, оставалось еще около 400 лет. Закон просто по хронологическим параметрам не мог оправдать Авраама. Обратимся к толкованию этого стиха по блаженному Феофилакту Болгарскому, который размышляет подобным образом: «Апостол доказал уже, что оправдание бывает не законом, но верой. Теперь он (Павел) доказывает, что и обетование получил Авраам не законом, но праведной верой. Ибо кто станет заботиться о вере, если обетование наследия дано законом? Но положение дела не таково. Авраам наследовал обетование не законом (ибо где тогда был закон?), но верой, как написано: “Авраам поверил” (Быт. 15, 6)»³.

Далее Павел пишет в Послании: «Если утверждающиеся на законе суть наследники, то тщетна вера, бездейственно обетование» (Рим. 4, 14). Этот стих ставит человека лицом к лицу перед вопросом: «А что же меня оправдывает в большей степени? Мои собственные дела и усилия или все-таки вера во всеильную Божию помощь?» «Ибо если жившие по закону сподобляются обетованных благ, то напрасно Авраам веровал Богу, ложны, а не истинны обетования, данные ему Богом», – так рассуждает Феодорит Кирский⁴. Говоря современным языком, напрасна была бы вера Авраама в обетования Божии, в рождение от бесплодной Сарры сына Исаака, в превеликое умножение потомства патриарха,

¹ Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 80.

² Ефрем Сирин, прп. Творения: В 8 т. Т. 7: Толковательныя писания. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014. С. 20.

³ Феофилакт Болгарский, блж. Толкование Посланий святого апостола Павла: В 2 кн. Кн. 1. М.: Директ-Медиа, 2017. С. 43.

⁴ Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 83.



*Апостол Павел. Мозаика
внешнего нартекса церкви Хора
в Стамбуле. XIV в.*

наконец в само рождение из рода праотца обещанного Царя Израилева также было бы бессмысленным и ненужным, если бы «утверждающиеся на законе», то есть те, кто полагает надежду своего спасения исключительно в исполнении дел закона, могли обрести спасение.

В 17-м стихе мы находим важное свидетельство об Аврааме, на которое делает акцент апостол Павел. Это свидетельство к тому же является важным критерием, который должен присутствовать в вере каждого из нас. Что же это за слова из 17-го стиха? «Я поставил тебя отцом многих народов», – перед Богом, Которому он поверил» (Рим. 4, 17). Во-первых, в этом стихе мы видим одну из многих наград, которыми Господь одарил Авраама за его веру. И эта награда – обещание Аврааму многочисленного потомства в будущем. Почему это так важно для нас? Одна из причин заключается в том, что если мы, подобно праотцу Аврааму, будем с Божиим руководством и помощью воспитывать в себе веру в Него, то, конечно же, плодами веры в нас явятся многочисленные добродетели. Во-вторых, рассматривая подробнее слова: «перед Богом, Которому он поверил», святитель Иоанн Златоуст отмечает следующее: «“Перед” значит “подобно”. Как Бог есть Отец наш не по естественному родству, а по усвоению веры, так и Авраам, потому что послушание делает его отцом всех нас»⁵. Действительно, мы, доверяя Богу, подобно

⁵ Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам // Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. С. 574.

Аврааму, делаемся духовными детьми святого патриарха. Кроме всего прочего, апостол Павел опять делает упор на веру Авраама на словах: «Которому он поверил». Мы должны неложно и нелицемерно верить Господу и знать, что все, происходящее в нашей жизни, посылается Творцом лишь для одного – для приобретения благодати, укрепляющей человека и спасающей его.

«Он, сверх надежды, поверил с надеждою, через что сделался отцом многих народов, по сказанному: “так многочисленно будет семя твое”» (Рим. 4, 18). Для более ясного понимания этого места Писания посмотрим на новый русский перевод 18-го стиха: «Ведь когда не оставалось никакой надежды, Авраам все-таки поверил с надеждой, поэтому он и стал отцом многих народов, как и было сказано: “Таким будет твое потомство” (Рим. 4, 18)». Очень интересно это место Послания в сотериологическом аспекте. Почему? Апостол пишет о том, что Авраам поверил Господу и имел надежду в обетовании даже тогда, когда места надежде у всякого другого человека не осталось бы. Ветхозаветный патриарх обрел надежду не человеческую, а Божию. Окружающие Авраама люди наверняка поносили его за то, что он верит в вещи, которые никаким чудесным образом уже не могли произойти: «По человеческому рассуждению нет ни малейшей надежды на чадородие (от Сарры)»⁶. Должно отметить и то, что у Авраама не было особенного примера стойкости в вере, на который он смог бы взглянуть и укрепиться в уповании, как мы сейчас можем взглянуть на пример его веры. У этого праведника не было образцов праведности, подобной ему. Поэтому вера Авраама – великолепная яркая звезда, на которую неплохо было бы ориентироваться каждому из нас. Господь никогда не оставит того, кто полностью полагается на Него: «Надейся на Господа всем сердцем твоим и не полагайся на разум твой» (Притч. 3, 5).

Следуя далее по строкам апостольского Послания, мы продолжаем поражаться вере Авраама в силу Божию. Авраам не ослабевал в вере (см.: Рим. 4, 19), хотя прекрасно понимал то, что тело его и утроба Сарры уже практически омертвели, что нет ни единого шанса на чадородие. По мысли святителя Феофана Затворника, Авраам «не допустил, чтоб ослабела и немощною оказалась вера его». Далее тот же святитель рассуждает над вопросом: «Почему же Авраам так крепко держался своей неложной веры в Слово Божие?» И дает такой ответ: «Потому что праведный Авраам, приемля обетование из уст Божиих, не на плоть свою умерщвленную и не на мертвость Саррину смотрел, а на неложное слово Всемогущего Бога»⁷. Воистину, многие из нас отвечали бы Господу подобной верностью?

⁶ Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. М.: Сибирская Благовонница, 2013. С. 84.

⁷ Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). М.: Правило веры, 2006. С. 371.



Жертва Авраама. Фрагмент современной храмовой росписи

«А впрочем, не в отношении к нему одному написано, что вменилось ему, но и в отношении к нам: вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего, Который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:23-25). Апостол подводит к завершению свою многогранную и органичную речь о вере святого патриарха Авраама ободряющими словами для каждого человека, верующего в Господа Иисуса Христа. Павел пишет, что не для одного только Авраама вера вменилась в праведность, но и для всех нас. Он употребляет глагол «вмениться» в настоящем времени, и это означает только одно – спасение уже является совершившимся фактом. Задача человека состоит в том, чтобы пожелать заполучить это спасение, хотя, конечно, и огромное количество личных трудов и сил никто не отменял, ибо «от дней же Иоанна Крестителя доныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12).

Стоит отметить и еще один интересный факт. Апостол пишет о том, что праведность вменится нам, то есть тем, кто верит в Воскресшего из мертвых Господа нашего Иисуса Христа. А.П. Лопухин, комментируя это место Писания, утверждает следующее: «Между верою Авраама в

то, что у него родится сын, Исаак, и между нашею верою в Воскресение Христа есть, конечно, сходство: и там, и здесь идет дело о воскрешении мертвого и омертвелою. Но здесь есть и различие. Авраам веровал в Бога, а мы, веруя в Бога, веруем притом в Иисуса как нашего Господа. Рождение Исаака в цепи событий истории спасения было, так сказать, исходным пунктом, а Воскресение Христа – завершением истории, увенчанием ее. Христос является для нас Главою Церкви, чем Он не был для Авраама»⁸. Получается, Слово Божие говорит об оправдании Авраама через веру, имея в виду и нас, христиан, чтобы опытным путем доказать то, что мы также оправдываемся верою. Только не просто верою в некоего Бога, а конкретно верою в Его Воскресшего Сына.

Подводя итог, хочется отметить следующее. Вся четвертая глава Послания к Римлянам является своеобразной картой, которая являет нам путь праведности не только Авраама, но, как ни странно, Самого Бога. Да, именно так! Ведь в чем, по мысли святого Павла, заключается праведность Бога в истории с Авраамом? Она состоит в том, что Господь доказал Свою верность святому патриарху. И эта верность воплотилась не только в рождении Исаака. Точнее, не столько в рождении Исаака. Верность Бога проявилась в Воплощении Сына Божия – Иисуса Христа. Об этом замечательно пишет известный английский библиист, специалист по Новому Завету Николас Томас Райт в своей книге «Воскресение Сына Божьего». Райт отмечает: «Через смерть и Воскресение Иисуса Бог исполнил обетование (дал Аврааму потомство, состоящее из иудеев и язычников), одновременно победив всеобщий грех»⁹.

Таким образом, теперь мы можем дать ответ, хотя, конечно же, и неполный, на вопрос: «А оказывает ли влияние на нашу веру пример веры святого праотца Авраама?» Да, безусловно, оказывает. Пример веры праведного Авраама обладает большой значимостью и силой для христиан. Поэтому в трудные жизненные минуты бывает полезно открыть четвертую главу Послания к Римлянам и услышать в свой адрес эти потрясающие слова: «но и в отношении к нам: вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим. 4, 24).

Библиография

1. Библия (синодальный перевод, новый русский перевод).
2. Ефрем Сирий, прп. Творения: В 8 т. – Т. 7: Толковательныя писания. – М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014. – 344 с.

⁸ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. А.П. Лопухина. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. Ч. 20. Послания св. апостола Павла к Римлянам и Коринфянам. С. 121.

⁹ Райт Н.Т. Воскресение Сына Божьего [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/voskresenie-syna-bozhego> (Дата обращения: 14.01.2018).

3. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого, архиепископа Константинопольского, избранные творения. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1994. – 864 с.
4. Райт Н.Т. Воскресение Сына Божьего [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/voskresenie-syna-bozhego> (Дата обращения: 14.01.2018).
5. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Заветов / под ред. А.П. Лопухина. – М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. – Ч. 20. Послания св. апостола Павла к Римлянам и Коринфянам. – 521 с.
6. Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла. – М.: Сибирская Благовонница, 2013. – 704 с.
7. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам (главы 1-8). – М.: Правило веры, 2006. – 744 с.
8. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование Посланий святого апостола Павла: В 2 кн. – Кн. 1. – М.: Директ-Медиа, 2017. – 503 с.

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ





ХРАМЫ И БОГОСЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ ПОСЛЕ НАШЕСТВИЯ БАТЫЯ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ПОЗДНЯКОВ ВАДИМ, диакон,
студент 4-го курса КДС

Научный руководитель –
иеромонах ТИМОФЕЙ (ЯСЕНИЦКИЙ),
кандидат богословия

Аннотация. Настоящая работа представляет собой опыт исследования возрождения и изменения церковной жизни на Руси в период с 1238 г. по 1314 г. В докладе рассматриваются процессы строительства новых храмов, анализируются основные изменения в богослужении, выявляется урон, нанесенный русской церковной культуре в период монгольского завоевания.

Ключевые слова: храм; богослужение; Русская Православная Церковь; татаро-монгольское нашествие; Л.Н. Гумилев; Яса; XIII – XIV века; Менгу-Тимур; Даниил Галицкий; Иван Калита.

Уже давно признано и светскими, и церковными историками, что татаро-монгольское нашествие стало крупнейшим переломом в жизни Древней Руси. Сторонники «евразийства» даже считают, что монгольское нашествие оказало решающее воздействие на русскую цивилизацию, придало ей оригинальный «евразийский» характер. Однако вопрос о том, какое влияние оказало нашествие на церковную жизнь, изучен мало. Чаще всего можно встретить упоминание о том, что Церковь была для монголов неприкосновенной, ханы Золотой Орды даже после принятия ислама давали Церкви ярлыки, которые делали неприкосновенными и свободными от налогов церковных людей и имущество.

Невнимание к этой теме объяснить достаточно легко. Советская историография была не только светской, но и воинствующе-атеистической. Советские идеологи отказывались признавать очевидный факт о весьма значительном влиянии Церкви на русский народ в XIII в. К концу советского периода в историографии в моду вошла «евразийская концепция» Л.Н. Гумилева. Отношения между Русскими землями и Ордой изображались в слишком светлых тонах, как обычная в Средневековье «вассальная зависимость».

Исходя из этого, целью нашей работы является исследование процесса возрождения и строительства новых храмов, исследование из-

менений в богослужении и выявление урона, нанесенного храмам Русских земель в период с 1238 г. (первый поход Батыя на Владимиро-Суздальскую Русь) по 1314 г. (когда ислам стал государственной религией Золотой Орды; начало новой эпохи взаимоотношений). А также рассмотрим, насколько соответствовала действительности концепция Л.Н. Гумилева.

В работе будут преимущественно использованы труды историков Церкви XIX столетия: академика П.В. Знаменского (1836-1917)¹, академика Е.Е. Голубинского (1834-1912)², митрополита Макария (Булгакова) (1816-1882)³.

Храмовое строительство⁴

Л.Н. Гумилев утверждает, что среди татаро-монголов было много христиан-несториан⁵. Именно поэтому, придя на Русь, они с уважением относились к Церкви и ее собственности. Это не вполне соответствует действительности, по крайней мере, во время нашествия Батыя. Вот что пишет Лаврентьевская летопись о разгроме Москвы: «град и церкви огневи предаша и монастыри вси и села пожгоша»⁶. Во Владимире соборная церковь (Успенский собор), в которой укрылись бояре, их «чадь» (слуги), великокняжеская семья, женщины и дети, монголами была подожжена, а затем монголы ворвались внутрь и поголовно вырезали всех, кто искал спасения. В Киеве в декабре 1240 г. монголы также подожгли Десятинную церковь, в которой укрылось мирное население, а затем ворвались внутрь и вновь устроили дикую резню. Это подтверждается материалами археологических раскопок – и во Владимире, и в Киеве были обнаружены братские могилы населения, умершего насильственной смертью, следы обширных пожаров⁷, росписи Успенского собора во Владимире восстанавливал уже в XV в. прп. Андрей Рублев.

После монгольского разгрома Киев стал «бескняжеским» городом на длительное время, то есть утратил статус города и стал «пригородом». Этим объясняется перенос митрополичьей кафедры во Владимир, а затем в Москву. Не говоря уже о том, что Киев постоянно под-

¹ Знаменский П.В. История Русской Церкви (учебное руководство). М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 2000. 465 с.

² Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. М.: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 1998. 617 с.

³ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 4 // История Русской Церкви: В 9 кн. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. 704 с.

⁴ Общий обзор храмовой архитектуры Руси того времени см.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 2. С. 307-403.

⁵ Гумилев Л.Н. От Руси до России. СПб: ЮНА-пресс, 1992. С. 45.

⁶ Лаврентьевская и Троицкая летописи // ПСРЛ. Т. 1.1.11. СПб: Типография Эдуарда Праца, 1846. Л. 1926-1928.

⁷ Каргалов В.В. Русь и кочевники. М.: Вече, 2007. С. 246.

вергался набегам татар, поэтому пребывание там митрополита было небезопасным.

Первый ярлык Церковь получила лишь в 1267 г. от хана Менгу-Тимура, после смерти хана Золотой орды Берке, который был мусульманином по вероисповеданию, первым ханом Золотой Орды, который принял ислам. После его смерти шаманизм в качестве государственной религии Золотой Орды был снова восстановлен до 1314 г. Дело в том, что монгольское войско, которое пришло на Русь, было многонациональным. Этнические монголы, среди которых небольшая часть действительно были несторианами, составляли не больше 10–15 % от общей численности. К тому же надо учитывать, что несторианство в Центральной Азии развивалось в течение нескольких столетий обособленно, без контактов с единоверцами, смешивалось с буддизмом, манихейством. В состав ордынской армии входили и таежные племена, например маньчжуры, народы эвенкийской группы, которые жили в условиях первобытного общества. Многие из этих народов были очень бедны, для них представляли ценность любые предметы из металла, керамики, даже ношенные обувь и одежда.

Но после покорения Руси, после разрыва зависимости от Каракорума, ханы Золотой Орды увидели, какую силу представляет Православие в Русских землях. Они решили не вступать в конфликт с Церковью, даже после того, как ислам стал государственной религией Золотой Орды. Отметим, что впоследствии не столько княжеская власть, сколько Церковь стала центром духовного сопротивления, мобилизации народа на борьбу с ордынским игом.

Сарайская епископия была учреждена в Сарай-Берке (бывш. Сарай-Бату) в 1261 г. при хане Берке. В Сарае практически половина жителей были православными. Город делился на национальные кварталы, где жили отдельно русские (из разных княжеств), византийцы, болгары, аланы, черкесы (и аланы, и черкесы в то время были еще православными), монголы, кипчаки. К сожалению, археологам пока не удалось найти остатки епископского подворья в Сарае. Но город занимал очень большую для того времени площадь – 36 квадратных километров, его территория еще полностью не обследована.

Большой вклад в восстановление храмов внес князь Даниил Романович Галицкий. Он пытался создать коалицию русских князей для борьбы с Ордой, организовать с помощью папской курии Крестовый поход против монголов. Но все его усилия были тщетны, монголы навязали ему унижительный «мирный договор». В своей столице Холме он построил церковь Иоанна Златоуста, церковь Святых бессребреников Космы и Дамиана, церковь Пресвятой Богородицы, где и был впоследствии погребен. Его племянник князь Василий Василькович Галицкий по его примеру построил в Каменце церковь Благовещения Пресвятой Богородицы, в Любомли – церковь Святого великомученика Георгия, в Берестье (Брест) – церковь Святого Петра. Выбор покровителей храмов говорит о продуманности

манной религиозной позиции этих западных князей. С одной стороны, Даниил Галицкий из рук папского легата принял корону «короля Руси» в 1253 г., в надежде, что папа объявит Крестовый поход против монголов. С другой стороны, князья Западной Руси не понаслышке знали о жестокости и фанатизме католиков. Поэтому выбор покровителей церквей был близок к наиболее почитаемым в католицизме – Богородица, св. Георгий, св. Петр. Но, с другой стороны, строительство новых церквей показывало, что западные князья Руси не хотели бы распространения католицизма среди своих подданных. Отметим, что надежды на Крестовый поход европейского рыцарства были призрачными. После успехов Четвертого крестового похода (1203), когда крестоносцы захватили и разграбили богатейшую страну мира Византию и все сокровища Константинополя, энтузиазм крестоносцев по поводу борьбы с «неверными» значительно снизился. Рыцари не желали сражаться с нищими скотоводами, как они представляли себе монголов, с которых невозможно получить никакой добычи. Ведь после захвата Византии многие рыцари сказочно обогатились, стали баронами на византийских землях, другие получили очень большие деньги в процессе перепродажи культурных и исторических реликвий, украденных из византийских храмов. Среди бывших крестоносцев возникла даже профессия «камлот» («удалец», «смельчак»). Это человек, который находил на Востоке подтвержденные св. реликвии и привозил их в Европу, под заказ влиятельных феодалов и коронованных особ, получал за это значительные суммы. Самым сложным было то, что реликвии должны были обязательно сопровождаться документами и свидетельствами их подлинности. Что касается борьбы с монголами, то даже тамплиеры и иоанниты, авангард крестоносного движения, после того как монголы вторглись в Венгрию весной 1241 г., без сопротивления покинули свои командорства в Трансильвании, куда их пригласил в свое время венгерский король для борьбы с половцами. Рыцари дрогнули перед монголами, оставив европейских колонистов, которых сами туда и пригласили (в основном саксонских крестьян), на произвол судьбы.

Но и в восточных Русских землях в этот тяжелый период шло храмовое строительство. Митрополит Петр в Москве в 1324 г. заложил поблизости от своего дома первую в городе каменную церковь, будущий Успенский собор, достроенный уже после смерти митрополита. Иоанн Данилович Калита в 1328 г. построил каменную церковь Преподобного Иоанна Лествичника. В 1332 г. Иоанн Калита построил также Архангельский собор, который стал усыпальницей московских князей⁸. Интересно, что Иоанн Калита почитал преподобного Иоанна Лествичника. Это был его святой покровитель даже дважды: во-первых, по имени, во-вторых, Иоанн Калита получил Московское княжество по «лествичному праву», по системе наследования, принятой среди Рюриковичей. Его старшие братья Юрий и Борис получили лучшие уделы – великое

⁸ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. С. 143-146.



Успенский собор Московского Кремля. Современное фото

княжение Владимирское и Кострому, которые тогда считались лучше Москвы, а Калите досталась Москва. В Угличской земле, сильно пострадавшей от татар, князь Роман Владимирович (ум. в 1285 г.) построил 15 храмов. В Твери князь Михаил Ярославич с помощью матери построил в 1285–1289 гг. каменный собор Преображения Господня на месте бывшей скромной деревянной церкви Святых Космы и Дамиана.

Наибольшее количество церквей было в Великом Новгороде. Это связано с особенностями Новгорода как крупного международного торгового центра, так и феодальной республики. Храм в Новгороде был не только местом молитвы, здесь могли храниться сбережения какого-то сообщества (купеческого товарищества) или даже частного лица, официальные документы. Например, в Новгородской Софии хранились государственные печати Новгорода и казна Новгородской республики. Бедой Новгорода, как и других русских городов, были опустошительные пожары, в результате которых города полностью выгорали с периодичностью 20–40 лет. В 1297 г. выгорел весь Новгород, разрушилось 24 церкви. Также погибла и Воскресенская церковь, которую архиепископ Климент всего за год до пожара, в 1296 г., построил в надвратной башне стены Детинца. Но в 1311 г. архиепископ Давид воздвиг церковь во имя святого равноапостольного князя Владимира на других воротах Детинца. В 1296 г. владыка Климент воздвиг церковь Воскресения Господня из камня, в знак победы новгородцев над шведами (новгородцы тогда захватили большую добычу, разграбив столицу Карелии – г. Корелу).



*Церковь Спаса Преображения на Ильине улице. Великий Новгород, 1474 г.
Современное фото*

Новгородский посадник Иоаким Столбович вместе с женой построил церковь во имя 318 Никейских отцов на Княжьем дворе в 1310 г. В Новгороде строили храмы и частные люди, зачастую во имя исполнения обетов, которые давали в экстремальных обстоятельствах. Так, некто Феодор Хотович поставил церковь во имя святого Саввы Освященного на Саввинской улице в 1271 г., Семен Климович – церковь во имя Пресвятой Богородицы на городских воротах в 1305 г. Все строившиеся церкви до XV в. были холодные, без печей. Это делалось, чтобы снизить вероятность пожаров⁹. В этот период появились также переносные (походные) церкви. Это было необходимо. В Сарайской епископии, в Сарае, столице Золотой Орды, епископ Феогност в 1301 г. задавал вопрос Поместному Цареградскому Собору: подобает ли переносить престол с места на место и будет ли православно на нем вести службу? Потому что православный Сарайский епископ, как глава одного из основных вероисповеданий Золотой Орды, должен был сопровождать хана в процессе его круглогодичной кочевки – хан и его двор проводили в городе только зиму, а все остальное время кочевали в окрестностях города.

По поводу каменного строительства церквей нужно отметить, что само по себе искусство каменной кладки, несмотря на значительный упадок ремесел во время монгольского ига, сохранилось. Не исчезло и искусство изготовления византийского плоского кирпича – плинфы.

⁹ Знаменский П.В. История Русской Церкви (учебное руководство). С. 104.



*Начало литургии Иоанна Златоуста. Служебник Варлаама Хутынского.
Конец XII – начало XIII в. (ГИМ. Син. 604.)*

Однако не было архитекторов, которые могли проектировать большие помещения, рассчитывать площадь свода, несущие опоры и т.д. Поэтому каменные церкви этого времени были скромными, небольших размеров. Попытки строительства крупных каменных зданий культового назначения даже и в XV в. часто заканчивались неудачей, падением свода, обрушением стен. Поэтому Иван III и начал приглашать в Московию итальянских мастеров, которые вновь раскрыли секреты античной архитектуры.

Богослужение¹⁰

В церковной жизни Руси в эпоху монгольского нашествия происходило достаточно много изменений. В частности, стали совершаться праздники во имя князей и некоторых святых Русской земли, впрочем, не по всей Церкви, а только в местах их погребения. Таковы дни памяти:

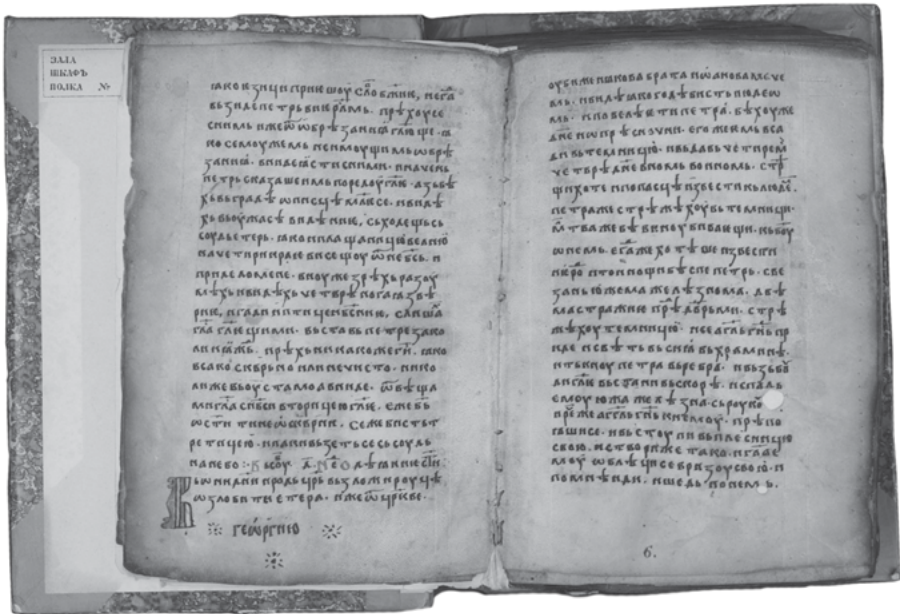
- благоверного великого князя Георгия Владимирского, убиенного татарами в битве на р. Сить в 1238 г;
- благоверного князя Василька Ростовского, взятого в плен татарами на р. Сить и замученного ими в Шеренском лесу 4 марта 1238 г;

¹⁰ Общий обзор состояния богослужения см.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 2. С. 404–616.

- благоверного князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, ставших мучениками 20 сентября в ставке Батыя за то, что отказались исполнять языческие обряды;
- благоверного князя Романа Рязанского, замученного в Орде 19 июня 1270 г. за верность Христовой вере;
- святителя Игнатия, епископа Ростовского, скончавшегося 28 мая 1288 г.;
- благоверного Довмонта (в крещении Тимофея), князя Псковского, родом литвина, мужественного в боях и доброго с народом. Он умер 20 мая 1299 г.

Продолжались сомнения по поводу постов в среду и пятницу, споры по которым были бурными в XII столетии. Этот вопрос задавал на Константинопольском Соборе Сарайский епископ Феогност, хотя при этом присутствовал русский митрополит Максим. Это объясняется тем, что у русских людей в Орде был совсем другой режим и рацион питания, чем на Руси, ведь в Сарае большинство русских были невольниками и питались тем, что дадут их господа. Но Собор по-прежнему разрешил есть мясо только в дни пяти великих праздников.

Для совершения богослужения уже тогда существовал полный комплект богослужебных книг. Но сельские церкви были бедными, им удавалось иметь только самые необходимые книги, потому что пергамен и переписывание стоили очень дорого. К тому же многие книжники погибли, были угнаны в рабство или бежали в северо-восточные земли, причем многие умирали по дороге от истощения. В Русской Церкви в этот период были составлены всего три службы, или последования. Это служба, или канон, митрополиту Петру епископа Ростовского Прохора, Последование похвальное Пресвятой Богородице (26 августа, в день Сретения ее чудотворной иконы и избавления от агарян) и канон святителю Алексию по случаю открытия его святых мощей архимандритом Питиримом, впоследствии епископом Пермским. Эти три службы отражают обстоятельства эпохи, во время которой они были написаны. Так, канон митрополиту Петру проникнут пламенной молитвой об избавлении от агарян, как называли в церкви монголов. Появились тропари и кондаки русским чудотворцам, в частности благоверному князю Михаилу Черниговскому и боярину его Феодору. Серьезной проблемой стало умножение разночтений и неисправностей при переписке книг. Монгольское нашествие вызвало значительное сокращение числа вообще грамотных людей, так как были убиты учителя школ, а библиотеки уничтожены (например во Владимире). А люди, владеющие греческим языком для перевода церковных книг, вообще стали редкостью. Поэтому в XIV в. переводы греческих книг нередко исправляли по собственному разумению или со старых славянских текстов. Часто русский писец не разбирал или вообще не понимал слов в греческом подлиннике. Эти ошибки вкрадывались в Евангелие, Апостол и служебники. В частности, в служебниках этого периода



Апостол апракос краткий. Конец XIII в. (РНБ. Q.n.I.46)

встречаются разногласия о числе просфор – можно встретить книги, где говорится об извлечении Агнца из одной просфоры, но есть переводы, где говорится и о 3–5 просфорах. Возникали вопросы о том, где и как следует читать Евангелия Великого Четверга, сколько молитв вечерних и утренних, как должны быть приготовлены Агнцы для литургий Преждеосвященных Даров, сколько раз петь «аллилуиа». Очевидно, что такие вопросы возникали не только между архиереями, но и среди рядового духовенства. Донести до них грамотные и квалифицированные ответы было сложно, так как отсутствовало книгопечатание, да и связь осуществлялась только с посланниками. Монголы установили ямскую гоньбу, постоянные дворы, но только они и имели право пользоваться этой связью. Возникало также много вопросов о совершении Таинств и священнодействий. В 1274 г. по этому поводу был созван Поместный Собор во Владимире, в 1301 г. Константинопольский Поместный Собор отвечал на вопросы Сарайского епископа Феогноста. В частности, Таинство Крещения иногда совершалось через обливание. Владимирский и Константинопольский Соборы, митрополиты Киприан и Фотий резко выступали против этого. Было разрешено Крещение через обливание только в крайних случаях, например, если захочет креститься взрослый татарин, а сосуда, подходящего под купель, не будет. На совершении Таинства Крещения сказались реалии времени – многие священники погибли, были угнаны в Орду, выросла детская смертность. Поэтому если дитя находилось при смерти, раз-

решалось проводить Таинство Крещения даже причетнику, если нельзя было найти ни святителя, ни иерея. Также было разрешено крестить нескольких детей в одной купели в один день, только священник должен был прочесть над каждым ребенком особые запретительные молитвы и совершить отрицание. В Таинстве Миропомазания было запрещено смешивать миро с деревянным маслом, а также использовать латинское миро (что практиковалось во Пскове, богатой республике на западной границе Руси). Миро должно быть только византийского происхождения. В Таинстве Покаяния было запрещено духовным детям оставлять «без вины», то есть без причины, своего духовника и переходить к другому. В Таинстве Евхаристии было запрещено доверять изготовление просфор женщинам, которые находятся во втором или третьем браке. Запрещено было служить литургию без вина или заменять вино чем-то другим, каким-то другим спиртным напитком. Владимирский Собор 1274 г. запретил практику вынимания дьяконами Агнца вперед священника (Новгород). Запрещено было также совершение Таинства на части антиминса (Псков), а не на целом антиминсе. Умиравшего Константинопольский Собор разрешил причащать и диакону, если не будет священника. Татей (уголовных преступников), убийц и вообще грешников было разрешено причащать только на смертном одре и только после того, как они покаются. Также лишены были Причастия неисправимые сквернословы, живущие в грешном сожительстве, без венца, четверобрачники. Заключение третьего брака лишало Причастия на 5 лет, а убившие кого-либо в поединке (в том числе и в судебном поединке) – на 18 лет, хотя судебный поединок считался «Судом Божиим». Отметим, что и убитого в таком поединке запрещалось хоронить на освященной земле, он должен быть похоронен за церковной оградой, где погребали казненных и самоубийц¹¹.

Владимирский Собор строго запретил «ставить на мзде» (посвящать за деньги в сан) священников и игуменов. Запрещалось также брать с них какие-либо «уроки» (регулярные платежи деньгами или натуральными продуктами). Виновники должны были извергаться из сана вместе с поставленным. Епископы при поставлении священника или диакона должны были внимательно изучить его биографию и образ жизни. Нельзя было ставить в священники или диаконы неизвестных людей или рабов. Запрещено было венчание девочек младше 12 лет. Инокам не позволялось венчать браки. Вступающий в третий брак (что было редким исключением) должен быть молод и не иметь детей от первых двух браков. Пострижение в монашество Цареградский Собор в своих ответах Феогносту разрешил, если желающий постричься находится на смертном одре, совершать и священнику, и диакону, и даже причетнику. Однако запрещено было постригать в схиму, если умирающий уже не владеет языком, а также «класть схиму» на мертвого.

¹¹ Знаменский П.В. История Русской Церкви (учебное руководство). С. 103.

Разрешено было совершать богослужение в отсутствие диакона, если есть несколько священников. В этом случае один из священников должен был произносить ектенью внутри алтаря. Священнику, совершившему на войне убийство человека, запрещалось служить. Владимирский Собор запретил лицам непосвященным и самим дьяконам освящать приносимые в храм плоды, крупы или кутью за умерших, хотя это и делалось раньше. Запрещено было также непосвященным читать и петь на амвоне. На амвоне должны были читать и петь причетники, с благословения священника и в стихарях¹².

Владимирский Собор 1274 г. также принял меры по укреплению дисциплины в рядах духовенства. В частности, указывалось, что в Новгороде священники пьянствуют после Великого поста до такой степени, что не могут совершать службы. Это запрещалось под страхом лишения сана. Собор также запретил массовые бои с дрекольем (кольями) и оргии в ночь накануне Пасхи. Это были остатки языческих обрядов. Собор угрожал участникам этих мероприятий отлучением от Церкви.

Подводя итоги, мы можем сказать, что монгольское нашествие нанесло чрезвычайно серьезный удар по русской культуре, в том числе и по Православию. Ряд храмов, уничтоженных монголами, как, например, Успенский собор во Владимире, были хотя бы частично восстановлены лишь сотни лет спустя. В условиях монгольского разгрома нависла угроза экспансии католицизма. Западные русские князья стремились пресечь это явление путем строительства новых церквей. Восстановление старых храмов и строительство новых велось и в других частях Русских земель, особенно в Новгороде, где храмы строили не только архиепископы, но и посадники, и даже частные лица. Несмотря на упадок ремесел, вызванный монгольским нашествием, искусство каменного зодчества не было утрачено. Некоторые из новых храмов были уже каменными.

В богослужении также произошел упадок, причиной которому были значительные потери, которые понесло русское духовенство во время татаро-монгольского нашествия. Погибли, вероятно, многие архиереи, книжники, знатоки греческого языка. Теперь не хватало даже простых священников, обладавших достаточным уровнем богослужебных знаний. Поэтому правомернее говорить не об изменениях в богослужении после нашествия Батыя, так как никаких новых обрядов и не вводилось. Правомернее говорить о разъяснениях, которые Владимирский Собор 1274 г. и Константинопольский Собор 1301 г. дали духовенству и епископу Сарайскому Феогносту.

Появились тревожные симптомы – новые обычаи в богослужении, которые особенно широко распространились во Пскове и Новгороде, на западных границах Руси. Проблема с переводами Священных книг

¹² Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. С. 175-176.

пока лишь нарастала – переводчики и исправщики зачастую обладали ограниченным запасом лексики, а то и вовсе делали исправления в соответствии со своим здравым смыслом, не понимая текста.

Тем не менее большое значение имело учреждение в 1261 г. и последующая деятельность Сарайской епископии. Сарайское духовенство вело миссионерскую работу среди татар и монголов, причем успешную – уже в 1314 г., когда в Орде был введен ислам как государственная религия, часть татар взбунтовалась, вспыхнула гражданская война, многие татары ушли на Русь и там крестились. Кроме того, Сарайская епископия многое делала для облегчения участи русских рабов в Орде, помогала им связаться с родственниками, чтобы их выкупили. Сарайская епископия играла большое значение в тайной дипломатии московских князей.

Библиография

1. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 2 т. – Т. 2. – Ч. 2. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье: Общество любителей церковной истории, 1998. – 617 с.
2. Гумилев Л.Н. От Руси до России. – СПб: ЮНА-пресс, 1992. – 212 с.
3. Знаменский П.В. История Русской Церкви (учебное руководство). – М.: Крутицкое Патриаршее подворье: Общество любителей церковной истории, 2000. – 465 с.
4. Каргалов В.В. Русь и кочевники. – М.: Вече, 2007. – 762 с.
5. Лаврентьевская и Троицкая летописи // ПСРЛ. – Т. 1.1.11. – СПб: Типография Эдуарда Праца, 1846. – 267 с.
6. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – Т.4. // История Русской Церкви: В 9 кн. – Кн. 3. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. – 704 с.



МИТРОПОЛИТ КИЕВСКИЙ КИПРИАН. ПОПЫТКА ПЕРВОЙ БОГОСЛУЖЕБНОЙ РЕФОРМЫ НА РУСИ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

КИРИЛЛ АВЕРЬЯНОВ, диакон,
студент 4-го курса КДС

Научный руководитель –
иеромонах ТИМОФЕЙ (ЯСЕНИЦКИЙ),
кандидат богословия

Аннотация. Данный доклад посвящен богослужебной деятельности митрополита Киприана. В нем рассматриваются причины реформ митрополита Киприана и сама литургическая реформа святителя – начало перехода на Иерусалимский устав. Последний вопрос рассматривается в свете текстов древнерусских служебников, существовавших до митрополита Киприана и изданных при нём. В итоге автор приходит к выводу об успешном начале богослужебной реформы и последующем замедлении её осуществления по причине отсутствия книгопечатания на момент начала реформы.

Ключевые слова: митрополит Киприан; древнерусское богослужение; богослужебная реформа; Иерусалимский устав; литургия.

Когда речь заходит о русских богослужебных реформах, невольно вспоминается старообрядческий раскол и патриарх Никон, которому удалось решить проблему более чем трехсотлетнего отставания Русской Церкви в развитии богослужения от всего православного мира, но при этом весьма дорогой ценой. Однако если всмотреться в глубь истории, можно увидеть, что и до Никона принимались попытки реформировать русское богослужение. На рубеже XIV–XV вв. это пытался сделать митрополит Киевский и вся Руси Киприан. К сожалению, этой проблеме посвящено очень малое количество исследований, тогда как проведению литургической реформы митрополит Киприан посвятил немалую часть своей жизни. Восстанавливать те события приходится буквально по крупицам. В этом свете можно говорить об актуальности нашей работы.

Прежде всего необходимо ответить на вопрос о заинтересованности митрополита Киприана в реформах: почему он намечал реформы, почему они так успешно начинались и что этому способствовало? Отвечая на поставленный вопрос, выделим три основных момента из биографии святителя.

Во-первых, известную роль здесь могло сыграть происхождение митрополита. Вопрос, откуда он был родом, до сих пор не решен. Известно лишь то, что святитель Киприан принадлежал к южным славянам.



Святитель Киприан, митрополит Московский. Фрагмент росписи Успенского собора Троице-Сергиевой лавры. XIX в.

Скорее всего, он был болгарин или же сербом. Влияние этих стран чувствуется в деятельности митрополита Киприана. Таким образом, реформы проходили под явным влиянием южнославянской культуры.

Во-вторых, нельзя игнорировать тесные связи митрополита Киприана с Константинопольским патриархом Филофеем¹, также известным своими трудами в области преобразования богослужения. Можно выдвинуть гипотезу, что именно с его подачи митрополит Киприан начал проводить реформы на Руси.

Кроме этого, реформы митрополита Киприана происходили под влиянием Афона. Доказательством этому служит редакция Псалтири под знаком афонских порядков келейного совершения суточного богослужения². К слову, на Афоне митрополит Киприан провел свою молодость и получил там религиозное и книжное образование. Вообще в то время Афон являлся мощной культурной и церковной силой, школой, из которой выходили лучшие деятели своего времени, в частности несколько патриархов, прославившихся своей литургической деятельностью. А поскольку на Афоне всегда имели представительство различ-

¹ Флоря Б.Н., Турилов А.А. Киприан, свт., митр. Киевский и всея Руси // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2015. Т. 33. С. 631.

² Успенский Н.Д. Собрание трудов. Т. 1: Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 241.

ные национальные диаспоры, отсюда по всему православному миру распространялись новые церковные обычаи³.

В нашей работе мы рассмотрим основные моменты богослужебной деятельности митрополита Киприана, а именно начало перехода на Иерусалимский устав и новую редакцию литургии.

Ко времени митрополита Киприана во всем православном мире уже распространился Иерусалимский устав. На Руси же до сих пор известен был устав Студийский. По своей сути это один и тот же устав, но в разных редакциях⁴. Главным отличием Иерусалимского устава является наличие всенощных бдений, а также уставы различаются временем совершения богослужений и их разрядами. В целом же схожие чинопоследования, общий месяцеслов. Различия объяснялись строем монашеской жизни, которым жила та или иная община.

Как известно, на Руси новые чинопоследования писались нечасто, подавляющее большинство книг привозилось с Афона или же из Константинополя. На Руси же книги переводились, умножались и распространялись. Поскольку книги переписывались вручную, их было немного. Да и вообще позволить себе иметь много книг каждый отдельно взятый храм не мог. Как правило, книги в большом количестве находились в больших соборах и монастырях, а остальным оставалось довольствоваться лишь отдельными богослужебными книгами.

Итак, по всему миру распространился Иерусалимский устав. Соответственно, везде писались книги, ориентированные на новый устав. Эти книги также привозились на Русь, переводились и распространялись. Появлялись проблемы при «встраивании» новых книг в уже существующий устав: книги не сходились с действующим у нас Студийским типиком и входили в противоречие с имевшейся у нас практикой богослужения. Кроме того, русские люди, бывавшие в путешествиях на православном Востоке, могли воочию видеть отличия и несходность местных богослужений с традиционными русскими⁵. Возникало множество недоуменных вопросов. Так, еще в 1276 г. епископ Феогност Сарайский спрашивал у Константинопольского патриарха о службах в среду и пяток Сырной седмицы, а также в Великий Пяток. Мы видим, что на Руси в эти дни служилась литургия Преждеосвященных Даров, что соответствовало требованиям Студийского устава, тогда как Иерусалимский устав не предполагает в эти дни вообще никакой литургии. В 1274 г. митрополит Кирилл запрещает совершать проскомидию диакону. В правилах митрополита Киприана как раз опять поднимаются эти же самые вопросы. Святитель вновь говорит о

³ Мансветов И.Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882. С. 1–2.

⁴ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 4 т. Т. 4. М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1997. С. 429. Подробнее об этом см.: Пенковский А.М. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. 2001. № 4. С. 70–78; Он же. Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5. С. 69–80.

⁵ Мансветов И.Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. С. 6.



*Лист из Следованной Псалтири
митрополита Киприана (РГБ. 173. 1. 142)*

том, что проскомидия совершается священником, а не диаконом, а в Великий Пяток литургии не полагается⁶.

И только в конце XIV в. на Руси появляется первая редакция Иерусалимского устава. Первая редакция имеет следы влияния сербских богослужебных книг, что говорит о заимствовании устава у южных славян⁷ и может также указывать на причастность к этому списку митрополита Киприана. Первая же самостоятельная редакция Иерусалимского устава принадлежит преподобному Афанасию Высоцкому. Эта редакция датируется самым началом XV в., она известна под названием «Око Церковное».

Устав вводился добровольно, медленно и постепенно. Вероятно, на то было две основные причины: во-первых, все та же дороговизна книг и, как следствие, малое количество экземпляров⁸, во-вторых, святитель Киприан, вероятно, понимал, что поспешность может привести к расколу, что подтвердилось при Никоновских реформах. Поэтому ни при Киприане, ни при следующем митрополите (Фотие) Иерусалимский устав не получил широкого распространения. Однако уже смело можно утверждать о положительных сдвигах в этом направлении⁹.

Еще одной важной частью богослужебных реформ святителя Киприана является реформа богослужебных книг. Конечно, назвать ее ре-

⁶ Правила митрополита Киприана (1376–1406) // Православный собеседник. Казань, 1865. Ч. 2. С. 30.

⁷ Мансветов И.Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. С. 5.

⁸ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т.4. С. 432.

⁹ Подробнее о том, как происходил постепенный переход Русской Церкви на Иерусалимский устав, см. в ст.: Пентковский А.М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // ЖМП. 2001. №2. С. 72-80.



Рукопись «Лествицы», выполненная митрополитом Киприаном, с его подписью. 1387 г. (РГБ. 173. 1. 152)

формой в полном смысле слова трудно, однако, как и в случае с новым уставом, был дан толчок к дальнейшему развитию.

Здесь нельзя не сказать о том, что примерно в это время литургическая реформа происходила и на Востоке, причем автором этой реформы являлся не кто иной, как наставник митрополита Киприана – патриарх Филофей. Упорядоченный им чин Божественной литургии требует отдельного внимания, но останавливаться на этом мы не будем, а подойдем к служебнику митрополита Киприана, сравнив его со служебниками, существовавшими до него на Руси.

Отметим, что до исследуемой эпохи формирование чина литургии еще не было закончено. Впрочем, даже на Востоке процесс будет продолжаться и после Филофеевой редакции. Больше всего изменялись предварительная и заключительная части, особенно вопросы, касающиеся приготовления к службе, облачения и проскомидии.

В служебнике митрополита Киприана мы можем найти следующие моменты, которые были тогда новыми, а некоторые из них изменились и сегодня.

В приготовлении к литургии меняются входные молитвы. В докиприановском служебнике были разные молитвословия для вхождения священника в храм, например, в служебнике Антония Римлянина говорится о пяти молитвах, в одном из служебников XIV в. мы находим более пространное правило, состоящее из трех псалмов, тропарей покаянных, дня и храму, а также молитв «Господи, низпосли руку Твою...» и «Владыко, Господи Вседержителю...». В новом служебнике святителя Киприана говорится лишь об одной молитве «Господи, низпосли руку Твою...», других молитв не приводится.

При облачении священника в епитрахиль читается молитва «емши Иисуса и связаша...» В более древних редакциях эта молитва произносится наравне с современной «благословен Бог, изливая...», а в некоторых служебниках молитв на облачение не было вообще.

Интересен вопрос о проскомидии, а именно о числе необходимых просфор. По порядку говорится о трех просфорах: Агничной, Богородичной, за святых. Затем берется «иная» просфора, очевидно, четвертая, из которой вынимаются частицы за все епископство. Не совсем понятны слова «паки прием просфору». Берется та же самая, то есть четвертая, просфора или же речь идет о новой, пятой? Из просфоры вынимаются частицы за прочих живых и снова «паки» берется просфора для поминовения усопших. Отсюда идут разногласия: четыре, пять или даже шесть просфор употреблялось на литургии? Большинство исследователей относят слова «паки прием» к четвертой просфоре, утверждая, что из нее вынимались частицы и за живых и за усопших.

По чину литургии оглашенных и литургии верных особых изменений не наблюдается, стоит заметить только, что не произносилась молитва «Господи, спаси благочестивыя», Трисвятое в последний раз полагалось петь в алтаре и на великом входе поминовение отличалось от современного. Оно звучало так: «Да помянет Господь Бог всех вас в Царствии Своем». Также стоит отметить, что только теперь начинает зарождаться то, что позже выльется в тропарь третьего часа: «поклоняются трижды пред святою трапезою, молящихся в себе»¹⁰. Ни в одном раннем служебнике такого замечено не было.

Также интересен момент причащения духовенства: младший священник причащал старшего, а старший младшего. Заканчивалась литургия молитвой «на совлачение риз».

Таким образом, после святителя Киприана на Руси распространяется сразу несколько редакций литургии, мирно существовавших рядом друг с другом, которые позже плавно вылились в единообразие.

Кроме этого, митрополиту Киприану принадлежит решение еще многих литургических вопросов и казусов. Например, интересный обычай был во Пскове: из-за нехватки антиминсов их резали на части и разбирали по разным храмам. Таким образом, в городе почти не осталось целых антиминсов¹¹. Кроме того, оказалось, что во Пскове нет правильного церковного правила. Узнав все эти подробности, святитель Киприан выслал туда 60 антиминсов и различные богослужебные книги, устав литургии, таинств Крещения, Венчания и прочие чины. Скорее всего, так во Пскове оказался и новый служебник митрополита Киприана.

Исходя из рассмотренного нами материала, можно сделать вывод о том, что святитель Киприан был выдающимся церковным деятелем и тонким строителем богослужения. Ему принадлежит реформа Боже-

¹⁰ Мансветов И.Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. С. 31.

¹¹ Знаменский П.В. История Русской Церкви. М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 2000. С. 125.

ственной литургии и переход на Иерусалимский устав, вернее сказать, начало этих дел.

Могли бы Киприановы реформы осуществиться в полной мере? Наверное, могли бы, если бы не некоторые обстоятельства. Во-первых, во время пребывания митрополита Киприана на Русской кафедре еще не было известно книгопечатание, которое могло бы существенно облегчить работу переписчиков и ускорить процесс распространения новых книг по всей Русской Церкви. Таким образом, святитель Киприан не настаивал на обязательном повсеместном переходе на новый устав, смене старых служебников на новые, предоставив, чтобы это происходило само собой¹². При этом митрополит Киприан не препятствовал переписыванию своего служебника, настаивая на том, чтобы не было отступлений от текста ни на йоту¹³.

Отвечая на вопрос, удалась ли митрополиту Киприану попытка первой богослужебной реформы на Руси, можно уверенно ответить: да. Ведь вряд ли святитель рассчитывал на мгновенный эффект, а все его начинания в конечном итоге были доведены до логического завершения его последователями.

Библиография

1. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви: В 4 т. – Т. 4. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1997. – 920 с.
2. Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009. – 935 с.
3. Знаменский П.В. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 2000. – 460 с.
4. Мансветов И.Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. – М., 1882. – 208 с.
5. Пенковский А.М. Константинопольский и Иерусалимский богослужебные уставы // ЖМП. – 2001. – № 4. – С. 70–78.
6. Пентковский А.М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // ЖМП. – 2001. – № 2. – С. 72–80.
7. Пенковский А.М. Студийский устав и уставы студийской традиции // ЖМП. – 2001. – № 5. – С. 69–80.
8. Правила митрополита Киприана (1376–1406) // Православный собеседник. – Казань, 1865. – Ч. 2.
9. Успенский Н.Д. Собрание трудов. – Т. 1: Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на православном Востоке и в Русской Церкви. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. – 480 с.
10. Флоря Б.Н., Турилов А.А. Киприан, свт., митр. Киевский и всея Руси // Православная энциклопедия. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2015. – Т. 33. – С. 630–650.

¹² Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 4. С. 408.

¹³ Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009. С. 218.



ОПЫТ ПЕРЕВОДА И КОММЕНТИРОВАНИЯ СЛОЖНЫХ МЕСТ ИЗ БОГОСЛУЖЕБНЫХ ТЕКСТОВ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ШИРЫХАЛОВ АНДРЕЙ, чтец,
студент 4-го курса КДС
Научный руководитель –
РУДАВИН Д.А.

Аннотация. В настоящем докладе затронута проблема существования сложных мест в церковнославянском переводе православных богослужебных текстов. Автор данной работы на примере отрывка из канона праздника Богоявления представляет свой опыт комментирования и создания нового перевода этих мест. Тем самым разрабатывается метод, с помощью которого предлагается проводить анализ трудных для понимания мест из богослужебных текстов.

Ключевые слова: православное богослужение; сложные места; богослужебные тексты; канон Богоявления; Феодор Продром; перевод; экземплярный способ анализа; преподобный Максим Грек.

Тексты, которые читаются и поются за православным богослужением, являются ценнейшим источником мудрости, красоты и силы христианской веры, а также богословия в самом широком смысле этого слова. И поэтому очевидно, что непонимание их слушающими и молящимися, которое, как мы постараемся показать ниже, вызвано либо неточным, либо вовсе ошибочным их переводом, является серьезной и актуальной проблемой.

Проблема эта, конечно, не нова и уходит глубоко в историю Русской Церкви. Об этом вопросе недвусмысленно говорят события еще XVI в. Так, в это время для решения проблемы с ошибками и неточностями в богослужебных текстах на Русь был прислан афонский монах преподобный Максим Грек, который ясно засвидетельствовал, до какой степени доходили погрешности в русских богослужебных книгах. Ученый монах нашел в текстах не только ошибки переводчиков, но и еретические мысли: «...Взяв в руки священную книгу Триодь, я нашел в 9-й песни канона Великого Четвертка, что несозданного естеством Сына и Слово пребезначального Отца воспевают не суща естеством несоздана, и не стерпел такой хулы, и исправил...»¹. Работа над текстами продолжалась и в XVII в., известном реформами патриарха Никона.

¹ Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Т. 8 // История Русской Церкви: В 9 кн. Кн. 4. Ч. 2. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 52.



Крещение Господне. Мозаика арианского баптистерия. Равенна, 493–526 гг.

Но более всего над проблемой некачественных переводов задумывались исследователи XIX–XX вв. Известный библиист и литургист Борис Иванович Сове в своей замечательной статье «Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках»² подробно описывает изыскания в этой области многих исследователей и людей, которых волновал вопрос перевода богослужебных гимнов. В рамках нашей статьи мы не будем углубляться в историю этих исследований, так как считаем, что это будет отчасти отклонением от нашей основной задачи. Вспомним только очень хорошие слова из письма святителя Феофана Затворника: «...Ушинский пишет, что в числе побуждений к отпадению в штунду совратившиеся выставляют, между прочим, то, что у нас в церкви ничего не поймешь, что читают и поют. И это не по дурному исполнению, а потому, что само читаемое – темно. Он пишет, что поставлен в тупик, когда ему прочитали какой-то тропарь или стихирю и просили сказать мысль. Ничего не могу сказать: очень темно... Препевающей власти следует об этом позаботиться... и уяснить богослужебные книги... оставляя, однако, язык славянский... Книги богослужебные по своему назначению должны быть изменяе-

² Сове Б.И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // БТ. 1970. № 5. С. 30.

мы. Наши иерархи не скучают от неясности, потому что не слышат... Заставить бы их прочитать службы, хоть бы на Богоявление!.. Бого-служебные книги надо вновь перевести, чтоб все было понятно³... мрак в книгах, и это по причине отжившего век перевода»⁴.

После того как мы на основании исторических источников выявили проблему, постараемся привести один из примеров начала ее решения. Самым удобным и продуктивным методом работы в данной области нам представляется так называемый экзemplарный (с лат. *exemplum* – «образец, пример») способ анализа, о котором пишет филолог-славист Е.М. Верещагин⁵. Суть этого способа заключается в том, что для исследования текстологического материала выбирается определенный фрагмент, один из сложных и показательных, который становится объектом работы и образцом для дальнейшего анализа материала.

В нашей работе в качестве экзemplарного фрагмента мы решили использовать отрывок из канона Богоявления (о котором, кстати, и говорит святитель Феофан).

Давайте обратимся к одному из сложных для понимания мест, а именно к тропарю из 4-й песни первого канона Богоявления. Приведем оригинальный (греческий⁶) и церковнославянский⁷ его тексты:

Ψυχῆς τελῶν ἔμφρονος, καὶ λόγῳ τιμώμενος, ἀψύχων εὐλαβοῦμαι· εἰ γὰρ βαπτίσω σε, κατήγορόν μοι ἔσται, πυρὶ καπνιζόμενον ὄρος, φυγοῦσα δὲ θάλασσα διχῆ, καὶ Ἰορδάνης οὗτος στραφεῖς· σὺ γὰρ Χριστός, Θεοῦ σοφία καὶ δύναμις.	Душе́вное соверша́я му́дре и словом почтённый, безду́шных сты́ждуся/. Аще бо крещу́ Тя, клеветна ми есть огнём дымящаяся гора́/, побегшее же море на двое и Иордан сей, возвративыйся/: Ты бо еси́ Христо́с, Божия му́дрость и сила.
---	---

Первым сложным и непонятным местом этого тропаря является фраза «Душевное совершая мудре...». Попробуем понять смысл этой строки, мы обратились к «Полному церковнославянскому словарю»⁸,

³ Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. 7. М.: Паломник: Изд-во Свято-Успенского Псково-Печорского монастыря, 1994. С. 155.

⁴ Там же. С. 158.

⁵ См.: Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. М.: Индрик, 2012. С. 107.

⁶ ΕΛΛΗΝΙΚΑΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑΚΕΙΜΕΝΑΤΗΣΟΡΘΟΔΟΞΗΣΕΚΚΛΗΣΙΑΣ.URL: <http://glgtoarch.org/texts/Jan/Jan06.html> (дата обращения: 21.02.2018).

⁷ Миня. Январь: В 2 ч. Ч. 1. Богослужеб. изд.: печатается по изд. 1982 г. с доп. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. С. 240.

⁸ Полный церковно-славянский словарь / сост. прот. Г. Дьяченко. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993.

но оказалось, что уловить то, о чем говорит нам текст славянской Минеи, почти невозможно, даже сделав перевод отдельных слов. Поэтому необходимо обратиться к греческому тексту, который мы будем переводить, используя словарь А.Д. Вейсмана⁹. Оказывается, церковнославянскому прилагательному «душевное» соответствует греческое существительное (!) «ψυχή» – «душа», в Gen. sg. («ψυχῆς»). Следующее слово «τελῶν», которое в славянском тексте переведено деепричастием «совершая», является причастием наст. вр. (Part. ind. act. sg.), образованным от глагола «τελέω» – «совершать, исполнять». Наконец слово «ἔμφρωνος» – Gen. sg. прилагательного «ἔμφρων» («разумный, рассудительный») – совершенно странно переведено на славянский язык словом «мудре». Слово «ἔμφρωνος» согласуется в данной строке со словом «ψυχῆς», они образуют словосочетание «разумная душа». Таким образом, сложная фраза славянского текста с помощью этого же тропаря на греческом языке может быть переведена на русский язык так: «Исполненный разумной душой», то есть, иными словами, «имеющий разумную душу». Очень близкие по смыслу переводы на русский язык дают и такие исследователи, как Е.И. Ловягин и иеромонах Амвросий (Тимрот).

Вторая часть рассматриваемой фразы понятна гораздо лучше, и мы вполне можем использовать существующий славянский перевод, однако стоит сделать некое разъяснение. Слову «почтённый» соответствует греческое причастие «τιμώμενος» (Part. praes. med.-pass. Sg. Nom.) от глагола «τιμάω» – «почитать, чтить, окружать почестями», слово же «Λόγῳ» – это существительное «λόγος» в дательном падеже, ед. числе, которое, помимо значения «слово», также может переводиться как «речь, дар слова». В нашем случае этот перевод более приемлем, так как речь идет именно о способности говорить. Таким образом, после разбора рассматриваемой нами фразы мы можем произвести полный ее перевод на русский язык: «Исполненный разумной душой и даром слова почтенный (будучи почтен даром слова)...»

После выполнения перевода на русский язык (что было сделано лишь в технических целях в поисках правильного смысла текста) нам стоит обратиться к нашей главной цели – изменению, преобразованию уже существующего церковнославянского текста канонов. Это связано с тем, что мы полностью придерживаемся той точки зрения, что богослужение должно совершаться именно на церковнославянском языке, который представляет собой настоящее богатство нашей культуры, и считаем, что необходимо лишь преобразование и усовершенствование устаревшего перевода.

Так, первые слова тропаря «Душе́вное соверша́я му́дре и сло́вом почтённый...» благодаря проделанной нами работе мы можем перевести несколько иначе: «Душе́ю испо́лненный у́мною и сло́вом

⁹ Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.



Крещение Господне. Фреска. Сербия, монастырь Дечаны. XIV в.

почтёный...». Данный перевод представляется нам значительно более понятным для современного человека и, безусловно, более точным. Хотелось бы сделать небольшой комментарий к предлагаемому переводу. В нашем переводе вместо слова «мудрый» (в тексте «мудре») мы использовали его церковнославянский синоним «умный», который имеет то же значение («разумный, одаренный умственными способностями») и представляется нам все-таки более понятным в данном контексте для современного человека. Это связано с тем, что в современном русском языке слово «мудрый» изменило свое значение.

Кроме того, в подтверждение правильности нашего понимания мысли, которую высказывает автор канона Богоявления, хотелось бы привести слова византийского писателя XII в. Феодора Продрома, толкующего рассматриваемый нами текст (перевод наш): «...Ведь я [Иоанн Предтеча. – Прим. авт.] воспринял от Тебя разумную душу и дар слова, исповедую честь Божества Твоего, но дерзну крестить Тебя. Тогда неодушевленные предметы, которые лишь глас Твой слышали, справедливо обвинят меня. Ведь гора Синай дымилась и извергала пепел при Твоем приближении (см.: Исх. 19, 18), и бежало от страха пред Тобой, а затем, выйдя из своих границ, разделилось надвое Красное море, так что стены стояли справа и слева (см.:

Пс. 113, 3–5; Исх. 14, 22). И еще более, чем мы сказали прежде, Иордан обращает течение вспять, как говорит псалом: “Увидело море и убежало, и Иордан обратился вспять” (Пс. 113, 3) от лица пришедшего Господа»¹⁰.

Теперь нам следует обратиться к еще одному сложному месту в тропаре, о котором мы говорим. Это фраза «клеветна ми есть». Безусловно, слово «клеветна» сразу вызывает недоумение в связи с современным значением слова «клевета» («порочащая кого-нибудь ложь»). В контексте тропаря это слово грамматически связано с существительным «гора». Чтобы разобраться, как связаны эти члены предложения, обратимся прежде всего к церковнославянскому словарю. Там мы действительно находим слова «клеветивый» или «клеветливый», которые имеют значение «склонный к клеветанию». В этом контексте данные слова встречаются в Священном Писании. Так, апостол Павел пишет Титу, чтобы «старицы также одевались прилично святым, не были клеветницы» (Тит. 2, 3). Но самое интересное, что если в славянских текстах канона и Нового Завета (Послания к Титу апостола Павла) использовано одно и то же слово (формы слова «клеветливый»), то в аналогичных греческих текстах слова совершенно разные. Так, в каноне Богоявления песнописец использует слово «κατήγορον» («обвинитель, обличитель»), а апостол Павел – «διάβολος» («клеветущий; клеветник»). Так почему же в славянских переводах на этих местах стоит одно и то же слово? Очевидно, что это место требует исправления. Итак, перевод греческой фразы «κατήγορόν μοι ἔσται» на русский язык – «обвинителем мне будет», так как «μοι» – это личное местоимение «ἐγώ» («я») в Dat. sg., а глагол «ἔσται» – это «εἶμι» («быть») в Fut. sg. 3-го лица. Теперь нам необходимо составить церковнославянский перевод. Для этого стоит подобрать наиболее приемлемый славянский синоним слова «обвинитель», который будет одновременно одним из возможных значений слова «κατήγορον» и при этом понятен слуху современного человека. После проделанной работы мы бы хотели предложить слово «укорение» («упрек, укоризна»), так как оно из всех возможных вариантов наиболее хорошо соответствует нашим критериям. Вот как теперь звучит наша фраза: «...укорение ми будет огнем дымящаяся гора...»

Таким образом, по итогам нашей работы мы бы хотели предложить несколько измененный вариант перевода тропаря из 4-й песни первого канона Богоявления: *«Душею исполненный умною и словом почтенный, бездушных стыждуся/. Аще бо крещу Тя, укорение ми будет огнем дымящаяся гора/, побегшее же море на двое и Иордан сей, возвративыйся/: Ты бо еси Христос, Божия мудрость и сила»*.

В заключение остается добавить, что наша работа не представляет собой окончательно завершенное исследование. Напротив, это только начало, первый опыт, разработка метода работы со сложными ме-

¹⁰ Stevenson H.M. Theodori Prodrōmi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. Romae: Ex Bibliotheca Vaticana, 1888. P. 83.

стами богослужебных текстов. Надеемся, что труды в этой области будут актуальны и важны в современной науке, а также интересны для людей слушающих, читающих и поющих тексты православного богослужения.

Библиография

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в рус. пер. с прил. – 4-е изд. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2535 с.
2. Богослужебные каноны на греческом, славянском и русском языках: Издание Ловягина Е.И. / под общей ред. И.В. Чаброва. – 4-е изд., испр. – М.: Практика, 2015. – 252 с.
3. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – Репр. воспр. 5-го изд. 1899 г. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 1371 с.
4. Верещагин Е.М. Кирилло-Мефодиевское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные, межвременные и междисциплинарные разыскания. С двумя приложениями. – М.: Индрик, 2012. – 520 с.
5. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – Т. 8 // История Русской Церкви: В 9 кн. – Кн. 4. Ч. 2. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 439 с.
6. Минея. Январь: В 2 ч. – Ч. 1. – Богослужб. изд.: печатается по изд. 1982 г. с доп. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 628 с.
7. Полный церковно-славянский словарь / сост. прот. Г. Дьяченко. – Репр. воспр. изд. 1900 г. – М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. – 1120 с.
8. Сове Б.И. Проблема исправления богослужебных книг в России в XIX–XX веках // БТ. – 1970. – № 5. – 25–68.
9. Феофан Затворник, свт. Собрание писем. – Вып. 7. – М.: Паломник: Изд-во Свято-Успенского Псково-Печорского монастыря, 1994. – 256 с.
10. ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ. – URL: <http://glt.goarch.org/texts/Jan/Jan06.html> (дата обращения: 21.02.2018).
11. Stevenson H. M. Theodori Prodrōmi Commentarios in carmina sacra melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni. – Romae: Ex Bibliotheca Vaticana, 1888. – 144 p.

ЦЕРКОВЬ В ИСТОРИИ





ИСТОРИОГРАФИЯ ЧЕТВЕРТОГО КРЕСТОВОГО ПОХОДА

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ДИМИТРИЙ ГРИЦЫШИН, диакон,
студент 4-го курса КДС
Научный руководитель –
священник ИОАНН ШУМИЛОВ

Аннотация. В данной работе рассматривается история изучения Четвертого Крестового похода, который завершился захватом крестоносным войском Константинополя и образованием латинских государств на территории Византийской империи. В докладе приведен обзор основных трудов отечественных исследователей, посвященных данному периоду, и выявлены основные теории, объясняющие причины Четвертого Крестового похода. Тем самым доклад очерчивает основные контуры исследования темы в отечественной науке и закладывает основание для дальнейшего, более глубокого, ее изучения.

Ключевые слова: Четвертый Крестовый поход; историография; Ф. И. Успенский; А. А. Васильев; А. Пападакис; протопресвитер Иоанн Мейендорф; Византия; Венеция; Германия; Филипп Швабский; Иннокентий III; Алексей Комнин; Бонифаций Монферратский; Энрико Дандоло.

В общей церковной истории и истории восточных войн европейского рыцарства особое место занимает Четвертый крестовый поход (1199–1204). Кое-кто из западных ученых считает его неким историческим недоразумением, своего рода парадоксом, и такое суждение имеет под собой определенные формальные основания: ведь этот поход, преследуя целью освобождение «святых мест» от мусульманского владычества, обернулся в конечном счете разгромом Византии и образованием на ее месте Латинской империи – государства крестоносцев, еще одного в ряду созданных ими ранее на Востоке.

Четвертый поход имеет особенное значение в истории и занимает исключительное положение в литературе. Не говоря уже о том, что в Четвертом крестовом походе на первый план ясно выступает не религиозная, а политическая идея, он отличается хорошо обдуманной и искусно проведенным планом. Направленный против Византийской империи и завершившийся завоеванием Константинополя и разделением империи, этот поход является выражением долго скрываемой вражды и удовлетворением того настроения, которое воспитали в западных европейцах первые крестовые походы. Больше всех в этом

*Г. Доре. Захват
Константинополя
крестоносцами.
Гравюра. XIX в.*



походе выиграли романские народы. Историческая роль Франции на Востоке начинается именно с 1204 г. Нет ничего удивительного, что в литературе (как в западноевропейской, так и восточноевропейской) событиям Четвертого крестового похода отводится много места.

Как блестящая страничка истории, рисующая картину отношений Запада к Востоку, как эпизод, вносящий новые черты в характеристику борьбы между Западной и Восточной Церквями, Четвертый крестовый поход имеет преимущественное право на внимание русского образованного читателя.

Падение Царьграда в 1204 г. и основание латинских княжеств в областях Византийской империи имело непосредственное отношение к России, так как служило осуществлением заветных планов римского папы по отношению к православному Востоку. Сохранилось письмо папы Иннокентия III к русскому духовенству, написанное по завоевании Константинополя, в котором ставилось на вид, что подчинение Риму Византийской империи должно сопровождаться обращением в католичество и всей России¹.

Чтобы ввести в круг вопросов, стоящих в связи с событиями Четвертого крестового похода, мы считаем необходимым сделать очерк литературной истории этого похода. Построен он будет по хронологическому принципу. Это значит, что мы будем исследовать историю изучения Четвертого крестового похода в хронологической последовательности.

Много потрудился, исследуя эту тему, Федор Иванович Успенский – российский и советский византист, академик АН СССР. В 1894–1914 гг.

¹ Успенский Ф.И. История крестовых походов. М.: ДАРЪ, 2005. С. 202–203.

он был директором Русского археологического института в Константинополе, в 1915–1928 гг. – редактором «Византийского временника», в 1921–1928 гг. – председателем Российского Палестинского Общества. Главным трудом его жизни стала трехтомная «История Византийской империи», над которой он работал более 25 лет.

В своей книге «История крестовых походов», в главе, посвященной Четвертому крестовому походу, Успенский для начала приводит краткий обзор исторической литературы о Четвертом крестовом походе XIX в. Первым историческим описанием этого похода он считает труд на основе дневника французского летописца Вильгардуэна, маршала Шампани, важного участника описанных им событий. Это произведение являлось долгие годы главным источником сведений о Четвертом крестовом походе.

Далее Федор Иванович переходит непосредственно к повествованию о разработке темы похода в трудах историков. Это началось с того, что французский ученый Мас-Латри в 1861 г. в своей истории острова Крита раскритиковал Вильгардуэна, коснувшись и истории Четвертого крестового похода². Затем, в 1873 г., другой французский ученый Наталис де Вальи, движимый патриотическими чувствами, выступил в защиту Вильгардуэна – своего соотечественника и национального героя³. Так началась разработка проблематики Четвертого крестового похода. Тот факт, что началась она с французских ученых, кажется неслучайным, потому что французы принимали прямое участие в событиях похода и первый исторический источник принадлежал французскому летописцу, участнику этого похода.

Главный вопрос, который поднимали французские историки, можно сформулировать так: были ли венецианцы изменниками дела всего христианского Запада или нет? Мас-Латри считал (в чем и заключалась новизна его взгляда на судьбу Четвертого крестового похода), что когда султан Египта Малек-Адель узнал о планируемом походе на Египет, он решил договориться с Венецией, которая имела свои торговые интересы в рамках всего Средиземного моря. Согласно Мас-Латри, Венеция получила особые торговые привилегии. Он приводит документальные доказательства этого, хотя некоторые историки пытаются их оспорить⁴. Но Успенский поворачивает исследование в совершенно другое русло. Если и считать, что Венеция имела тайный договор с египетским султаном о том, чтобы отклонить от Египта Четвертый крестовый поход, то это совершенно не значило, что он должен быть направлен именно на Константинополь. И тут Федор Иванович приводит исторические труды, авторы которых пытались разобраться в том, кому же было выгодно изменить направление похода на Царьград.

Этот вопрос детально рассматривали немецкие историки. Отправной точкой их теории является тот факт, что незадолго до начала похо-

² Успенский Ф.И. История крестовых походов. С. 204.

³ Там же. С. 211.

⁴ Там же. С. 206.



А. Декен. Избрание Бонифация Монферратского предводителем Четвертого крестового похода. Зал Крестовых походов. Версаль. 1840 г.

да в Германию ко двору короля Филиппа Швабского прибыл царевич Алексей Комнин, изгнанный из Константинополя, видимо, с просьбой о политической поддержке. Его родная сестра была женой Филиппа, а Бонифаций Монферратский, возглавивший крестоносцев, являлся хорошим другом Филиппа. Возможно, что именно этим желанием помочь царевичу Алексею восстановить свою власть в Константинополе и объясняется изменение направления похода на Царьград.

Над развитием этой теории потрудился немецкий историк граф де Риан в своем произведении «Иннокентий III, Филипп Швабский и Бонифаций Монферратский», написанном в 1875 г.⁵ На труд графа де Риана откликнулись другие немецкие историки, занявшиеся разработкой вопроса о роли Германии в Четвертом крестовом походе. Один из видных немецких историков, Штрейт, в своем произведении «Венеция и направление Четвертого крестового похода против Константинополя» вернулся к вопросу о ключевой роли Венеции в измене направления похода. Но, в отличие от французских ученых, он видит в изменении направления похода личный мотив венецианцев, а именно желание установить торговое господство Венеции в Средиземном и Черном морях. Поскольку Константинополь был

⁵ Успенский Ф.И. История крестовых походов. С. 215-216.

единственным конкурентом Венеции в данном вопросе, венецианцам было жизненно необходимо «устранить с дороги Византию»⁶. Несмотря на то, что Штрейт совершенно отошел от теории о роли Германии в Четвертом крестовом походе, его исследование и работа графа де Риана поставили вопрос о Четвертом крестовом походе на общеисторическую почву.

Благодаря Федору Ивановичу Успенскому мы разобрались в историографии Четвертого крестового похода XIX в. Далее обратимся к истории изучения этого похода в XX в.

Безусловно, на первом месте здесь стоит сам Федор Иванович, бывший крупнейшим византинистом своего времени. Он родился в 1845 г., но его основные труды по византистике относятся к XX в., поэтому мы рассмотрим его как яркого представителя изучения Четвертого крестового похода в XX в. В своем труде «История крестовых походов», о котором мы говорили выше, Федор Иванович принимает сторону французского историка Ганото, который опроверг теорию о том, что первопричиной изменения направления похода является договор, в котором египетский султан обещал Венеции особые привилегии за измену делу христианского Запада. Успенский признает подлинность этого договора, но указывает на недобросовестность его изучения другими историками, а затем убедительно доказывает, что он был заключен уже после Крестового похода, в 1208 г., и в нем нет никаких доказательств того, что он был своего рода «платой» Венеции за прошлые заслуги⁷.

В то же время Успенский отвергает теорию случайности в захвате Константинополя. Он приписывает ключевую роль в судьбе похода его предводителю Бонифацию Монферратскому. Прежде чем явиться к своему крестоносному войску в Венецию, Бонифаций проводит полгода в Германии у короля Филиппа Швабского, где в это же время находился сбежавший из Константинополя царевич Алексей Комнин. Там они договорились об изменении направления похода на Константинополь, чтобы, как говорилось выше, посадить на императорский престол царевича Алексея. После этого Бонифаций отправился к папе Иннокентию III и, как говорит Успенский, «энергичный папа, который сначала был душой крестового похода, с этого времени совершенно выпускает из рук управление делом...»⁸. Объясняя назначение Бонифация руководителем похода, Успенский также указывает на тот факт, что два его брата были на службе в Византийской империи, оба были женаты на принцессах царского дома, и один из них дослужился до титула кесаря. Исходя из всего вышесказанного, можно заключить, что сам Федор Иванович был приверженцем признания ключевой роли германской интриги в судьбе Четвертого крестового похода.

Следующим достойным представителем историографии Четвертого крестового похода в XX в. был Александр Александрович Васильев. Он родился 1867 г. в Санкт-Петербурге, с 1904 по 1912 г. был профессором

⁶ Успенский Ф.И. История крестовых походов. С. 218.

⁷ Там же. С. 224-225.

⁸ Там же. С. 242.

Юрьевского университета по кафедре всеобщей истории, в 1912–1922 гг. был профессором и деканом историко-филологического факультета Петербургского (затем Петроградского) педагогического института. С того же 1912 г. по 1925 г. А.А. Васильев был профессором Санкт-Петербургского университета. Кроме того, А.А. Васильев работал в Российской академии истории материальной культуры (РАИМК), где с 1919 г. занимал должность заведующего разрядом раннехристианской и византийской археологии и искусства. В 1920–1925 гг. он был председателем РАИМК. С 1919 г. Васильев – член-корреспондент РАН. После эмиграции в США публиковался на английском языке. Нам интересно его произведение «История Византийской империи», которое в американском издании вышло дополненным; мы пользуемся его переводом на русский язык.

В своем исследовании А.А. Васильев говорит о «теории преднамеренности» и «теории случайности». К «теории преднамеренности» он относит теории о ключевой роли Венеции и Германии в Четвертом крестовом походе, развитые французскими и немецкими учеными второй половины XIX в. А к «теории случайности» он, соответственно, относит мнение Вильгардуэна и придерживающихся этого же мнения историков о том, что изменение направления Четвертого крестового похода было случайным стечением обстоятельств. Сам Васильев отзывается о Четвертом крестовом походе следующим образом: «В результате в сложной истории Четвертого крестового похода действовали разнообразные силы, исходящие от папы, Венеции и германского государя на Западе и от внешних и внутренних условий Византии на Востоке». Также он приводит цитату своего научного руководителя Василия Григорьевича Васильевского что «немецкая интрига окажется, пожалуй, таким же призраком, как и венецианская»⁹, говоря, что эта точка зрения была принята западными исследователями. Исходя из этого, можно заключить, что сам Васильев придерживается «теории случайности». Но далее А.А. Васильев говорит, что «совершенно ясно, что среди всех планов, надежд и осложнений над всеми преобладала твердая воля Дандоло и его непоколебимая решительность развивать торговую деятельность Венеции...»¹⁰ Поэтому в итоге становится не совсем ясно, какой теории придерживается сам ученый. Очевидно, что, по его мнению, больше всех в этом была заинтересована Венеция. Она же больше всех потрудились для того, чтобы изменить направление похода на Константинополь и больше всех от этого выиграла (устранила торгового конкурента – Константинополь, заметно вырвалась вперед в конкуренции с развивающейся торговлей Генуи, получила выгодные территории).

Еще одним ярким исследователем Четвертого крестового похода в рассматриваемом периоде является Аристидис Пападакис – профессор истории Мерилендского университета. Последняя его книга «Христианский Восток и возвышение папства», написанная в соавторстве с

⁹ Васильев А.А. История Византийской империи. СПб.: Алетей, 1998. С. 108.

¹⁰ Там же. С. 109.

протопресвитером Иоанном Мейендорфом (1926–1992), получила высокую оценку научной общественности и впоследствии была переведена на французский и греческий языки.

Пападакис плотно не касается вопроса интриг, связанных с Четвертым крестовым походом¹¹. Он рассматривает события похода как окончательный раскол между Западной и Восточной Церквями, а также как главную причину падения Константинополя под натиском османов в 1453 г. Также, несмотря на то, что папа Иннокентий III истолковал падение Царьграда как «суд Божий», Пападакис считает: «...доводы о том, что папа будто бы тайне одобрил и благословил изменение маршрута крестоносцев, в лучшем случае неубедительны и шатки»¹². В конечном итоге можно сказать, что в этой книге Четвертый поход рассматривается как логическое завершение церковного раскола, обнажившее всю его глубину, хотя сам папа видел в этом событии преодоление раскола, которое можно завершить путем юрисдикционного подчинения Константинополя Риму.

В настоящее время активной полемики среди историков по Четвертому крестовому походу не ведется из-за нехватки новых фактов о нем. Как сказал немецкий историк граф де Риан, заканчивая свое исследование в этой области, «известно, что для того, чтобы вести войну, нужно иметь оружие...»¹³.

Изучив только лишь историографию Четвертого крестового похода, можно сказать, что, несмотря на окутанность его истории многими тайнами, сам он является ключевым событием мировой истории. Последствия этого похода испытали на себе все страны, входящие в сферу влияния Византийской империи или Римской империи, а также имеющие с ними торговые отношения. Также он отразился и на самих империях, потому что, как заключают многие историки, падение Константинополя в 1204 г. определило его судьбу в 1453 г., а также судьбу стран Балканского полуострова, которые вышли из прямой сферы влияния Византии, стали разобщенными и впоследствии были поодиночке присоединены к Османской империи.

Библиография

1. Васильев А.А. История Византийской империи. – СПб.: Алетейя, 1998. – 892 с.
2. Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / Пер. с англ. Левитского А.В., Рахновской У.С., Чеха А.А. – М.: ПСТГУ, 2010. – 630 с.
3. Успенский Ф.И. История крестовых походов. – М.: ДАРЬ, 2005. – 352 с.

¹¹ Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / Пер. с англ. Левитского А.В., Рахновской У.С., Чеха А.А. М.: ПСТГУ, 2010. С. 286.

¹² Пападакис А., Мейендорф И., прот. Христианский Восток и возвышение папства: Церковь в 1071–1453 гг. / Пер. с англ. Левитского А.В., Рахновской У.С., Чеха А.А. М.: ПСТГУ, 2010. С. 291.

¹³ Успенский Ф.И. История крестовых походов. С. 229.



КРЕВСКАЯ УНИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ЛИТВЕ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ОЛОВЯННИКОВ АЛЕКСАНДР¹

Научный руководитель –
иеромонах ТИМОФЕЙ (ЯСЕНИЦКИЙ),
кандидат богословия

Аннотация. В настоящем докладе анализируются предпосылки заключения Кревской унии и ее значение для положения Православной Церкви на землях польско-литовского государства. Особое внимание уделяется влиянию политических факторов на межконфессиональные отношения в Литве и Польше в XIV – XV вв. В ходе исследования автор приходит к выводу, что заключение Кревской унии породило активный процесс латинизации и полонизации литовского населения, сопровождавшийся ограничением в правах Православной Церкви и приведший к глубокому межконфессиональному кризису на этих территориях.

Ключевые слова: Литва; Польша; Ягайло; Православная Церковь; Кревская уния; межконфессиональные отношения.

14 августа 1385 г. в литовском замке Крево великим князем Литовским Ягайло был подписан договор, согласно которому он получал корону Польского королевства и должен был обвенчаться с королевой Польши Ядвигой. В обмен на это Ягайло обязывался креститься сам и крестить своих братьев и всю литовскую шляхту по западному обряду, передать свою казну на нужды короны и присоединить «земли свои литовские и русские на вечные времена к короне Королевства Польского»².

Это соглашение, впоследствии получившее название Кревской унии, надолго определило вектор развития двух государств, положило начало интеграции Литвы и подвластных ей Русских земель в Королевство Польское и надолго лишило Православие статуса разрешенного и поощряемого исповедания. Более того, поощряемые религиозные и национальные конфликты на исконно русских территориях в перспективе вылились в межнациональную ненависть и исторические обиды, последствия которых ярко видны на Украине, в Беларуси, Польше и Прибалтике.

¹ Автор данного доклада, студент 4-го курса КДС, скончался 26 августа 2018 г. Редакция сборника публикует настоящий доклад в память о нем. - Прим. ред.

² Акт Кревской унии 14 августа 1385 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Litva/XIV/Jagailo/krev_unija_1385.phtml?id=2263 (дата обращения: 23.06.2018).

Формирование предпосылок унии

Заметные исторические последствия, равно как и формирование предпосылок унии, наступали постепенно, поэтому для создания четкой картины следует рассмотреть этот межгосударственный акт в контексте развития межконфессиональных и межнациональных отношений в Королевстве Польском и Великом княжестве Литовском.

Для этого переместимся на полстолетия назад, в эпоху правления короля Казимира Великого, собирателя Польских земель. Помимо выдающихся реформ, развития законодательства и централизации власти, в его правление произошло важнейшее изменение в национальном самосознании поляков – отныне термин *Corona Regni Poloniae* стал означать не просто объединение Польских земель, но и присоединение к королевству новых территорий³. Полностью изменил этнический и религиозный облик Королевства Польского успешный поход Казимира, совершенный в 1430 г. в Галицкое княжество. С 1344 по 1366 г. под властью короны оказались обширные территории Волыни и Подолии, то есть практически вся Галиция. Интересно, что аннексия русских территорий была произведена больше не военным, а униональным путем через заключение династических браков⁴. В интеграции Галиции в королевство была заинтересована малопольская знать, мелкие рыцари и города, которые получили выход к Черному морю и возможность для дальнейшей культурной, политической и экономической экспансии. Галиция стремительно полонизировалась, даже несмотря на особый статус, обусловленный этническими и религиозными отличиями⁵. В 1371 г. Казимир угрозами о перекрещивании Галицких земель в латинство добился от Константинополя учреждения отдельной Галицкой митрополии. Параллельно с этим на русских территориях полным ходом шло формирование католической иерархии преимущественно для поляков и немцев с центром латинской архиепископии в Галиче. К 1385 г. Королевство Польское представляло собой многонациональное государство, управлявшееся королем и влиятельной шляхтой, в котором доминировало польское население, исповавшее католицизм. Непитательные конфессии не испытывали особого притеснения, но были объектом постепенной культурной и религиозной интеграции.

Противоположным образом складывались взаимоотношения с православным населением в Великом княжестве Литовском. Литва, будучи одним из самых поздних государственных образований на карте

³ Подробнее см.: Тымновский М. История Польши / М. Тымновский, Я. Кеневич, Е. Хольцер. [Электронный ресурс]. URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1036241/Tymovskiy_-_Istoriya_Polshi.html (дата обращения: 25.05.2018)

⁴ Подробнее о присоединении Галиции см.: Бобржинский М. Очерк истории Польши: В 2 т. Т. 1. СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1888. С. 177–184.

⁵ Подробнее см.: Крип'якевич І. Галицько-Волинське князівство. [Електронний ресурс]. URL: <http://litopys.org.ua/krypghvol/krypghv.htm> (дата обращения: 25.05.2018)



Великое княжество Литовское в XIII–XV вв.

Европы, благодаря своим выдающимся правителям быстро развивалась, как в политическом, так и в культурном и экономическом плане⁶. Великое княжество стало антагонистом Москвы в процессе собирания Русских земель. В сороковых годах XIII в. в Литву вошла Черная Русь, а к середине XIV в. под властью Великого княжества находилась вся современная Беларусь, причем большинство русских княжеств входили в состав нового государства добровольно. К 1362 г. Литва простиралась от Балтики до Черного моря и стала реальным соперником Московии, Орды и крестоносцев в Восточной Европе. Благодаря включению русских княжеств языческая Литва быстро стала перенимать обычаи и культуру русских, которые по своему развитию, несомненно, стояли выше литовцев. Официальным языком государственного делопроизводства стал старорусский. Православное русское население было до-

⁶ Подробнее о процессе этногенеза в Великом княжестве Литовском см.: Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 г. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/gudavichyus_edvardas/istoriya_litvi_s_drevneyshih_vremen_do_1569_goda.html#109901 (дата обращения: 25.05.2018)



Князь Ягайло. Портрет

минирующим и мирно уживалось с язычниками-литовцами, которые и сами нередко принимали крещение по восточному обряду. Согласно митрополиту Филарету (Гумилевскому), к моменту заключения Кревской унии «в Вильне половина жителей уже исповедовала православную веру»⁷. Таким образом, к 1385 г. Литва представляла собой раннее государственное образование под властью великого князя, с преимущественно русским православным населением, которое имело такие же права, как и коренные литовцы.

Несмотря на большие различия между двумя государствами, между ними существовало много общего, что и позволило сформироваться предпосылкам Кревского соглашения.

В первую очередь политической причиной объединения стало усиление Тевтонского ордена, которое сильно беспокоило оба государства. Орден не скрывал своих амбиций в отношении Литвы и провозглашал своей целью безжалостную и порой варварскую христианизацию языческих территорий, к которым формально относилась и Литва, даже учитывая преобладание православного русского населения на ее территории. Формирование союза также позволяло обезопасить восточные границы Литвы от посягательств Москвы и Орды и создать мощное государственное объединение в Восточной Европе.

Унию поддерживали практически все слои населения. Польская шляхта рассчитывала на получение новых земель, их литовские «кол-

⁷ Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. С. 207.

леги» – на получение прав и свобод по польскому образцу, а, следовательно, и на повышение своей личной автономии от центральной власти. Купечество и города Польши и Литвы также стремились к объединению для создания единого торгового пространства и таможенных льгот.

И все-таки несмотря на столь значимые политические и экономические предпосылки, не меньшую, а может, и большую роль сыграли религиозные и идеологические причины. В первую очередь крещение еще официально языческой Литвы расширяло сферу влияния Римско-Католической Церкви и всей западной цивилизации, давало возможность для мирного миссионерства и интеграции Литвы в Королевство Польское. Официальное крещение должно было положить конец грабительским набегам в Литовские земли тевтонских рыцарей и в совокупности с военной мощью польско-литовского союза ставило орден в затруднительное положение, так как христианизировать немцам по сути было уже некого. Кроме того, некоторыми польскими историками выдвигается небезосновательное предположение, что принятие католицизма позволило коренным литовцам сохранить свою этническую и культурную самобытность в условиях мощного воздействия русского влияния.

При таком количестве важных для обоих государств причин объединения оставалось лишь вопросом времени. Формальным поводом послужил династический кризис в Польше, вызванный отсутствием прямого наследника после смерти в 1370 г. Казимира Великого, из-за которого в 1384 г. королем Польши⁸ была провозглашена дочь короля Венгрии Людовика Анжуйского, одиннадцатилетняя Ядвига. Фактически правившая группа польской знати, видя выгоды союза с Литвой, пригласила великого князя Литовского Ягайло принять корону Польши и венчаться с Ядвигой. 12 февраля 1386 г. Ягайло прибыл в Краков, 14 февраля был крещен по латинскому обряду с именем Владислав, а 18 февраля венчался с Ядвигой как Владислав II.

Политика Польско-Литовского государства по отношению к православному населению

Сразу же после брака Ягайло католицизм был объявлен господствующим исповеданием в Литве. В 1387 г. в Вильно была учреждена латинская епархия. Ягайло, а после 1392 г. и Витовт начали активное строительство латинских костелов и монастырей, которые стали центрами латинского образования и культуры.

Городельский сейм 1413 г. укрепил пошатнувшийся из-за влияния Витовта союз двух государств, установив выборность князей и королей с согласия обеих сторон, также уравнив в правах польскую и литовскую католическую элиту. Для утверждения позиций католицизма литовцам запрещалось заключать браки с православными русскими. Православные

⁸ Согласно польским законам, женщина не могла управлять государством, в связи с чем Ядвига до 1386 г. носила титул не королевы (лат. – Regina), а короля (лат. – Rex).



Князь Витовт. Портрет

были отстранены от всех общественных и государственных должностей⁹.

После смерти Витовта в 1430 г. в Литве вспыхнуло восстание Свидригайло, который в своих притязаниях опирался на православную знать и Тевтонский орден. Оно было подавлено, но чтобы успокоить русскую верхушку, в 1434 г. привилегии были распространены и на православных. Кроме того, вся знать получила аналогичное польскому право личной неприкосновенности. Но эти меры были лишь временными подачками. С поражением Свидригайло «надежды на торжество Православия в Литве оказались похоронены»¹⁰.

Попытки уравнять в правах католиков и православных в 1447 г. при короле Казимире не увенчались успехом. При видимости равноправия сохранялась религиозная дискриминация при назначении на должности. К середине XV в. в Литовском государстве сложилась парадоксальная ситуация – большинством населения в де-юре католической стране были почти бесправные православные.

Привилегии, касавшиеся только католической элиты Литвы, были призваны удержать литовцев-католиков в верности унии и Римской Церкви, а в перспективе должны были постепенно переманить на сторону Рима и православных. Причины такой политики понятны. Аристократия, как правящая элита, должна была направлять культурно-рели-

⁹ Чистович И.А. Очерк истории Западно-Русской Церкви. СПб.: тип. Деп. Уделов, 1882–1884. С. 49.

¹⁰ Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. М.: Рольф, 2000. С. 176.

гиозный вектор развития Литвы в сторону полонизации. Следовательно, принятие латинского крещения выдающимися язычниками-литовцами и православными русскими должно было стать примером для всего народа. Религиозная и культурная политика польских королей, активно поддерживаемая Римской Церковью и влиятельной польской шляхтой, быстро давала свои плоды. В погоне за равноправием с католической шляхтой православная знать начала массово переходить в латинство. Латинизация влекла за собой неизбежную полонизацию и отказ от национального самосознания. Стоит учитывать еще и то, что с XV в. в Польше и Литве шел активный процесс ограничения личной свободы крестьян, и лично несвободный человек практически ничего не мог противопоставить пану, навязывающему ему чужую веру и культуру.

Флорентийская уния, заключенная от имени всей Русской Церкви, и незаконное поставление митрополита-униата (подробнее об этом будет сказано ниже) не дали плодов в Литве. Для успеха в борьбе со схизматиками по инициативе епископа Войцеха Табора в 1468 г. из Польши с «просветительской миссией» пришли монахи-бернардинцы. По ходатайству латинского духовенства, чья миссия продвигалась очень медленно, 1480 г. был издан указ, запрещающий ремонт и строительство православных церквей¹¹. Это решение не распространялось на частные территории, поэтому русская шляхта строила храмы в своих личных владениях. Так, в 1500 г. на пожертвования воеводы Александра Ходасевича был построен Супральский монастырь.

Положение Православной Церкви в Литве после 1385 г.

Проблемы активной латинизации и полонизации литовского и русско-го населения – не единственные трудности, с которыми столкнулось Православие. Немало было и внутрицерковных противоречий, подогреваемых католической верхушкой. Эти проблемы усугублялись отсутствием реальной власти у православных иерархов, которые не допускались к государственным делам, в отличие от своих «западных коллег», которые имели статус советников короны¹² и реально влияли на церковную и светскую жизнь Литвы.

Понимая, что на раннем этапе Православие сильнее латинства, Витовт стремился отделить православных Литвы от единой Московской митрополии с целью соединения их с Римом. Для этого он не брезговал никакими способами. В 1414 г. под его давлением был собран собор епископов Литвы, который без согласия Константинополя незаконно поставил Григория Цамблака митрополитом Литовским. В 1417 г. он по желанию Витовта присутствовал на Констанцском соборе, но вопрос об

¹¹ Зноско К., прот. Исторический очерк церковной унии. Ее происхождение и характер. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/znosko_konstantin/istoricheskiy_ocherk_tserkovnoy_unii_ee_proishozhdenie_i_harakter.html#0 (дата обращения: 25.05.2018)

¹² Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Минск: 2007. С. 565.

унии с Римом не обсуждался¹³. После смерти Григория единство Русской митрополии было восстановлено под омофором святителя Фотия.

Сильнейшим ударом для Православия в Литве стало разделение Русской митрополии в 1458 г. Попытки отколоться от северо-востока на юго-западе возникали достаточно давно, но их удавалось сглаживать и переводить в мирное русло, где искусной дипломатией и компромиссом, а где и жестким отказом. Но на этот раз влияние извне вынудило православное духовенство отколоться уже практически навсегда.

После низложения в 1441 г. Собором Русской Церкви Исидора, принявшего Флорентийскую унию, на всю Русь был поставлен митрополит Иона. Его назначение поддержал Казимир IV. Но в 1458 г. Римский папа Каллист III, поддержанный константинопольским патриархом-униатом Григорием Маммой, учредил в Литве независимую от Москвы митрополию. Митрополитом был назначен бывший протодиакон Исидора Григорий Болгарин, получивший грамоты папы и патриарха. Несмотря на протесты митрополита Ионы, Казимир принял Григория. Под управление Григория, который в 1469 г. отказался от унии с Римом¹⁴, постепенно перешли все западно-русские кафедры. После смерти Ионы в 1461 г. установилось окончательное разделение Русской митрополии¹⁵.

Вплоть до 1481 г. в новой митрополии царил хаос при избрании ее новых глав. Для решения накопившихся административных проблем были приняты правила, согласно которым православные должны были согласовывать своего кандидата с королем и только потом отправлять его на поставление в Константинополь¹⁶.

К середине XV в. в Западно-Русской Церкви сложилось явление патроната короля или отдельных частных лиц над Церковью. Эта практика имела как очевидные плюсы, так и минусы для Православия. Положительную роль сыграло покровительство православных вельмож и братств в деле борьбы с попытками насаждения унии, а также возможность представительства для Православной Церкви в сейме через русскую шляхту¹⁷. Братства следили за злоупотреблениями в среде духовенства, заботились о церквях, помогали бедным и издавали книги. На фоне прихода в 1540 г. иезуитов деятельность братств на ниве просвещения и апологетики была очень значимой. По мнению прот. Константина Зноско, «история православных братств в Литве состав-

¹³ Знаменский П.В. История Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2000. С. 90.

¹⁴ Подробнее см.: Тальберг Н. История Русской Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. С. 276–288.

¹⁵ Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009. С. 106–107.

¹⁶ Подробнее см.: Новинский В., прот. Очерк истории Православия в Литве. Вильнюс: Православное братство Литвы, 2005. 562 с.

¹⁷ Зноско К., прот. Исторический очерк церковной унии. Ее происхождение и характер. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/znosko_konstantin/istoricheskiy_ocherk_tserkovnoy_unii_ee_proishogdenie_i_harakter.html#0 (дата обращения: 25.05.2018)

ляет одну из светлых страниц в летописях той тяжелой, упорной борьбы, которую вели лучшие русские люди, объединившиеся в церковные братства, с надвигающимся на них латинством»¹⁸.

В то же время чрезмерное влияние частных лиц и братств на жизнь Церкви имело и негативные последствия. Короли часто вручали монастыри под покровительство католической шляхты, а усилением роли братств были недовольны православные иерархи за излишнее вмешательство в церковные дела. Внутренние церковные противоречия выливались в открытые конфликты братств с епископами из-за денежных злоупотреблений последних¹⁹. В итоге противостояние пастырей и паствы стало одним из поводов к унии, заключенной в 1596 г.

Итак, к XVI в. Православие в Литве переживало очень тяжелые времена. Идеологическое и политическое давление на православных как на еретиков-схизматиков со стороны Польской короны и Рима поставило Православную Церковь в сложное положение.

Официальное крещение Литвы и Городельские привилегии лишили православных возможности участия в политической и общественной жизни. Попытки противодействия дискриминации вылились в восстание, но даже принятые после него решения не давали православным возможности ощущать себя полноценной частью заново формируемого литовского общества. С подачи латинян был издан запрет на строительство и ремонт православных храмов. Добавляли проблем православным и внутрицерковные распри и разногласия. Разделение митрополии в 1458 г. и давление государства и частных лиц на Церковь постепенно привели литовских епископов к принятию Брестской церковной унии. Недовольство православной иерархии своей ролью в государстве и вмешательством братств в церковную жизнь, стремление к равноправному союзу с Римом на фоне стремления освободиться из-под власти Константинополя стали ее основными причинами.

Резюмируя все вышесказанное, можно утверждать, что неграмотная религиозно-культурная политика Польско-Литовского государства после 1385 г., основанная на достижении сиюминутных целей, привела к глубокому разделению славян Восточной Европы по конфессиональному признаку. Постоянные национальные кризисы, восстания, возникшие на почве религиозной дискриминации, вспыхивали в Речи Посполитой вплоть до XVII в. Исторические обиды и национальная неприязнь поляков, русских, украинцев и прибалтов до сих пор остаются отголосками опасной политической игры на религиозных разногласиях. Особенно остро последствия Кревской унии и принятых вслед за ней мер сказываются сегодня, выражаясь в конфессиональных и национальных конфликтах на территории современной Украины и в Прибал-

¹⁸ Зноско К., прот. Исторический очерк церковной унии. Ее происхождение и характер. [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/znosko_konstantin/istoricheskiy_ocherk_tserkovnoy_unii_ee_proishogdenie_i_harakter.html#0 (дата обращения: 25.05.2018)

¹⁹ Флоря Б.Н. Брестская уния // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 238.

тике. Поэтому, вспоминая слова Цицерона, что «история – свидетель прошлого и... учитель жизни», будем надеяться, что представленная работа сделает свой скромный вклад в дело преодоления ксенофобии и межконфессиональных противоречий в Восточной Европе, в дело вывода межрелигиозных отношений из сферы политической жизни.

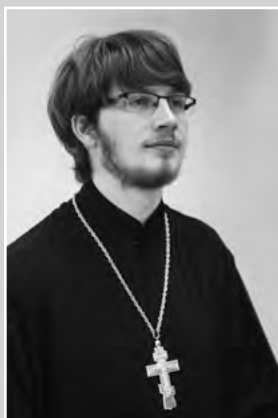
Библиография

Литература

1. Бобржинский М. Очерк истории Польши: В 2 т. – Т. 1. – СПб.: Издание Л.Ф. Пантелеева, 1888. – 291 с.
2. Гумилев Л.Н. От Руси до России: очерки этнической истории. – М.: Рольф, 2000. – 320 с.
3. Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2009. – 936 с.
4. Знаменский П.В. История Русской Церкви. – М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2000. – 462 с.
5. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. – Минск: 2007. – 716 с.
6. Новинский В., прот. Очерк истории Православия в Литве. – Вильнюс: Православное братство Литвы, 2005. – 562 с.
7. Тальберг Н. История Русской Церкви. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 960 с.
8. Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви в пяти периодах, М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2001. – 840 с.
9. Флоря Б.Н. Брестская уния // Православная энциклопедия. – Т. 6 – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. – С. 238–242.
10. Чистович И.А. Очерк истории Западно-Русской Церкви. – СПб.: тип. Деп. Уделов, 1882–1884. – 419 с.

Электронные ресурсы

1. Акт Кревской унии 14 августа 1385 г. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Litva/XIV/Jagailo/krev_unija_1385.phtml?id=2263 (дата обращения: 23.06.2018).
2. Гудавичюс Э. История Литвы с древнейших времен до 1569 г. [Электронный ресурс]. – URL: https://royallib.com/read/gudavichyus_edvardas/istoriya_litvi_s_drevneyshih_vremen_do_1569_goda.html#109901 (дата обращения: 25.05.2018).
3. Зноско К., прот. Исторический очерк церковной унии. Ее происхождение и характер. [Электронный ресурс]. – URL: https://royallib.com/read/znosko_konstantin/istoricheskij_ocherk_tserkovnoy_unii_ee_proishogdenie_i_harakter.html#0 (дата обращения: 25.05.2018).
4. Крип'якевич І. Галицько-Волинське князівство. [Электронный ресурс]. – URL: <http://litopys.org.ua/krypgvol/krypgv.htm> (дата обращения: 25.05.2018).
5. Тымновский М. История Польши / М. Тымновский, Я. Кеневич, Е. Хольцер. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1036241/Tymovskiy_-_Istoriya_Polshi.html (дата обращения: 25.05.2018).



ПРАВОСЛАВНАЯ РЕАКЦИЯ НА ФЛОРЕНТИЙСКИЙ СОБОР И ЕГО РЕШЕНИЯ ПО РУССКИМ ИСТОЧНИКАМ XV ВЕКА

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

МАРК РОЖНОВ, священник,
студент 4-го курса КДС
Научный руководитель –
священник ИОАНН ШУМИЛОВ

Аннотация. Данный доклад посвящен проблеме восприятия Русской Православной Церковью решений Ферраро-Флорентийского собора 1438-1439 гг. Заявленная проблема рассматривается через призму русских источников XV века, в которых отражена динамика отторжения и неприятия Русской Церковью Флорентийского собора и его решений. Особое внимание уделяется языковым средствам выразительности речи, через которые западный мир обозначается как чуждый и враждебный, а реакция на заключенную унию описывается резко отрицательно.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; Флорентийская уния; XV век; древнерусские источники; Василий II Темный; Симеон Суздальский.

Униональная политика Византии, направленная на объединение с Римской Церковью, начинает развиваться уже со второй половины XIII в. Основным мотивом этой политики было, с одной стороны, чисто христианское желание братского единения Церквей, а с другой стороны – чисто прагматические желания через союз с Западом спасти погибающую Империю Ромеев от возрастающей турецкой экспансии.

В XV в., уже на самом закате византийской цивилизации, в эту политику была вовлечена и Русская Православная Церковь. Это было связано с событиями Ферраро-Флорентийского собора 1438–1439 гг.

Ферраро-Флорентийский собор и его значение в истории Русской Церкви

В 1435 г. после кончины митрополита Герасима в качестве кандидата на Русскую митрополию от Москвы был выдвинут святитель Иона, митрополит Рязанский. Но у Константинополя был свой кандидат – ученый грек Исидор. Выбор такого кандидата был совершенно не случаен. Грекам требовалось подготовить одну из своих самых больших и богатых митрополий к такому важному делу, как участие в униональном соборе с Римом. Для такой «подготовки» и был назначен Исидор, который был известен своей образованностью и приверженностью идее



**Святитель Марк Евгеник,
митрополит Ефесский. Фрагмент
современной храмовой росписи**

объединения Церквей. Помимо всего прочего, преследовалась и простая цель располагать русскими деньгами для предстоящего собора¹.

В Москву Исидор прибыл на Светлой седмице 1437 г. Его прибытие сильно огорчило Василия II, но он вынужден был смириться. Приехав в Москву, Исидор тотчас же начал собираться на собор в Феррару и уже 8 сентября того же года отбыл из Москвы. В источниках второй половины XV в. можно встретить утверждения, что великий князь был против поездки митрополита и дал свое согласие только тогда, когда последний поклялся ни в чем не отступать от Православия, но эти утверждения, скорее всего, были сделаны «задним числом», когда уже определился результат собора. Собор проводился по инициативе греков, и великий князь вряд ли бы осмелился им возражать².

Свита митрополита Исидора составляла около ста человек. Помимо этого, Василий II позаботился и о большом обозе, который в натуральных ценностях можно измерить в двести лошадей³.

18 августа 1438 г. русская делегация прибыла в Феррару. Греки прибыли сюда еще в марте и ожидали приезда европейских правителей, которые так и не появились⁴.

¹ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С.384–385.

² Флоря Б.Н. Василий II Васильевич // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 113.

³ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 386.

⁴ Там же. С. 388.



*Святитель Иона,
митрополит Московский.
Икона письма мон. Иулиании
(Соколовой), XX в.*

8 октября состоялось торжественное открытие соборных заседаний. Для большей сговорчивости греков папа Евгений IV начал потихоньку урезать им содержание, а потом и вовсе прекратил его⁵.

В феврале 1438 г. соборные заседания были перенесены во Флоренцию. Дальнейшие прения не принесли никакого плода, и папой был выдвинут грекам ультиматум: к Пасхе 5 апреля принять католическое учение или уезжать обратно в Константинополь⁶.

Первыми на путь сотрудничества с папой встали митрополит Исидор и митрополит Никейский Виссарион. Именно они склонили к принятию унии императора и умирающего патриарха⁷.

5 июля 1439 г. уния была подписана всеми участниками собора, кроме святителя Марка Ефесского. Унию также подписал и Авраамий Суздальский – единственный русский епископ на соборе, который сделал это не без принуждения Исидора, за свою ревность в деле утверждения унии получившего от папы звание «легата от ребра апостольского»⁸.

На обратном пути в Москву Исидор на некоторое время задержался в Польше и Литве. Здесь уния была встречена без особого энтузиазма, на который так рассчитывал Исидор. Пока он медлил в Литве, в Москву успели дойти вести о состоявшейся во Флоренции унии⁹.

⁵ Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества: учеб. пособие / под ред. прот. А. Салтыкова. М.: ПСТГУ, 2005. С. 156.

⁶ Там же. С.157.

⁷ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 388.

⁸ Там же. С. 391.

⁹ Там же. С. 393.

По единодушному свидетельству источников, главная роль в событиях, последовавших после возвращения Исидора в Москву 19 марта 1441 г., принадлежала великому князю Василию II. После того как в Успенском соборе митрополичьим диаконом была зачитана булла Евгения IV о решениях Флорентийского собора, именно великий князь первым отказался принять благословение от митрополита, назвал его волком, а не пастырем и предложил его сместить с митрополичьего престола. Вслед за великим князем выступило и все духовенство¹⁰.

Вскоре Исидор был арестован и заточен в Чудов монастырь, из которого ему впоследствии удалось бежать. Впрочем, Василий Васильевич был даже доволен таким исходом дела и запретил догонять беглеца¹¹.

После изгнания Исидора для русских встал очень трудный вопрос о дальнейшем замещении своей митрополичьей кафедры. Трудным этот вопрос был потому, что русские связали себя ложным каноническим утверждением о невозможности разорвать отношения с отпавшей Константинопольской Церковью. На такой решительный шаг у русских просто не хватало мужества. По этой причине в Константинополь пишется несколько посланий от лица великого князя, в которых последний по-прежнему исповедует патриарха хранителем Православия и смиренно просит его разрешить самостоятельное поставление митрополита в Москве. Не получив никакого ответа, в Москве все-таки решились на самостоятельное поставление на митрополичью кафедру святителя Ионы, которое состоялось 5 декабря 1448 г. Но даже после такого твердого шага Русская Церковь не решается пойти на открытое отделение от Константинополя. Однако последовавшее в 1453 г. падение и разорение последнего окончательно убедило русских в правильности выбранного пути¹².

Так через трагические события Ферраро-Флорентийской унии Русская Церковь приобрела фактическую независимость от Константинополя.

Отражение указанных событий в литературных памятниках древнерусской письменности

Заключение Ферраро-Флорентийской унии и связанные с этим обстоятельства послужили поводом для составления на Руси ряда новых литературных произведений. Самыми ранними текстами, которые были написаны во время пребывания русской делегации на Флорентийском соборе и вскоре после возвращения оттуда, являются «Хождение во Флоренцию» (название условное, ибо самоназвания у текста нет) неизвестного суздальца, «Заметка о Риме» (название условное) также неизвестного автора, «Исхождение Авраамия Суздальского на осмый собор с митрополитом Исидором в лето 6945» (далее это название приводится сокращенно: «Исхождение») и «Исидоров собор

¹⁰ Флоря Б.Н. Василий II Васильевич // Православная энциклопедия. Т. 7. С. 114.

¹¹ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. С. 394.

¹² Там же. С. 400–402.

и хождение его» Симеона Суздальского (далее – «Исидоров собор»). Многие исследователи датируют появление этих литературных памятников началом сороковых годов XV в. В конце сороковых или в пятидесятых годах Симеон Суздальский составил еще одну версию рассказа о том, что ему пришлось пережить на соборе в Италии: «Повесть священноинока Симеона Суждалца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленики» (далее – «Повесть»). При этом прежний текст произведения был несколько переработан. В шестидесятые годы XV в. древнерусскими авторами было создано еще несколько текстов подобного рода: «Слово избрано от святых писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осмаго сбора латыньского, и о извержении Сидора прелестнаго, и о поставлении в Рустей земли митрополитов, о сих же похвала благоверному великому князю Василью Васильевичю всея Руси» (далее – «Слово на латыню») и различные варианты летописного сказания «О Сидоре митрополите, как прииде из Цареграда на Москву со осмаго сбора в лето 6945» (далее – «Летописная повесть»). Помимо приведенных источников, сохранилось еще несколько посланий великого князя Василия II в Константинополь, в которых он пытается как бы «извиниться» за самовольное поставление митрополита Ионы¹³.

Все вышеперечисленные произведения появились в разное время, написаны разными людьми и довольно-таки заметно различаются по содержанию. Но так или иначе, во всех этих произведениях довольно четко отражена динамика восприятия Флорентийского собора и его решений на Русской земле.

«Без сомнения, именно произведения Симеона Суздальского отражают восприятие русскими событий, произошедших в Италии. Именно в трудах суздальского священноинока западный латинский мир предстает как нечто чужое и враждебное, для обозначения которого применяется такое необычное средство, как параллельная терминология.

Так, применительно к католическим архиереям он всегда использует термины “арцыбискуп”, “пискуп” или “бискуп”. Напротив, православные архиереи у него всегда “архиепископы” и “епископы”. Иначе сказать, Симеон Суздальский таким образом отличает западных иерархов от восточных, тем самым выражая непохожесть, инаковость первых и вторых. Подобная терминологическая устойчивость наблюдается и во всех других вышеуказанных древнерусских произведениях ферраро-флорентийского цикла»¹⁴.

Для простых жителей западных стран суздальский иеромонах также использует специальные обозначения, такие как «римляны», «со латыны», «много латынского языка», «латыня», «ко всему языку латынскому», «ко всей латыне», «фрязове» и т.д. В то же время представителей

¹³ Кириллин В.М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 1. С. 86.

¹⁴ Там же. С. 87-92.

Православной Церкви он именует как «греки», «православие», «православное христианство», «православные христиане»¹⁵.

Помимо этого, в «Повести» постоянно идет противопоставление католиков и православных, главой которых был святитель Марк Ефесский. Это противопоставление особенно характерно для «Повести» Симеона Суздальского, часть которой построена в форме диалога (диспута) между Марком и его католическими оппонентами¹⁶. Примечательно, что Симеон героизирует митрополита Ефесского, подчеркивая его моральное и богословское превосходство над противниками: в то время, как святитель Марк ведет беседу «тихим гласом», латиняне отвечают ему с «высокою гордостью»¹⁷.

Подобного же рода терминологическую двойственность использует и автор «Хождения на Флорентийский собор», хотя этот текст и написан в гораздо более спокойном и нейтральном тоне. В этом произведении восприятие автором западного мира разделено на две стадии – до заключения унии и после. До принятия унии автор отличает православные церкви от католических, которые он называет «божницами». «Церкви же христианские бе у них (в Юрьеве) две: святой Никола и святой Георгий»; «и ходящу ему (Исидору, в Любеке) на праздник Вознесения по божницею». Однако после заключения унии эта двойственность исчезает, так как, по-видимому, автор считает соединение Церквей подлинным и законным. «Есть в граде том церковь камня святой Марко евангелист»¹⁸.

До падения Константинополя Русскую Церковь еще колебали некоторые сомнения касательно правильности отвержения унии. Но последовавшее вскоре падение Царьграда развеяло все сомнения, и русские книжники стали трактовать резко отрицательно все события, связанные с Флорентийским собором. В «Исидоровом соборе» Симеон Суздальский прямо объявляет греков виновниками унии: «Тамо начало злу бывшу греческим царем Иоаном, и греки-сребролюбци, и митрополиты». В конце концов латинянам было даже отказано в звании христиан: «Помните убо, – говорит святой Марк своим единоверцам, – как в Цариграде и сами о сих рекли есте, яко латини не суть христиане»¹⁹.

Таким образом, мы видим, что католикам отказано даже в звании христиан, а уния с западом отвергнута окончательно и бесповоротно.

¹⁵ См., например: Исидоров собор и хождение его // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование В. Малинина. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. – С. 90; Повесть священноинока Симеона Суждалца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленники // Там же. С. 102–104.

¹⁶ Повесть священноинока Симеона Суждалца... С. 105–109.

¹⁷ Там же. С. 104.

¹⁸ Хождение на Флорентийский собор / Подгот. текста, пер. и комм. Н.А. Казаковой [Электронный ресурс] // Электронная библиотека ИРЛИ РАН. URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4996> (дата обращения: 20.01.2018)

¹⁹ О Сидоре митрополите, как прииде из Цареграда на Москву со осмаго сбора в лето 6945 // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. С. 120.

В рассмотренных источниках ясно отражена динамика отторжения и неприятия Русской Церковью Флорентийского собора и его решений. Западный мир воспринимается в них как чужой, и его лживый дух никак не может быть воспринят русским человеком и русским народом.

Библиография

Источники

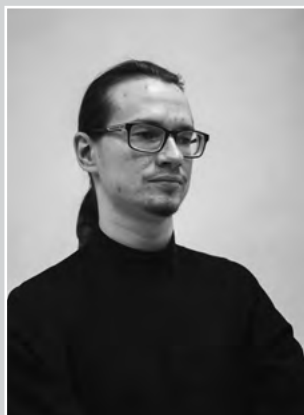
1. Исидоров собор и хождение его // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование В. Малинина. – Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. – С. 89–101 (Приложения).
2. О Сидоре митрополите, как прииде из Цареграда на Москву со осмаго сбора в лето 6945 // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование В. Малинина. – Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. – С. 115–127 (Приложения).
3. Повесть священноинока Симеона Суждалца, како римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленики // Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование В. Малинина. – Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1901. – С. 102–114 (Приложения).

Литература

1. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. – Т. 1. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 783 с.
2. Кириллин В.М. «Чужое» в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2000. – № 1. – С. 86–94.
3. Петрушко В.И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества: учеб. пособие / под ред. прот. А. Салтыкова. – М.: ПСТГУ, 2005. – 358 с.
4. Флоря Б.Н. Василий II Васильевич // Православная энциклопедия. – Т. 7. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 110–115.

Электронные ресурсы

1. Хождение на Флорентийский собор / подгот. текста, пер. и комм. Н.А. Казаковой [Электронный ресурс] // Электронная библиотека ИРЛИ РАН. – URL: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4996> (дата обращения: 20.01.2018).



ПРИЧИНЫ И ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЯВЛЕНИЯ БЕЛОКРИНИЦКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИЕРАРХИИ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ИЛЬИН АЛЕКСЕЙ,
студент 3-го курса КДС
Научный руководитель –
иеромонах ТИМОФЕЙ (ЯСЕНИЦКИЙ),
кандидат богословия

Аннотация. Настоящая работа содержит в себе анализ причин появления в старообрядческой среде самовоспроизводимой псевдоцерковной структуры, которая получила в исторической науке наименование «Белокриницкая иерархия» (или «Белокриницкое согласие»). В докладе рассматривается основной ход развития событий, связанных с привлечением в старообрядческий раскол митрополита Амвросия (Паппа-Георгополи), который создал прецедент воспроизводства епископских рукоположений в среде старообрядцев-поповцев, что привело к образованию современной Русской православной старообрядческой церкви.

Ключевые слова: старообрядчество; поповцы; Белокриницкая иерархия; Русская православная старообрядческая церковь; Амвросий (Паппа-Георгополи); экклезиология; история Русской Православной Церкви; отношения Константинополя и Москвы; Константинопольский патриархат.

Вопрос о зарождении Белокриницкой иерархии интересен для нас тем, что на примере развития идеи об ее учреждении, о причинах и условиях, из-за которых она зародилась, мы можем наглядно проследить взаимоотношения Церкви, государства и старообрядчества в XIX в. Мы увидим, что зачастую различные факторы, в том числе и совершенно нерелигиозного характера, могут стать причиной для разделения христиан и усугубления раскола. Для этого нам стоит рассмотреть одну из крупнейших ветвей старообрядческого движения – Белокриницкое согласие поповцев. Центральными в существовании этого согласия стали события середины XIX в., которые коренным образом изменили направление развития старообрядчества и его полемику с Православной Церковью.

В XIX в. старообрядчество уже насчитывало около двух столетий самостоятельного исторического пути, отдельного от Православной Церкви. К этому моменту оно разделилось на два магистральных направления – поповцев и беспоповцев, основное различие между которыми заключалось в разности (достаточно существенной) взглядов на Церковь в целом и на священство в частности. Внутри этих направле-



Старообрядческие согласия (общая схема)

ний старообрядчество дробилось на сонм разнообразных так называемых «согласий», которые формировались под влиянием как харизматического, так и географического факторов.

Причина, по которой старообрядцы пришли к такой модели существования, как нам кажется, заключалась в отсутствии правильного христианского иерархического устройства. С момента отделения от Православной Церкви и восприятия идеи того, что вся Православная Церковь (или большая ее часть), за исключением старообрядческой структуры, является еретической, старообрядцы столкнулись с проблемой отсутствия священства, что сделало для них невозможной нормальную сакраментальную жизнь. Единственный епископ времен раскола, выступивший против патриарха Никона, Павел Коломенский¹, умер в 1656 г., после чего у старообрядческого движения со временем практически не осталось возможности рукоположения священства.

Реакция на этот вызов времени была различной: часть старообрядцев под влиянием эсхатологических воззрений восприняла идею «невидимой Церкви» и, следовательно, отказалась от православного эkkлесиологического учения – они стали именоваться беспоповцами. Мы можем увидеть на примере этого течения, как сильно отсутствие иерархии ударило по единству старообрядчества. Судьба этих согласий очень схожа с судьбой протестантских деноминаций: они раздробились на множество изолированных групп, иногда противопоставляющих себя друг другу.

Другая часть попыталась решить эту проблему иначе, через принятие разными способами священства из Православной Церкви – они стали именоваться беглопоповцами и поповцами. Реальная целостность этого крыла старообрядчества наглядно отражает большую степень единства между ними. При этом лидеры старообрядческого движения трезво понимали, что существование их в таком формате – это вопрос времени, то есть реально оно было обусловлено существова-

¹ О нем см.: Крахмальников А.П. Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. Т. 4. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. С. 542.

нием господствующей Церкви и переходом из нее священства². Таким образом, вопрос о существовании поповцев самым тесным образом определялся взаимодействием с Церковью.

Необходимо отметить, что либеральная политика Екатерины II и Павла I привела к активизации и укреплению старообрядчества. Так, например, в Саратове, по состоянию на 1827 г., в пяти монастырях насчитывалось только около 600 монахов и 200 священников, а в Пермской епархии к 1829 г. раскол умножился настолько, что возникло опасение, как бы в этой епархии не опустели православные приходы и храмы³. Данные историков разнятся с данными официальной статистики, но, безусловно, можно заключить, что распространение старообрядчества в этот период приобрело настолько широкий характер, что возникло ощущение действительно угрожающей опасности⁴.

В таком состоянии старообрядчество вошло в XIX в., в котором для его истории наиболее важным стало правление Николая I. Император, который устремлял свои усилия на улучшение духовной жизни внутри Русской Православной Церкви, естественно, видел в старообрядчестве опасность⁵. Деятельность Николая I в данном направлении выражалась в запрете на переход священства из Православия, закрытии старообрядческих школ, запрете на увеличение общин, ограждении гражданских прав, запрете на строительство и ремонт храмов⁶.

Однако подобная политика не привела к положительным результатам, а только сдетонировала дальнейшее развитие событий⁷. Великий русский государь, желая решить проблему раскола, стал неким катализатором в обретении старообрядчеством своей иерархии. Как это часто бывает в истории, такую роль Николай I сыграл потому, что попытался решить политическими методами проблему духовного раскола.

Заметим, что Церковь со своей стороны, кроме учреждения единоверчества, которое многие из старообрядцев воспринимали без энтузиазма⁸, предпринимала попытки создания специальных миссионерских кадров, но утверждать, что эта мера стала средством массового возвращения людей в Церковь, нельзя⁹. Особняком в этом отношении стояла позиция святителя Филарета (Дроздова), рассуждения которого о духе старообрядчества на тот момент являются ценным историческим источником. Он поддерживал жесткую позицию правительства

² Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. / сост. Г.М. Прохоров, общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. С. 455.

³ Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. М.: Русская панорама, 2003. С. 193.

⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 366–367.

⁵ Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. С. 188–192.

⁶ Там же. С. 454.

⁷ Там же. С. 202.

⁸ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 456–457.

⁹ Там же. С. 203.



*Иноки Алимтий и Павел. Фото из книги Ф.Е. Мельникова
«Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви»*

в отношении старообрядцев, но в то же время реальный механизм по уврачеванию раскола видел именно в миссионерской деятельности¹⁰.

Возвращаясь к вопросу об обретении старообрядцами своей иерархии, необходимо отметить, что искание раскольниками архиерейства началось задолго до XIX в. Деятельность в этом направлении периодически затухала либо встречала объективные препятствия. Так, например, в 1712 г. старообрядцы обращались к Иерусалимскому патриарху Хрисанфу с просьбой о поставлении им епископа. Затем в 1766 г. они обращались к грузинскому митрополиту Афанасию, но тот ответил отказом. В 1780–1781 гг. было обращение к греческому митрополиту Евсевию, но и эта инициатива не увенчалась успехом¹¹. С другой стороны, привлечение беглого духовенства в мирный период расхолаживало и самих старообрядцев¹².

Поэтому мы можем сделать вывод, что оставшиеся на 180 лет без собственной иерархии старообрядцы, так или иначе, прилагали усилия к возрождению нормальной церковной жизни (автономно от Православной Церкви), но эти инициативы не были реализованы. В то же время политические причины стали катализатором к исканию соб-

¹⁰ Королева Д.А. Позиция митрополита Филарета (Дроздова) в отношении старообрядчества [Электронный ресурс] // Молодежь и Церковь: проблемы и идеи. (По материалам Первых Свято-Филаретовских чтений). Межвузовская ассоциация молодых исследователей-филологов. URL: <http://mamif.org/stfilaret/koroleva.htm> (дата обращения: 29.03.2018)

¹¹ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. С. 162–164.

¹² Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 455.

ственного архиерейства, причем такого, которое могло бы действовать независимо как от светской власти в России, так и от священноначалия Русской Православной Церкви.

Очередной виток в истории поиска архиерея за пределами России начнется все в том же Саратове, о котором уже говорилось ранее. Эта идея быстро приобрела популярность и так оживила старообрядцев, что уже в 1831–1832 гг. в Москве на Рогожском кладбище¹³ произойдет Собор, на котором будет принято решение об организации центра управления старообрядчеством во главе с архиереем за рубежом.

Реализация намеченного плана начнется в 1835 г., а уже весной 1838 г. главные идеологи будущих событий – инок Алимпий (Милорадов, по другим данным – Зверев) и инок Павел (Петр Васильевич Великодворский) – достигнут поселения под названием Белая Криница¹⁴. Ныне это местечко в Черновицкой области Украины, где располагается Успенский собор РПЦ. Эта (буковинская на тот момент) территория Австрии хорошо подходила для целей иноков по следующим причинам.

Еще с 1783 г. там существовала община переселенцев-старообрядцев, которым король Германии Иосиф II предоставил привилегии проживания, свободного вероисповедания и даже поставления нового священства, что идеально подходило для исполнения решений Московского Собора.

После Адрианопольского мира 1829 г. отношения между Австрией и Россией переживали некоторую турбулентность. С одной стороны, попытки реанимировать союзные отношения и с другой – противоборство за влияние на Черном море¹⁵ привели к тому, что австрийское правительство было заинтересовано в появлении на Австрийской земле центра старообрядчества, с помощью которого можно было бы влиять на внутривнутриполитические процессы в России¹⁶. В итоге 6 сентября 1844 г. император Фердинанд I подписал декрет об учреждении архиерейской кафедры в Белой Кринице с правом старообрядцев привезти из-за границы архиерея и поставить ему преемника¹⁷. Так в очередной раз в истории светская власть вмешалась в сугубо церковные вопросы.

Еще одним немаловажным фактором является то, что в первой половине XIX в. австрийская территория имела смешанный канонический статус: на территории Австрии действовали как греческие, так и русские приходы. Хотя после начала Русско-турецкой войны (1735–1739)

¹³ Один из центров московского старообрядчества. Идея создания старообрядческих общин вокруг кладбищ родилась значительно раньше, после ослабления давления на них и разрешения формировать специальные старообрядческие кладбища.

¹⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 460.

¹⁵ Парсамов В.С. История России: XVIII начало – XX века: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Академия, 2007. С. 269–271.

¹⁶ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 463.

¹⁷ Там же. С. 464



Митрополит Амвросий (Панна-Георгополи). Портрет

большинство греков, имеющих турецкое подданство, было выслано из Австрии, как минимум одна греческая церковь (Великомученика Георгия Победоносца) в Австрии оставалась¹⁸.

Создав в Белой Кринице все необходимые условия для размещения архиерейской кафедры, иноки Алимпий и Павел совершают турне по Ближнему Востоку. Они посещают Сирию, Палестину, Египет, дважды появляются в Константинополе. Цель этого широкомасштабного путешествия одна – поиск «древнего православия», которое, впрочем, им не удастся найти. Они убеждаются, что иного выхода, кроме как привлечь к себе архиерея из Константинопольской Церкви, нет.

Надо отметить, что Константинопольский патриархат в этот период переживал упадок. После восстания Александра Ипсиланти в Греции и казни патриарха Григория V полномочия Константинопольского патриарха были сильно урезаны, а его политическое положение в Османской империи, как и финансовое состояние, было крайне шатким. Кроме того, начинался парад автокефалий XIX в. (Эллада, Болгария, Румыния, Сербия)¹⁹.

В это время в Константинополе вместе со своим сыном и его семьей влачил бедственное существование митрополит Боснийский Амвросий

¹⁸ Иларион (Алфеев), еп. Венская и Австрийская епархия // Православная энциклопедия. Т. 7. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. С. 660–661.

¹⁹ Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2016. С. 67–68.

(Паппа-Георгополи), отозванный в 1840 г. патриархом со своей кафедры из-за поддержки антитурецкого восстания в Сараево. Амвросий ожидал назначения на новую кафедру²⁰. В этом состоянии в доверие к митрополиту входят уже известные нам иноки Алимпий и Павел. От них митрополиту поступает предложение о получении весомого вознаграждения в объеме 500 австрийских червонцев в год в случае, если митрополит согласится отбыть с ними в Белую Криницу и там возглавит старообрядческую иерархию и поставит нового архиерея²¹.

16 апреля 1846 г. между Амвросием и иноками было заключено письменное соглашение, в соответствии с которым он брал на себя обязательство поставить архиерея по прибытии в Белую Криницу, а монастырь был обязан полностью обеспечивать митрополита²². В октябре – ноябре 1846 г., по прибытии в Белую Криницу, митрополит Амвросий был принят в старообрядчество через так называемое «проклятие ересей» и помазание миром от священноинока Иеронима, а в январе 1847 г. рукоположил во епископы Киприана Тимофеева, который в монашеском постриге получил имя Кирилл²³. Так зародилась Белокриницкая иерархия.

На этом необходимо логически завершить наше исследование причин и предпосылок искания архиерейства старообрядцами. Как мы могли заметить, вмешательство светской власти, равно как и внешне-политические причины, неспособность или невозможность священноначалия адекватно ответить на вызовы раскола и в то же время нежелание старообрядчества откликнуться на материнский голос Церкви, стали теми факторами, которые способствовали в XIX в. усугублению и распространению раскола, появлению параллельной иерархии и установлению структурной независимости поповцев от Церкви.

Библиография

Литература

1. Агеева Е.А. Амвросий (Паппа-Георгополи) // Православная энциклопедия. – Т. 2. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – С. 146–149.
2. Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2016. – 1024 с.

²⁰ Субботин Н.И. Происхождение ныне существующей у старообрядцев так называемой Австрийской, или Белокриницкой, иерархии. М.: Типография Т. Рис, 1874. С. 353–354 [Электронный ресурс] // Университетская библиотека online. – режим доступа: https://biblioclub.ru/index.php?page=book_view_strip&hash=047999975102681ceda78c9b260f49d2f2406148fa24a363b2235101388d9b8a. – Загл. с экрана.

²¹ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 467.

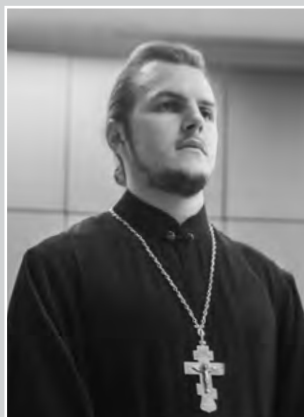
²² Соколов А.Н., прот. Православная Церковь и старообрядчество. Нижний Новгород: Кварц, 2012. С. 320–321.

²³ Агеева Е.А. Амвросий (Паппа-Георгополи) // Православная энциклопедия. Т. 2. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 146–149.

3. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. / сост. Г.М. Прохоров, общ. ред. В.В. Нехотина. – М.: Институт ДИ-ДИК, 2016. – 712 с.
4. Иларион (Алфеев), еп. Венская и Австрийская епархия // Православная энциклопедия. – Т. 7. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. – С. 660–661.
5. Крахмальников А.П. Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. – Т. 4. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – С. 542–556.
6. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. – 557 с.
7. Парсамов В.С. История России: XVIII – начало XX века: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Академия, 2007. – 480 с.
8. Соколов А.Н., прот. Православная Церковь и старообрядчество. – Нижний Новгород: Кварц, 2012. – 432 с.
9. Федоров В.А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.

Электронные ресурсы

1. Королева Д.А. Позиция митрополита Филарета (Дроздова) в отношении старообрядчества [Электронный ресурс] // Молодежь и Церковь: проблемы и идеи. (По материалам Первых Свято-Филаретовских чтений). Межвузовская ассоциация молодых исследователей-филологов. – URL: <http://mamif.org/stfilaret/koroleva.htm> (дата обращения: 29.03.2018).
2. Субботин Н.И. Происхождение ныне существующей у старообрядцев так называемой Австрийской, или Белокриницкой, иерархии. – М.: Типография Т. Рис, 1874. – 547 с. [Электронный ресурс]// Университетская библиотека online. – режим доступа: https://biblioclub.ru/index.php?page=book_view_strip&hash=047999975102681ceda78c9b260f49d2f2406148fa24a363b2235101388d9b8a. – Загл. с экрана.



ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ В ЯПОНИИ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

МАКСИМ СМИРНОВ, священник,
студент 4-го курса КДС

Научный руководитель –
священник ДИМИТРИЙ БЕРЕЗИН,
кандидат экономических наук

Аннотация. Данная работа представляет собой краткий экскурс в историю японского христианства. Акцент сделан на опыте первого взаимодействия западнохристианской и японской культур в контексте развития католической и православной миссий в Японии. Для более глубокого понимания процесса ассимиляции и интеграции христианских ценностей в японском обществе в данной работе также представлены общие исторические сведения о национальном религиозном феномене, именуемом в научной среде «японским синто-буддийским синкретизмом».

Ключевые слова: Япония; синто; христианство; католичество; иезуиты; Православие.

И сказал им: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19). Полторы тысячи лет эти слова не могли достичь Японских островов. И в то время, когда католики воевали с Реформацией, а Византийская империя уже пала под натиском арабов, японцы все еще почитали свои острова землей богов. Вплоть до XVI в. японец ничего не знал ни об Иисусе Христе, ни об Адаме и Еве. Центром мира для него был «Ниппон коку», богом – император, а мир за гранью восприятия населяли могучие «ками». Этот народ не знал любви, только долг. Они не знали сострадания, лишь правосудие. Их нирваной была смерть, их религией был кодекс чести. Варвары для всего западного мира, они на порядок превосходили ведущие на тот момент европейские цивилизации практически во всем, кроме науки. Их культура (от стихов до искусства ведения войны) была настолько самобытна и совершенна, так разительно отличалась от всего того, чем жил и дышал европеец, что последний, будучи не в состоянии понять жителей Страны восходящего солнца, нанес страшные раны древней и чуткой японской душе. Плоды этих ошибок мы наблюдаем до сих пор. Началось все с христианской миссии ордена иезуитов. Однако обо всем по порядку.

В первую очередь проведем краткий экскурс в историю Страны восходящего солнца, чтобы лучше понимать, с чем пришлось столкнуться

первым христианским проповедникам на Японских островах и как современная Япония стала тем, чем она является сейчас. Для этого необходимо иметь хотя бы поверхностное представление о ее культурно-историческом и политическом развитии.

Классически история Японии делится на пять эпох, чьи названия суть: *Кодай*, *Тюсэй*, *Кинсэй*, *Киндай* и *Гэндай*. Первые две эпохи будут рассмотрены нами поверхностно, дабы представлять, в каком состоянии находилась страна на момент первого контакта с христианством, а всю остальную историю будем рассматривать уже в контексте проповеди веры Христовой.

Эпоха *Кодай* (IV–1192)¹ – это эпоха Древней Японии. В это время японцы приняли буддизм и конфуцианство. Первый стал готовой формой феодального общества. Второй – инструментом феодального строя. Примечателен тот факт, что каждой провинции полностью соответствовала территория религиозной (буддийской) провинции, центром которой являлся монастырь. Такие монастыри были опорными пунктами централизованного управления страной. По-прежнему император оставался символом и воплощением божественной власти, ему также принадлежали все Японские земли. Однако теперь эту землю делили между собой *дайме* (местные князья), которые собирали налоги, вершили суд и были военнообязанными императору. Дайме передавали свою власть по наследству, и пусть юридически эту передачу осуществлял император как единственный владелец всей земли, тем не менее в скором времени дайме и их дома обрели такую силу, что императорская власть стала исключительно номинальной. В итоге два великих дома, Тайра и Минамото, развернули открытое противостояние, из которого победителями вышли Минамото. И Минамото Еритомо стал первым *сегуном* (военным правителем) Японии. Этим событием знаменуется конец эпохи Кодай.

Первую эпоху японской истории стоит отметить созданием стройного государства, в основу которого легли три религии. Это уникальный сплав синто, буддизма и конфуцианства. Синто стало мощной «тектонической плитой», на которой зиждилась власть императора, а также бытность всего народа. Все праздники, мифология, культура, все это даже до настоящего времени основывается на вере в духов предков и их действие в этом мире. Буддизм дал мощной японской культуре форму, обогатил ее понятиями кармы, сансары, задал и философский настрой, который так надежно закрепился в синтоистском обычае обожествления природы. Буддийский принцип «делания ничегонеделания» изумительно сочетался с созерцательностью, которая была присуща японцам. Именно буддизм подарил Японии *тя но ю*, или же

¹ Бесстремляная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. Ч. 1. Исторический очерк и лингвистический анализ. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2006. С. 51.

всемирно известную чайную церемонию. Наконец конфуцианство, подобно железному стило, четко прописало государственную и светскую иерархии на мягкой податливой глине буддизма, которой равномерно была покрыта твердая основа общества – синто. Оно же (конфуцианство), кстати, наградило японский народ еще одним уникальным явлением, которое ставило японское общество на порядок выше любого другого современного ему европейского социума, – японский народ в целом был образован равномерно. Не слишком глубоко, но тем не менее образован, невзирая на его многословность².

Эпоха *Тюсэй* (1192–1573)³ – эпоха Средневековья, эпоха сегунов и *бакуфу*⁴ (сегунат, «правительство из шатра»). Звание и полномочия сегуна даровал де-юре император, однако де-факто им становился сильнейший из даймё, который, как правило, содержал весь императорский двор, что, собственно, наделяло его практически неограниченным влиянием на императора и всю его семью. Собственно, вся эпоха Тюсэй делится на три подпериода, которым соответствуют периоды правления трех династий: *Минамото*⁵ (1192–1219), *Ходзё*⁶ (1203–1333) и *Асикага*⁷ (1393–1573). Разумеется, смена правящего дома сопровождалась междоусобными войнами, однако система власти, которую организовало бакуфу, несмотря на все, давала положительные результаты: наладилась экономика, аграрная культура, появилась своя монета. Но для нас эта эпоха является ключевой потому, что именно тогда произошло событие, с которого начинается христианизация Японии. В 1549 г. член ордена иезуитов *Франциск Ксавьер* прибывает с Гоа на корабле морского разбойника Насэда, высаживается на о. Кюсю и поселяется в Когасиме, обратив в христианство первых 150 японцев⁸.

Успех проповеди иезуитов вдохновлял. Японцы охотно принимали новую веру: крестились крестьяне, самураи, даймё; строились типографии, церкви, семинарии. Огромным подспорьем в распространении веры Христовой для католиков стало посредничество в торговле Японии с Китаем. Дело в том, что те японцы, которые жили на островах к моменту прибытия европейцев, были выходцами из Китая. Однако эта миграция произошла, видимо, так давно, что они забыли, как, покинув континент, перебрались на острова и, вырезав коренное население *айнов*, заселили новоприобретенные территории. Несмотря на все это, жители

² Избранные ученые труды святителя Николая, архиепископа Японского. М.: ПСТГУ, 2006. С. 30.

³ Бесстремянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. С. 51.

⁴ Елисеефф В., Елисеефф Д. Японская цивилизация / пер. с франц. И.Эльфонд. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 67.

⁵ Там же. С. 69.

⁶ Там же. С. 70.

⁷ Там же. С. 75.

⁸ Бесстремянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. С. 69.



Проповедь иезуитов в Японии. Японская живопись (XVII–XIX)

Страны восходящего солнца ненавидели тех, кто жил в Поднебесной, и каждый сегун мечтал захватить Пекин, памятуя о том, как «поедатели чеснока» (так японцы называли китайцев и корейцев) под руководством хана Хубилая дважды пытались захватить их страну. Впрочем, было одно большое «но» – то, с чем приходилось считаться даже японской гордости. Китай производил шелк – ткань, из которой в основном изготавливалась вся одежда в Японии. И шелк нужен был японцам, а чтобы честь японского народа не страдала, было решено доверить торговлю с враждебным Китаем братьям иезуитам, которые, разумеется, вели торговые дела с выгодой для себя и в убыток стране. Правительство об этом знало, но закрывало глаза. Так иезуитские проповедники влезли в первую «петлю», которая потом затянется на их шее.

Второй ошибкой было то, что, освоившись в стране и увидев, что наибольшим значением и влиянием в ней обладают даймё, католики быстро переключили свою проповедь с простого народа на князей, которые, понимая, что будущее торговли находится в руках «южных варваров» (так японцы называли европейцев, поскольку первые приплывали с юга, обойдя Южноамериканский континент через Магелланов пролив), охотно принимали христианство и в приказном порядке обязывали креститься своих вассалов⁹. Таким образом, католическое вероучение распространялось в геометрической прогрессии, но иезуиты не замечали за легкостью и улыбками, с которыми их встречали, ужасной истины – все это была лишь беспредельная вежливость японцев и их расчет. Более того, паписты

⁹ Бесстремляная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. С. 72.

не видели (или не хотели видеть), что Христа, Которого они проповедовали, очень часто принимали за одно из божеств необъятного синтоистского пантеона, а милосердие Христа ничем не отличалось для японцев от милосердия Будды.

Однако иезуиты не останавливались. Более того, в скором времени на острова прибыли францисканцы, и началась конфронтация двух орденов, что, конечно же, не осталось без внимания правительства.

Если же обобщить все ошибки, совершенные католиками на первых порах их проповеднической деятельности в Японии, то в целом все сводится к безучастному отношению иезуитов к людям, которым они проповедовали. Оказавшись в мире, который совершенно отличался от их собственного, они не стремились его понять, не хотели проникнуться тем, что являлось основой банального быта каждого японца. Как проповедовать жизнь вечную тем, кто в принципе не ценил жизнь? Как учить любви тех, кто никогда не осознавал ее в широком христианском смысле? Ведь даже супружеские отношения японцами в основном определялись словом «долг». Что нового узнают о бессмертии души те, кто и так верит, что однажды все они станут «ками» и их земные мучения закончатся? Складывается впечатление, что ни одним из этих вопросов иезуитские проповедники не были озабочены. Они методично катехизировали несчастную Японию так, как их этому учили в Риме, так, как это делалось и работало в Европе: территориально вытесняли конкурентов и закрепляли позиции церковными постройками, проникали в правительственные и торговые структуры с явно меркантильными интересами, по привычке прикрываясь «волей Божией»¹⁰. Стоит отметить, что четверых отпрысков одних из самых влиятельных дайме-христиан иезуиты доставили в Рим в марте 1585 г., где им был оказан блистательный прием. Об этом событии стало известно и в России: «Сей двор употребил все свое великолепие для принятия их. Никогда входящий торжественник в Капитолию не являлся с толиким величием, с каковым явились японские послы. Папа, обнимая их, плакал он нежности сердца»¹¹. Для Ватикана это событие стало доказательством успеха католической миссии в Японии. Но никто не догадывался или же отчаянно не хотел верить в то, что спустя каких-то десять лет бездонная чаша японского терпения переполнится, и для христиан в Японии настанут страшные времена.

Последней каплей стали слова капитана испанского корабля «Сан-Филиппе» Педро Баптиста, который, показав японскому чиновнику Масуде Нагамори голландскую карту, где были обозначены, в соответствии с буллой папы Александра VI, земли, заочно принадлежавшие

¹⁰ Саблина Э. 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель святитель Николай. М.: Аиро-XXI; СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006. С. 31.

¹¹ Бесстремянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. С. 74.



**Император Мэйдзи.
Фото конца XIX в.**

Испании, сказал, что его страна собирается иметь дело со всем миром, а все несогласные потеряют свои земли и власть. На вопрос чиновника, не разведчики ли миссионеры-католики, капитан ответил утвердительно в 1596 г.¹² В том же году впервые были арестованы трое португальских монахов-иезуитов и шесть испанских францисканцев. А уже 5 февраля 1597 г. были казнены первые 20 японских мучеников, и этим власти не ограничились¹³. Около тридцати лет положение христианства в стране было шатким и постоянно ухудшалось. А в 1629 г. правительство Японии учредило *фуми-э*¹⁴ – попираание ногами христианских святынь, которое должен был совершить каждый в доказательство того, что он не христианин. Через десять лет страна была полностью закрыта для христианских проповедников. Торговля с европейцами осуществлялась лишь в порту Нагасаки.

Только в 1854 г. под угрозой военного конфликта с США Япония открыла свои границы. Волна западного влияния пошатнула позиции военного правительства. В итоге сегунат был свергнут 9 ноября 1867 г., и в 1868 г., после кратковременного вооруженного противостояния армии императора и сторонников системы бакуфу, на престол взошел как

¹² Бесстремьянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. С. 79.

¹³ Там же. С. 80.

¹⁴ Там же. С. 88.

полновластный правитель император Мацухито. Он принял новое имя – *Мэйдзи* (1868–1912), что означает «просвещенное правление». Мэйдзи стал первым императором после нескольких веков правления сегунов и, естественно, не все были с этим согласны. Вспыхивали мятежи самураев, которые подавлялись силами императорской армии и армии США. Столица была перенесена в Эдо, который к тому времени уже стал городом-миллионником. Сам же город был переименован в *Токио* («восточная столица»). Синто было признано государственной религией в противовес буддизму, на который некогда опирался сегунат. Такая религиозная политика велась для укрепления власти императора, который теперь становился еще и первосвященником. В 1585 г. было отменено фуми-э.

Страна вновь открывалась для христиан, но это происходило постепенно. На этот раз с проповедью Христа в Японию первыми прибыли французские католики. К счастью, теперь христианское учение усваивалась легко и основательно, так как в памяти народа еще оставались семена веры, которые попали на Японские острова еще в XVI в. Приобретя большой опыт проповеди в Китае, католики применяли его в Японии. В записи иеромонаха Алексея (Виноградова), сотрудника Русской духовной миссии в Китае, отмечается, что католики не занимались полномасштабным переводом церковных книг. Переводились лишь отдельные отрывки, толкования на эти отрывки католических богословов; богослужение велось на латинском языке; прививалась выработанная Католической Церковью философская система. Таким образом, католические проповедники исключали диспуты и сомнения среди своей паствы, формируя прочную основу для будущей церкви.

Однако иностранные проповедники допускались лишь в крупные порты и не дальше. В 1867 г. были даже арестованы 20 католиков и издан указ о строгом надзоре за христианами. Разумеется, мировая общественность была с этим не согласна, и в 1873 г. указ был отменен, а 11 февраля 1889 г. была принята первая японская конституция, которая объявляла свободу вероисповедания¹⁵. После этого Католическая Церковь развернула полномасштабную катехизаторскую деятельность: строились церкви, школы, университеты, семинарии, больницы. Уже в 1890 г. был создан общевикаральный Синод.

На данный момент в Японии существует 16 епархий и около 800 приходов РКЦ. Помимо этого, есть протестантские общины, а также множество сект¹⁶. Но Православная Церковь также не оставила своим попечением японский народ, и он откликнулся.

Православная миссия начала свою деятельность в Японии в непростое время. Страна, чтобы не потерять своего влияния и значения, должна была в кратчайшие сроки встать на рельсы модернизации,

¹⁵ Бесстремянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. С. 97.

¹⁶ Там же. С. 99.



Храм Воскресения Христова в г. Хакодате. Современное фото

и это касалось не только технологий. Предстояло перестроить систему государства под европейский тип, что вызывало сложности, так как веками пропагандировавшаяся пирамида власти, на вершине которой всегда был император, разумеется, конфликтовала с европейскими понятиями «либерализм», «демократия», «права личности», «свобода индивидуума». В контексте всех этих перемен христианство рассматривалось правительством как одно из «окон в Европу».

Православная проповедь началась в Японии еще до появления там официальной Духовной миссии. Консул И.А. Гошкевич построил в Хакодате первый православный храм, который и поныне стоит там¹⁷. Надо отметить, что наши проповедники имели богатый опыт распространения веры в странах Дальнего Востока, в частности в Китае и Корее. Поэтому относительно первых католических проповедников мы имели значительное преимущество, что позволило Православию достаточно быстро и безболезненно закрепиться в Стране восходящего солнца. К тому же, в отличие от тех же американцев, которые пришли к японским берегам на «черных кораблях» в июле 1853 г. и насильно открыли миру Японию (более того, они участвовали в государственном перевороте и свержении власти сегуната, что нельзя назвать «здоровым» началом политических и деловых отношений)¹⁸, нашим правительством благодаря стараниям вице-адмирала Е.В. Путятин были уста-

¹⁷ Саблина Э. 150 лет Православия в Японии. С. 36.

¹⁸ Там же. С. 35.



*Святитель Николай (Касаткин).
Фото начала XX в.*

новлены дружественные политические, а затем и экономические отношения с Японией.

Началом собственно Русской духовной миссии в Японии можно считать 1 августа 1860 г., когда 24-летний выпускник Петербургской духовной академии иеромонах Николай (Касаткин) выехал из Петербурга на место своего служения, коим был обозначен храм Воскресения Христова в городе Хакодате¹⁹. Миссионерскую школу он освоил, можно сказать, «мимоходом» в Николаевске-на-Амуре, где был вынужден переждать зиму. Там его по-отечески встретил и обучил искусству проповеди преосвященный епископ Иннокентий (Вениаминов), который был известным миссионером среди северных малых народов²⁰, а в дальнейшем возглавил Всероссийское Православное Миссионерское Общество, основанное 25 января 1870 г.²¹

Перезимовав в Сибири, будущий просветитель Японии прибыл в Хакодате на русском корабле «Америка» 2 июля 1861 г. Будучи молодым и ревностным христианином, иеромонах Николай был преисполнен восторженного оптимизма, который в скором времени разбился о

¹⁹ Саблина Э. 150 лет Православия в Японии. С. 37.

²⁰ Там же. С. 38.

²¹ Там же.



Воскресенский собор в г. Токио (Никорай-до). Современное фото

суровую реальность. Сам святитель впоследствии вспоминал об этом времени так: «Когда я ехал туда, я много мечтал о своей Японии. Она рисовалась в моем воображении как невеста, поджидавшая моего прихода с букетом веры в руках – с крестом. Вот пронесется в ее тьме весть о Христе, и все обновится. Приехал, смотрю – моя невеста спит самым прозаическим сном и даже совершенно не думает обо мне»²².

Но равнодушием «невеста» святителя Николая не ограничилась. Как мы помним, христианство официально будет разрешено лишь в 1889 г., почти через 30 лет, поэтому об открытой и беспрепятственной проповеди пока не могло быть и речи. Еще одним отягчающим обстоятельством стало незнание проповедником национального языка. Поэтому первым, за что усердно и с любовью взялся будущий святитель, был японский язык, в изучении которого ему помогали врач Кимура Кэнсай и консул Горшкевич. Последний стал основателем русской японологии и составил первый русско-японский словарь.

Расширяя свой словарный запас и совершенствуя речь, иеромонах Николай занялся изучением истории и культуры страны. В скором времени просветитель Японии взялся за перевод книг Нового, а затем и Ветхого Завета.

²² Московские ведомости. – 1867. – 8 октября.

Первым обращенным в Православие японцем стал бывший самурай и синтоистский жрец *Савабэ Такума*. Этот японец однажды пришел к святителю и заявил, что намерен убить его за распространение христианства, на что отец Николай резонно возразил, что для такой ненависти должны быть серьезные основания, а, стало быть, самураю придется немного узнать о православной вере. В скором времени Савабэ привел к святителю Николаю двух своих друзей: *Сакаи Токурэй* и *Урано Дайдзо*. Крестились они 1868 г. с именами Павел, Иоанн и Иаков. Так начал формироваться небольшой, но постоянно растущий корпус православных проповедников Русской православной миссии в Японии, так начала свое неофициальное существование Японская Православная Церковь²³.

После визита иеромонаха Николая на родину в 1870 г. Святейшим Синодом в Японии была официально учреждена Русская духовная миссия. Иеромонах Николай (Касаткин) был возведен в сан архимандрита. Ему в помощь назначили священника Григория Воронцова, а сама миссия была в подчинении у Камчатского епископа. По возвращении в Японию святитель, к великой своей радости, обнаружил, что стараниями его соратников вера Христова продолжала распространяться (подчеркнем, что до отмены указа о преследовании христиан остается еще около двадцати лет), и в этом была уникальность Японской миссии: проповедниками там становились сами японцы²⁴. Также отличительной чертой просветительской деятельности святителя Николая стали его переводы Священного Писания и богослужебных текстов. Им также был составлен доселе никем даже не мыслимый словарь духовных терминов, где Бог описывался не только как Существо абсолютное, но и личное, а рай не просто как нирвана, а как свобода! Православные проповедники не упрощали христианство, они поднимали людей до необходимого уровня духовного и интеллектуального развития.

Православие прошло в Японии тяжелый, но не безрадостный путь от маленького запрещенного религиозного общества до Японской Автономной Православной Церкви. Русские проповедники вели новообращенный народ через Русско-японскую и Вторую мировую войны. И это было бы невозможно, если бы не живая искренняя вера, которую несли в своем сердце православные японцы. Наши миссионеры смогли воскресить погребенную под обломками междоусобных войн, загнанную прогрессом и агрессивной проповедью западных христиан глубокую и чуткую душу японцев – народа, который удивительно чувствовал красоту окружающего мира, который знал, сколь близка и неизбежна смерть и не боялся ее, который, несмотря на свое полуторатысячелетнее языческое

²³ Саблина Э. 150 лет Православия в Японии. С. 43.

²⁴ Там же. С. 44.

прошлое, по слову святителя Николая Японского, был весьма предрасположен к принятию православной веры.

Опыт Японской миссии бесценен. Он наглядно показал, что без личного участия и сочувствия миссионера к просвещаемым никакая вера не будет воспринята и усвоена должным образом. Предостерегли православных миссионеров своим примером «братья» иезуиты, провалившие свою миссию в XVI в. и фактически обрекшие страну еще на три столетия безбожия. Святитель же Николай, придя в Японию с проповедью Христа не как захватчик и агрессор, но как жених с букетом к невесте, доказал, что нет большей силы в проповеди и жизни христианина, чем любовь, любовь к Богу и ближним.

Библиография

1. Бесстремянная Г.Е. Христианство и Библия в Японии. Ч. 1. Исторический очерк и лингвистический анализ. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2006. – 320 с.
2. Елисеефф В., Елисеефф Д. Японская Цивилизация / пер. с франц. И.Эльфонд. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 526 с. – (Серия «Великие цивилизации»).
3. Избранные ученые труды святителя Николая, архиепископа Японского. – М.: ПСТГУ, 2006. – 171 с.
4. Саблина Э. 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель святитель Николай. – М.: Аиро-XXI; СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006. – 528 с.



МИССИЯ В ИНДИИ КАК ЧАСТЬ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ XIX–XXI ВЕКОВ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ПОПОВ АЛЕКСЕЙ,
студент 3-го курса КДС

Научный руководитель –
священник ДИМИТРИЙ БЕРЕЗИН,
кандидат экономических наук

Аннотация. Настоящий доклад посвящен истории Русской Православной Церкви в Индии. В нем рассматриваются связи индийских христиан с Русской Церковью с середины XIX века и до настоящего времени. Цель данного доклада – пролить свет на данную малоизученную тему и познакомить читателей с новыми страницами истории Московской Патриархии.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь; Православие в Индии; миссионерство; архимандрит Андроник (Елпидинский); архимандрит Сергей (Страгородский).

Сейчас можно довольно часто услышать рассказы о святом равноапостольном Николае Японском и его удивительной миссии в Стране восходящего солнца. Нередко мы читаем о служении православных священников в жаркой Африке, но для нас совсем закрыта страница истории Православия и христианства в общем в такой стране, как Индия. Конечно, для всех удивительно услышать, что в таком государстве, которое ассоциируется исключительно с языческими верованиями, действительно есть христианство. Но интереснее всего для нас то, что Русская Православная Церковь играет далеко не последнюю роль в жизни христианской веры в Индостане. Поэтому в нашем небольшом очерке предпринимается попытка рассказать о миссии в Индии как о части истории Русской Церкви с XIX в. по наши дни.

В XIX в. не единожды из Индии в Россию приходили прошения о вхождении в лоно канонической Русской Церкви. В первый раз такой голос прозвучал в 1851 г. Представитель Сирийской Ортодоксальной Церкви Южной Индии приехал к русскому послу в Константинополь с просьбой о начале разговора с предстоятелем Русской Церкви для дальнейшего объединения. Но воссоединения не произошло из-за начавшейся Крымской войны¹. В 1898 г. индийский архиепископ Сиро-Персидской (Ассирийской) церкви через путешественника и востоко-

¹ См.: Андроник (Елпидинский), архим. Восемнадцать лет в Индии. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 368.



*Архимандрит Андроник
(Елпидинский).
Фото начала XX в.*

веда А.И. Выгорницкого просил разрешения у Русской Церкви на присоединение к православно́й вере его и 15 000 человек его паствы². Однако его просьба была проигнорирована. Причины такого молчания со стороны Синода до сих пор не ясны. По версии А.С. Бувеского, просьба Церкви не была удовлетворена из-за трагических событий, которые происходили в Российской империи в начале XX в.³

В 1890 г. Индию посетил русский миссионер архимандрит Сергей (Страгородский), который в 1943 г. станет Патриархом Московским и всея Руси. В своих письмах, из которых впоследствии была составлена книга «На Дальнем Востоке», будущий патриарх кратко описал свое недолгое пребывание в Индостане. В конце своего повествования тогда еще отец Сергей писал: «Пришлось глубоко пожалеть, что мы еще не доросли до того, чтобы иметь здесь свою миссию...»⁴

С 1930 по 1948 г. в Индии нес свое служение архимандрит Андроник (Елпидинский). Его служение в этой далекой стране началось с духовного окормления русских эмигрантов, которое потом переросло в проповедь среди иноверных и тех, кто назывался христианином, но не имел канонического общения ни с одной Поместной Православной Церковью. О своем служении отец Андроник оставил книгу «Восемнадцать

² Выгорницкий А.И. Стремление индийских христиан к единению с Русской Церковью // Православный благовестник. 1898. № 24. С. 361–363.

³ Бувеский А.С. Наследие апостола Фомы. // ЖМП. 1948. № 2. С. 60.

⁴ Сергей (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке. Письма японского миссионера. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. С. 62.



Служба в Маланкарской Церкви. Современное фото

лет в Индии», которая преподносит нам много интересных исторических фактов. Правда, стоит отметить, что миссия архимандрита оценивается некоторыми негативно. Например, священник Георгий Максимов пишет: «Отец Андроник, к сожалению, был экуменистом и модернистом. Как принято у людей подобного мировоззрения, он считал, что неправославные спасаются (С. 171), – так сказать, лишь бы человек хороший был. Этим убеждением, противоречащим как Писанию, так и Преданию Церкви, объясняется то, почему отец Андроник не только сам не предпринимал никаких усилий по проповеди Православия индийцам, но даже упускал и, более того, отталкивал те случаи, которые сами шли к нему в руки»⁵.

Русская Православная Церковь Заграницей пыталась открыть Русскую духовную миссию в Индии. Эту идею поддерживала Сербская Православная Церковь, обещая оказать всевозможную финансовую помощь. Об открытии миссии ходатайствовали епископ Хайларский Димитрий (Вознесенский) и архиепископ Камчатский Нестор (Анисимов), которые посещали Индостан, общались с местными христианами и говорили, что препятствий к объединению нет. Владыка Нестор хотел присоединить целую Маланкарскую Церковь, а архимандрита Андроника (Елпидинского) рукоположить во епископа Индийского. Миссия действительно была открыта в 1937 г., просуществовала почти 40 лет, но завершилась ничем – объединения не произошло.

⁵ Диакон Георгий Максимов. Об одном неудачном миссионере [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/56947.htm> (дата обращения: 07.12.2017)

На протяжении всего XX в. Русская Церковь налаживала связь с так называемыми «христианами апостола Фомы», то есть с христианами-индусами. Так, например, в статье сотрудника ОВЦС Михаила Добрынина, появившейся на страницах ЖМП в 1956 г., описаны богословские встречи представителей Русской Церкви и христиан Индии. Автор, подводя итоги, пишет, что воссоединение с ними возможно, так как ереси в их учении нет. Достаточно лишь просветить их о Вселенских Соборах (с IV по VII в., так как они о них ничего не знают) и решить вопрос о тех еретиках, которых они почитают за святых⁶. Такие встречи продолжались до 1959 г.⁷ Причина их завершения неизвестна.

Нельзя отрицать тот факт, что представители религиозных христианских течений Индии всегда проявляли живой интерес к Вселенской Православной Церкви, в особенности к Русской Церкви. Немаловажным фактом является визит в Советский Союз в 1956 г. представителя Сирийской Ортодоксальной Церкви Индии митрополита Бомбея и Анкамали Филиппа Мар Теофила, который впоследствии поддерживал теплые отношения с Русской Православной Церковью⁸.

В 1961 г. с неофициальным визитом Индию посетил митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов) и провел богословские беседы с маланкарцами. Такая же беседа была проведена в Индии архиепископом Минским и Белорусским Антонием (Мельниковым), после чего представители Маланкарской Церкви стали приезжать в Советский Союз для обучения в духовных школах Русской Церкви⁹.

Осенью 1976 г. Советский Союз посетил предстоятель Сирийской Маланкарской Церкви католикос Василий Мар Фома Матфей I в сопровождении архиереев, священства и мирян. Они побывали в разных городах государства. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен наградил католикоса орденом святого равноапостольного князя Владимира, а во время посещения Ленинграда тот стал почетным членом Ленинградской духовной академии¹⁰.

По приглашению Маланкарской Церкви с 22 января по 2 февраля 1977 г. состоялся визит в Индию Патриарха Московского и всея Руси Пимена в сопровождении митрополита Тульского и Белевского (ныне Крутицкого и Коломенского) Ювеналия, председателя Отдела внешних церковных сношений, архиепископа Пензенского и Саранского Мелхиседека, секретаря Его Святейшества протоиерея (ныне протопресвитера) Матфея Стаднюка, насельника Троице-Сергиевой лавры иеромонаха Антония (Кузнецова), протодиакона Владимира Назаркина и сотруд-

⁶ Добрынин М. К вопросу о воссоединении малабарских христиан с Православной Церковью // ЖМП. 1956. № 10. С. 73.

⁷ Скобей Г. На пути к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 42.

⁸ Августин (Никитин), архим. Близкая далекая Индия // ЖМП. 1989. № 1. С. 63.

⁹ Индия // Православная энциклопедия. Т. 22. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 590.

¹⁰ Там же.

ника Отдела внешних церковных сношений М.Л. Воскресенского¹¹. Во время своего визита в Индостан Его Святейшество посетил Нью-Дели, Бомбей, Тривандрум, Коттаям, Кочин, Квилон и Мадрас. 25 января в Коттаяме под открытым небом на специально привезенном из Москвы антиминсе протоиереем Матфеем Стаднюком была совершена Божественная литургия, после которой патриарх Пимен обратился со словом к христианам Индии.

С благословения председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (ныне – Святейший Патриарх Московский и всея Руси) каждый год в Индию стали отправлять священника для совершения служб Рождества Христова, Страстной седмицы и Светлого Христова Воскресения. Богослужения всегда проходили в зданиях посольства Российской Федерации. После всех мероприятий представитель Русской Церкви встречался с Предстоятелем Сиро-Маланкарской Церкви. Так, на Пасху 2003 г. богослужения совершал епископ Подольский Иларион (ныне – митрополит Волоколамский).

С 3 по 4 декабря 2006 г. состоялся визит в Индию Председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, будущего Патриарха Московского и всея Руси, которого сопровождали сотрудники ОВЦС: священник Сергей Говорун, Д.И. Петровский, И.З. Якимчук и церковный хор. Вечером 3 декабря было совершено всенощное бдение, а 4 декабря отслужена Божественная литургия, после которой состоялось освящение закладного камня в основание будущего храма Святого апостола Фомы в Нью-Дели. Также Его Высокопреосвященство подарил приходу икону «Введение во храм Пресвятой Богородицы» и комплект богослужебных Миней. Во время своего визита Владыка Кирилл встречался с представителями Сиро-Маланкарской Церкви и светской власти¹².

Сейчас Православная миссия в Индии не останавливается. Несколько лет подряд с миссионерскими поездками Индостан посещали и студенты Московской духовной семинарии во главе с диаконом (ныне – священником) Георгием Максимовым, и студенты Миссионерского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Современная миссия осложнена тем, что миссионер, который не является коренным жителем Индии, не может долго оставаться в этой стране. По этой причине из Индии в Россию отправился учиться в Санкт-Петербургской духовной академии православный индус Кли-

¹¹ Мелхиседек, архиепископ Пензенский и Саранский. Исторический визит Святейшего Патриарха Пимена в Индию // ЖМП. 1977. № 6. С. 51.

¹² Начался визит митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла в Индию [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/168277.html> (дата обращения: 29.11.2017)

мент Нехамайя, чтобы, по рукоположении в сан священника, проповедовать веру Христову в Индии. Поэтому можно сказать, что история миссии Русской Церкви в Индостане не заканчивается, а, пожалуй, только начинается.

Библиография

Литература

1. Выгорницкий А.И. Стремление индийских христиан к единению с Русской Церковью // Православный благовестник. – 1898. – № 24.
2. Августин (Никитин), архим. Близкая далекая Индия // ЖМП. – 1989. – № 1.
3. Андроник (Елпидинский), архим. Восемнадцать лет в Индии. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 384 с.: ил. – (Серия «Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях»).
4. Буевский А.С. Наследие апостола Фомы. // ЖМП. – 1948. – № 2.
5. Добрынин М. К вопросу о воссоединении малабарских христиан с Православной Церковью // ЖМП. – 1956. – № 10.
6. Индия // Православная энциклопедия. – Т. 22. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – С. 555–591.
7. Мелхиседек, архиепископ Пензенский и Саранский. Исторический визит Святейшего Патриарха Пимена в Индию // ЖМП. – 1977. – № 6.
8. Сергей (Страгородский), архим. На Дальнем Востоке. Письма японского миссионера. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. – 384 с.: ил. (Серия «Русская Православная Церковь в дневниках и воспоминаниях»).
9. Скобей Г. На пути к единству // ЖМП. – 1991. – № 7.

Электронные ресурсы

1. Диакон Георгий Максимов. Об одном неудачном миссионере [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/56947.htm> (дата обращения: 07.12.2017)
2. Начался визит митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла в Индию [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/168277.html> (дата обращения: 29.11.2017)

ЦЕРКОВЬ, КУЛЬТУРА, ИСКУССТВО, ОБРАЗОВАНИЕ





ИКОНА КАК ОТРАЖЕНИЕ ЭПОХИ

Доклад на студенческой
научно-богословской конференции

ГРИШАНОВ АЛЕКСИЙ¹, диакон,
студент 3-го курса КДС

Аннотация. Настоящая работа представляет собой опыт исторического анализа художественной культуры Руси на протяжении разных эпох, начиная от принятия Русью Православия до нашего времени. На примере иконы предпринята попытка показать влияние значимых событий, личностей, духовного состояния народа, других культур на развитие художественной культуры Руси. Показаны наиболее яркие примеры стилистики иконописи разных эпох. Приведены наиболее яркие памятники иконописи таких авторов, как Андрей Рублев, Дионисий, Феофан Грек, Симон Ушаков, В. Васнецов и др.

Ключевые слова: икона; мозаика; Византия; Крещение Руси; Владимирская икона Богородицы; Куликовская битва; Андрей Рублев; Троица; золотой век русской иконописи; Симон Ушаков; влияние Запада; барокко; станковая живопись; революция; монахиня Иулиания (Соколова).

Художественная культура Руси всегда была своеобразной, яркой и самобытной. На протяжении длительного времени она определялась самостоятельным развитием культуры славян и их предков. X век для Руси стал переломным. Это время связано с именем князя Владимира и великим событием – Крещением Руси. Оказавшись в орбите культуры Византии, Русь активно вбирает в себя традиции и культуру Средиземноморья. Именно через посредство Византии на Руси появились монументальные настенные росписи в технике мозаики и фрески, а также иконы, написанные темперными красками на дереве.

Русь восприняла самое существо византийской культуры. Икона, священное изображение, рассматривалась как реальный образ высшего мира, она давала верующему всю полноту молитвенного обращения с Первообразом. Византийский храм, традиция которого была перенесена на Русь, представлял собой как бы все мироздание, где символически присутствовал небесный мир, сцены земной жизни воплотившегося Христа и изображение святых, боровшихся в разные времена за христианскую веру².

¹ Научным консультантом автора в работе над темой являлся В.И. Гришанов, художник, иконописец, член Союза художников России.

² Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С.155–156.

РУССКАЯ ИКОНА ДОМОНГОЛЬСКОГО И МОНГОЛЬСКОГО ПЕРИОДОВ, XIII-XIV вв.



*Владимирская икона
Божией Матери,
привезена на Русь около XII в.*



*«Спас Златые волосы»,
начало XIII в.*



*Свенская икона Богородицы.
Иконописец Алипий
Печерский, конец XIII в.*

Но несмотря на то, что византийская ориентация была доминирующей почти до XV в., культуру Руси нельзя рассматривать только как «репродукцию». В силу особенностей русской культуры, социального строя, роли князя, влияния монастырей и других причин на Руси складывается собственный «культурный климат», обусловивший своеобразное восприятие византийской культуры³. Осваивая живописную традицию, русские мастера воспринимали сложившиеся каноны живописи как отправную точку, не допуская произвольных изменений и вымысла.

Как было сказано ранее, появление первых икон на Руси обусловлено насаждением византийской традиции. Отличительной чертой иконописи X–XI вв. является достаточно большой (монументальный) размер икон, четкий силуэт и яркий колорит. Не допускались произвольные изменения в сложившемся типе изображения. Иконопись этого времени точно воплощала религиозную идею, выработанную византийским богословием. Из деятелей этого периода мы можем выделить имя преподобного Алипия Печерского. Также стоит упомянуть икону «Богоматерь Владимирская», привезенную из Византии и ставшую национальной русской святыней. Храм в эту эпоху становится неотъемлемой частью жизни. Иконы, несущие чудотворную благодать Святого Духа, становятся спутниками и заступниками для каждого⁴.

XIII в. для всего христианского мира связан с очень важными событиями – захватом Константинополя в 1204 г. крестоносцами и образованием на его месте Латинской империи. Это серьезным образом повлияло

³ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.

⁴ Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. М.: ПСТГУ, 2007. С. 127–128.

РАСЦВЕТ ИКОНОПИСИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ, XIV-XV вв.



*«Преподобный Сергий
Радонежский».
Мастер круга Дионисия*



*«Спас Вседержитель»,
Звенигородский чин.
Андрей Рублев*



*Донская икона Божией
Матери. Феофан Грек*

на культуру Руси, поскольку ослабило ее связи с наиболее творческими слоями Византии. Кроме того, и в самой Руси происходили драматические события – это феодальная раздробленность и нашествие монголов. Были разрушены древнейшие города Южной Руси, прерван ход поступательного развития государства и церковного искусства⁵.

До недавнего времени было принято считать, что от XIII в. на Руси почти ничего не осталось. Однако по мнению авторитетного искусствоведа Д.В. Сарабьянова, это не так. За последние десятилетия было открыто много неизвестных памятников⁶. Рассматривая немногие иконы этого периода, мы видим, как происходил замечательный процесс: *яркий самобытный талант русского народа не был утрачен несмотря на давление византийской культуры*. Естественность и самобытность русского искусства нашли для себя благодатную духовную и творческую основу, выработался свой собственный художественный язык. Кроме того, в русском народе уже сложилась своя культурная традиция, основанная на вере и благочестии, а православная вера благодаря веротерпимости татар не была утрачена. Основными художественными особенностями искусства этого века можно назвать обобщенность форм, лаконичность линий, плоскостность композиций и любовь к орнаменту. Живопись отличается монументальностью⁷.

Икона XIV–XV вв. – одна из самых ярких страниц древнерусской культуры. Это эпоха преподобного Сергия и его учеников, эпоха явления миру удивительного чуда русской святости, вызвавшего возрожде-

⁵ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 168–169.

⁶ Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. С.135–136.

⁷ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 328–329.

ние искусства и культуры. Переломным моментом для русской истории стала Куликовская битва 1380 г. То, что святой благоверный князь Дмитрий Донской одержал победу над татарами, имело отражение в монументальном искусстве этого периода, который отличается большей свободой, динамикой и особой выразительностью композиций. Фигуры изображаются в сложных поворотах и сильном движении. Пространство по-прежнему передается условно. Отличительной особенностью новгородского письма становится резкий рисунок, изобилующий прямыми линиями; фигуры приземисты, форма подчеркивается белильными движениями⁸.

Москва в эту эпоху становится крупным политическим и административным центром. Наивысшего расцвета достигает в этот период московская иконопись. Творчество двух великих мастеров – Феофана Грека и преподобного Андрея Рублева – наложило отпечаток на все церковное искусство XV в., достигшее вершины своего художественного выражения⁹. Этот период по праву считается классическим в русской иконописи. Сила художественного выражения и глубина духовного содержания отличают работы этих мастеров. Если творчество Феофана Грека во многом представляет собой опыт и традицию Византии, то могучее и самобытное творчество преподобного Андрея, небывало ярко просиявшее на Русской земле, уже целиком принадлежит глубинному переживанию эпохи. Огромная роль в становлении самобытной иконописи и монументальной живописи также принадлежит Дионисию и его последователям.

Необходимо заметить, что иконописное мастерство в этот период воспринималось единственно как дар Божий, а не как доходное ремесло. Русский народ с особой любовью и благоговейным почитанием относился к иконе. В этот период известно большое количество моленных образов, которые находились в домах простых православных людей. Расцвет русской государственности и подъем духовной жизни в конце XV – начале XVI в. в художественном творчестве характеризуются периодом стабильности¹⁰.

XVII в. считается переломным для русского искусства. Мы видим, как от строгого следования отечественным образцам и духу в иконописи возникают внутренние противоречия. С одной стороны, это время внутренней стабильности и благополучия, век этот остается одним из самых блестящих, сохраняя в основном направлении духовную насыщенность, простоту, строгость монументальных образов. С другой стороны, уже в середине века намечаются сдвиги. В иконописи догматическое содержание образа начинает постепенно утрачивать свое доминирующее значение и не всегда выступает как основополагающее¹¹. Изменение стиля, «утрата большого стиля, утрата глубины образных характеристик, отсутствие в живописи выразительности и духовной напряженности, свойственное произведениям XII–XVI вв., восполнялись

⁸ Сарабьянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. С. 256–258.

⁹ Там же. С. 258.

¹⁰ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 382–383.

¹¹ Там же.

НА ПУТИ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ. ИКОНА XVI-XVII вв.



*«Святитель Николай
Чудотворец». Федор Zubov*



*«Спас Нерукотворный».
Симон Ушаков*



*Боголюбская икона Божией
Матери. Семен Бороздин*

красочностью, яркой декоративностью и обилием узорочья»¹². Особое почитание русскими людьми икон постепенно привело к появлению огромного количества «богомазов», писавших сотнями дешевые иконы и продававших их народу. Разрушается внутренний уклад культуры, благодаря внедрению в нее западных идей постепенно назревает кризис. Медленно уходят в прошлое основополагающие духовные основы церковного искусства, на их место приходит высокое мастерство и внешнее благолепие. Творчество иконописца Симона Ушакова в этот период стало ярчайшим выражением духа Нового времени, времени новых культурных традиций. С поддержки государей его творчество стало проводником новых идей в русской иконописи, подготовив почву для полного отхода от древнего иконописного канона. Мы видим утрату основных свойств великих традиций предыдущих эпох, что стало результатом постепенного духовного оскудения. С утратой духовной сущности исихазма, «умного делания», то есть постоянной Иисусовой молитвы, наступает повсеместное иссякание живой творческой традиции. Принципы нового иконописания – «человекоподобие», «персонаграфия» и «живописание». Падает уровень богословской мысли, появляется разобщенность между молитвенным подвигом и творчеством¹³.

XVIII в. – время Петровских реформ, которые всколыхнули все слои Русского государства. Не обошли они и церковное искусство. Императорский двор диктовал новые вкусы, стили, постепенно начало господствовать западное влияние. Иконописные образы все чаще заменялись в храмах картинами на религиозные темы. Как и в светских картинах, мы

¹² Древнерусское искусство XVII века. М., 1964. С. 7. Цит. по: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. 2-е изд. М.: ДАРЪ, 2008. С. 231.

¹³ Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. С. 232–241.

ИКОНА СИНОДАЛЬНОЙ ЭПОХИ. XVIII-XIX вв.



«Богоматерь с Младенцем».
В.М. Васнецов



«Воскресение Христово».
Александр Кузнецов,
иконописец школы Палеха



«Святой Серафим Саровский
с житием»

видим в них собственные переживания художника, его авторскую позицию, присущую лишь ему индивидуальную живописную манеру¹⁴. Проникновенная духовность иконы, таким образом, подменялась внешним правдоподобием и красотой, отражавшими чаще всего лишь вкусы какой-либо социальной группы. Индивидуальная трактовка святых образов и отказ от исконных, выверенных веками изобразительных норм иконографии привели не только к почти неизбежной утрате их эстетического качества, но и к приземленности их до уровня обычной светской картины, портрета или исторической композиции. Искусство В.М. Васнецова, М.В. Нестерова, кисти которых принадлежали эскизы росписей храмов в столице и провинции, нельзя в полной мере назвать церковным. Обладая совершенным реалистическим мастерством, они были светскими художниками, в своем творчестве ищущими утраченные духовные ценности.

В активном процессе разрушения исконных иконографических норм в XIX в. решающая роль принадлежала графическим воспроизведениям священных образов. Недорогие молитвенные листки, бумажные иконки и образа стали доступны всем. Казалось, Церковь сделала дополнительный шаг навстречу верующим, но на практике результат оказался обратным ожидаемому: дешевое и ценилось недорого. Кроме того, художественное несовершенство, плохой вкус или просто небрежное воспроизведение образов тиражировались десятками тысяч. Издатели старались навязать вкусам верующих яркие, безвкусно расцвеченные изображения. С чрезвычайной быстротой изменилась и вся русская жизнь. За несколько десятилетий рассеялось все, что копилось веками. Иконостасы в стиле барокко и классицизма сменяли, где толь-

¹⁴ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 446–447.

НОВЕЙШИЙ ПЕРИОД ИКОНОПИСИ XX в.



Поругание святынь в XX в.



*«Все святые, в земле Русской
просиявшие».
Монахиня Иулиания*

ко возможно, древние новгородские и московские иконостасы. Старинные иконы складывались в церковных подвалах или на колокольнях. Переписанные и искаженные, они сохранились лишь в забытых церквях глухих городов и деревень. Старинная икона совершенно исчезла из помещичьей жизни. Иконы XV–XVII вв. сейчас большая редкость¹⁵.

События новейшей истории XX в. стали самыми сложными и трагическими для искусства России, по тяжести испытаний они могут быть сравнимы разве что с татаро-монгольским нашествием. К началу XX в. Россия оказалась средоточием всех противоречий в наиболее острой форме. Созыв Поместного Собора 1917–1918 гг. и избрание Патриарха явились последними созидательными событиями уходящей эпохи. Вслед за этим Господь судил на долю русского народа и Церкви послать невиданные испытания. После революции новое большевистское правительство видело в Церкви не только своего главного врага, но и источник огромных богатств для поддержания своего режима. Отсюда разорение и осквернение храмов, кощунственное поругание святых икон и разграбление веками собираемых народных святынь. Необходимо было спасти то, что еще уцелело, ни о каком творчестве и искусстве говорить было невозможно. В этом деле сохранения потрудились многие священники и миряне. Некоторые иконы были сохранены благодаря передаче в большие музеи, хранилища и запасники, такие как ГТГ, ГИМ, ГЭ, ГММК. Организация музеев была единственным способом спасения святынь.

После окончательного утверждения советской власти развитие церковной живописи и иконописи практически прекратилось. Живописные работы в этот период носили в основном характер поновления. К немно-

¹⁵ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 580–581.

РУССКАЯ ИКОНА XXI в.



«Иоанн Предтеча».
Архимандрит Зенон



«Спаситель на Престоле».
А. Дергачев



«Богородица на Престоле».
А.Н. Солдатов

гочисленным исключениям относится роспись церкви Святой Софии на Софийской набережной в Москве в 1928 г. В этот период полностью угасают иконописные центры России. Большая часть мастеров-иконописцев была репрессирована, многих выслали в Сибирь¹⁶. Государственная политика, желавшая разрушить «все до основания», усугубилась тяжелым испытанием для народа и страны – Второй мировой войной, во время которой многие святыни были утрачены безвозвратно.

Отношения между Церковью и государством частично нормализовались в 1943 г. С этого времени государство фактически признало существование Церкви и предоставило ей некоторые возможности. Сразу началось восстановление храмов, украшение их иконами, реставрационные работы. Конечно, храмы и иконы пришли в полнейшее разорение: сырость и перепады температур продолжали процесс разрушения. В первую очередь восстанавливали самое дорогое и уцелевшее, а именно фрески Васнецова и Нестерова. Повсеместно собираются средства на восстановление, открываются монастыри, Троице-Сергиева лавра¹⁷.

Одной из ярчайших личностей, потрудившихся над сохранением древних традиций иконописного дела в XX в., стала монахиня Иулиания. Она смогла донести до наших дней то, что уничтожалось на протяжении многих десятилетий. Она была не только талантливым иконописцем и педагогом, но и подвижником благочестия, служила примером в труде и молитве. Она взрастила десятки благодарных учеников, прошедших школу духовной мудрости, которые своими трудами и молитвой служат Церкви. Учениками монахини Иулиании были откры-

¹⁶ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 620–621.

¹⁷ Там же. С. 650–651.

ты иконописные школы в России, в том числе иконописная школа при МДА. Для укрепления живописи приглашались кустари, не сведущие в иконописи. Многие храмы, особенно приходские, в это время поновляются «варварской росписью». Переписываются многие иконы¹⁸. Наскоро, подешевле, ремонтируется церковная утварь. Многие следы такой реставрации мы можем видеть и поныне. В то же время существовали замечательные бригады иконописцев и реставраторов.

Что касается современного этапа развития русской иконы, то он является сложным и противоречивым. С одной стороны, это время мирского благополучия, развития и свободы, время восстановления и благоуукрашения порушенных святынь. Государство идет навстречу Церкви, участвует в передаче святынь. Развитие иконы тоже не стоит на месте. Можно выделить два основных течения в иконописи. Традиционалисты, которые придерживаются канонов XV в., утверждают, что золотой век является наивысшим достижением, и нам необходимо следовать канонам именно этой благодатной эпохи святых подвижников, ориентироваться на произведения преподобных Андрея Рублева и Дионисия. Модернисты, напротив, считают, что от наследия XV в. можно только отталкиваться и создавать свой современный образ, что путь копии – это путь в никуда. Таким образом, современная иконопись развивается в двух направлениях, зачастую смешанных и не всегда благотворных. К тому же при современном ритме жизни, огромном количестве информации, высоком спросе и конкуренции очень сложно создавать достойным образ, который призван отобразить Евангелие, духовный мир и богословскую наполненность¹⁹.

Итак, мы увидели, что путь русской иконы был сопряжен со многими историческими событиями на протяжении веков. Икона, как и письменность, является немым свидетелем и носителем эпохи. Мы видим в ней отражение духовной и бытовой жизни народа, побед и достижений, влияния других культур. Икона является отражением всех духовных и нравственных процессов нашего мира. Икона была, есть и будет самым актуальным художественным произведением в этом мире. Она всегда будет отражать наше внутреннее духовное состояние и мироощущение. От каждого из нас зависит путь развития нашей жизни, веры, Церкви, искусства, общества, и этот путь найдет свое отражение в русской иконе.

Библиография

1. Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 728 с.
2. Сарабянов В.Д., Смирнова Э.С. История древнерусской живописи. – М.: ПСТГУ, 2007. – 752 с.
3. Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. – 2-е изд. – М.: ДАРЪ, 2008. – 480 с.

¹⁸ Стародубцев О.В. Русское церковное искусство X–XX веков. С. 650–651.

¹⁹ Там же. С. 662–663. Интересные мысли о том, какие богословские идеи призвано выразить современное церковное искусство, см.: Успенский Л.А. Богословие иконы Православной Церкви. С. 333–394.

СБОРНИК СТУДЕНЧЕСКИХ НАУЧНЫХ РАБОТ
2017-2018

Главный редактор – епископ Зарайский Константин
Редакторы – иеромонах Иоанн (Пахачев), Ольга Чумичева
Руководитель издательской группы – Александр Манушкин
Компьютерная верстка – Олег Копытин
Корректор – Мария Пухова

В книге использованы иллюстративные материалы
из архива Коломенской духовной семинарии
и открытых источников сети Интернет.

*Ни одна часть издания не может быть использована
без письменного согласия издателя.*



Издательский дом «Лига»
140400, Московская обл., Коломна, ул. Лажечникова, 5
Тел.: +7(496) 616-11-32 web: www.liga.org.ru

ООО «Красногорская типография»
143405, Московская обл., Красногорский р-н, г. Красногорск,
Коммунальный квартал, д. 2
www.ktprint.ru

Подписано в печать _____
Бум. офсетная. Печать офсетная.
Формат 70х90 ^{1/16}. Гарнитура Minion Pro.
Усл. печ. л. 7,5. Тираж 200 экз. Заказ