

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

Выпуск 10

Коломна
2015

УДК 2
ББК 86
Т 78

Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 10 / гл. ред. еп. Зарайский
Т 78 Константин. – Коломна : Лига, 2015. – 160 с.

ISBN 978-5-98932-054-7

Юбилейный, десятый, выпуск научных трудов преподавателей и студентов Коломенской духовной семинарии содержит исследования по широкому кругу вопросов церковной науки. Открывает его серия статей преподавателей КДС, посвященных вопросам апологетики, церковной истории и патрологии. Вторая часть сборника содержит материалы XVII научно-богословской конференции, прошедшей в семинарии 17 декабря 2014 года и подготовленной кафедрой библеистики КДС. Третья часть сборника содержит материалы XVIII научно-богословской конференции, прошедшей в семинарии 19 марта 2015 года и подготовленной кафедрой церковной истории КДС.

Настоящее издание ориентировано на читателей, интересующихся проблемами церковной истории, библеистики, апологетики и патрологии.

ISBN 978-5-98932-054-7

© Авторы статей, 2015
© ИД «Лига» – верстка, 2015

Протоиерей Олег Мумриков,
преподаватель КДС, преподаватель МДА,
кандидат богословия, доцент ПСТГУ

ПРОДУКТИВЕН ЛИ «РАЗУМНЫЙ ДИЗАЙН» как парадигма в современной православной апологетике?

Полемизируя с атеистическими взглядами, авторы ряда современных миссионерско-апологетических публикаций¹ в качестве аргументации в пользу бытия Творца часто руководствуются принципом целесообразности мироздания в контексте так называемой теории *Разумного замысла*. Данное направление в христианской апологетике стало особенно популярным в конце XX в. благодаря работам двух американцев – биохимика, проф. М. Бихи (*Michael J. Behe*) и математика В. Дембский (*William Dembski*)². Сторонники *Разумного замысла*, или *Разумного дизайна* (*Intelligent Design*; сокращенно – *ID*), отказавшись от крайностей младоземельного неокреационизма³, говорят о поиске свидетельств Разумного Божественного замысла в сложных неживых и живых системах (на молекулярном уровне – огромные биологические молекулы – ДНК, РНК, белки; на субклеточном – мельчайшие, но чрезвычайно сложно устроенные органеллы – например рибосома и подвижный бактериальный жгутик; на организменном уровне – глаз, система приобретенного иммунитета, каскад свертывания крови у человека; на популяционном – системы коммуникаций и поведенческие инстинкты животных, например пчел или муравьев; в макромасштабах – экосистемы и биосфера планеты в целом). Естественный отбор не мог создать «неупрощаемую сложность» (*irreducible complexity*) этих и других систем, поскольку они функционируют только при наличии всех составных частей-блоков, а случайное усовершенствование только одной «детали» скорее приведет к общей дисгармонии и, следовательно, все равно окажется вредным (подобно тому, как нельзя заменить деталь на другую – более лучшую – в работающей машине, не останавливая ее). Когда некоторый объект имеет «определенный уровень сложности» (*specified complexity*), можно показать, что он был создан разумным Творцом, а не возник в ходе естественных процессов. К таковым, как предполагается, могут относиться системы, вероятность возникновения которых случайным естественным путем «совпадения деталей» ниже отношения 1:10¹⁵⁰.

На первый взгляд, концепция Разумного замысла кажется весьма убедительной и успешной благодаря своей наглядности: в каждом приводимом примере действует принцип «все или ничего», постепенность развития полностью исключается. Однако более взвешенное рассмотре-

ние данного подхода приводит нас к совершенно другим выводам. Ниже мы и постараемся это показать.

Первое слабое место Разумного дизайна заключается в том, что это «обоюдострое оружие». ID может быть не только апологией, но и с тем же успехом направлен против христианского Откровения о Боге как Всеблагом Творце, так как в окружающем мире мы можем найти целый ряд примеров «дизайна», связанных с изощренным паразитизмом, страданием и смертью.

Совершенно устроенная оса одним уколом жала в заданную часть тела парализует гусеницу, которая должна стать живой пищей для ее личинок, причем медленное поедание всегда начинается с менее значимых органов гусеницы, чтобы максимально долго сохранить «живые консервы», одновременно продлевая мучения жертвы.

Небольшой морской рачок *Sacculina carcini* паразитирует на нижней стороне брюшка краба *Carcinus maenas*. На последней стадии развития паразита его личинка женского пола прикрепляется к клешне краба, найдя сустав с мягкими покровами. Все ее туловище с ножками сбрасывается, а на голове образуется шип, который пробуравливает покровы краба. Через этот полый шип вся самка саккулины переходит в полость тела краба в виде микроскопического скопления клеток. Клетки паразита оседают на поверхности пищеварительного тракта хозяина и делятся, образуя тело с корневидными выростами, оплетающими внутренние органы краба. Эти выросты поглощают из гемолимфы хозяина питательные вещества, причем заходят даже в глазные стебельки. Через некоторое время участок тела паразита выходит наружу и приобретает мешковидную форму, оставаясь прикрепленным к брюшку хозяина. На месте крепления к брюшку краба саккулина образует плотный нарост, в котором со временем открывается крошечное отверстие, предназначенное для спаривания. Когда свободно плавающий в морской воде самец саккулины прикрепляется к телу самки, то отбрасывает большую часть своего туловища и внедряется в упомянутое отверстие. Проходя далее по узкому каналу внутри самки на протяжении 10 часов, самец саккулины теряет остатки покровов и, прибыв на место, всю оставшуюся жизнь – свою и партнерши – будет заниматься производством спермы, постоянно оплодотворяя яйца. Почти каждая самка саккулины имеет два канала, где могут одновременно жить два самца. Оплодотворённые яйца вынашиваются в мешковидном выросте тела самки, который расположен на нижней стороне панциря краба-хозяина – как раз там, где находятся брюшные ножки, на которых самки краба вынашивают свои собственные яйца. Когда саккулина переходит к размножению, то поведение краба-хозяина резко меняется, как и функционирование его организма.

Краб теряет способность линять и размножаться. Обычный, незараженный краб, теряя клешню, может отрастить новую. Носитель оплодотворенного паразита уже не способен к регенерации конечностей. Самка-краб заботится о яйцах саккулины, как о собственных, тщательно ухаживая за ее яйцевым мешком. Если носителем является краб-самец, то он начинает вести себя точно так же, как самка, и даже приобретает широкое брюшко, свойственное крабам-самкам. При созревании яиц краб-хозяин взбирается на высокий камень, раскачивается на нем и машет клешнями, перемешивая воду, тем самым помогая личинкам паразита выбраться из сумки и попасть в морское течение. Жизненный цикл начинается сначала...

В 1961–1962 гг. в Германии и Англии были зафиксированы случаи, когда личинки микроскопического плоского червя *Dicrocoelium lancetatum* представляли зараженных ими насекомых – муравьев – вести себя так, чтобы их съели те животные, внутри которых личинки червей могут развиваться до взрослого состояния. Первая личинка паразита, попав во внутреннюю полость муравья, всегда мигрирует в его подглоточный нервный узел – ганглий и там гибнет, а остальные остаются в брюшной полости. Вследствие воздействия на подглоточные узлы муравьи вползают на растения, прикрепляются там с помощью своих челюстей и переходят в состояние оцепенения, а затем, как правило, поедаются пасущимся скотом, который в иной ситуации почти не имел бы шансов проглотить зараженного муравья⁴.

Одноклеточный паразит *Toxoplasma gondii*, жизненный цикл которого проходит через двух хозяев – промежуточного (мышь) и конечного (домашняя кошка), – способен к стабильным направленным манипуляциям поведением высших животных. Чтобы кошка с большей вероятностью съела зараженную жертву и заразилась сама, *Toxoplasma gondii* посредством химического воздействия на нейроны головного мозга изменяет поведение мышей – они становятся более активными и смелыми, не боящимися ни кошек, ни их запаха, у них пробуждается острый интерес к исследованию новых территорий. В результате кошки съедают в основном зараженных жертв, а паразит достигает своей цели – попадая в конечного хозяина, он приступает к половому размножению⁵.

Биологии известны не только сверхсложные жизненные циклы паразитов (например бычьего цепня, сосальщика и проч. – их можно увидеть и в школьных учебниках), последовательно в строго определенное время сменяющих 3–4 хозяев, но и случаи так называемого сверхпаразитизма, характеризующегося сложным «каскадом» паразитирования серии организмов друг на друге. Один из примеров – заражение наездником *Asecodes albitarsus* многоядного сверхпаразита *Dibrachys boucheanus*, который, в свою очередь, нередко поражает наездников *Apanteles*

glomeratus, паразитирующих на личинках бабочек-белянок (*Pieridae*). Некоторые черви живут в ракообразных – паразитах морских рыб – в полном соответствии с эпиграммой Дж. Свифта:

*Гоббс доказал: везде война!
Тебя кусает под одежкой
Блоха, а в свой черед она
Укушена мельчайшей блошкой.
На меньшей меньшая сидит,
И все идет ad infinitum⁶...*

Не стоит забывать и о более низших уровнях «паразитического каскада» – бактериальном и вирусном.

Приведенные факты, часть из которых была известна уже в XIX в., сыграли свою роль в том числе и в последовательном формировании личного мировоззрения самого Ч. Дарвина – от преклонения перед гармонией мироздания в контексте «Естественной теологии» В. Пэли – к холодному деизму, а затем к мертвому агностицизму⁷. Таким образом, напрашивается вполне антихристианский вывод: «Вселенский Конструктор» всемогущ, сверхразумен, гениален, но чужд сострадания.

Второй существенный недостаток концепции *Разумного дизайна* заключается в методологическом подходе. Дело в том, что апология ID активно использует модель *God of the gaps* – «Бога белых пятен» («Бога пробелов»): присутствие, действие Творца требуется или допускается в тех областях, где нет возможности *в настоящий момент времени* дать научное объяснение наблюдаемым феноменам, *непонятным нам сейчас*⁸. История XVIII–XXI вв. показала богословскую ущербность и даже определенную опасность данной методологической концепции, связанную с желанием обосновать бытие Творца наличием нерешенных проблем в естествознании – как часто оказывалось, впоследствии разрешимых. Ф. Коллинз, руководитель Международного проекта «Геном человека», считает, что обращение к теории ID в апологетике непродуктивно с научной точки зрения, так как она не может быть проверена научными экспериментами⁹, не в состоянии представить какие-либо прогнозы и не предлагает новых гипотез, так и с точки зрения богословия – активное привлечение концепции «Бога белых пятен» дискредитирует идею Творца во всех случаях, где ученые в силах дать объяснение «несократимой сложности» или указывают на неполное совершенство живых конструкций¹⁰.

Поэтому в настоящее время вокруг концепции ID ведутся ожесточенные споры. Многие структуры, имеющие «неупрощаемую сложность», как выяснилось на рубеже XX–XXI вв., все-таки могут быть объяснены как результат постепенной естественной эволюции. Например, в 2009 г. канадские биохими-

мики Константин Боков и Сергей Штейнберг (Монреальский университет), исследовав трехмерную структуру рибосомной РНК кишечной палочки (*Escherichia coli*), пришли к выводу, что рибосомы могли сформироваться в результате постепенных случайных преобразований из очень простой маленькой молекулы РНК (проторибосомы), способной катализировать реакцию соединения двух аминокислот, а все остальные структурные блоки рибосомы последовательно добавлялись к проторибосоме, не нарушая ее структуру и постепенно повышая эффективность работы органеллы¹¹.

В отечественной биологии эти сложные естественные механизмы получили названия *аддитивности*¹², а также *гетеробатмии*¹³. Они характерны как для геномов, так и для биосферы в целом, для осмысления симбиоза-кооперации и паразитизма – новые компоненты исторически добавляются к старым, не заменяя их, но вступая в сложное взаимодействие, а возникающие системы воспринимаются как «неупрощаемые и целостносложенные», «сотворенные разом».

Своды собора Святого Марка в Венеции покрыты великолепными мозаиками четырех евангелистов и четырех священных райских рек, которые идеально вписаны в треугольные участки свода – так называемые «паруса» (участки стен между расходящимися арками и опирающимся на них куполом). Каждая из четырех композиций столь совершенна, столь прекрасно гармонирует с остальным убранством храма, что складывается представление, будто бы замысел архитектора специально предусматривал создание «парусов» для расположения на них мозаичных панно. Однако очевидно, что четыре треугольных свода – побочное следствие конструкции здания, способа сочленения основных несущих элементов. Художник должен был исходить из тех плоскостей, которые задавались архитектурным решением собора¹⁴.

В конструкциях, используемых в апологетике сторонниками ID, ряд биологов отмечают присутствие так называемых «инженерных промахов» (например, наличие слепого пятна на сетчатке глаза, нерациональное размещение возвратного гортанного нерва у млекопитающих, особенно с длинной шеей – жирафов, пересечение желудочно-кишечного тракта у млекопитающих с дыхательными путями, в результате чего невозможно одновременно дышать и глотать, а кроме того, существует опасность подавиться и т.п.)¹⁵.

Между тем справедливым будет отметить, что *Разумный дизайн* посредством самой постановки непростых вопросов стимулирует научный поиск, оставаясь весьма перспективным направлением и в ряде областей, например, богословско-философского осмысления современной космологии (интерпретация Антропного принципа – тонкого соотношения,

настройки (*fine-tuning*) фундаментальных мировых констант, без которой не только бытие разумной жизни, но и существование простых структур не было бы возможным).

Как нам представляется в целом, современные подходы к осмыслению фактологии и теории эволюции заключаются не в отрицании возможности развития форм материи, равно и не в признании мировоззренческой нормой деистических представлений. Православное богословие может предложить совсем иной подход, с которым не был знаком ни Лаплас¹⁶, ни Дарвин, ни западные теологи.

Речь идет о привлечении учения святых отцов о божественных логосах и способах их реализации – тропосах – посредством непрерывного действия (энергии) Творца в контексте Библейского откровения, повествующего нам о Замысле Божиим, Его Промысле о мире, центрально-исторических («метаисторических») событиях грехопадения и Искупления.

Всеблагой Бог – Творец и Промыслитель постоянно активно присутствует в мировой истории: то, что в естествознании эмпирически наблюдается как непрерывная цепь случайностей или причинно-следственных закономерностей, является на тонком, нетварном уровне, не фиксируемом научным инструментарием, непрерывным воздействием Творца на материю: *Ибо Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей* (Пс. 138, 13); *Твои руки трудились надо мною и образовали всего меня кругом... Ты, как глину, обделал меня... Не Ты ли вылил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня, кожей и плотью одел меня, костями и жилами скрепил меня, жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой?* (Иов. 10, 8–12). Благоукрашенный изначально нетленный храм Мироздания вместе со служащим в нем священником-человеком, носителем образа Божия, существовал предвечно в замысле Бога и получил бытие, подобно скинии, явленной пророку Моисею целостно, во всех своих не только вещественно-культовых, но и тонко смысловых, прообразовательных-пророческих деталях на Синайской горе. В перводанном бытии вследствие неверной реализации дара свободы прародителями у древа познания добра и зла, после облечения их в «кожаные ризы» (см.: Быт. 3, 21), тропос существования материального мира вместе с его пространственно-временной структурой хаотически изменился сообразно с состоянием человека, началась реконструируемая современной наукой история мира падшего, *состарившегося... многими грехами*¹⁷, *проклятой земли* (Быт. 3, 17–19). Но «Бог – и в этом вся тайна «кожаных риз» (см.: Быт. 3, 21) – вносит, во избежание полного распада под действием зла, некий порядок в самую гущу беспорядка. Его благая воля устрояет и охраняет Вселенную. Его наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение от древа жизни,

чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. Но сохраняемая таким образом Вселенная все же не является истинным миром: порядок, в котором есть место для смерти, остается порядком катастрофическим; «земля проклята за человека», и сама красота космоса становится двусмысленной», – отмечал В.Н. Лосский¹⁸.

Таким образом, познавая падший, поврежденный по попущению Творца тропос своего бытия как бы «изнутри», человек православно верующий вместе со всем Мирозданием ожидает через Искупителя восхождения «от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21)¹⁹, различая реальность райскую, нетленную и падшую, тленную. Противоречие между Откровением и современной научной картиной мира снимается не на уровне «белых пятен», смысловых противоречий ID, отказа естествознанию в праве строить исторические реконструкции развития материи, а на уровне богословской интерпретации Книги природы, без какой-либо вынужденной «модернизации» церковных догматических установлений.

¹ Например: Теория эволюции: наука или миф. – Смоленск: Фонд «Наука и природа», 2014.

Божественное откровение и современная наука. Альманах. Вып. III. – М.: ООО «Три сестры», 2011.

² Michael J. Behe, Darwin's Black Box, Simon and Schuster, 1996;
Mere Creation, coll. Edited by W. Dembski, InterVarsity Press, 1988;
Dembski W. Intelligent Design, InterVarsity Press, 1999;
Dembski W. The Design Inference, Cambridge University Press, 1998.

³ Неокреационизм (греч. νέος – «новый», лат. creatio – «творение») – течение в креационизме второй половины XX в., в рамках которого утверждается, что существуют научные подтверждения упрощенно-буквалистской трактовки библейского акта творения, описанного в книге Бытие, при этом сторонники течения отвергают общепринятые теории и концепции в отношении истории, возраста Земли (сводя его к нескольким тысячам лет), современную космологию и биологическую эволюцию.

⁴ Чайковский Ю.В. Активный связный мир. – М.: Товарищество научных изданий МКМ, 2008. – С. 679.

⁵ Lafferty K. D. Can the common brain parasite, *Toxoplasma gondii*, influence human culture? // Proceedings of the Royal Society B: Biological science (2006). DOI:10.1098/rspb.2006.3641 (FirstCite Early Online Publishing). – Обзор на русском языке: Попадьян К. Токсоплазма – паразит, манипулирующий человеческой культурой. – Электронный ресурс: <http://elementy.ru/news/430299>

⁶ «До бесконечности» (лат.).

⁷ Дарвин Ч. Воспоминания о развитии моего ума и характера // Сочинения. Т. IX. – М.: Изд-во АН СССР, 1959. – С. 166-242.

⁸ Термин был впервые введен позднее, в XIX в. См.: Drummond H. The Lowell

Lectures on the Ascent of Man, Glasgow: Hodder and Stoughton, 1904 (Chapter 10, containing the relevant text). P. 333. // <http://www.archive.org/details/lowelllecture00drumiala>

⁹ Следует отметить, что это же относится и к ряду эволюционных реконструкций.

¹⁰ Коллинз Ф. Доказательства Бога: Аргументы ученого. Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2008. – С. 143-147.

¹¹ Коллинз Ф. (Руководитель международного проекта «Геном человека»). Доказательства Бога: Аргументы ученого. Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2008. – С. 143-147.

Марков А.В. Тайна происхождения рибосом разгадана? – Электронный ресурс: <http://elementy.ru/news/431013>

Петров П.Н., Марков А.В. и др. «Несократимая сложность» и бактериальный жгутик // Доказательства эволюции. – Электронный ресурс: <http://evolbiol.ru/evidence10.htm#Irreducible>

¹² Лат. *additivus* – «прибавляемый».

¹³ Греч. *getero* – «различный»; *bathmos* – «степень», «ступень», «разноступенчатость».

¹⁴ Gould S.J., Levontin R.C. The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme (1979). Цит. по: Гиляров А.М. Ариаднина нить эволюционизма // Вестник РАН, 2007, М. Т. 77. № 6. – С. 508-519.

¹⁵ Борисов Н.М., Воробьев Ф.Ю., Гиляров А.М., Еськов К.Ю., Журавлев А.Ю., Марков А.В., Оскольский А.А., Петров П.Н., Шипунов А.Б. Доказательства эволюции (2010). – Электронный ресурс: <http://www.evolbiol.ru/evidence.htm>

¹⁶ Известен ответ Лапласа Наполеону I, что в своих космологических работах он не имел нужды в гипотезе о существовании Бога («Сир, я не нуждаюсь в этой гипотезе!»).

¹⁷ Триодь Цветная. В четверток 6-й седмицы по Пасхе, утра, канон другой – творение господина Иосифа, песнь первая, тропарь третий.

¹⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Б.И., 1991. – С. 253.

¹⁹ См. также:

Мумриков О., *свящ.* О проблемах «богословия эволюции» на рубеже XX–XXI вв. // Доклад на XIX Международных образовательных Рождественских чтениях, 2011. Секция «Наука в свете православного миропонимания», 22-26 января 2011 г. [27 января 2011 г.] Электронный ресурс: Научно-богословский портал «Богослов.ру»: <http://www.bogoslov.ru/text/1415473.html>

Мумриков Олег, *свящ.* Значение учения преподобного Максима Исповедника о божественных логосах для современной православной естественно-научной апологетики // Доклад на Открытом семинаре кафедры богословия МДА, приуроченном к 1350-летию со дня кончины преподобного Максима Исповедника (†662), 16 ноября 2012 г.

Мумриков О., *свящ.* Перед тайной мироздания: святоотеческое богословие и современная апологетика // Московские епархиальные ведомости. – М., 2014. №. 3-4. – С. 96-102.

Иеромонах Иосиф (Лужнов),
проректор по учебной работе КДС,
кандидат богословия

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ранней монашеской письменности

Ранняя монашеская письменность представляет собой уникальный пласт православного святоотеческого наследия. Будучи ценнейшей сокровищницей живого подвижнического опыта, сегодня она все больше становится объектом серьезного научного изучения. Однако, как правило, главным предметом исследований являются аскетическое либо догматическое учение того или иного отца. В настоящем докладе нам бы хотелось заострить внимание на том, как ранними монахами-аскетами воспринималось и толковалось Священное Писание.

Предварительно несколько слов следует сказать о возникновении и распространении самого монашества. Христианское монашеское движение развивается с начала IV века: первоначально в Египте и практически одновременно и, по всей видимости, независимо от него – в Сирии. Из Египта уже в первой половине IV в. монашеское движение перекидывается на Синай и в Палестину, которая в V–VI вв. становится центром монашества. И именно Египет, Сирия, Палестина и Синай дали наиболее возвышенные образцы святоотеческой аскетической литературы.

Если мы обратимся к святоотеческой письменности, то увидим, что вся она органически вытекает из Священного Писания. Тем более это справедливо для письменности монашеской. Писание для древних отцов было не просто руководством в духовной жизни, а воспринималось как живое слово живого Бога. Неслучайно в ранней аскетической практике чтение Писания осознавалось как специфический подвиг, суть которого по-гречески обозначили понятием μελέτη (что соответствует латинскому *meditatio*) – трудно переводимым словом, означающим делание, в котором сливаются чтение, размышление, молитва и созерцание. Поучаясь в словах Писания (Пс. 1, 2), иноки первых веков ежедневно на соборной и келейной молитве прочитывали значительные отрывки из него, произнося их речитативом вслух, что органично перерастало собственно в молитву¹. Особенность раннего монашества составляло и то обстоятельство, что книга в условиях пустыни являлась явлением редким, поэтому, как правило, Священное Писание заучивалось наизусть. Все это способствовало тому, что священные тексты были постоянно на слуху, все время жили.

Несмотря на то, что Священное Писание играло огромную роль в жизни древнего монашества, отношение к самостоятельному толкованию трудных мест было достаточно осторожным (предостережения подобного рода неоднократно встречаются в наставлениях отцов). Да и главной темой отеческих писаний было не толкование Писания, а жизнь согласно Писанию. Поэтому творения ранних подвижников бедны экзегезой.

Тем не менее дошедшие до нас их изречения насыщены ветхозаветными и евангельскими цитатами. Однако здесь Священное Писание используется либо как отправная точка для поучений, либо для подтверждения мыслей автора. Собственно толкования редки и в большинстве своем незатейливы. Приведем несколько характерных примеров.

Так, преподобный Антоний Великий († около 356 г.), изъясняя видение пророка Иезекииля (см.: Иез. 1, 4), говорит: «Серафим, которого видел пророк Иезекииль, есть образ верных душ, кои подвизаются достигнуть совершенства». При этом человеческое лицо Серафима преподобный Антоний толкует как образ подвизающихся в добродетели мирян, лицо тельца – образ монашествующих, льва – отшельников, орла – достигших бесстрастия и Божественных видений².

У преподобного Исаии Отшельника Нитрийского († 370 г.) имеется интересное толкование истории ветхозаветного патриарха Иакова и двух его жен: Лии и Рахили (см.: Быт. 28-30). Месопотамия, куда отправляется Иаков, – страна, омываемая реками Тигром и Евфратом. Первая, текущая близ враждебной Ассирии, есть образ рассуждения, вторая, текущая на просторе, – образ смиренномудрия. Лия есть образ телесных трудов, Рахиль – истинного созерцания. Как первая перестала рожать, и тогда вспомнил Бог о Рахили, так и телесные труды, когда очистят чувства от страстей, тогда истинное созерцание открывает себя уму в полной славе³.

Преподобный Марк Подвижник († начало V в.) в «Послании к иноку Николаю», обращаясь к евангельской притче о десяти девах, называет юродивыми тех, которые «были причастны некоторых добродетелей... внешних... но по нерадению, неведению и разленению о внутренней стороне попечения не имели и не познали, как должно, кроющихся внутри толпы страстей, возбужденных злыми духами: отчего мысли их были растлеваемы вражескими воздействиями и они (девы) общились с ними сосложением с помыслами, будучи втайне увлекаемы и побеждаемы...»⁴.

Приведенные примеры показывают, что наиболее часто используемым методом толкования в писаниях ранних отцов-подвижников является аллегория, а библейские реалии толкуются применительно к монашеской аскетической практике. Но все это лишь небольшие эпизоды.

Подлинная экзегеза возникает по мере осмысления и систематизации аскетической практики, когда живое многообразие духовного опыта начинает постепенно выкристаллизовываться в «теорию», когда начинает складываться своего рода монашеское богословие. И здесь первенство, несомненно, принадлежит двум столпам пустыни – преподобному Макарию Египетскому († 390 г.) и его ученику авве Евагрию Понтийскому († 399 г.). Их творения, дошедшие до нас, теснейшим образом связаны с Библией, которую оба толкуют аллегорически. Но в отличие от предшествующих отцов, также предпочитавших иносказательное толкование, экзегеза преподобного Макария и аввы Евагрия отличается большей сложностью и «научностью». Причина этого некоторыми авторитетными исследователями видится во влиянии близкой Александрии, с ее аллегорическим восприятием Священного Писания, традицией Филона и Оригена, одновременно созвучными мистической устремленности монашеской жизни самой пустыни.

Оба отца в своем учении выступают как теоретики тайнозрительного богословия, но идут двумя различными параллельными путями. Если аскетическое учение преподобного Макария может быть охарактеризовано как «мистический реализм», то позиция Евагрия – как «тайнозрительное ведение»⁵. Это различие находит отражение и в их экзегетических подходах. По сути, они закладывают две экзегетические традиции монашеской экзегезы.

Оба отца стоят на позициях библейского антропоцентризма, но делают акцент на различные аспекты. Для преподобного Макария средоточием человеческой личности является сердце, как орган, оживляющий душу, как центр единства души и тела. При этом он исходит из традиционных ветхозаветных представлений, согласно которым душа человека помещается в крови. Евагрий же во главу угла ставит ум, следуя апостолу Павлу, рассматривающему человека как союз духа, души и тела⁶. Поэтому если преподобного Макария интересует освящение человека благодатью Божьей, то Евагрия – восхождение к боговедению.

Преподобный Макарий понимает человеческую жизнь в контексте Боговоплощения. Поэтому для него драма, в которой разворачивается библейская история грехопадения, созидания народа Божьего и его спасения, прообразует индивидуальный путь верующего. В 47-й беседе («Иносказательное истолкование того, что было под Законом») преподобный Макарий говорит: «Во всем прежнем были образы и сени этих истинных вещей. Ибо и ветхозаветное богослужение было сению и образом нынешнего богослужения. И обрезание, и скиния, и кивот, и стамна, и манна, и священство, и фимиам, и омовение, и вообще все, что было у израильтян и в Законе Моисеевом или у пророков, было ради сей души, по образу Божию созданной и подпавшей игу рабства, павшей в царство горькой

тьмы» (Беседа 47, 16)⁷. Сказания о длительном испытании ветхозаветных праведников есть образ необходимости для души долго готовиться к принятию благодати (Беседа 9)⁸. Восприняв же благодать, душа становится духовным ковчегом Божиим. Именно в этом ключе святой Макарий объясняет видение пророка Иезекииля: «Четыре животных, носящих колесницу, представляли собою образ владычественных сил разумной души», которая, вступив в общение с Духом Святым, соделалась «жилищем и престолом Божиим». Иными словами, обожение человека начинается тогда, когда «Сам Христос и носим бывает душою, и водит ее» (Беседа 1, 2-3)⁹. (Интересно в связи с этим сравнить рассмотренное чуть ранее толкование на то же место у преподобного Антония Великого).

Совершенно другим путем идет Евагрий. В отличие от своих предшественников, он был выходцем из образованной греческой среды, философом, что отразилось и на его аскетическом учении. В основе его богословской системы лежит трехчастная схема основных этапов духовного преуспеяния: «Христианство есть учение Спасителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественного и богословского (πρακτικῆν, φυσικῆν καὶ θεολογικῆν) [любомудрия]»¹⁰. Первый этап предполагает исполнение заповедей, второй – познание тварной природы в смысле логосов вещей, третий – созерцание таинства Святой Троицы¹¹. Такое деление восходит к Клименту Александрийскому и Оригену и имеет библейские корни. В частности, Ориген в своем «Комментарии на Книгу Притч» (*Expositio in Proverbia*) рассматривает трилогию царя Соломона – «Притчи», «Екклесиаст» и «Песнь песней» – как отражение трех основных этапов духовного преуспеяния, которое начинается с «этики», проходит через «физику» (рассмотрение тварного мира) и завершается «мистическим созерцанием» (ἠθικὰ - φυσικὰ - ἐποπτικῆ)¹².

Основной целью Евагрия было извлечь из Библии нравственные уроки для подвижнической жизни. При этом все его комментарии несут на себе печать оригеновского аллегоризма и спиритуализма. Например, Евагрий пишет: «Когда ум совлечется ветхого человека и облечется в того, который от благодати, тогда и свое состояние узрит он во время молитвы похожим на сапфир или цвет неба: что в Священном Писании называется местом Божиим, как его видели старцы на Синае (см.: Исх. 24, 10)»¹³.

Идеи Евагрия Понтийского получили свое развитие в творениях другого знаменитого египетского отца – преподобного Исидора Пелусиота († ок. 435 г.), продолжателя аскетическо-созерцательного направления в экзегетике. Впрочем, с одной стороны, как экзегет преподобный Исидор следовал методам антиохийской школы. Критикуя приверженцев крайнего аллегоризма, он настаивал на недопустимости

произвола¹⁴. Одновременно предостерегал и от увлечения видеть в библейских текстах лишь прообразы: «Не станем толковать пророчества принужденно и для согласования пророческих выражений впадать в пустые разглагольствования; но сказанное исторически будем понимать благоразумно и изреченное пророчески – в умозрительном смысле...» (III, 105)¹⁵. Неясность многих мест Библии, по его словам, должна побуждать к глубокому размышлению и исследованию. Для этой цели необходимо не только благочестие и желание, но и внимательный подход к филологической и исторической стороне Писания¹⁶. Однако, с другой стороны, в писаниях преподобного Исидора мы находим приверженность евагриевой трехчастной схеме, основанной на трилогии Соломона. В частности, в одном из писем (некому Немесию) он пишет: «Поскольку желал ты знать о порядке трех Соломоновых книг, то знай, что одна учит нравственной добродетели, другая показывает суетность труда увлекающихся житейским, а последняя – любовь к Божественному в душе, обученной сказанному выше... Кто... преуспел в нравственности, тот, приступая к “Песни песней”, не ползнется уже в любовь плотскую...» (II, 543)¹⁷.

Забегая вперед, следует отметить, что трехчастная схема Евагрия прослеживается и у более поздних отцов, вплоть до преподобного Максима Исповедника († 662 г.). Но у последнего эта схема уже не привязывается к книгам Соломона, а носит вполне самостоятельный характер. Так, например, толкуя в своих «Вопросоответах к Фалассию» (Вопрос XXVII) откровение апостолу Петру по поводу сотника Корнилия относительно призвания в Церковь различных народов (Деян. 10, 11-48), преподобный пишет: «Полотно есть чувственный мир, состоящий из четырех начал, как из элементов... А пресмыкающиеся, звери и птицы небесные суть различные логосы происшедших вещей, которые для чувства нечисты, а для ума чисты... Трижды же раздававшийся голос научает деятельному, естественному и богословскому любомудрию»¹⁸.

Среди представителей палестинской традиции ранней монашеской экзегезы можно выделить преподобного Исихия, пресвитера Иерусалимского († после 451 г.). Согласно греческим источникам, он составил толкование на всю Библию. Из этого комментария сохранилось немного, но даже оно дает представление об экзегетическом методе святого. В целом он придерживается оригеновской аллегорезы, ставя перед собой цель отыскать «духовный», «таинственный» смысл, с помощью которого можно объяснить «некоторые несообразности» и темные места Писания. Следуя экзегетической традиции первых отцов-пустынножителей, преподобный Исихий склонен видеть в Ветхом Завете не

только прообразы Нового Завета, но и указания для духовной жизни. Так, объясняя события Книги Исход, он пишет: «Образом ума признается законоположник Моисей, который Бога видит в купине, лицом прославляется и богом фараону от Бога богов поставляется; потом казнями поражается Египет, выводит из него Израиля и дает Закон. Все сие, будучи понимаемо иносказательно, в смысле духовном, изображает действия и преимущества ума» (под «умом» подразумевается внутренняя духовная область человеческого существа, где творится «умная молитва»)¹⁹.

Из более поздних представителей палестинской монашеской экзегезы можно упомянуть лишь преподобного Антиоха Савваита (VII) – инок Лавры Саввы Освященного. Дошедший до нас его труд «Пандекты» (Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς) представляет собой краткий свод Священного Писания и святых отцов Церкви по различным вопросам христианской нравственности и отчасти веры, применительно к жизни монашеской. К сожалению, этот памятник до сих пор не переведен на русский язык и еще ждет своего исследователя.

Наконец, следует сказать несколько слов и о сирийской монашеской экзегезе. Ранее мы говорили, что сирийское монашество возникает одновременно с египетским и, вероятно, независимо от него. При этом, несмотря на общность аскетической практики, сирийская аскеза имела свои особенности. Сирийское монашество изначально развивается как отшельническое. Его отличает крайняя суровость, воздержание, ревность о чистоте христианской жизни, акцент на покаянном воздыхании и слезах. Все эти черты нашли свое отражение и в экзегезе ранних сирийских отцов.

Первым из них по времени является Иаков Афраат Персидский († после 345 г.). Сведения о нем чрезвычайно скудны, поэтому существует лишь предположение, что он был монахом. Как бы то ни было, но из сохранившихся его двадцати трех гомилий некоторые адресованы «сынам и дочерям Завета» – предположительно некоему сирийскому «протомонашескому» сообществу аскетов. С точки зрения экзегезы наибольший интерес представляет Гомилия 18 («О девстве»), где Афраат толкует известное место из Быт. 2, 24 и Мф. 19, 5: «Оставит человек отца своего и мать свою». По мнению Афраата, под Отцом здесь следует понимать Отца Небесного, а под Матерью – Святой Дух, Которых оставляет женатый человек ради брачного сожительства. Поэтому, заключает он, «чье сердце расположено к брачному союзу, пусть вступает в такой союз прежде крещения, чтобы не отречься во время борьбы. И кто боится и содрогается пред жребием борьбы, пусть возвращается вспять, чтобы

не разбить сердец братьев своих, как сокрушил он сердце свое»²⁰. Такое толкование вполне согласуется с духом сирийской аскетики, ключевым понятием которой является слово «каддишута» («святость»), означавшее состояние людей, находящихся в браке, но давших обет взаимного воздержания²¹. Несмотря на известность, влияние Афраата осталось локальным: вскоре после его смерти оно было вытеснено авторитетом антиохийской и эдесской школ.

Гораздо большее влияние на формирование сирийской аскетической традиции оказал преподобный Ефрем Сирин († 373 г.). До нас дошли как его аскетические сочинения, так и значительное количество библейских комментариев. Что касается первых, то они бедны экзегезой, хотя и насыщены цитатами из Писания. Что же касается собственно библейских толкований, то здесь преподобный Ефрем выступает не столько как аскет-подвижник, сколько как ученый. Поэтому вычленить аскетическую экзегезу в его творениях весьма трудно.

Как известно, преподобный Ефрем Сирин был последовательным сторонником антиохийской школы экзегезы с ее приверженностью к буквальному толкованию, однако не отрицал, что в Библии можно найти и иносказания. Это привело его к идее полисемантической Священного Писания, которое следует, по его мнению, понимать неоднозначно. Один смысл он называл «близким», другой «буквальным», третий «духовным» (иносказательным) и, наконец, признавал существование «высшего», наиболее совершенного²². Вообще же, замечает протоиерей Георгий Флоровский, для преподобного Ефрема «характерно неметодическое соединение толковательного буквализма с поэтическим символизмом, когда Библия из книги истории превращается в книгу притч»²³. Это в некоторой степени роднит преподобного Ефрема с ранними египетскими отцами.

Что касается аскетической составляющей его толкований, то они в основном вписываются в русло сирийского аскетического идеала. Чрезвычайно большое место в его аскетическом богословии занимает девство. Выбирая девство и пребывая в нем, аскет, по мысли святого, сподобляется чести бóльшей, чем ангельская, ибо Ангелы восприняли этот дар без борения. Другой отличительной особенностью аскетического учения преподобного Ефрема Сирина является радикальный покаянный настрой и акцент на страдании²⁴. Все эти идеи в той или иной мере находят отражение в толкованиях преподобного.

К сожалению, после преподобного Ефрема сирийская аскетическая экзегеза либо сходит на нет, либо продолжает развиваться уже в рамках несторианского богословия.

Подводя итог рассмотрению ранней монашеской экзегезы, можно отметить следующее. Общей характерной чертой монашеской письменности является проблема спасения, а также общее стремление к возвышенности и духовности, в целом гармонично соответствующее возвышенным духовным идеалам монашества как такового, и в особенности монашества древнего. Это стремление ко всему духовному удивительно проявляется также и в отношении к Священному Писанию, выражаясь в предпочтении возвышенно-иносказательного толкования и «претворении» того богатого потенциала, который дает такое духовное (иносказательное) толкование Писания, преимущественно в сфере смыслов, связанных с христианским аскетическим деланием, которому монашествующие посвящают свою жизнь, удалившись от мира: духовной брани, умной молитве, борьбе со страстями и пороками, стяжанию добродетелей и обожению.

¹ Сидоров А.И. Священное Писание в египетском монашестве IV в. (На материале греческих творений св. Аммона) // Традиции и наследие Христианского Востока. Материалы международной конференции. М., 1996. С. 349-358. (Цит. по: *Игнатия (монахиня)*. Старчество на Руси. М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. С. 12).

² Наставления св. отца нашего Антония Великого о жизни во Христе, извлеченные из слова его в жизнеописании св. Афанасия, из его 20 посланий и 20 слов. Наставление 59 // Добротолюбие. Т.1. СТСЛ, 1992. С. 51.

³ Слова преп. аввы Исаии к своим ученикам. Слово четвертое. О путешествовании живущих в келлиях и о совести. Наставление 64, 65 // Добротолюбие. Т.1. СТСЛ, 1992. С. 302-303.

⁴ Наставления Марка подвижника о духовной жизни. Послание к иноку Николаю. Наставление 8 // Добротолюбие. Т.1. СТСЛ, 1992. С. 474.

⁵ Сидоров А.И. Евагрий Понтийский: жизнь, литературная деятельность и место в истории христианского богословия // Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 58.

⁶ *Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 212.

⁷ *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. Клин: Христианская жизнь, 2005. С. 297-298.

⁸ Там же. С. 88-94.

⁹ Там же. С. 25.

¹⁰ Слово о духовном делании, или монах // Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты. М.: Мартис, 1994. С. 96. См. также комментарий б. С. 157.

- ¹¹ Там же. С. 157-158.
- ¹² Там же. С. 210. См. также: *Михайлов П.Б.* Экзегетика Священного Писания: каппадокийские отцы: учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. С. 15-16.
- ¹³ Евагрия монаха наставления о подвижничестве. Главы о деятельной жизни к Анатолию. Глава 70 // *Добротолюбие*. Т.1. СТСЛ, 1992. С. 584.
- ¹⁴ Исидор Пелусиот // *Мень Александр*, прот. Библиологический словарь: В 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня. Т. 1.: А-И. 2002. С. 572.
- ¹⁵ *Исидор Пелусиот, прп.* Письма: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2001. С. 471.
- ¹⁶ Исидор Пелусиот // *Мень Александр*, прот. Библиологический словарь: В 3 т. Т. 1. 2002. С. 572.
- ¹⁷ *Исидор Пелусиот, прп.* Письма: В 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 335.
- ¹⁸ Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I-LV. М.: Мартис, 1993. С. 80.
- ¹⁹ Исихий Иерусалимский // *Мень Александр*, прот. Библиологический словарь: В 3 т. Т. 1. 2002. С. 574-575.
- ²⁰ Цит. по: *Флоровский Г.В., прот.* Восточные Отцы IV века / Изд. 2-е. М.: Паломник, 1992. С. 226.
- ²¹ *Муравьев А.В.* Афраат // *Православная энциклопедия*. Т. IV.: Аф-Бе. М., 2002. С. 184-185.
- ²² Ефрем Сирин // *Мень Александр*, прот. Библиологический словарь: В 3 т. Т. 1. 2002. С. 437.
- ²³ *Флоровский Г.В., прот.* Восточные Отцы IV века. М.: Паломник, 1992. С. 230.
- ²⁴ *Селезнев Н.Н., Брок С.* Ефрем Сирин: Богословие // *Православная энциклопедия*. Т. XIX.: Еф-Зв. М., 2008. С. 103.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Добротолюбие*: В 5 т. - Репр. воспр. изд. 1895 г. (Москва). - Б.м.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра. - Т. 1. - 1992. - 640 с.
- Игнатия (монахиня)*. Старчество на Руси. - М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. - 280 с.
- Исидор Пелусиот, прп.* Письма: В 2 т. - М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского. - Т. 2. - 2001. - 576 с.
- Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. - Клин: Христианская жизнь, 2005. - 447 с.
- Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. - Минск: Лучи Софии, 2001. - 384 с.
- Мень Александр, прот.* Библиологический словарь: В 3 т. - М.: Фонд имени Александра Меня. - Т. 1.: А-И. - 2002. - 603 с.

Михайлов П.Б. Экзегетика Священного Писания: каппадокийские отцы: учебное пособие / П.Б. Михайлов. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 72 с.

Православная энциклопедия. Т. IV: Афанасий – Бессмертие. / Под ред. Алексия II (Патриарха Московского и всея Руси). - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – 751 с.

Православная энциклопедия. Т. XIX: Ефесеям послание – Зверев. / Под ред. Алексия II (Патриарха Московского и всея Руси). - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. – 751 с.

Творения аввы Евагрия: Аскетические и богословские трактаты / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А.И. Сидорова. – М.: Мартис, 1994. – 364 с.

Творения преподобного Максима Исповедника: В 2 кн. – М.: Мартис. – Кн. 2. Вопросыответы к Фалассию. – Ч. 1. Вопросы I-LV. – 1993. – 384 с.

Флоровский Г.В., прот. Восточные Отцы IV века. – Репр. воспр. изд. 1931 г. (Париж) / Изд. 2-е. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.

Иеромонах Тимофей (Ясеницкий),
проректор по научной работе КДС, кандидат богословия

ГРЕКОКАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ в условиях переформатирования политического спектра Галиции (1880–1890)

Историография проблемы религиозно-церковной жизни Галиции второй половины XIX – начала XX в. достаточно нерепрезентативна. Генеральный подход к освещению этих процессов прослеживается в работах И.П. Химки¹. Религиозная жизнь Галиции первой половины XIX столетия и позиция Грекокатолической Церкви анализируется в исследованиях О. Турия². Ситуативно религиозно-церковные процессы рассматривались исследователями в контексте изучения национально-политического движения в Галиции второй половины XIX в. и украинского национально-го движения³. Отдельные сюжеты в современном дискурсе постмодернистских поисков этнополитических актеров посвящены проблеме религиозно-церковной жизни и рассмотрены в исследовании И.Монолатия⁴.

Цель предлагаемой статьи состоит в актуализации проблемного поля исследований религиозно-церковной жизни Галиции конца XIX века и роли Грекокатолической Церкви в условиях трансформации галицийского общества 1880–1890 гг. Представляется необходимым выяснение места и значения Церкви в процессах углубления структурированности общественных сил на западно-украинских землях и развертывания украинского национального движения в рамках обозначенного периода.

В 60-е годы XIX в. вся полнота власти в Галиции (при своеобразном равнодушии австрийского правительства к своим подданным русинам) постепенно перешла к польской верхушке. Кроме того, постоянные обвинения в «отступничестве» со стороны латинского клира, нарастание колебаний между лояльностью к Австрии и симпатиями к России среди грекокатолического клира привели к возникновению глубокого кризиса в Грекокатолической Церкви. В этих условиях ни конфессиональная, ни даже церковно-обрядовая принадлежность галицийских грекокатоликов не была определяющим императивом формирования их национально-политических убеждений. Скорее даже напротив – национальная (или даже националистическая) идеология различных течений стимулировала к осмыслению (и переосмыслению) экклезиальной идентичности самой Церкви и инструментализации ее структур и служителей для национально-политических потребностей и целей⁵.

Пожалуй, можно согласиться с тем, что «ведущая роль грекокатолического духовенства в общественной жизни украинского населения Галиции была не только объективно predetermined, но и исторически ограничена, а посему рано или поздно Грекокатолическая Церковь вынуждена будет уступить место другим политическим силам»⁶.

Попробуем проанализировать процессы, происходящие в обществе Галиции в 1880-х годах. Служители Церкви, как правило, представляли самый образованный слой, постоянно контактировали с преимущественно аграрным населением и были идеальным «ретранслятором» национальной идеологии между малочисленной городской интеллигенцией, с одной стороны, и простым крестьянством, с другой. Благодаря духовенству, его патриотической агитации с алтаря и просветительству, можно было достичь национального «пробуждения» в целом крае и тем самым достичь высшей (политической) стадии развития национального движения.

Одним из важных аспектов в этом смысле выступают глубинные идейные трансформации 80-х годов XIX в. в украинском галицийском обществе. При этом, как замечает Е. Аркуша, на общественную психологию существенно влияли новые идеи и движения (либерализм, демократизм, социализм, национализм), а также укрепление парламентаризма. Именно 1880–1890 гг. стали в истории Галиции временем интенсивной «общественной ферментации», дифференциации и перегруппировки сил на основании новых интересов и стремительного политизирования общества. «Украинская» ситуация была запутанной и многовариантной, поскольку перед политическими силами одновременно стояла проблема не только четкой социальной, но и национальной самоидентификации⁷. Вместо устоявшейся системы ценностей – освященного Церковью культа монарха – постепенно утверждался идеал политически самостоятельной нации и конституционной демократии.

Определяющее влияние на духовную жизнь общества сохраняла за собой украинская Грекокатолическая Церковь. Как составная часть христианской организации, она оказалась перед необходимостью заново оценить свое место в политике. Провозглашение свободы вероисповедания лишило Церковь духовной монополии. Мирозрение новых поколений все больше формировали либерализм и социализм в политике, позитивизм в философии, природоведение в науке. Выработка позиций Католической Церкви относительно новых политических сил пришлось на время папы Льва XIII (1879–1903). В его энциклике осужден либерализм, социализм и демократические свободы, возвышено ведущее значение Церкви в преодолении социальных противоречий, создании национальных католических партий (на последние в

дальнейшем возлагалась надежда получить некоторые преференции для Церкви за поддержку правительства).

В Галиции эти процессы имели свои особенности, коррелирующиеся со спецификой национального движения. Если в европейских странах носителями духовной и светской власти были разные общественные прослойки, то для галицийских украинцев священническая иерархия (к которой в течение первой половины XIX столетия фактически принадлежала вся интеллигенция) олицетворяла одновременно как религиозное, так и национально-политическое руководство.

Длительное время это отвечало мировоззрению галицийского общества, согласовывалось с подсознательным поиском «исторического слоя», который бы, аналогично польской шляхте, имел легитимное право руководить национальной жизнью.

Высшая грекокатолическая иерархия воспринималась «общим представителем Руси» и в структурах власти, хотя польские консерваторы неоднократно пытались создать в украинском движении влиятельную соглашательскую партию под руководством митрополита. Длительное доминирование в национальном лагере повлияло на политическое мировоззрение духовенства, убежденного, что «некому его заменить на пути борьбы за национальное существование»⁸. Как подчеркнул И.П. Химка, вплоть до последней декады XIX века на украинское население Галиции, по своему преимуществу сельское, идейное влияние имело только духовенство, поскольку лишь оно активно контактировало с крестьянством. Именно благодаря усилиям духовенства и личному участию приходских священников и членов их семей в галицийском селе сформировалась инфраструктура гражданского общества – увеличилась сеть школ, культурно-просветительских обществ, церковных братств, кооперативных, спортивных и творческих клубов, товариществ трезвости⁹.

Однако в конце 80-х годов XIX в. (с активизацией образования политических партий) Грекокатолическая Церковь в Галиции очутилась перед фактом роста светской интеллигенции. Последняя стремилась разделить или даже полностью завоевать монополию на лидерство. Начиная с 1860-х годов, роль посредников в контакте с крестьянами выполняли не только священники, но также учителя начальных школ, получившие образование в семинариях. Хотя они не имели в обществе такого высокого авторитета и почтительного уважения, как священники, однако уже к середине 1880-х годов представляли 15% общего количества активных участников движения и играли важную роль национальных агитаторов на селе¹⁰.

И все же именно священники составляли существенную часть инфраструктуры национального движения села. Так, в середине 1880-х годов

среди них было 60 председателей читательских обществ и союзов. Вместе со священнослужителями к группе духовенства принадлежали и дьяки, которые стояли в социальном отношении ближе к крестьянам и также играли важную роль в движении. Они представляли приблизительно четверть от общего количества деятелей украинского национального движения в 1880-х годах¹¹. Совпадение религиозной конфессии с идентичностью этнической группы, общее противостояние давлению католической польской шляхты облегчали деятельность украинских священников в крестьянской среде.

В то же время А.Каппелер отмечает, что значение священников как национальных активистов к концу XIX в. немного уменьшилось. И.П. Химка, изучая грекокатолическое духовенство Галиции, показал процесс постепенной потери его влияния и ведущей роли в национальном движении в пользу светской, по большей части социалистически настроенной элиты. Священники, основывая читальни и реализуя другие просветительские инициативы, которые имели выразительно-украинский характер, содействовали развитию образованности крестьян, которые уже больше не испытывали потребности в патерналистской опеке своих душпастьрей. Усиливалась критика отдельных парохов и Церкви в целом, консервативные взгляды которых все более противоречили социалистически-атеистическим идеям, которые приобретали популярность. Таким образом, грекокатолическое духовенство было отодвинуто на второй план движением, которому оно само положило начало¹². Однако, по мнению И.-П. Химки, все же священники занимали центральное место в национальном украинском движении до Первой мировой войны¹³.

Важным видится и то обстоятельство, что украинские священники не могли также серьезно конкурировать с профессиональными польскими политиками в парламенте. Духовенство предпочитало работу в собственных епархиях, всегда подчеркивало приоритет интересов веры, редко обнаруживало активность в сеймовых и других парламентских представительствах.

Но к середине 1870-х годов на Грекокатолическую Церковь особое внимание обратили польские политики. Этому содействовали события в Холмщине, где в 1875 г. (не без содействия выходцев из Галиции) была ликвидирована униатская Церковь. Взгляды польских деятелей на политику относительно Грекокатолической Церкви этого периода М.Мудрый условно предлагает разделить на две группы¹⁴. Первый подход предусматривал под претекстом борьбы с москвофильством (панславизмом и православными тенденциями) поставить униатскую Церковь в Галиции под контроль польской краевой власти. Его сторонником был Ф.Земляковский, который с 1873 г. в австрийском правительстве занимал должность «министра для Галиции».

Второй подход базировался, с одной стороны, на традиционном представлении об униатской Церкви в Галиции как политическом представителе украинского народа, а с другой стороны, Церковь рассматривалась как консервативная (а, следовательно, менее антипольская, чем немногочисленная светская украинская интеллигенция) сила, способная формировать общественные настроения. Такой подход предусматривал привлечение внимания к ситуации в Грекокатолической Церкви в первую очередь римских кругов. В этом направлении во второй половине 1870-х годов активно действовал А.Сапега (по его мнению, настоящий источник украинско-польского конфликта лежал в хозяйственной и религиозной плоскости). Следовательно, сочетание греческого обряда с латинским могло бы привести к ликвидации украинско-польского понимания.

К середине 1880-х годов четко прослеживалось стремление Церкви вернуть себе лидерство в национально-политическом движении, что в 1885 г. привело к открытому столкновению со светскими политиками. С.Сембратович при поддержке наместника Ф.Залеского начал издавать религиозно-политический журнал «Мир». В первой программной статье отмечалось, что светские партии «с мистическими и почти никогда ясно не высказанными программами» создали в Галиции «немыслимый хаос». Поэтому Церковь вынуждена обосновать собственное политическое кредо: 1) верность унии, 2) верность Австрии, 3) служение народу. Эта программа имела слишком обобщенный характер, однако ее позитивной чертой был поиск универсальной платформы консолидации украинских сил на почве, которая сочетала австрийский лоялизм (отрицание москвофильства), католические ценности (отрицание радикализма, а акцент на слове «уния» подчеркивал украинскую обособленность) с признанием непременности создания широкой общественной организации (критика политической пассивности). В том же году С.Сембратович, по согласованию с Ф.Залеским, добился победы своих («митрополичьих») кандидатов на выборах в Государственный Совет над объединенным народовско-старорусинским комитетом. Это вызвало возмущение украинских светских политиков. Однако Церковь не прекратила напряженного поиска своего места в политическом спектре.

Следующий вариант был предложен в опубликованной в 1890 г. брошюре «Где искать русинам спасение?». В ней отмечалось, что обе украинские партии, отойдя от своего естественного лидера – митрополита, – придерживаются неприемлемых крайних взглядов. Преодолеть межпартийную борьбу предлагалось путем отыскания своего влияния в обеих группировках, а впоследствии – объединения под его руководством умеренных деятелей. Базой нового образования должна была

статья огромная часть населения (так называемая третья партия), которая придерживалась центристских взглядов.

Эта программа имела скорее декларативный характер: у нее не было реальной почвы. Центристская ориентация Церкви (прежде всего ориентация на пассивные и аполитичные слои) не совсем отвечала ее природе, предопределяющей поддержку консерватизма. А такого, принимая во внимание изменение национальной платформы Церкви, не могло быть по причине деформированности структуры украинского движения, в котором место правых занимали русофилы. В этом смысле модернизация национально-политической идеологии Грекокатолической Церкви была в определенной степени вызовом сознательному украинству, стимулировала возникновение сил, способных принимать соответствующие решения.

Слишком общий характер предлагаемых Церковью программ, очевидная связь с польскими правительственными кругами не могли обеспечить ей популярность. В этой ситуации, продержавшись несколько лет, журнал «Мир» прекратил свое существование. Несколько неудачных столкновений со светскими политиками засвидетельствовали беспочвенность претензий Церкви на монопольное лидерство и побудило к поиску союзников среди светского контингента.

К концу 1880-х годов как украинские народники (нуждавшиеся в благословении Церковью «украинской» программы и в ее авторитете для контактов с правительственными кругами), так и верхушка церковной иерархии (после неудачных попыток вернуть лидерство в национальном движении она осознавала необходимость уступок светским политикам и искала для этого оптимальную политическую силу) объективно были заинтересованы в союзе.

Следовательно, в 1880–1890 годах происходило переформатирование политических сил национального движения украинцев Галиции. Развитие Грекокатолической Церкви в Галиции определяли две противоречивых тенденции:

- 1) желание сохранить устоявшиеся еще в Средневековье ценности и традиции;
- 2) попытка приспособить Церковь к новым условиям, порожденным либеральными веяниями.

Таким образом, в условиях потери духовной и политической монополии, возрастании роли новых политических факторов Грекокатолической Церкви важно было выработать собственную доктрину с учетом реалий развития Галиции в составе дуалистической Австро-Венгерской империи. Но к концу XIX в. национальное движение украинцев Галиции достигло такого уровня развития, что уже не требовалось политическо-

го лидерства Церкви, хотя именно она преимущественно содействовала его становлению. В этом состоял парадокс ситуации. Именно своей заботой о воспитании интеллигенции (в частности, и в собственных семьях) и титаническим трудом среди населения (распространение просвещения и культуры, основание изб-читален, пропаганда трезвости и создание различных хозяйственных и финансовых объединений) священнослужители собственноручно расшатали те основания, на которых базировалась главенствующая роль Церкви, и подтолкнули украинское общество (основу которого составляло крестьянство) к выработке новых политических идей и формированию новых национально-политических структур, вплоть до образования радикальных течений с антиклерикальными требованиями¹⁵. Перед Грекокатолической Церковью возникла необходимость возвращения главенствующей роли в общественной жизни в качестве ведущей духовной институции.

¹ Химка.І.-П. Греко-католицька Церква і національне відродження у Галичині, 1772-1918 // Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Ред. Я. Грицак, Б.Гудзяк. – Львів, 1993. – Ч. 1. – С. 74-80; Химка І.-П.. Релігія й національність в Україні другої половини XVIII-XX століть // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 55-66; Himka. John-Paul. Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austoria, 1867-1900 // Canadian Slavonic Papers 21 (1). – 1979. – March; John-Paul Himka. Young Radicals and Independent Statehood: The Idea of a Ukrainian Nation-State, 1890-1895 // Slavic Review 41 (2). – 1982. – Summer. – P/ 219-235.

² Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 67-85; Турій О. Греко-католицький священник в Астрійській монархії середини XIX ст.: державний службовець чи душпастир? // Матеріали Другого міжнародного конгресу українців: Історія. – Львів, 1994. – С. 56-62; Турій О. Національне і політичне полонофільство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848-1849 рр. // Записки НТШ. Праці історично-філософської секції. – Т. 228. - Львів, 1994. – С.183-206; Турій О. Соціальний статус і матеріальне становище греко-католицького духовенства Галичини в середині XIX століття // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 115-148 и др.

³ Аркуша О. Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. XIX ст. // Україна: Культурна спадщина, національна

свідомість, державність: Зб. наук. пр. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – Вип. 3-4. – С. 118-139; Каппелер А. Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – К., 1992. – С. 104-119; Магочій П. Українське національне відродження. Нова аналітична структура // Укр. іст. журн. – 1991. – №3. – С. 97-107; Мудрий М.. Спроби українсько-польського порозуміння в Галичині (60-70-і роки XIX ст.) // Україна. Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – Вип. 3-4. – С. 58-117; Кошетар У.П. Соціальні аспекти діяльності УГКЦ в контексті сприяння розвитку галицького консерватизму (кінець XIX – перша третина XX століття) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя : Просвіта, 2003. – Вип. 16. – С. 69–75; Кошетар У.П. Суспільно-політичні аспекти діяльності Української греко-католицької церкви у контексті розвитку галицького консерватизму (кінець XIX – 30-ті рр. XX ст.) // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Історія, економіка, філософія / Гол. ред. Ю.І. Терещенко. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2002. – Вип. 7–8. – С. 49–76; Кошетар У.П. Суспільно-політичні та християнські виміри галицького консерватизму (1899–1939). Монографія. – К.: ДАКККиМ, 2007. – 215; Кугутяк М. Галичина: сторінки історії. Нарис суспільно-політичного руху (XIX ст. – 1939 р.). – Івано-Франківськ : Плай, 1993. – 200 с.и др.

⁴ *Монолатій І.С.* Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр.: Монографія. – Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010.

⁵ *Турій О.* Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися, Олега Турія. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 81-82.

⁶ Там же. С. 82.

⁷ *Аркуша О.* Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. XIX ст. // Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр., Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997/ Вип. 3-4. С. 120.

⁸ Там же.

⁹ *Himka John-Paul.* Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austoria, 1867-1900 // Canadian Slavonic Papers 21 (1). – 1979. – March. – P. 5-9.

¹⁰ *Каппелер А.* Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – К., 1992. – С. 113.

¹¹ *Каппелер А.* Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість,

державність. – К., 1992. – С.111; Himka J.P. The Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century, Edmontjne. – London, 1988. – P. 85, 129.

¹² Вульпіус Р. Релігія та національний рух у Східній Україні. Роль православного духовенства у «націотворенні»(кінець XIX-початок XX ст. // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2001. – Ч. 3. – 324.

¹³ Himka J.P. The Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century. – Edmontjne, London, 1988. – P. 142.

¹⁴ Мудрий М. Спроби українсько-польського порозуміння в Галичині (60-70-і роки XIX ст.) // Україна. Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр.. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – Вип. 3-4. С. 103-104.

¹⁵ Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія. – Львів, 2003. – Ч. 4. – С. 82.

Священник Илия Ничипоров,
преподаватель КДС, профессор МГУ,
доктор филологических наук

ХРИСТИАНСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ
русской литературы в статьях И.А. Ильина

Иван Александрович Ильин (1883–1954) – выдающийся православный мыслитель, исследователь русского национального самосознания, автор фундаментальных трудов «Религиозный смысл философии» (1925), «Основы художества. О совершенном в искусстве» (1937), «Аксиомы религиозного опыта» (1953) и др., а также ряда работ о русской классической и современной литературе.

В трудах Ильина о самых различных явлениях словесности сквозными становятся программные суждения о единстве духовных, художественных и общественных аспектов литературного творчества. В статье «О чтении и критике», которая является введением к книге «О тьме и просветлении», посвященной творчеству Бунина, Ремизова и Шмелева, сформулированы исходные представления автора о триединстве «словесного», «образного» и высшего, представляющего «главный помысел, который заставил поэта творить», – «духовно-предметного» «составов» литературного произведения¹. Фундаментом аксиологии творчества становится у Ильина *утверждение изначально религиозной природы, молитвенного, Богом вдохновенного импульса русского искусства*, ставшего «источником озарения и умудрения»: «Искусство в России родилось как действие молитвенное; это был акт церковный, духовный; творчество из главного; не забава, а ответственное деяние; мудрое пение или сама поющая мудрость».

Сквозными в суждениях Ильина об искусстве оказываются нравственные категории «служения», «совести», «ответственности». В работе «Что такое искусство», язык которой – образный и в то же время не теряющий аналитичной стройности, – произрастает на почве поэтических интуиций о тайне творческого делания, «выговоренных» Пушкиным, Тютчевым, Лермонтовым, Баратынским, Ильиным, утверждается антиномичное видение искусства как «служения и радости», но радости, которая «родится из страдания и одоления». Именно через очищающее страдание человека-творца становится возможным то, что в эстетическом акте «прорекает себя Богом созданная сущность мира и человека», а само произведение, «населяющее человеческие души новыми художественными медитациями», обретает себя в качестве «верной ризы Главного».

Не менее значимой становится в эстетике Ильина *антиномия внутренней, глубоко сокровенной – и соборной, «всенародной» ипостасей искусства*. Литературное творчество для Ильина – явление не только собственно эстетического, но и духовно-педагогического плана, способное в своих вершинных достижениях определить – подчас от «противного», как это, по его убеждению, произошло в блоковских «Двенадцати», – перспективные векторы развития национального сознания. Потому для художника и критика важно, по Ильину, «видеть в изящной словесности школу национального духа, школу художественного вкуса и, следовательно, путь к всенародному духовному воспитанию».

Подобное понимание ценностных составляющих искусства обуславливает подход мыслителя к вопросу о типологии творческих индивидуальностей и разграничении «таланта» и гениальности «творческого созерцания». Во многом отталкиваясь от предложенной Мережковским антитезы Достоевского и Толстого, Ильин проводит аксиологическую грань между «художником внешнего опыта», сосредоточенного прежде всего на чувственной реальности (к таковым в книге «О тьме и просветлении» он отнес Бунина), и «художником внутреннего опыта», обращенного к реальности духа, прозревающего в вещественном «символ иных субстанций» и становящегося «архитектором духовных масс». В качестве примеров творца второго типа Ильин называет, в частности, Достоевского, Шмелева.

Глубокий интерес к психологии творчества, внутреннему «строению» творческой индивидуальности, предопределяющему характер протекания художественного акта, часто первичен у Ильина по отношению к осмыслению самого произведения искусства. Так, в «Одиноким художнике» он выделяет многообразие эстетических актов в разных видах искусства. В частности, в литературе это акты «обнаженного и кровоточащего сердца» (Диккенс, Гофман, Достоевский, Шмелев), «замкнутой, в сухом калении перегорающей любви» (Лермонтов), «мастерство знойной и горькой, чувственной страсти» (Мопассан, Бунин) и др. Именно выделение ценностной доминанты духовного и душевного мира автора становится для Ильина надежным ключом к познанию и психологической, и собственно эстетической специфики его творческого делания.

Постижение онтологических оснований личности художника, его духовного и национального призвания обрело связь с конкретным литературным материалом в работах Ильина о Пушкине («Пророческое призвание Пушкина», «Пушкин в жизни», «"Моцарт и Сальери" Пушкина (Гений и злодейство)»).

Предлагая «подходить к Пушкину не от деталей его эмпирической жизни... но от главного и священного в его личности, от вечного в его творчестве» и развивая идеи «Пушкинской речи» Достоевского, Ильин выявляет в антиномичной личности поэта «живое средоточие русского

духа» – как его здоровых проявлений, так и больных узлов, – в чем мыслителю видится одно из главных духовных «заданий», исполненных Пушкиным: «Принять душу русского человека во всей ее глубине, во всем ее объеме и... прекрасно оформить ее».

В жизненном и творческом пути поэта, по мере его углубления в постижение русской истории, народного сознания, в частности, посредством обращения к сказке, осуществлялись, по Ильину, «постановка и разрешение основных проблем всероссийского духовного бытия и русской судьбы». Реализация подобной сверхзадачи напрямую сопрягается Ильиным с приобщением автора юношеских стихотворений «Вольность», «Кинжал» и др. к переживавшемуся тогда Европой духу «религиозного сомнения и отрицания», однако в подобном приобщении открывалась возможность преодоления опасностей богоборчества и разгула революционной стихийности. Путь становления нравственного и исторического мировоззрения Пушкина в трактовке Ильина вел художника к глубине молитвенного опыта и «национально-исторического созерцания», «от разочарованного безверия – к вере и молитве; от революционного бунтарства – к свободной лояльности и мудрой государственности».

Духовный портрет поэта – «человека, поглощенного своей внутренней жизнью, с большими и свободно кипящими страстями и с собранным, горящим духом», – являя вершину выстроенной Ильиным аксиологии пути народного гения, проецируется им на трагедию национального бытия и сознания в XX веке и, что особенно значимо, на чаемую перспективу русской истории и культуры. Пытаясь прозреть духовно-общественную программу бытия русской души, мыслитель утверждает необходимость приложения познанной Пушкиным меры «духовного трезвения» к стихийным силам, действующим в национальной истории: «Такою же мерою должна быть скована русская свобода и в ее расточаемом обилии».

Осмысление сокровенных граней художественного акта сопрягается в эстетической системе Ильина с вниманием к *почвенным корням творчества*, выявление которых приобретало программный смысл, попадая в контекст раздумий об эмигрантском изгнаничестве русской культуры в XX столетии. «Почвенная», *национальная сердцевина искусства* наполняется для мыслителя и глубоким религиозным, общественным содержанием, образуя мощный противовес тому «антихристианскому фронту» современной цивилизации, об угрозах которого он писал в 1930-е годы в цикле статей «Основы христианской культуры».

Художественное средоточие «национального духовного опыта» Ильин раскрывает в русской сказке («Духовный смысл сказки»). Сказка увидена им как эстетический идеал, соединяющий обращение к исконным, древнейшим пластам национального сознания и бытия с непреходящей в сво-

ей мудрой простоте «детскостью»: «Русская древность помазует русское младенчество на неиспытанную еще трудную жизнь... Сказка есть первая, дорелигиозная философия народа, его жизненная философия, изложенная в свободных мифических образах и в художественной форме».

Проекция размышлений о религиозной, почвенной основе творчества на анализ и оценку явлений русской поэзии XIX – начала XX в. осуществлена Ильиным в составляющих единое смысловое поле статьях «Россия в русской поэзии» и «Когда же возродится великая русская поэзия?».

Горестным лейтмотивом звучат здесь эмигрантские переживания автора, жаждущего не только обрести в поэтическом слове «свою стихию», но и, опираясь на опыт испытанных исторических бурь, прозреть в поэзии тайные пророчества о национальном пути, выстроить аксиологическую перспективу динамики художественного сознания от классической эпохи к современности.

Предлагая подробное рассмотрение образа России в лирике поэтов «золотого» века – Пушкина, Лермонтова, Вяземского, Баратынского, Языкова, Тютчева, – исследователь отмечает в поэтическом изображении природы, повседневно-бытовой стороны жизни «абсолютную чувствительность и власть всепроникновения», свойственные «русской поэтической душе», которой «почвенно необходима... любовная растворенность в царственных картинах русской природы». Но в образе «земной России» взор мыслителя и художника прозревает «ризу» «духовной субстанции», постигает онтологический смысл русского томления по бескрайним просторам, памятным еще по лермонтовской «Родине», – смысл, состоящий в творческом «созерцании природы как таинства Божьего».

Постановочное для Ильина суждение о том, что русская поэзия «вместила в себя глубочайшие идеи русской религиозности и сама стала органом национального самосознания», делает обоснованной постановку вопроса о ее пророческом предназначении: «Что чуяла русская поэзия в России?» *Аксиологическая перспектива движения русской поэзии к веку войн и революций прорисовывается Ильиным как многовекторный путь, связанный, увы, отнюдь не только с восходящей траекторией.*

Отмечая уже у Жуковского, Пушкина, Языкова чувствование «драматически-трагического характера русской истории», видя в лермонтовском «Предсказании», в произведениях Хомякова, Тютчева контуры пророческих предвестий будущих катастроф, Ильин находит в последующей поэзии отражение назревания и сгущения атмосферы нигилизма, проявление духовного срыва как следствия утери «доступа к Божественному». Постепенное угасание «огня сердца» философ подчас излишне категорично, но все же небезосновательно усматривает в «политическом напоре» стихов Некрасова, в изощренной чувственности лирики Фета. В исключительно негативной оценке поэзии

Серебряного века (с особенно несправедливым откликом о поэзии Ахматовой), при всех очевидных издержках, все же проявилась последовательность эстетического вкуса мыслителя, не приемлющего любых проявлений гипертрофированной самости и видящего в подлинной поэзии необходимое сращение «дара песни с даром пророческим и философическим», выстраданный путь к тому, чтобы «растить, очищать и облагораживать свой духовный опыт».

Своеобразной кульминацией разговора о трагических перепах поэтической культуры начала века стала аксиологически глубокая и одновременно объективно-историчная характеристика поэмы Блока «Двенадцать»: «Русская поэзия пала в этот момент, ослепла, обезумела, но, обезумев, дала точную в своей отвратительности картину большевистской революции». Утверждая, что современное поэтическое сознание не избежало срыва в духовную пропасть, Ильин воспринимает его как важную веху национального пути и даже «залог грядущего», в котором «от противного» выразилась тоска по ценностно богатому искусству: «Мы видим сквозь нее, как изголодалась певучая русская душа по свободной, ненавязанной и неконтролируемой поэзии».

В рассматриваемых статьях очевидна ярко выраженная активность индивидуального «я» автора, который творчески прочитывает «текст» отечественной истории и культуры, соотнося революцию с евангельским образом «брения» Христа, возложенного Им на глаза слепорожденного ради его прозрения (см.: Ин. 9, 1-38), ставя себя в глубоко частную, личностную позицию по отношению к эстетическому предмету своих размышлений: «Вот что мне удалось – в темные часы скорби и сомнений – подслушать в священном преддверии русской поэзии».

Показательным образцом преодоления художником мрака революционного хаоса и отчаяния на пути к восстановлению «духовного горизонта» становится для Ильина зрелое творчество Шмелева («Творчество Шмелева», «Православная Русь», «Святая Русь. «Богомолье» Шмелева»).

Значительным в связи с этим литературным материалом становится проникновение Ильина в метафизику «келейного», настоянного на особой художественной «сосредоточенности» и «ясновидении» творчества в эмигрантском изгнании, где «мука русского народа осмысливается до дна и становится духовно плодотворною».

Еще в ранних рассказах и повестях писателя («Росстани», «Человек из ресторана», «Неупиваемая Чаша» и др.) автор замечает, как в сказовом повествовании откristаллизовывается народное слово, емко отражающее «верные и точные знаки образных событий и духовных обстоятельств».

«Солнце мертвых», «Богомолье» и «Лето Господне» представлены Ильиным как вехи «судьбоносного пути, очищающего душу и возводящего ее к мудрости и духовной свободе». Это путь катарсического преодоления тьмы,

агрессивно заявившей о себе, как напоминает мыслитель, в революционной поэме Блока; жертвенного принятия на себя – силой религиозно-эстетического акта – «бремени своего народа». В «Лете Господнем» исследователь глубоко почувствовал синергию утонченного лиризма, запечатлевшего встречу Православия с «детской душой», и обобщающего потенциала этой «эпической поэмы о России и об основах ее духовного бытия». Образно-языковой строй статьи Ильина «Православная Русь» имманентен духу и стилю рассматриваемых шмелевских произведений. Повышенный лиризм, проявившийся в напряжении авторского голоса критика, в экспрессии вопросительных и восклицательных интонаций, в обилии тропов, образных ассоциаций и обобщений, в поэтической ритмике, – знаменует в работе Ильина *органичное взаимопроникновение аналитически-рефлексивного и художественного путей постижения мира и литературы*.

В повести «Богомолье» свершилось, как убеждает Ильин, уникальное по силе и полноте осуществление «великого дела искусства – магического и благодатного». Через идею паломнического странствия здесь передан провиденциальный смысл самого образа «богомолья» – как в его предметно-бытовой достоверности, так и исторической, онтологической насыщенности. «Религиозное научение», странствие «по святым местам своего личного духа», а в соборном, общенациональном смысле – прозрение исторических судеб родной земли, «живой субстанции Руси» – таковы, по Ильину, сокровенные грани шмелевского образа пути, отражающие магистральное направление духовно-эстетической эволюции самого художника.

Статьи о Шмелеве – одна из вершин литературоведческой эссеистики Ильина – образуют сферу полнокровного диалога Художника и Критика об эстетическом и исповедническом смысле искусства, о сохранении в сфере художественного слова утраченных многими современниками духовных ориентиров национального пути.

Итак, религиозный аспект художественного творчества стал стержневым в работах И.Ильина о литературе. Здесь постигаются ценностные основы искусства как откровения о «Божьей ткани мира» и исполнения «пророческого призвания» художника. Аналитическое исследование литературного материала обогащается в статьях Ильина образными ассоциациями, интуитивным вживанием в смысловые глубины художественного слова, активным присутствием созерцающего, мыслящего и страдающего авторского «я».

¹ Ильин И.А. Одинокий художник / Сост., предисл. и примеч. В.И.Белов. М., 1993. Все работы Ильина приведены по данному изданию.

Иеромонах Серафим (Голованов),
преподаватель КДС, епархиальный древлехранитель

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЗЕМЕЛЬ как инструмент ликвидации монастырской жизни

Под секуляризацией обычно понимают обращение государством церковной собственности (преимущественно земли) в светскую¹. В этом понимании секуляризация церковных земель началась еще в XVI в. Будучи крупными землевладельцами, монастыри привлекали в свои вотчины большое количество крестьян, которые освобождались от несения многих государственных повинностей. От этого оскудевала великокняжеская казна, поэтому вопрос о монастырских вотчинах должен был рано или поздно подняться².

Начало этому процессу было положено в тот момент, когда государь всея Руси Иван III поддержал Иосифа Волоцкого в вопросе сохранения за Церковью права на крупные земельные владения. Монастырские вотчины с самого начала рассматривались государем как средство управления церковными делами³, и в это право владеть вотчинами с самого начала были внесены некоторые условия. Во внутренних областях около Москвы и в некоторых отдаленных регионах было запрещено отдавать земли в монастыри на помин души, над монастырским имуществом установили государственный контроль через великокняжеских чиновников, обязанных принимать и сдавать монастырские имущества по описям⁴. В малолетство Ивана Грозного, при Елене Глинской, монастырям было вовсе запрещено приобретать вотчины без доклада государю⁵. Иван Грозный сделал еще больше. На Стоглавом Соборе он указал на экономические и нравственные беспорядки, происходящие в монастырях от вотчинного владения. В 1573 г. последовало новое распоряжение: отписывать вотчины только к бедным монастырям, да и то с согласия государя и по приговору бояр, «чтобы в службе убытка не было и земля из службы не выходила». А в 1581 году на Соборе с архиереями было постановлено: все земли и угодья, принадлежащие доселе епископским кафедрам и монастырям, должны неприкосновенно остаться за ними, и никто не должен оспаривать их; но те, которые состоят в закладе или приобретены от служилых князей, должны быть возвращены в государственную казну за вознаграждение, которое пожалует сам государь; на будущее время архиереи и монастыри никакими путями не должны приобретать себе новых земель; если же кто завещает вотчины в монасты-

ри, то они должны передаваться наследникам, если есть, или государю, если нет, за вознаграждение по цене завещанных вотчин. Исключение может быть сделано о воле государя только для бедных монастырей⁶. Таким образом, уже в XVI в. светская власть предпринимала попытки ограничить рост церковных владений⁷.

Новая династия Романовых возобновила свои претензии на церковную и монастырскую собственность. Царь Алексей Михайлович создал первый централизованный орган управления церковной собственностью – Монастырский приказ. Он занимался государственными сборами с церковных вотчин, описями церковных имуществ и полицейскими распоряжениями по церковному ведомству. Однако эта мера оказалась временной. После конфликта царя и патриарха Никона и осуждения последнего на Соборе 1666 – 1667 гг. Алексей Михайлович упразднил Монастырский приказ и вернул русским епископам их прежние полномочия⁸.

Новая волна наступления на монастырское имущество связана с именем великого реформатора Петра I. Дореволюционный историк П.В. Верховский писал: «Со времени Петра Великого Русская Православная Церковь как юридическая единица, независимая от Русского государства, не существует... Чисто церковной власти, произвольной по своему происхождению и самостоятельной по осуществлению, русские законы не знают»⁹.

Часть духовенства называла его «иконоборцем» за то, что он, подобно византийскому императору-иконоборцу Константину V, изымал монастырское имущество в пользу армии. Монастырские имения Петр называл «тунегибельными», то есть пропадающими зря, поскольку они не приносили материальной выгоды¹⁰.

Сразу после смерти патриарха Адриана в 1700 г. Петр восстановил Монастырский приказ. Приказом руководил единолично боярин, но к 1714 г. там образовалось коллегиальное управление. В 1701–1720 гг. Монастырский приказ занимался тотальной описью церковного имущества и финансов. Однако делать это сложно, церковных вотчин было много и их описание было непростым делом. Также невозможно было контролировать и финансовую деятельность церквей и монастырей и собирать с них налоги. К 1720 г. все эти проблемы стали очевидны, и Монастырский приказ прекратил свое существование. Феофан Прокопович разработал проект Духовного регламента, и вскоре, 14 февраля 1721 г., состоялось торжественное открытие Святейшего правительствующего Синода – высшего коллегиального органа управления Русской Православной Церковью. Монастырский приказ был на некоторое время восстановлен в составе Синода, однако в 1724 г. его функции окончательно перешли к Камер-контуре Синодального правительства¹¹.

Синодальный Монастырский приказ, а впоследствии Камер-контора занимались сбором доходов от церковных имений в пользу государственной казны. По мнению И.К. Смолича, это свидетельствовало о том, что светская власть постепенно становилась на точку зрения, что церковное имущество, в том числе и монастырские вотчины, следует считать государственным достоянием, но потребовалось еще несколько десятилетий для того, чтобы эта точка зрения была оформлена законодательно¹².

Преемники Петра I неизменно продолжали рассматривать монастырские земли и церковное имущество как общегосударственную собственность и средство решения своих финансовых проблем. Даже Елизавета Петровна, о которой известно, что она была очень набожна, регулярно отправлялась в Троице-Сергиеву Лавру на богомолье, не была исключением.

Начав свое правление с некоторых уступок по отношению к Церкви, впоследствии она начала реализовывать политику секуляризации. Для подготовки реформы она собирает особую конференцию. По итогам ее работы 3 сентября 1757 г. Елизавета издает указ о секуляризации церковных земель. В редакции указа, обращенной к Синоду, отмечалось, что эта мера будет способствовать «освобождению монашествующих от мирских попечений и доставлению им свободы от трудностей при получении вотчинных доходов».¹³

В соответствии с указом требовалось:

1. Чтобы архиерейские и монастырские имения управлялись не монастырскими служками, а отставными офицерам.
2. Чтобы деревни переложены были в помещичьи оклады.
3. Чтобы из дохода ничего не употреблялось в расход сверх штатов и остальное хранилось особо и ни на что без именного указа ее величества не издерживалось так, чтобы, ведая размер остатков, ее величество могла раздавать на строение монастырей.
4. Чтобы взяты были с монастырей те порции, на каких положено содержать отставных, а оных несколько лет не содержалось, за все годы, сколько ни содержали.
5. Чтобы на собираемые за прошедшие годы деньги учреждены были инвалидные дома, а остальное в банк, дабы процентами и ежегодными с монастырей порциями будущих в них отставных содержать¹⁴.

Программа секуляризации по ряду причин так и не была приведена в действие¹⁵. Но такая политика привела к запустению целого ряда монастырей в середине XVIII в. На территории Московской губернии в это время прекратили свое существование Богословский мужской монастырь¹⁶, Власьевский женский монастырь¹⁷ и Успенский Клинский мужской¹⁸. Власть не прилагала прямых усилий для упразднения

этих обителей. Однако их закрытие было прямым следствием проводимой политики установления полного контроля над монастырями и монашескими. Так, например, Богословский мужской монастырь прекратил свое существование после 1740 г., будучи уже приписанным к Воскресенскому Ново-Иерусалимскому монастырю. Хотя известно, что он относился к числу довольно состоятельных обителей: в 1727–1729 гг. к нему была даже приписана Введенская-Островская пустынь¹⁹.

Следующей важной вехой в этом процессе стало воцарение Петра III. Недолгое правление этого императора оставило незначительный и противоречивый след в истории. По мнению Н.И. Павленко, он «выступал не генератором идей, предвосхищавших будущее, прокладывая путь в историю, а регистратором прошедшего, издавна властно стучавшегося в двери и неоформленного нормативными актами»²⁰.

Эту общую характеристику можно отнести и к его деятельности в отношении церковного имущества. Известно, что он готовил приказ о передаче всех церковных земель под управление Сената, собираясь таким образом лишить Синод всех полномочий в финансово-хозяйственных вопросах²¹.

Примечательно, что его жена, будущая императрица Екатерина II, понимала непопулярность этих мер среди представителей Церкви. Для того чтобы заручиться поддержкой церковных иерархов, она объяснила отстранение от власти Петра III тем, что над Русской Православной Церковью нависла угроза. Из Манифеста 1762 г.: «Закон православный греческий претерпел потрясение... и истребление всех преданий церковных, так что Церковь наша Греческая крайне уже подвержена оставалась последней своей опасности... переменою древнего в России Православия и принятием иноверного закона»²².

Через две недели после государственного переворота Екатерина II вернула собственность епархиальных домов, монастырей и церковных причтов, таким образом отменив указ своего мужа о секуляризации церковного имущества²³. 12 августа 1762 г. она объясняла свою позицию в указе: «Не имеем мы намерения и желания присвоить себе церковные имения, но только имеем данную нам от Бога власть предписывать законы о лучшем оных употреблении на славу Божию и пользу Отечества»²⁴.

Однако «заигрывание» с Русской Православной Церковью продолжалось недолго. Уже 29 ноября 1762 г. была образована Комиссия о духовных имениях²⁵, которая подготовила законопроекты и положения, ставшие основой для церковной реформы. Проведение секуляризации в жизнь было возложено на Коллегию экономии, созданную чуть позже, в 1763 г.²⁶

Важнейшим мероприятием при подготовке реформы стало описание монастырских владений. К осени 1763 г. при содействии Военной коллегии на места было послано 77 обер-офицеров. К концу февраля 1764 г. в Коллегию экономии поступило всего 69 описей. Описание, хотя и продвигалось вперед, но завершено не было, и правительство не располагало еще полными и надежными данными о размерах и состоянии вотчинного хозяйства монастырей²⁷.

26 февраля 1764 г. был издан указ о секуляризации церковных имений²⁸. Все имения Синода, архиерейских домов и монастырей, во владении которых, по данным ревизии 1763 г., числилось 911 тыс. душ мужского пола крестьян и 8,5 млн. десятин земельных угодий, поступали в казну и передавались Коллегии экономии. Монастырям были оставлены только небольшие сады, огороды, пастбища в размере 6-9 десятин каждому. Бывшие монастырские крестьяне отныне обязаны были платить в казну оброк в размере полтора рубля с мужской души. Из этого оброка государство выплачивало небольшую сумму на содержание монастырей и архиерейских домов²⁹.

Таким образом, помимо того, что монастыри лишались своих земель, они были переведены на государственное жалованье, которое назначалось в соответствии со «знатностью» монастыря³⁰. Все монастыри распределялись по трем классам с определенной для каждого класса нормой монахов и монахинь.

Для каждого класса монастыря было назначено свое содержание. Мужские первого класса получали из казны от 2300 до 2500 руб. в год, и в них полагалось содержать 33 монаха. Второклассные получили от государства до 1500 руб. в год и содержали по 17 монахов, а жалованье третьеклассных, численностью в 12 монахов, составляло 950 руб. в год. В женских монастырях первого класса могло содержаться от 52 до 101 монахини, и жалованье каждому монастырю назначалось индивидуально. Второклассные и третьеклассные женские монастыри могли содержать по 17 монахинь, а их жалованье составляло от 525 до 700 руб. в год. Учитывая, что лошадь в то время стоила примерно 7-9 руб., государственное довольствие монастырей было вполне приличным.

В связи с распределением монастырей по классам и приведением их в соответствие с установленными нормами многие монастыри были вовсе закрыты, а монашествующие переводились в штатные обители. Оставшиеся монастырские церкви превращались в приходские храмы либо также передавались штатным монастырям³¹.

В центральных российских губерниях было упразднено 496 монастырей, что составляло 56,3 % от их прежней численности³². На территории Московской губернии было упразднено 13 монастырей и пусты-

ней: Пешношский-Николаевский (или Песношский-Мефодиев, в старину Никола на Песнуше или Никола на Песках), Боголепова мужская пустынь, Изосими́на-Успенская (или Зосимово-Сестринская-Клинская мужская пустынь), Левкиев-Успенский на Волоке мужской монастырь, Медведева Пречистая Рождество-Богородицкая мужская пустынь, Николаевская Можайская Борщевская мужская пустынь, Николаевский-Рождество-Богородицкий-Возминский, (Возмицкий или Вотьмицкий или Зимницкий) мужской монастырь, Петровский женский монастырь, Пятницкий Берендеевский Николаевский мужской монастырь, Пятницкий Ильинский женский монастырь, Распятский Ново-Рождественский женский монастырь в городе Серпухове, Соловецкая Зосимо-Савватьевская, что в Морчуках, (Морчугах или Марчуговская) мужская пустынь, Спасский Входо-Иерусалимский мужской монастырь в Верее.

Ряду монастырей было отказано в помощи из государственной казны, они оставались на собственном финансовом обеспечении и стали называться «заштатными». Далеко не все заштатные монастыри смогли долгое время существовать на собственном обеспечении. Так, например, в Московской губернии три заштатных монастыря прекратили свое существование вскоре после реформы. Варваринский женский монастырь и Гнилушко-Николаевская мужская пустынь не смогли существовать без помощи из государственной казны и вскоре были упразднены³³. Бобренов-Рождественский монастырь, также оказавшийся в 1764 г. за штатом, с 1790 г. стал служить местом летнего пребывания коломенских архиереев и фактически был восстановлен. Однако уже в 1800 г. обитель оказалась приписанной к Богоявленскому Голутвину монастырю, то есть фактически прекратила свое существование как самостоятельный монастырь³⁴. Таким образом, выведение «за штат» также являлась формой упразднения монастырей.

Следует отметить, что никто из предшественников Екатерины II не планировал в ходе секуляризации упразднение монастырей. Петр I и его дочь Елизавета Петровна мечтали контролировать церковные доходы и пополнять оброком с монастырских вотчин собственную казну, но все не ликвидировать обители и монастырскую жизнь.

Политика секуляризации Екатерины II принесла государству немалые выгоды. Только в великорусских губерниях за счет получаемого с бывших монастырских крестьян оброка казна имела 1,5 млн. руб., не считая доходов от сдачи в аренду монастырских земель, в то время как на содержание штатных монастырей казна отпускала 208 тыс. руб. Бывшие монастырские имения были резервом, из которого Екатерина II и ее преемник Павел I производили крупные пожалования своим сановникам³⁵.

В 1788 г. длительный процесс секуляризации церковных имений в России закончился, но он повлиял на государственную политику в отношении церковного землевладения. Николай I, следуя примеру своей бабушки, в 1841 г. передал церковные земли в западных губерниях в управление Министерства государственных имуществ³⁶.

Несмотря на то, что никто из последующих за Екатериной II императоров не отменил секуляризации и не вернул церковную и монастырскую собственность, все же были некоторые послабления и уступки.

Так, сын императрицы Павел I, в целом несогласный с политикой матери, за свое короткое правление успел провести ряд благоприятных для Церкви законов. В 1797 и 1799 гг., по годовым государственным сметам, штатные оклады из казны на духовное ведомство были увеличены вдвое. По штатам Екатерины II в 1764 г. все епархии Великороссии получали 462 868 руб. Павел I добавил к этой сумме еще 519 729 руб., то есть казенная выдача достигла почти миллиона. В 1797 г. участки земли для архиерейских домов были удвоены и дополнительно отведены архиереям и монастырям мельницы, рыбные ловли и другие угодья (по 60 десятин архиерейским домам, и по 30 десятин – монастырям). Увеличилось и число семинарий: создана Вифанская, Коломенская была переведена и стала Тульской, появилась Калужская и еще несколько семинарий на востоке страны³⁷.

В XIX в. эта тенденция нашла свое продолжение. В 1804 г. лицам духовного звания было дано право приобретать ненаселенные земли, а с 1805 г. это могли делать и монастыри с разрешения императора. По подсчетам А.И. Комиссаренко, за период с 1802 по 1820 г. землю получили около 1016 церквей в Европейской части России. В дальнейшем эта политика развивалась – монастыри приобрели право на владение лесными участками (1832), а в 1835 г. монастырям из фондов Министерства государственных имуществ были выделены участки по 100–150 десятин.

В XIX в. продолжился рост государственных затрат на содержание монастырей. С 1839 г. на эти цели выделялось ежегодно 148 тыс. руб., а с 1842 г. – 260 тыс. руб. Однако это сопровождалось усилением контроля над финансовой деятельностью всех учреждений духовного ведомства³⁸.

Общий анализ процесса секуляризации церковных земель в России свидетельствует о том, что этот процесс не всегда был связан с упразднением монастырей. Скорее наоборот, светская власть, заинтересованная в получении дополнительной прибыли, долгое время способствовала росту числа православных обитателей. Имела значение и традиционная религиозность русских государей. Упразднение монастырей в рамках секуляризации началось с эпохи Петра I под влиянием его сподвижника Феофана

Прокоповича. Но небывалый размах этот процесс приобрел в эпоху Екатерины II, иностранки на троне. Невозможно с уверенностью утверждать, было ли это связано с ее прусским происхождением и протестантским вероисповеданием от рождения или являлось результатом закономерного развития взаимоотношений Церкви и государства. Однако примечательно, что ни до, ни после Екатерины II в Российской империи не было такого массового закрытия православных обителей.

¹ Большой энциклопедический словарь, 2000 // <http://dic.academic.ru/>

² *Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. М.: Изд-во Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории; Славянский фонд Св. Владимира, 2009. С. 246–247.

³ *Андреев А., свящ.* Становление финансово-хозяйственного управления Русской Православной Церкви: История централизованного управления церковным имуществом и финансами в России: М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 18.

⁴ *Доброклонский А.П.* Указ. соч. С. 248

⁵ Там же; *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 18.

⁶ *Доброклонский А.П.* Указ. соч. С. 249.

⁷ *Устинова И.А.* Русское государство и Православная Церковь в X – начале XX в. М.: СПб.: Альянс-Архео, 2012, С. 131.

⁸ *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 19–20.

⁹ Цит. по: *Устинова И.А.* Указ. соч. С. 127.

¹⁰ *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 24.

¹¹ Там же. С. 21–22.

¹² *Смолич И.К.* История русского монашества: 988–1917. М.: Православная энциклопедия, 1997. С. 386.

¹³ *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 27.

¹⁴ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. Т. 2. С. 539–540.

¹⁵ *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 27.

¹⁶ Монастыри, закрытые до царствования Екатерины II. Сост. *В.В. Зверинский* (печатано под наблюдением Н.П. Собко). СПб.: Синодальная типография, 1897. С. 27.

¹⁷ Там же. С. 40.

¹⁸ Монастыри по штатам 1764, 1786 и 1795 годов. Сост. *В.В. Зверинский*. СПб.: Типография В.Безобразова и комп., 1892. С. 388.

¹⁹ Монастыри, закрытые до царствования Екатерины II. С. 27.

²⁰ *Павленко Н.И.* Екатерина Вторая. М., 2003. С. 66–71.

²¹ *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 27.

²² ПСЗ-1. Т. 16. № 11582.

²³ *Иванов Иван, диак.* Взаимоотношения Церкви и государства во второй половине XVIII века (деятельность обер-прокуроров Святейшего Синода 1763–1796 гг.): сборник документов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010, С. 5.

²⁴ ПСЗ-1. Т. 16. № 11643.

²⁵ Там же. № 12271.

²⁶ Там же. № 11814.

²⁷ *Иванов Иван, диак.* Указ. соч. С. 6.

²⁸ ПСЗ-1. Т. 17. № 12060.

²⁹ *Иванов Иван, диак.* Указ. соч. С. 6-7.

³⁰ Преобразования старых и учреждение новых монастырей с 1764–1795 по 1 июля 1890 года. Сост. В.В. Зверинский. СПб.: Типография В. Безобразова и Комп., 1892. С. 10.

³¹ Там же. С. 10-11.

³² Там же. С. 11.

³³ Там же. С. 110, 132.

³⁴ Там же. С. 87-88.

³⁵ *Иванов Иван, диак.* Указ. соч. С. 7.

³⁶ Там же. С. 7.

³⁷ *Карташев А.В.* Указ. соч. С. 680- 681.

³⁸ *Андреев А., свящ.* Указ. соч. С. 31.

**XVII
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ**

Иеромонах Павел (Коротких),
преподаватель КДС, кандидат богословия

ЭОН И ХРОНОС

в Священном Писании и Предании

Перевод книг Ветхого Завета на древнегреческий язык стал серьезным шагом в формировании понятийных связей эллинизированного мира древних языческих религий и иудаизма. При этом еврейским терминам были найдены греческие эквиваленты, что обусловило устойчивость этих связей и в христианском мире. Один из таких случаев – перевод еврейского *olām* («век») греческим словом *αἰών* («айон», или «эон»). Смысл этих слов близок, оба они могут передавать как значение «век» (период времени), так и «бесконечность», «вечность». С двойственностью термина связан ряд трудностей, возникающих при истолковании некоторых текстов Священного Писания. Для большей ясности мы вводим термины «малый эон» и «большой эон».

Читая Библию на греческом языке, христиане обращались за разъяснением сложных мест не только к Церковному Преданию или к масоретскому тексту, но, по-видимому, и к некоторым античным источникам. Этот принцип прослеживается у многих авторов, прежде всего у Оригена. Связано это с образованием и мировоззрением христианских мыслителей поздней античности. Все образованные люди в то время проходили школу античной мысли (особенное внимание уделялось изучению сочинений Платона и Аристотеля), и это накладывало отпечаток на восприятие ими библейского текста, их собственный язык и особенно на терминологию. Разумеется, отношение христиан к трудам античных мыслителей было критическим, и потому труды святых отцов почти никогда не содержат ссылок на конкретных языческих авторов. Тем не менее такое влияние прослеживается.

Осмысление библейского «эона» также было связано с наследием мыслителей античности, что не могло не вызвать определенной коллизии.

Аристотель говорит о двойственности эона: «Айоном называется предел, охватывающий время каждой отдельной жизни, вне какового [предела] нет уже по природе ничего», а с другой стороны, «айон» есть «предел всего неба и предел, охватывающий все время и бесконечность»¹.

По мысли же Платона, Демиург «замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности (*κίνητόν τινα αἰώνος ποιῆσαι*); устроил небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в Едином (*μένοντος αἰώνος ἐν ἑνί*), вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем (*τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν*)».

Хронос у Платона – тварный, обладает измеримостью, характеризуется движением, тогда как эон бесконечен, безначален, неизмерим и статичен. Фактически у Платона αἰώνιος является синонимом αἰδιος (т.е. в полном смысле бесконечный и безначальный, вечный).

С христианской точки зрения это не так. Эон ограничен, по крайней мере, с одной стороны. Ведь вопрос о начале большого эона связан с догматом о Едином Боге. Ничто не может быть совечно Ему, ничто не может быть нетварным, кроме Творца. Соответственно, большой эон тварен и имеет начало. Так о Сыне Божиим сказано: «Имже и веки сотвори» (Евр. 1, 2).

Важность определения начала большого эона связана также с учением о рождении Сына Божия «прежде всех век» (то есть определяется антиарианской полемикой). Таким образом, верхняя граница определяется также тем, что Сын – не творение и рождается «превечно».

С другой стороны, постановка вопроса о возможности окончания большого эона (и то, в каком смысле это следует понимать) относится к области эсхатологии и связана с антиоригенистской полемикой.

Третья сторона вопроса – качество большого эона. Характеризуется ли он длением, подобно хроносу? Является ли он измеримым хоть в каком-нибудь смысле? Эта тема также связана с оригенизмом и полемикой, развернувшейся вокруг «всеобщего восстановления», или апокатастасиса.

Итак, эон, как синоним выражения «веки веков» в христианских текстах, всегда имеет верхнюю границу, так как был сотворен в самом начале, до сотворения материального мира.

Впрочем, Ориген видит эоны не только как некие временные «эпохи», но как миры, которые сменяют друг друга. *Mundus* и *saeculum* в латинском переводе его труда «О началах» фактически синонимичны². Сын Божий является «в конце веков», после чего у Оригена следует окончание «сего века» и апокатастасис. Затем, по его мысли, начинаются некие «другие эоны», относящиеся к «жизни будущего века».

Что касается вечности, то Ориген не пользуется никаким термином для ее обозначения: «Если же есть нечто большее, чем века, так что века [пусть] мыслятся [только] по отношению к творениям, [то] по отношению к прочим [сущим], которые превосходят и превышают видимые творения, – что будет, вероятно, при восстановлении всего, когда все совокупно (*universa*) придет к совершенному концу, – **следует мыслить, что это, наверное, есть нечто большее, чем век, в котором будет окончание всего.** Побуждает меня к этому [пониманию] авторитет Священного Писания, которое говорит: «На век и еще» (см.: Исх. 15, 18). Ведь то,

что оно говорит «еще», несомненно, подразумевает нечто большее, чем век. И поразмысль, не то ли, о чем говорит Спаситель, так как [изречения] «хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною» (Ин. 17, 24) и «как Я и Ты – одно, так и они да будут в Нас едино» (ср.: Ин. 17, 21), как кажется, намекают на нечто большее, чем век или века, может быть, даже большее, чем века веков, то есть, видимо, на то [состояние], когда уже не в веке будет все, но все и во всем [будет] Бог»³.

Это описание Оригеном «большого эона» соответствует, в общих чертах, той интуиции, которая затем проявляется в сочинениях многих святых отцов.

Как пишет святитель Василий Великий, «было нечто, как, вероятно, и прежде сего мира; но сие, хотя и постижимо для нашего разумения, однако же не введено в повествование, как несоответствующее силам новообучаемых и младенцев разумом. Еще ранее бытия мира было некое состояние, приличное премирным силам, превысшее времени, вечное, присно продолжающееся (ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰωνία, ἡ ἄδιος)»⁴. Интересно, что в этом ряду предикатов заметно нарастание оттенка, относящегося к бесконечности.

Святитель Василий, как и Ориген, не употребляет термин «эон» в смысле «вечность» и называет это ἡκατάστασις, то есть установление, учреждение, или, как в дореволюционном переводе, – «состояние».

Святитель Василий говорит и о хроносе: «А когда уже стало нужно присоединить к существующему и сей мир... тогда произведено сродное миру и находящимся в нем животным и растениям преемство времени, всегда поспешающее и протекающее и нигде не прерывающее своего течения»⁵.

Мысль Платона о связи эона с бытием премирных сил, а хроноса – с бытием материальных творений была использована не только святителем Василием, но и святителем Григорием Назианзином: «Разве возьмем вечность, то есть продолжение, которое простирается наравне с вечным (вечными вещами), а не делится на части и не измеряется каким-либо движением, ни течением солнца, что свойственно времени»⁶.

Здесь появляется важная мысль о длении эона. Эта идея, как представляется, основана на том, что в подлинном смысле неизменяем только Бог. «Премирные силы» непрестанно возрастают в любви к Богу. Это изменение возможно только в том случае, если бесплотные существуют в некоем подобии земного хроноса, иначе они застыли бы в вечности неподвижно, и никакое изменение не было бы возможно. При этом святитель Григорий четко определяет разницу между зоном и хроносом: эон неизмеряем (μὴ... μερίζομενον), подобно времени. Это разграничение по-

лучит большое значение в дальнейшем, в период борьбы с оригенизмом.

Важный вклад в формулировку определений вечности и времени в связи с толкованием Священного Писания вносит преподобный Иоанн Дамаскин в 15-й главе «Точного изложения православной веры». У преподобного Иоанна выявляется следующая «классификация» эонов⁷:

1. «Антропный эон». Такой эон соответствует жизни человека («человеческий век»)⁸.

2. «Космический эон». Измеряется движением Солнца относительно Земли. Можно понять, что один такой эон равен тысяче лет.

3. «Большой эон». Собственно, вечность. Этот эон не зависит ни от чего, просто «длится». «Большой эон» бесконечен, но не безначален, так как был сотворен.

4. Также различается «сей век» (семь космических эонов) и «век будущий».

Преподобный Иоанн выстраивает иерархию эонов. Так, выражение «веки веков» подразумевает, что «космические эоны» состоят из более мелких «антропных эонов». В свою очередь, «большой эон» содержит в себе «космические эоны». Как уже было отмечено, у преподобного Иоанна насчитывается семь «космических эонов», а также восьмой эон – «будущий век».

Конечно, это довольно условная арифметика. Во-первых, неясно, что представляет собой человеческий эон, который принимается за единицу отсчета: средняя продолжительность человеческой жизни или сотня календарных лет? Во-вторых, шкала времени, соответствующая творению мира около восьми тысяч лет назад, вызывает большие сомнения по целому ряду причин (о которых в рамках данной статьи мы говорить не будем)⁹.

Интересна тема о соотношении длениа нашего космического времени и «большого эона». У святителя Григория Богослова (которого цитирует преподобный Иоанн) использован интересный глагол: «То самое, чем для нас является время, для вечных (ангелов) – эон, **спротяженный** (συμπαρεκτείνόμενον) существующим, как некое временное движение»¹⁰.

В версии преподобного Иоанна «нечто спротяженное вечным (творениям, то есть ангелам), как некое временное движение и размеренность (διάστημα – мат. «измерение, протяжение, расстояние»)».

Дление большого эона имеет большое значение в контексте возможности изменения состояния грешников, или даже оригеновского восстановления их природы «в первоначальном достоинстве». Здесь на передний план выходит вопрос о измеримости эона. Так преподобный

Иоанн Дамаскин, полемизируя с оригенистами, настаивает на том, что до сотворения солнца и луны οὐκ ἦν αἰὼν μετρήτός, то есть эон, не был измеримым. Отсюда, по св. Иоанну, следует невозможность оригенистских расчетов завершения космических эонов и наступления апокатастасиса.

Должен признать, что для меня остался не совсем понятным аргумент преподобного Иоанна (и какая разница между измеримым и неизмеримым эонами, при том, что оба они имеют дление). На мой взгляд, здесь также имеет место коллизия платоновского «неизмеримого эона» (концепция, взятая на вооружение святителем Григорием Богословом и преподобным Иоанном Дамаскиным) и толкования периодичности большого эона святителем Василием Великим в «Толковании на Шестоднев». Речь у последнего идет о «досолнечных» дне и ночи, появившихся еще до сотворения светил, причем день и ночь (точно соответствующие нашим, астрономическим) чередуются сжатием и расширением света и никак не связаны с движением светил¹¹.

Встает вопрос: когда астрономического Солнца уже не будет, эта пульсация, внутренняя периодичность, размеренность, измеримость «большого эона» сохранится? Если предположить, что нет, то «большой эон» качественно изменится (превратится в непрерывный «день» по истечении «века сего», то есть семи космических эонов). Именно этой точки зрения, судя по всему, придерживается преподобный Иоанн Дамаскин.

Выражение «скончание века» использовалось оригенистами в поддержку своего учения об апокатастасисе. Однако православные толкователи понимают это выражение не как указание на окончание «большого эона» (то есть завершение «вечной муки», длившейся в течение этого времени), но в смысле окончания «сего века», или «семи эонов/тысячелетий», когда все испытания верных будут окончены и их будет ожидать восьмой эон, «будущий век». Как пишет святитель Иоанн Златоуст, «те тягостные вещи, говорит [Господь], которые вы будете переносить, окончатся [вместе с] преходящей жизнью, как только и сам век сей придет к окончанию»¹².

По словам преподобного Максима Исповедника, «есть еще и иные века, свободные от временного естества, [которые будут] после наступившего времени сего и после века, знаменующего собой скончание веков, по изреченному, “дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство” (Еф. 2, 7) и последующим словам»¹³.

И, наконец, есть совершенно иной уровень вечности: «Мы знаем, что, согласно Писанию, есть нечто превечное; [Писание] обозначило, каково оно есть, но что оно есть, не назвало, согласно сказанному: «Господь

царствующей веки, и на век, и еще» (Исх. 15:18). Стало быть, чистое Царство Божие есть нечто превышающее века»¹⁴. В этом надвременном, таинственном эоне все стремящиеся к Богу «обретают покой от всякого движения, поскольку им больше уже не надлежит переходить через какой-то век или время. Ведь после всего [этого] они достигают Бога, Сущего прежде всех век, упредить Которого не в силах естество веков»¹⁵.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В результате проведенной работы удалось выяснить, что вместо двух уровней (эона и хроноса), введенных античными мыслителями, христианство выдвигает трехуровневую структуру: человеческий хронос, ангельский эон и третий уровень, соответствующий Царствию Божию, которое является «надвременным» и, судя по всему, высшим «большого эона». Толкователи, начиная с Оригена, затрудняются связать его с каким-то одним термином.

Внимательно рассматривая Священное Писание, мы обнаруживаем загадочные и удивительные истины, сокрытые в привычных нам выражениях, таких как «во веки веков», «на век», «скончание века». Мы пытаемся рассматривать эти тайны, призывая на помощь наших святых, которые силой благодати Святого Духа яснее предвидели суть жизни будущего века. Но и пользуясь их помощью, мы все же с трудом можем объять даже малую часть того, что было открыто им.

¹ «О небе» (De caelo I 9, 279 a 22-30).

² Серегин А.В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М.: ИФ РАН, 2005, С. 93

³ Цит. по: там же. С. 92-93.

⁴ PG 29b.13

⁵ Там же.

⁶ Mason 77; 2-4.

⁷ Определения и термины предложены мной с целью прояснения структуры. – *Иером. Павел.*

⁸ В этой классификации ранее введенный нами «малый эон» разделяется на «антропный» и «космический» эоны.

⁹ Как известно, в XV веке наши предки увлеклись темой вычисления эонов настолько, что уверились в скором наступлении конца света (ведь к 1492 году прошло 7000 лет от сложения мира). В тот год многие христиане не стали сеять хлеб, принялись одеваться в саваны и ложились спать в гробах. Ошибочность такого верования привела многих христиан к разочарованию, а впоследствии даже к распространению среди населения новгородских ересей.

¹⁰ PG 36.320B

¹¹ «И нарече Бог свет день, а тму нарече ночь» (Быт. 1, 5). «Ныне, по сотворении уже солнца, день есть освещение воздуха солнцем, которое сияет в полушарии, лежащем над землею, а ночь – покрытие земли тенью, когда скрывается солнце. Но тогда не по солнечному движению, но потому что первобытный оный свет в определенной Богом мере то разливался, то опять сжимался, происходил день и следовала ночь». PG 29b.48. Рус. пер: *Святитель Василий Великий. Беседы на Шестоднев. Беседа 2.*

¹² PG 58.790

¹³ *Прп. Максим Испов.* Главы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия, 2.85

¹⁴ Там же, 2.86

¹⁵ Там же.

Чтец Василий Анатольевич Казинов,
преподаватель КДС, кандидат богословия

УЧЕНИЕ О БОГОСЫНОВСТВЕ и «новом творении» как ключевые аспекты сотериологии апостола Павла на примере его Послания к Галатам¹

Апостола Павла можно назвать первым по времени христианским богословом. В своих Посланиях он выражает Божественное Откровение, полученное им непосредственно от Господа Иисуса Христа (Гал. 1:12).

Апостола можем назвать и первым великим комментатором, толкователем Святого Евангелия, поскольку в письмах он разъясняет читателям значение Искупительного Подвига Господа Иисуса Христа, приложив его к конкретной церковной общине и возникшим проблемам.

Богословская мысль апостола была неразрывно связана с его духовной жизнью. «Его богословие, – пишет епископ Кассиан (Безобразов), – как всякое истинное богословие, было выражением его благочестия. Оно выросло из его благочестия и старалось его осмыслить. И мы всегда за богословскими формулами апостола Павла ясно чувствуем тот духовный опыт, из которого они вытекают»². Это касается и учения апостола языков о спасении.

Обычно исследование сотериологических воззрений апостола Павла сводится к рассмотрению вопроса оправдания верой.

Подобное понимание спасения как оправдание верой было особенно подчеркнуто Мартином Лютером и закрепилось в протестантском богословии. Епископ Кассиан поясняет: «Восставая во имя духовной свободы против формализма средневекового католичества и обмирщения Церкви, Лютер сознавал свою близость к Павлу с его пафосом свободы, с его личным и непосредственным отношением к Богу, с его неприятием равнинистического юридика»³. Со времени Реформации тема оправдания на столетия занимает место центральной или ключевой идеи всего богословия апостола⁴.

Однако учение о спасении апостола Павла нельзя сводить лишь к его идее об оправдании верой. Последняя действительно имеет важное значение в сотериологическом воззрении апостола, и он уделяет ей особое внимание в Посланиях к Римлянам и Галатам. Но эту тему не следует считать ключевой в перечисленных Посланиях или во всем наследии данного священного автора⁵, так же, как не нужно полагать, что она исчерпывает его учение о спасении. Тему оправдания верой правильной воспринимать в качестве лишь одного сотериологического аспекта апостола

Павла, причем, возможно, и не ключевого. «Это только один его аспект или один этап – может быть, первый в осуществлении спасения»⁶.

Кажется верным полагать, что ключевыми аспектами учения апостола о спасении являются его учение об усыновлении спасаемых Богу и представлении о них как новом творении. В данной работе внимание уделяется именно этим идеям, причем они рассматриваются на примере Послания апостола Павла к Галатам. Это небольшое Послание является одним из самых ранних сочинений апостола. Оно не такое объемное и глубокое по содержанию, как, например, Послание к Римлянам, однако в своем роде уникально тем, что содержит в себе некий конспект основных, программных, богословских мыслей святого проповедника. Представляется, что изложение данных идей в рамках учения о спасении этого Послания может быть применимо и к сотериологии всего богословия апостола Павла.

Идея усыновления

В своей статье «Сыны Божии» епископ Кассиан (Безобразов) подробно раскрывает позицию, что для апостола Павла учение об усыновлении «было высшим выражением его богословия спасения»⁷. По словам исследователя, это усматривается даже из структуры Посланий. В письмах к Римлянам и Галатам апостол начинает с учения об оправдании верой и переходит к учению об усыновлении (см.: Рим. 8; Гал. 4). То есть он идет путем восходящим: от низшего к высшему. В Послании же к Ефессянам апостол в начале определяет цель Божественного домостроительства – усыновление людей Богу через Иисуса Христа: *предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей* (Еф. 1, 5). В этом Послании священный автор идет путем нисходящим. «Но в том и другом случае усыновление есть высшая точка»⁸.

Богословие учения о спасении как усыновление спасаемых Богу епископ Кассиан выражает в следующих положениях:

Богосыновство по закону творения. «Как Бог мог воплотиться в человека только потому, что человек был создан по Его образу и подобию, так и человек может быть возведен в богосыновнее достоинство только потому, что он и по естеству – по закону творения! – сын Божий».

Усыновление Богу совершается во Христе. В Послании к Галатам (Гал. 3, 26) читаем следующие слова апостола: *Все вы – сыны Божии по вере во Христа Иисуса*. Этот перевод не совсем точен. Епископ Кассиан предлагает такой вариант: *Все вы сыны Божии во Христе Иисусе по вере*. То есть «во Христе Иисусе» следует относить не к «вере», а к выражению «сыны Божии». Тогда усматривается мысль апостола, что именно в Сыне мы усы-

новляемся Отцу. «Сыны в Сыне: сыны – с малой буквы и во множественном числе, в Сыне – с большой буквы и в единственном числе».⁹ Блаженный Августин Иппонский поясняет, что Иисус является Сыном по природе, а мы – по усыновлению: «Павел говорит усыновление, чтобы мы четко понимали, что Сын Божий уникален. Ибо мы являемся сынами Бога по Его благодеянию и милости, Он же есть Сын по природе, то есть то же, что и Его Отец [по Божеству]»¹⁰. Действительно, здесь не говорится о прямом сыновстве, а об усыновлении (τὴν υἰοθεσίαν) (см.: Гал. 4, 5), «однако лишь потому, что христианское сыновство наше есть вторичное и производное, посредствуется в своем возникновении и продолжении среди человечества натуральным Сыном Божиим, бывая в каждом из верующих реальным свойством облагодатствованного состояния»¹¹.

Усыновление Богу совершается действием Святого Духа, и Его преизобильный дар не оставляет усыновленных: *А как вы – сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «Авва, Отче!»* (Гал. 4, 6). В новозаветном откровении Дух Святой являет Христа. «Он Его являет и в жизни Церкви. Одного примера будет достаточно: Евхаристического призывания Духа. Являя Христа, Дух Святой и делает нас сынами в Сыне»¹².

Усыновление имеет разные степени и разную меру. Епископом Касианом выделяется «наличное сыновство» и «чаемое сыновство»¹³. Чаемое усыновление выражается в наследовании. Сын, естественно, является наследником Своего Отца. В Послании к Галатам учение о наследовании содержится в начале четвертой главы и развивается в изложении апостолом обычая из Римского права наследования¹⁴. «Наследование есть эсхатологическая полнота усыновления, его предельное выражение в славе будущего века»¹⁵.

Учение о спасении как усыновлении Богу отражается и на учении о Церкви. Поэтому необходимо акцентировать внимание на образе Церкви как семьи.

Следует отметить, что все богословие апостола Павла является выражением его личного благочестия. В Послании к Галатам это опытное благочестие священного автора выражается в молитвенном возгласии: *Авва, Отче* (αββα ὁ πατήρ) (Гал. 4:6). Слово «Отче» (ὁ πατήρ) в греческом тексте является переводом арамейского обращения «авва» (ܐܘܘܐ) ¹⁶. То есть одно и то же обращение употреблено дважды: на арамейском (еврейском) и греческом. По замечанию исследователей, подобное обращение к Богу словом «авва» во время жизни Спасителя не было в употреблении. Это интимное, нежное и доверительное обращение, указывающее на особую близость¹⁷. Так, например, дети в кругу семьи обращались к своему

отцу. Таким образом, «в основании Павлова учения об усыновлении лежит опыт – совершенно интимный! – сыновней любви»¹⁸.

Идея нового творения

Можно выделить и другие аспекты сотериологического учения апостола Павла в Послании к Галатам. «Под другим углом зрения, – пишет епископ Кассиан, – спасение для апостола Павла было жизнью и славой: жизнью в полноте ее эсхатологического выражения и славою в смысле иного бытия той светоносной славы, которую человек утратил через грехопадение и которая загорелась и снова погасла на лице Моисея, как отблеск преходящего богообщения»¹⁹.

Представляется, что таким важным аспектом учения апостола Павла о спасении в Послании к Галатам, как вообще ключевой богословской его темой, является идея «нового творения»: *Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь* (καινή κτίσις) (Гал. 6, 15).

Величайший и уникальный жертвенный подвиг Господа Иисуса Христа состоит в том, что Он спас всех верующих в Него людей. Действительно, наше спасение – это дар Божий, который мы не можем никак заслужить (по терминологии апостола – оправдаться), которое дается единственно милостью Божией уверовавшим во Христа, которые стали детьми Бога Отца по благодати. По мысли апостола Павла, получившие богосыновство являются уже новым созданием, обновленным Святым Духом. Как усыновление Богу имеет разделение на степени, так и новое творение. Так в момент Святого Крещения человек духовно преображается и уже становится новым созданием. Блаженный Иероним Стридонский так поясняет это выражение в Послании к Галатам: «Мы уже ныне воскресли со Христом в Крещении, возрожденные в нового человека»²⁰. Евангелист Иоанн Богослов говорит о следующем состоянии: *мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть* (1 Ин. 3, 2). После всеобщего воскресения мертвых верующие во Христа будут новым творением, не подверженным тлению. Блаженный Феодорит Киррский видит в Послании к Галатам (Гал. 6, 15) указание на «будущую по воскресении из мертвых перемену вещей»²¹. Святитель Иоанн Златоуст выражает общее святоотеческое мнение, говоря, что здесь имеется в виду как нынешнее состояние христиан, так и будущее. Он пишет: «Новую тварью он называет нашу жизнь – как в отношении к совершившемуся, так и в отношении к имеющему еще совершиться. В отношении к совершившемуся – потому,

что душа наша, состарившаяся во грехе, чрез Крещение вдруг обновилась, как бы созданная вновь, почему и требуется от нас также и образ жизни новый и небесный; в отношении же к будущему – потому, что небо, и земля, и вся, наконец, тварь вместе с нашими телами должны перейти в состояние нетления»²².

Приведя общее святоотеческое понимание «нового творения» у апостола Павла, обратимся к осмыслению этой идеи современными исследователями²³.

Тема «нового творения» (καινή κτίσις) встречается в Писаниях как Ветхого, так и Нового Завета, пронизывая всю Библию. Занимает эта идея особое, ключевое, место и в корпусе апостола Павла. В ней апостол выражает новое благодатствованное бытие каждого верующего, пребывающего во Христе (см.: 2 Кор. 5, 17 и Гал. 6, 15).

Выражение καινή κτίσις, встречающееся у апостола Павла, допускает несколько различных интерпретаций: новое существо, новое творение, новое общество.

Новое существо: В любом историческом обзоре идеи нового творения в наследии апостола Павла значительное место занимает антропологическая интерпретация, которая понимает, что тот, кто во Христе, является новым творением. Такое прочтение находит поддержку в сочинениях многих раннехристианских отцов и учителей Церкви: Климента Александрийского, Тертуллиана, Иеронима, Августина и многих других²⁴.

Комментарии Кальвина и Лютера, наряду с Лютеровским переводом Библии, подтвердили подобное антропологическое прочтение καινή κτίσις, которое было общепринятой интерпретацией во многих немецких исследованиях XIX – начала XX в.²⁵

При рассмотрении данной идеи отсылка на определенный еврейский фон делалась редко, хотя Адольф Гарнак является в этом отношении исключением. Последний рассматривал выражение καινή κτίσις наряду с прочими новыми терминами лексики апостола Павла и предположил, что Павел использует традиционный раввинистический мотив, незнакомый его читателям. Согласно этому немецкому автору, несмотря на то, что раввинистическое понятие «нового творения» подразумевало указание только на новое положение прозелита, этот акцент в Посланиях к Коринфянам и Галатам утерян, так что читатели понимали Павла буквально: во Христе они были заново созданы²⁶.

Антропологическая интерпретация мотива нового творения, встречающегося у апостола Павла, преобладала в комментариях и монографиях до второй половины XX столетия²⁷. Однако уже Гарнак поставил ее под сомнение.

Новое творение: В 1935 году вышел комментарий Штрахана (R.H. Strachan) на Второе послание к Коринфянам. Его интерпретация 2 Кор. 5, 17 стала основополагающей для ряда последующих толкователей. Исследователь делал ссылку на апокалиптическое воззрение апостола Павла, отражающее еврейскую космологию, и считал, что апостол воспринял язык современного ему еврейского мышления. Исходя из этого, автор определяет ἐν Χριστῷ в 2 Кор. 5, 17 как бытие в «новом мире» или «новом творении». Применяя это как к 2 Кор. 5, 17, так и к Гал 6, 15, Штрахан определяет καὶνὴ κτίσις в сотериологическо-космологическом плане как наступление нового возраста. «Новое творение происходит всякий раз, – переводит указанный автор 2 Кор. 5, 17, – когда человек приходит, чтобы быть во Христе»²⁸.

Разработка и популяризация «апокалиптического Павла» связана с Эрнстом Каземаном. В своем комментарии на Рим. 4:16-17 он определяет оправдание как «восстановление творения», которое он предлагает рассматривать как «решающий мотив сотериологии апостола Павла»²⁹.

Антропологическая интерпретация мотива нового творения, встречающегося у апостола Павла, хотя и до сих пор имеет важных сторонников, однако видна четкая тенденция недавних монографий и комментариев в продвижении указанной сотериологическо-космологической интерпретации καὶνὴ κτίσις³⁰.

Новое общество: В результате акцентирования внимания на понимании общих тем в письмах апостола Павла у ряда исследователей, например Крауса, Клайбера, появилось мнение, что καὶνὴ κτίσις в Гал. 6, 15 выражает Gemeindegewaltigkeit и что мотив нового творения у Павла говорит о новом обществе³¹. Вольфган Краус считал, что Павел заимствовал эту тему от пророка Исаии (Ис. 66:18-23), где космос и общество плавно сочетаются с эсхатологическим воззрением пророка: *Как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут пред лицом Моим, говорит Господь, так будет и семья ваша и имя ваше* (Ис. 66, 22).

На сегодняшний день имеется согласие критиков расценивать раннюю иудейскую апокалиптику как богословскую матрицу, из которой Павел получил и развил свою идею нового творения. Некоторые пошли даже дальше и определили καὶνὴ κτίσις как terminus technicus апокалиптически направленного иудаизма. Рассматриваемое сотериологическо-космологическое прочтение понимает эту фразу как аллюзию на наступление нового возраста.

Рассмотрим подробнее мотив «нового творения» в Послании к Галатам.

Гал. 6, 15: *Ибо во Христе Иисусе ничего не значит ни обрезание, ни необрезание, а новая тварь* (Ἐν γὰρ χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ καὶνὴ κτίσις).

Два наиболее выдающихся исследователя внутри направления «новой перспективы» относительно апостола Павла, Э.П. Сандерс и Д.Данн, предложили совершенно различные прочтения *καὶνὴ κτίσις*. Исследования, затрагивающие риторический анализ, помогли более четко осознать важность заключительных комментариев апостола, а также несколько добавили к пониманию *καὶνὴ κτίσις*. Важно отметить, что ценность заключительных фраз Павла в Послании к Галатам (Гал. 6:11-18) отмечалась уже исследователями XIX столетия: Лайфутом (Lighfoot), Шефертом (Sieffert) и Цаном (Zahn). Гал. 6:11-18 принадлежит к группе текстов, которые Джеффри Вейма (J. Weima) определил как «забытые окончания» апостола Павла³². В отличие от 2 Кор. 5, 17 Гал. 6, 15 обычно цитируют только из-за заключительного утверждения: «ни обрезание ни необрезание».

Следует отметить, что даже в пределах «апокалиптической структуры» идея нового творения приводит к различным интерпретациям. Эрнст Каземанн, например, мог использовать эту идею как антропологически («преобразование нашего человеческого существа... происшедшее в результате крещения»), так и экклесиологически («Церковь как общество покорных, которые... стоят в преемственности послушания Адама»), и сотериологически-космологически (начало новой вечности), и богословски (как параллельное выражение с *καὶνὴ διαθήκη* (1 Кор. 11, 25)³³. Даже при условии, что Каземанн использует эту фразу как богословскую конструкцию с кратким упоминанием ее эпистолярно-экзегетического значения, у него присутствует большая свобода в манере толкования *καὶνὴ κτίσις*.

Мойер Хуббарт отмечает, что мотив нового творения у Павла получил скудное внимание во вторичной литературе, посвященной Посланию к Галатам, а оценка этой идеи в Гал. 6, 15 является более краткой, нежели в 2 Кор. 5, 17. Для анализа выражения *καὶνὴ κτίσις* указанный автор выдвигает на первый план один аспект из риторическо-критического анализа Послания: Гал. 6:12-18 как вывод (*recapitulateo*) послания³⁴.

Редко можно найти вопрос, по которому имеется полное согласие среди интерпретаторов апостола Павла, однако значение его заключительных наставлений в Послании к Галатам является одним из таких. Как литературный памятник, это Послание тщательно исследовалось как по риторической, так и эпистолярной части, и единодушное заключение этих изысканий состоит в том, что Гал. 6:12-18 выполняет функцию «герменевтического ключа»³⁵. Риторическое и эпистолярное исследования совершенно совпадают³⁶. Для хорошей аргументации свойственны периодическое подведение итогов и заключительный вывод, поэтому имеются причины предполагать, что центральные понятия

Послания к Галатам будут сосредоточены в его постскрипте (*conclusio*). Фактически сам апостол дает это ясно понять путем внесения своих заключительных замечаний словами: «Видите, как много написал я вам своею рукою» (6:11). Большинство исследователей видят здесь нечто большее, чем простое привлечение внимания читателей к своей манере писания. Они рассматривают это особенное утверждение как древнюю практику отмечать выделенное жирным шрифтом³⁷. Кроме того, в отрывке 6:14-15 содержатся утверждения апостола, относящиеся к образу смерть – жизнь (ср. 2:19-20; 5:24-25), которые, по замечанию ученых, являются особо важными и часто расцениваются как центральный тезис аргументации Послания к Галатам³⁸. Выполняя функцию «жизнь» этого образа, *καὶνὴ κτίσις* отсылает назад через все Послание и может хорошо «резюмировать главное положение письма»³⁹.

Опираясь на выдвинутое М.Хуббартом предположение, что Гал. 6:12-18 является выводом (*recapitulateo*) Послания, в котором в краткой форме содержатся самые важные идеи целого письма, можно утверждать, что идея «нового творения» (*καὶνὴ κτίσις* (Гал. 6, 15)) является центральной темой данного Послания, имеет ключевое значение в эсхатологическом учении апостола Павла к Галатам. Представляется, что данное утверждение, наряду с рассмотренной темой усыновления Богу, можно отнести вообще ко всему наследию апостола Павла.

* * *

Итак, в данной работе было уделено внимание таким элементам богословия Послания апостола Павла к Галатам, как идея усыновления Богу и новое творение во Христе. Традиционно считается, что центральной темой данного Послания, как и ряда других Посланий, является идея оправдания верой, выражающая учение апостола о спасении. Данная тема действительно имеет большое значение в сотериологическом учении апостола, и он ей уделяет особое внимание. Однако, по мнению автора, идея оправдания верой не является ключевой темой богословия Послания к Галатам, ни всего наследия апостола язычников, а также не исчерпывает его учение о спасении, являясь всего лишь одним сотериологическим аспектом. Высшее же выражение учения апостола языков о спасении происходит в идее богосыновства (Гал. 4:6-7) и «нового творения» (Гал. 6, 15), которые и представляются центральными темами Послания к Галатам, а возможно, и всего богословия апостола.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. «Сюжетно-композиционная и идейно-содержательная специфика Посланий апостола Павла к Римлянам и Галатам», проект № 15-34-01304.

² *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии* // Вестник Русского студенческого христианского движения. – 1954. – № 31.1. – С. 5-6; данная статья опубликована в качестве Приложения в труде еп. Кассиана «Христос и первое христианское поколение»: *Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение*. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; Русский путь, 2001. С. 537-544.

³ *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии*. С. 6.

⁴ *Хафеманн С. Павел и его интерпретаторы* // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета. Ред. Эванс К., Мартин Р., Рейд Д. – М: ББИ, 2010. – С. 540.

⁵ Подробнее о проблеме центральных или ключевых богословских идей в Священном Писании см.: *Казинов В.А. К проблеме выявления ключевых богословских идей (“богословского центра”) в Священном Писании* // Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2014. – С. 180-191; *Казинов В.А. Выявление центральных идей богословия апостола Павла во второй половине XX столетия* // Россия, Запад и Восток: диалог культур: сборн. статей I Международной молодежной научно-практической конференции / отв. С.К. Гураль. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. – С. 23-25.

⁶ *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии*. С. 6.

⁷ Там же. С. 6.

⁸ Там же. С. 7.

⁹ Там же. С. 7.

¹⁰ Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. VIII: Послания к Галатам, Ефессянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2005. С. 66.

¹¹ *Глубоковский Н.Н. Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. Сжатый обзор*. София, 1935. С. 148.

¹² *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии*. С. 8.

¹³ См. *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии*. С. 8.

¹⁴ *Betz H.D. Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermenia. Philadelphia: Fortress Press, 1979. P. 202.

¹⁵ *Кассиан (Безобразов), еп. Сыны Божии*. С. 8.

¹⁶ *Arndt W., Danker, F.W., Bauer W. A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* / 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press. 2000. P. 1.

¹⁷ *Le Cornu H., Shulam J. A Commentary on the Jewish Roots of Galatians*. Jerusalem: Academ. 2005. P. 273.

¹⁸ *Кассиан (Безобразов), еп.* Сыны Божии. С. 10.

¹⁹ Там же. С. 6.

²⁰ *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на Послание к Галатам. Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1903. С. 210.

²¹ Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. М.: Паломник, 2003. С. 392.

²² Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 10: В 2 кн. СПб.: Изд. С.-Петербургской духовной академии., 1904. С. 814.

²³ Ниже приводится материал, частично опубликованный ранее в статье автора: *Казинов В.А.* Идея «нового творения» в Послании ап. Павла к Галатам // Россия, Запад и Восток: диалог культур: сб. статей I Международной молодежной научно-практической конференции / отв. С.К. Гураль. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. С. 21-23.

²⁴ *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 2.

²⁵ Подробнее см. в работе: *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 2.

²⁶ Приведено по работе: *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 3.

²⁷ *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 3.

²⁸ *Ibid.* P. 4.

²⁹ Цит. по работе: *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 4.

³⁰ См., например, *Dunn J.D.G.* A Commentary on the Epistle to the Galatians. London: A & C Black, 1993. P. 342-343; *Caird G.B., Hurst L.D.* New Testament Theology. Oxford: Clarendon Press. 1994. P. 161.

³¹ *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 5.

³² Цит. по работе: *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P.189.

³³ Цит. по работе: *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P.189.

³⁴ *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P.189-190.

³⁵ *Betz H.D.* Galatians. P. 313.

³⁶ *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 190.

³⁷ *Ibid.* P. 190.

³⁸ См., например, *Betz H.D.* Galatians. P. 319.

³⁹ Цит. по работе: *Hubbard M.V.* New Creation in Paul's Letters and Thought. P. 191.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.
2. *Novum Testamentum Graece et Latine.* / Alland K., Alland B., eds. (Nestle-Aland 27th. Edition). – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
3. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Т. VIII: Послания к Галатам, Ефесянам, Филиппийцам / Пер. с англ., греч., лат., сир. Под ред. Марка Дж. Эдвардса / Русское издание под ред. К.К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2005.
4. *Глубоковский Н.Н.* Благовестие христианской свободы в Послании св. апостола Павла к Галатам. Сжатый обзор. – София, 1935.
5. *Иероним Стридонский, блж.* Три книги толкований на Послание к Галатам. – Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1903.
6. *Казинов В.А.* Идея «нового творения» в Послании ап. Павла к Галатам // Россия, Запад и Восток: диалог культур: сб. статей I Международной молодежной научно-практической конференции / отв. С.К. Гураль. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. – С. 21-23.
7. *Кассиан (Безобразов), еп.* Сыны Божии // Вестник Русского студенческого христианского движения. – 1954. – № 31.1. – С. 4-11.
8. Творения блаженного Феодорита, епископа Кирского. – М.: Паломник, 2003.
9. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 10: В 2 кн. – СПб.: Изд. С.-Петербургской духовной академии, 1904.
10. *Хафеманн С.* Павел и его интерпретаторы // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета. Ред. Эванс К., Мартин Р., Рейд Д. – М.: ББИ, 2010. – С. 532-545.
11. Adams E. *Constructing the World: A Study in Paul's Cosmological Language.* – Edinburgh: T. & T. Clark, 2000.
12. Arndt W., Danker F.W., Bauer W. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* / 3rd ed. – Chicago: University of Chicago Press, 2000.
13. Betz H.D. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia.* Hermenia. – Philadelphia: Fortress Press, 1979.
14. Caird G.B., Hurst L.D. *New Testament Theology.* – Oxford: Clarendon Press, 1994.
15. Dunn J.D.G. *A Commentary on the Epistle to the Galatians.* – London: A & C Black, 1993.
16. Hubbard M.V. *New Creation in Paul's Letters and Thought.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
17. Le Cornu H., Shulam J. *A Commentary on the Jewish Roots of Galatians.* – Jerusalem: Academion, 2005.

Протоиерей Александр Краля,
преподаватель КДС, кандидат богословия

ЕВХАРИСТИЧНОСТЬ как церковность

Последнее время ведется очень много разговоров о том, что необходимо воцерковлять современных христиан. С этой целью проводятся различные мероприятия, конференции, круглые столы, в храмах, открытых ежедневно, находятся дежурные священники, готовые ответить на любые вопросы приходящих, проводятся огласительные беседы, не говоря уже об издании многочисленных книг и пособий, позволяющих ориентироваться в церковной жизни.

Воцерковление с этой точки зрения воспринимается как вхождение в Церковь, а лучше сказать – в храм, со всеми его традициями, уставами, преданиями. Обычно о том человеке, который знает, какой сегодня праздник, как строго необходимо поститься в тот или иной пост, перед иконой какого святого и какую молитву необходимо прочесть в различных жизненных обстоятельствах, как обратиться к священнику, и так далее – вот о таком человеке могут сказать, что он церковный. Другими словами, церковность воспринимается зачастую как некий багаж знаний, информации о церковной жизни. Но так ли это? Достаточно ли только внешних знаний о внутренней жизни Церкви для того, чтобы быть человеком церковным, чтобы воцерковиться?

Святитель Николай Кавасила, рассуждая о том, в каком состоянии христианину необходимо приступать к Евхаристии, говорит: «Ибо, чтобы достигнуть нам такого состояния, для этого недостаточно того, чтобы в известное время изучить все, касающееся Христа, и знать это. <...> Ибо если мы будем иметь только понятие о благочестии так, что когда нас спросят о нем, мы могли бы отвечать здраво, а когда нужно приступать к таинствам, не будем созерцать всего, как следует, а, напротив, внимание наше будет обращено на другие предметы, то от этого знания нам не будет никакой пользы...»¹.

Вообще для духовного опыта Церкви, для святоотеческого богословия чуждо понимание церковности как суммы знаний. Это больше характерно для схоластического богословия с его стремлением все систематизировать, откуда эта тенденция проникла и в нашу церковную жизнь. Внешние знания, как и вера сама по себе, недостаточны для полноты христианской жизни. По известному выражению апостола: «...и бесы веруют, и трепещут»

(Иак. 2:19), но вера их неспасительна. Святитель Игнатий Богоносец в своем Послании к римлянам просит их молитв за себя: «Только просите для меня у Бога внутренней и внешней силы, чтобы я не говорил только, но и желал, чтобы не назывался только христианином, но и был в самом деле. Если я действительно окажусь им, то могу и называться им, и только тогда могу быть истинно верным, когда мир не будет более видеть меня». ² Поразительны по искренности эти слова человека, который знает, что ему предстоит мучительная и страшная смерть, но он не бежит от нее, а стремится скорее достичь ее, чтобы окончательно соединиться со Христом, при этом просит молитв, чтобы «не просто называться, а быть на самом деле» христианином.

Итак, «церковность», «воцерковленность» не могут определять внешние знания, как и Церковь являть миссионерство, духовное просвещение, образование, благотворительность, старчество и тому подобные стороны жизни Церкви на земле.

Чтобы не было недоразумений, сразу же подчеркну, что вовсе не отрицаю важного и необходимого значения всего вышеперечисленного для церковной жизни, а делаю акцент на том, что **все это не являет собой Церкви, но само нуждается в воцерковлении**. Знания о Церкви, получаемые человеком, уже ставшим христианином или еще нет, не «...являются тождественными Церкви. Если эти направления не воцерковятся, они неприемлемы в качестве составляющих Церкви». ³ Только правильно ответив на вопрос, что такое Церковь, можно правильно ответить и на вопрос, что такое воцерковление.

Для этого нам необходимо обратиться к Посланиям апостола Павла. В Первом послании к Коринфянам, обращаясь к христианам местной общины, он говорит: «...когда вы собираетесь в церковь...» (1 Кор. 11:18). «Для него, как и для всего раннего христианства, слова эти относятся не к храму, а к природе и цели собрания. <...> «Собраться в церковь», в понятиях раннего христианства, значит составить такое собрание, цель которого – выявить, осуществить Церковь. Это собрание *евхаристическое*: на нем, как его завершение и исполнение, совершается «вечеря Господня», евхаристическое «*преломление хлеба*»». ⁴ Такое же значение Церкви мы встречаем и в других местах Посланий апостола Павла (1 Кор. 14:23), а также в Деяниях святых апостолов (Деян. 2:47; 5:11; 8:3; 11:26; 12:5).

Святитель Феофан Затворник, в частности, также подчеркивает, что «собрание в церковь» есть собрание литургическое: «Сходились в церковь не прямо на вечерю любви, а для совершения Евхаристии и причащения Святых Тайн. После сего священнодействия учреждали и вечерю любви, из остатков принесенного для Бескровной Жертвы и из того, что прямо для вечери и приносилось» ⁵.

Таким образом, Церковь есть евхаристическое собрание всех христиан общины. Но апостол Павел этим не ограничивается. Понимание Церкви у него получает свое дальнейшее развитие⁶. В Послании к Ефессянам он пишет, что «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы <...> поставил Его (т.е. Христа. – А.К.) выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:17; 22-23). Колосских христиан апостол Павел предостерегает от лжеучителей, которые, кичась своей мудростью, не держатся главы «...от которой все тело, составами и связями будучи соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим» (Кол. 2:19).

Обращаясь к коринфским христианам, он говорит: «Вы – Тело Христова, а порознь – члены» (1 Кор. 12:27). А предваряет это свое утверждение рассуждением о единстве всех членов тела: «Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих. Если нога скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит к телу? И если ухо скажет: я не принадлежу к телу, потому что я не глаз, то неужели оно потому не принадлежит к телу? Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние? Но Бог расположил члены, каждый в *составе* тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где *было бы* тело? Но теперь членов много, а тело одно. Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют *в том* нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:12-26).

Таким образом, мы видим определенную закономерность в рассуждениях апостола Павла о природе Церкви. Для него верные являют Церковь, собираясь для Евхаристии. Только тогда отдельные «члены» христианской общины составляют единое «Тело», когда приобщаются Тела и Крови Христовых. Без Евхаристии они не могут составить единого Тела, а остаются разрозненными членами. А один никогда не составит Церковь: «Если бы все были один член, то где *было бы* тело?» (1 Кор. 12:19).

Здесь мы подходим к самому главному, что вытекает из рассуждений апостола Павла и что было естественным для Церкви первых веков христианства.

Понятия Церкви и Евхаристии тождественны, при этом тождественны не на символическом, а на онтологическом уровне.

Церкви нет без Евхаристии, и истинная Евхаристия может совершаться только в Церкви, которая есть «...**полнота** Наполняющего все» (Еф. 1:22). «Полнее» этой полноты в этом мире нет и быть не может, потому что Церковь не явление этого мира, не продукт человеческой истории, а явление Царства Божия во времени. «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира» (Ин. 15:19). Это Христос говорит апостолам, тем, которые были плоть от плоти и кровь от крови мира сего. Вот это сокровенное, но реальное преобразование, когда люди от мира сего становятся в существующей действительности причастниками пришедшего в силе Царства «не от мира сего», Царства Божия, происходит в Церкви. Церковь есть Тело Христово, но не какое-то мистическое и непостижимое, а то, которое преломляется за каждым литургическим собранием и объединяет всех воедино.

Таким утверждением апостол Павел не говорил ничего нового, а лишь напоминал христианам, как они должны воспринимать Церковь, потому что это плод Боговоплощения, от этого понимания напрямую зависит их спасение.

Святитель Николай Кавасила в XIV веке говорит о том же: «А Тайны означают и Церковь, т.к. она есть “тело Христово, а порознь члены”. <...> Церковь обозначается в Таинствах не как символами... ибо здесь неодинаковость только имени и сходство подобия, но тождество вещи, так как Тайны суть Тело и Кровь Христа».⁷ Святитель Николай здесь указывает, что между природой Церкви и Евхаристии не «одинаковость имени» и не «сходство подобия», а «тождество вещи» или предмета. Под «Тайнами» или «Таинствами» он подразумевает не седмичное или иное число таинств, а исключительно Евхаристию, что, кстати, было характерно для святых отцов и церковных писателей первого тысячелетия, а также нашло свое отражение в литургической практике⁸.

Его дальнейшие рассуждения еще более категоричны: «...Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом... то увидел бы ее не чем другим, как только Телом Господним. <...> Итак, нет ничего невероятного в том, что Церковь обозначается в Таинствах».⁹

Итак, святитель Николай ставит знак равенства между Тайнами, Евхаристией и Церковью, Телом Христовым.

Для святоотеческого богословия было чуждым и несвойственным относиться к Евхаристии, как просто одному из Таинств Церкви. Учение о седмичности Таинств довольно позднего происхождения и на Востоке

появилось не раньше XIII века под влиянием западного богословия, с одной стороны, и как следствие трудного политического положения Византийской империи, как внешнего оплота Православия, с другой. Но на этой теме я не буду останавливаться подробно.

Для того чтобы проиллюстрировать исключительность Евхаристии в этом мире, приведу высказывания некоторых святых отцов разных эпох.

«Наше учение согласно с Евхаристиею, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает наше учение»¹⁰. Этими словами святитель Ириней Лионский утверждает, что учение Церкви евхаристично, все исповедуемое Церковью находит свое основание в Евхаристии.

Преподобный Макарий Египетский учил о необходимости Евхаристией освящать и запечатлевать все, совершаемое в Церкви: «...Если и все церковное правило будет выполнено, но таинственной Евхаристии иереем не совершено и приобщения Тела Христова не было, то по церковному уставу священнодействие не довершено и служение Таинства недостаточно».¹¹

Высказывание святителя Симеона Солунского также является показательным: «Это-то и составляет **конец всех таинств** (выделение мое. – А.К.), чтобы, освободившись от заблуждения и греховной нечистоты, и сделавшись чистыми (в Крещении. – А.К.) и запечатленными Христу в Святом Духе (в Миропомазании. – А.К.), мы причастились Плоти и Крови Самого Христа и тесно соединились с Ним».¹²

Завершить этот ряд (который можно продолжать и дальше) хочу фрагментом из «Церковной иерархии» святителя Дионисия Ареопагита. Он, излагая после рассмотрения Таинств Крещения и Миропомазания смысл Евхаристии, называет ее прежде всего «Таинством таинств» и затем спрашивает: почему именно она «преимущественно и исключительно называется **Таинством приобщения и собрания** (выделение мое. – А.К.), тогда как каждое священносовершительное действие приводит разделенные жизни наши к единовидному обожению и при богообразном сближении людей различных всем дарует общение и единение с Единым?»

И отвечает:¹³ «Потому, что **полное совершенство христианское, дающее право на участие в других священноначальственных символах, есть один из богочальных и совершительных даров этого Таинства** (выделение мое. – А.К.). Ибо едва ли может быть совершено какое-либо из иерархических совершительных священнодействий, доколе Божественная Евхаристия во главе того, что совершается по чину каждого другого священнодействия, не священносовершит приведения христианина, уже просвещенного, к Единому и не утвердит совершенно богопреданным даром совершительных Тайн общения его с Богом. Итак, если каждое из иерархических священнодействий, как незавершительное, не

совершает окончательно приобщения нашего и сопроведения к Единому и ради того, что не приводит к полному совершенству, не может быть названо священнодействием совершительным; если, с другой стороны, верх и глава всякого из других священнодействий есть преподавание просвещаемому богоначальных Тайн, то священноначальническая мудрость избрала для него вполне достойное наименование от самых действий его»¹⁴.

Таким образом, святитель Дионисий недвусмысленно считает все Таинства (и в первую очередь Крещение и Миропомазание, потому что о них была предыдущая речь святого отца) без Евхаристии, без «Таинства Соборания» «незавершительными», несовершенными, потому что только **она одна** является «верхом и главой» всякого священнодействия, так как приводит к Единому Богу и полному совершенству. Здесь уместно еще раз вспомнить приводимое выше высказывание преподобного Макария Египетского.

Поэтому совершенно справедливо говорит митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас), что если «...вера, святость, покаяние, проповедь, благотворительность, крещение, брак и т.п. не приводят в конечном счете к Евхаристии, то они не могут остаться “Церковью”. Воцерковляет нашу святость, нашу веру и прочее только Божественная Евхаристия».¹⁵

Итак, только одна Евхаристия является Таинством Соборания («когда вы собираетесь в церковь» (1 Кор. 11:18), т.е. это есть собрание всех вместе) и Таинством Приобщения (приводящим к Единому Богу). «Без Соборания не имеет абсолютно никакого смысла любое литургическое действие и... вся христианская жизнь, включая аскетизм,¹⁶ добродетели и прочее. Всему этому... сообщает смысл только Собрание, т.е. Божественная Евхаристия»¹⁷.

Чему же становится свидетелем и участником христианин в Евхаристическом собрании?

Во-первых, Евхаристия есть образ и реализация в настоящем будущего единства человечества в Боге. Бог воплотился для того, чтобы упразднить греховную раздробленность, всех собрать воедино. Евангелист Иоанн Богослов говорит, что «...Иисус умрет за народ, и не только за народ, но чтобы и рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11:52). И Сам Господь в Первосвященнической молитве в преддверии Своих страданий молится Отцу: «...и о верующих в Меня по слову их (т.е. апостолов. – **А.К.**), да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня. Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира» (Ин. 17, 21-24).

Христос молится не об эсхатологическом единстве, которое некогда наступит, а о воплощении будущего единства в настоящем, потому что будущее определяет настоящее. Как наступление этого единства мы читаем в Деяниях апостолов: «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32). В этом выражалось переживание первыми христианами истинной природы Церкви.

Выше я уже приводил слова святителя Дионисия Ареопагита о том, что дарами Евхаристии является «полное совершенство христианское», приводящее верного к «Единому», т.е. к Богу и общению с Ним.

Преподобный Максим Исповедник дополняет святого отца. Он постоянно возвращается к образу Церкви как Тела Христова и говорит о том, что только в ней преодолевается греховное состояние раздробленности, эгоизма¹⁸ и достигается будущее единство верных в Боге. «Подобным же образом дело обстоит и со Святой Церковью Божией, поскольку Она, будучи образом Первообраза, совершает относительно нас действия, подобные делам Божиим. Ибо велико и почти неисчислимо число мужей, жен и детей, которые разнятся и сильно отличаются друг от друга родом и видом, национальностью и языком, образом жизни и возрастом, умонастроением и искусством, обычаями, нравами и навыками, знаниями и положением [в обществе], а также судьбами, характерами и душевными свойствами. Оказываясь же в Церкви, они возрождаются и воссоздаются Духом; она дарует и сообщает всем в равной мере единый Божественный образ и наименование – то есть быть и называться Христовыми. И еще она дарует им, в соответствии с верой, единую и простую, неделимую и нераздельную связь, которая не позволяет проявляться (даже если они и существуют) многим и бесчисленным различиям каждого, возводя всех к всеобщности и соединяя их в ней. Вследствие этого никто ничего не отделяет от общего ради себя; все срастается и соединяется друг с другом одной простой и нераздельной благодатью и силой веры. У всех было, гласит Писание, *одно сердце и одна душа* (Деян. 4:32) – так что все суть и представляются единым Телом, состоящим из различных членов, которое подлинно достойно Самого Христа, истинной Главы нашей (Еф. 4:15)»¹⁹.

Во-вторых, в Евхаристическом собрании не только реализуется будущее единство верных в Боге, но оно являет собой само Царство Божие, «пришедшее в силу». Литургия, вопреки распространенному мнению, не есть воспоминание прошедшего, но переживание жизни будущего века. «Евхаристия есть пир Агнца, на котором мы, предвосхищая второе Его славное Пришествие, пьем и едим с Ним, и Он вкушает с нами новое вино в Царствии Своем»²⁰.

Это переживание не символического, а онтологического плана. Об этом очень подробно пишет преподобный Максим Исповедник в своей «Мистагогии». Об этом свидетельствуют литургические тексты. А восприятие Евхаристии как явление Самого Христа разве оставляет возможность говорить о некоем символизме!

Митрополит Иоанн (Зизиулас) говорит: «...Эсхатология Божественной литургии, как и эсхатология воскресного дня... – это динамичное движение к будущему. <...> На ней мы пребываем в области будущего века, Царствия»²¹.

В свете вышесказанного становится понятным, почему оглашенные должны покинуть Евхаристическое собрание после определенного момента; почему только после покаяния и исправления в нем могут участвовать верные, совершившие грех «к смерти»; почему диакон возглашает «Двери, двери!» – и дальнейшее собрание проходит при закрытых дверях; почему оставшиеся непосредственно участвуют в Трапезе Господней, вкушая от нее, а не лишь присутствуют на ней. Потому что наступило Царство Божие, Царство будущего века! В нем нет места ничему нечистому или скверному, в нем только те, которые Христовы.

Теперь необходимо подвести определенный итог, исходя из всего рассмотренного выше, для того, чтобы снова возвратиться к теме церковности, воцерковления.

* * *

Церковь с апостольских времен отождествлялась с Евхаристией. «Церковь обозначается в Таинствах», – говорил святитель Николай Кавасила. Чтобы пояснить, как возможно такое «тождество вещи», он приводил в пример железо: «...Как в раскаленном железе мы обыкновенно видим не железо, но огонь, оттого, что свойства железа совершенно закрываются огнем, так если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в Плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только Телом Господним»²². Отталкиваясь от его сравнения, можно провести и другую параллель: Церковь, собрание христиан, без Евхаристии уподобляется холодному железу, разъедаемому ржавчиной и ни к чему не годному. Без и вне Евхаристии нет и Церкви, даже если там и говорят все время о Христе.

Природа Церкви евхаристична, поэтому все совершаемое в ней, даже самое незначительное, получает свое освящение и совершенство только в Евхаристии. Нельзя просто креститься «в никуда», без дальнейшего участия в Литургическом собрании, как, к сожалению, у нас происходит в подавляющем большинстве случаев. Ведь епископа, священника,

диакона не рукополагают «просто так», а к конкретной церковной общине. Эта практика, как и рукоположение на литургии (в отличие от других Таинств, которые превратились в частные богослужения), сохранилась только в Таинстве Священства. Трудно себе представить, чтобы хиротония совершалась вне Евхаристии, потому что только она одна сообщает освящение и дает законную силу посвящению. Вот точно так же трудно было бы древним христианам представить себе совершение Крещения, Миропомазания, Венчания вне Евхаристического собрания. Поэтому задачей оглашения, миссионерства должно быть не приведение людей лишь к Крещению, а через купель Крещения к Чаше вечной жизни, к Трапезе в Царстве Божиим. Только в этом случае будет достигнута конечная цель, совершенство, ради чего и воплотился на земле Бог.

Участие в Евхаристии не может быть единичным актом, а должно совершаться всегда, потому что «Господь всегда желает освящать и хочет всякий раз преподавать Самого Себя»²³. Мы не вправе считать Евхаристию лишь средством личного освящения, к которому мы прибегаем по собственному усмотрению, наблюдая дни и месяцы. Совершенно понятно, что подобное отношение стало возможным только тогда, когда Причащение перестало быть «Таинством Таинств», как его называет святитель Дионисий Ареопагит, а стало одним из искусственно выделенных семи Таинств. При таком положении оно стало терять свое значение. Более того, стало служить не соединению всех воедино, как собрание всех вместе, а культивировать индивидуализацию, раздробленность. Христиане одной общины могут не то что не знать друг друга по имени, но и относиться с пренебрежением друг к другу, иметь взаимную обиду.

Евхаристия – это образ жизни. **Жизнь христианина может быть только евхаристична.** При таком отношении «Евхаристия перестает быть “религиозным опытом” или неким средством личного спасения и становится образом жизни, способом бытия. Бытия, одухотворенного идеалом будущего и ожиданием того, чем будет мир, когда он окончательно преобразится в Царствие Божие»²⁴. Евхаристией освящается все, начиная крещением и заканчивая погребением. Евхаристия, совершаемая в первый день седмицы (воскресенье), освящает всю наступающую неделю.

В этом контексте теряет смысл всякое рассуждение о частоте Причащения и подготовки к нему. Если Бог уготовляет богатейшую Трапезу и зовет Своих детей на нее, то как они могут отказаться, зная, какие величайшие Дары их ждут!²⁵ Да, собственно говоря, ради этих Безсмертных Даров и принимается Крещение. Оно является дверью, приводящей к жизни вечной и общению с Богом.

В свете всего вышесказанного можно сделать вывод, что подлинная церковность немыслима без Евхаристической жизни. Все, что не получает своего освящения в Евхаристии, не имеет жизни в вечности («не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6:53)). Евхаристия и есть Сама Жизнь. Следовательно, не внешние знания о жизни Церкви, не достижения в области церковного просвещения, благотворительности, не аскетическая жизнь, не красноречивое проповедничество и прочее дают человеку право именоваться церковным, а **укорененность в Евхаристии, в свете которой должно преломляться все вышеперечисленное.**

И то, что мы видим немало печальных примеров, как люди, часто причащающиеся, не являют собой образец христианина, вовсе не может служить доказательством обратного. И апостол Павел говорил своим современникам: «Кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает» (1 Кор. 11, 29-30). Но от этого ничуть не умалялось значение Евхаристии, и она не переставала быть «Таинством Таинств».

Для того чтобы не было этих отклонений, мы должны осознать подлинную природу Евхаристии, «рассуждать о Теле Господнем», воспринять Церковь не как место «религиозных услуг», где можно «удовлетворить свои духовные потребности», а как Тело Христово, объединяющее «разрозненные члены» в единый организм, как единственную дверь, дающую нам возможность войти в вечную славу грядущего Царства Божия.

¹ Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский. Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003. С. 10.

² Игнатий Богоносец, священномученик. Послание к Римлянам // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 123.

³ Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский. Идентичность Церкви // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 34.

⁴ Шмеман Александр, прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 2006. С. 13.

⁵ Феофан Затворник, свт. Толкование на Первое послание к Коринфянам. <http://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/tolkovanie-na-1-e-poslanie-k-korinfyanam/>

⁶ Церковь никогда не считала учение апостола Павла, изложенное им в Посланиях к различным церковным общинам и частным лицам, **его личным учением. Он был носителем и хранителем Предания**, полученного им непосредственно от Бога: «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал» (1 Кор. 11, 23).

⁷ *Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский*. Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003. С. 93.

⁸ Ектения на литургии после причащения: «Прости приемше Божественных, Святых, Пречистых, Безсмертных, Небесных и Животворящих, Страшных **Христовых Тайн**, достойно благодарим Господа».

⁹ *Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский*. Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003. С. 93-94.

¹⁰ *Иринеи Лионский, свт.* Творения. М., 1996. С. 365.

¹¹ *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова. М., 2002. С. 622.

¹² *Симеон Солунский, свт.* Творения. СПб., 1856. С. 72.

¹³ Этот фрагмент довольно сложен для восприятия, поэтому считаю целесообразным привести его адаптивный пересказ. «Совершенство этих Таинств (Крещения, Хиротонии и пр.) из ее (Евхаристии) даров происходит; ибо никакое иерархическое священнодействие не бывает без совершення Божественной Евхаристии, возводящей собрание к Единому, то есть к Богу. И потому каждый раз она есть цель и глава совершаемых священнодействий. Итак, если каждое из иерархических совершений без Таинств (т.е. Евхаристии) несовершенно и не может в прямом смысле называться ни священнодействием, ни приобщением к Единому, справедливо только она одна называется Собранием». *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Святое Крещение и Божественная Литургия. // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 131.

¹⁴ *Дионисий Ареопагит, свт.* Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника. СПб., 2008. С. 333.

¹⁵ *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Божественная Евхаристия и Церковь. // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 65.

¹⁶ Обычно приводят в пример пустынников, отшельников, которые за всю свою жизнь причастились от одного до нескольких раз, но тем не менее достигли спасения. Классическим примером всегда является прп. Мария Египетская. Приведу два мнения, помогающие понять, как такое возможно. Митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас) настаивает на том, что исключение лишь подтверждает правило. Он пишет: «...Высшим выражением единства Церкви является Евхаристия. Когда древние Соборы объявляли кого-либо еретиком, они отсекали его от евхаристического общения. И даже когда достигалось единство в вере, оно не приносило никакой пользы, если не заканчивалось Евхаристическим общением. И покаяние, и святость, к примеру, преподобной Марии Египетской не смогли бы ей помочь, если бы не завершились причащением Святых Тайн». (*Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский*. Божественная Евхаристия и Церковь. // Церковь и Евхаристия.

Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 131-132.)

Святитель Николай Кавасила, рассуждая о том, всякий ли может приобщиться Святым Тайн, при условии правильного своего устройства, ведь «... Господь, Который освятил и совершил (его), всегда желает освящать и хочет всякий раз преподавать Самого Себя, то что может воспрепятствовать Приобщению?», говорит: «Нет!». «Не всякий, но только тот, кто, подобно душам умерших, не может приступить к ним телесно, каковы были скитавшиеся в пустынях, в горах, вертепах и расселинах земных, которым невозможно было видеть жертвенник и священника. Этих людей Сам Христос, очевидно, освящал сим освящением. Из чего это видно? Из того, что они имели жизнь в себе, а они не имели бы, если бы не приобщались сего Таинства, ибо Сам Христос сказал: «если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6, 53), и в ознаменование этого ко многим из сих святых посылал ангелов с Дарами». (Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский. Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003. С. 97-98.)

¹⁷ *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Святое Крещение и Божественная Литургия. // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 131-132.

¹⁸ Здесь необходимо помнить, что «греховное состояние раздробленности» – это не только лично приобретенное человеком состояние, но состояние вследствие грехопадения, преодолеть которое сам человек не может. Он может лишь углубить его через личное произволение, чему мы очень часто являемся свидетелями. Мы можем видеть, как тяжело реализуется единство даже на уровне двух человек, мужа и жены, не говоря уже об уровне семейном, родовом, государственном. Это еще раз подтверждает, что создание некоего «идеального общества» на этой, зараженной грехом, земле, вне Церкви Христовой, вне Его Тела, невозможно и всегда обречено на катастрофу.

¹⁹ *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // http://www.odinblago.ru/sv_otci/maksim_iskovednik/mistagogiya/

²⁰ *Афанасьев Николай, протопресвитер.* Трапеза Господня. К., 2003. С. 24.

²¹ *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Евхаристия и Царство Божие. // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 240, 242.

²² *Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский.* Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003. С. 91.

²³ Там же. С. 97.

²⁴ *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Евхаристия и Царство Божие. // Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 298.

²⁵ Часто можно слышать от людей, приходящих на литургию, что они не будут причащаться, потому что «не готовы». При этом неготовность их заключается

в том, что они не прочитали каноны, акафист и Последование, не постились принятое количество дней. То есть акцент делается на достижении некоей ритуальной чистоты перед Причащением, которая автоматически выводит человека из постоянного «недостойнства» и без неприятных последствий делает его на некоторое время «достойным» Причащения. Святитель Николай Кавасила говорит: « От чего же зависит освящение (Святыми Дарами. – **А.К.**): от того ли, что мы имеем тело, что приходим ногами к Трапезе, что берем руками Святые (Дары), что принимаем их устами, что едим и пьем? (Продолжаем дальше: оттого что прочитали каноны и акафист, оттого что постились. – **А.К.**). Нет, ибо многие, у которых все это было и которые таким образом приступали к Таинствам, не получили от того никакой пользы и отошли, подвергшись большему злу. Так что же бывает причиной освящения для освящаемых? И чего требует от нас Христос? **Это чистота души, любовь к Богу, вера, желание Таинства, ревность ко Причащению, горячее усердие и то, чтобы мы приходили с жаждою** (выделение мое. – **А.К.**)» (*Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский. Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003. С. 97.*)

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1989.
2. *Дионисий Ареопагит, свт.* Корпус сочинений. С толкованиями прп. Максима Исповедника. СПб., 2008.
3. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии. Богородице-Сергиева пустынь, 2009.
4. *Иринеи Лионский, свт.* Творения. М., 1996.
5. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2010.
6. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы, послание и слова. М., 2002.
7. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия// http://www.odinblago.ru/sv_otci/maksim_ispovednik/mistagogiya/
8. *Николай Кавасила, архиеп. Фессалоникийский.* Изъяснение Божественной Литургии. К., 2003.
9. Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988.
10. *Симеон Солунский, свт.* Творения. СПб., 1856.
11. *Феофан Затворник, свт.* Толкование на Первое послание к Коринфянам.//<http://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/tolkovanie-na-1-e-poslanie-k-korinfyanam/>
12. *Шмеман Александр, прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 2006.

Протоиерей Вадим Суворов,
преподаватель КДС, кандидат богословия

ИДЕЯ «МОСКВА – ТРЕТИЙ РИМ»
в спорах о первенстве Константинопольского
и Московского Патриархатов в XX веке

Рассматривая внутриправославную богословскую полемику XX века по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви, важно понимать те международные и внутриполитические факторы, которые оказывали существенное влияние на ход и содержание этой полемики.

Особую роль в спорах о первенстве Константинопольского и Московского Патриархатов после завершения Второй мировой войны сыграла религиозно-историческая и политическая идея «Москва – Третий Рим».

Актуальность проблемы первенства в современных межправославных отношениях, а также последние изменения в положении России на международной арене делают данную тему весьма злободневной.

Опубликованные в последнее время рассекреченные документы и ряд новейших исследований позволяют сделать однозначный вывод о том, что, начиная с весны 1943 года, советское руководство стало активно использовать Русскую Православную Церковь в качестве инструмента в большой международной политике. По замыслу Сталина, в борьбе Советского государства за сферы влияния в послевоенном переустройстве мира Русской Православной Церкви отводилась одна из ключевых ролей. Сталин планировал превратить Москву в мировой религиозный центр – «Третий Рим», своего рода «Православный Ватикан», через который Советский Союз мог бы осуществлять свое доминирующее влияние во всем мире.

Для решения этой задачи предполагалось:

- 1) организовать всемирное движение против «папизма» во главе с Русской Церковью в целях борьбы с Ватиканом как международным центром влияния, политически и идеологически враждебным СССР;
- 2) способствовать подчинению Православных Церквей Европы и Америки влиянию Московской Патриархии;
- 3) ослабить влияние Константинопольского Патриархата, расширить влияние Русской Православной Церкви, утвердить ее первенство среди Поместных Православных Церквей, перенести центр Вселенского Православия из Константинополя в Москву;
- 4) использовать международное влияние Русской Православной Церкви через ее участие в экуменическом движении, «борьбе за мир» и т.п.

По осуществлению этой политики на самом высоком государственном уровне велась масштабная работа. Внешние контакты Московской Патриархии организовывались при непосредственном участии соответствующих государственных органов и осуществлялись по их прямым указаниям и инструкциям. На эту деятельность, в том числе на прямой подкуп в виде щедрых денежных подарков иерархам других Церквей, правительством выделялись значительные суммы¹.

В докладной записке В.Молотову от 28 мая 1945 года Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г.Карпов писал: «...Специальным самолетом вылетела из Москвы через Тегеран в страны Ближнего Востока церковная делегация в составе 12 человек во главе с Патриархом Московским и всея Руси Алексием. <...> В состав делегации вошли <...> в качестве секретаря Патриарха и трех слуг для охраны Патриарха четыре сотрудника НКГБ СССР. <...> Членам делегации даны соответствующие разъяснения о порядке проведения вопросов, подлежащих обсуждению с Восточными патриархами, и о поведении»². Эта докладная записка с грифом «Совершенно секретно» была также направлена Карповым И.Сталину (первый экземпляр) и Л.Берии.

В подробной докладной записке на имя Сталина об итогах состоявшейся поездки Г.Карпов, в частности, отмечает: «По наблюдениям Патриарха Алексия, Иерусалимская, Александрийская и особенно Антиохийская патриархии сильно материально нуждаются и имеют большие надежды на помощь от Русской Церкви и Советского правительства не только моральную, но и материальную. <...> По инициативе восточных патриархов в беседах с Патриархом Алексием был затронут вопрос о Вселенском Соборе, не созывавшемся с VIII века. Все патриархи высказываются за желательность созыва Вселенского Собора и единодушно указывают на то, что Собор должен состояться в Москве. Из обмена мнениями по этому вопросу между патриархами – Собор должен будет избрать Вселенского патриарха и решить вопрос о перенесении центра православия в Москву, причем, по примеру прежних Вселенских Соборов, которые собирались, хотя по инициативе представителей Церквей, но не Церквами, а государствами, и этот Собор должен быть созван таким же порядком. В этой связи Патриарх Иерусалимский Тимофей высказал мысль, что было бы жестом исключительной политической и церковной важности, если бы русское правительство проявило бы инициативу и пошло бы навстречу этим желаниям устроить Вселенский Собор в Москве»³.

В сентябрьском номере «Журнала Московской Патриархии» за 1946 г. появляется информация «об исключительном оживлении» в лоне Православной Вселенской Кафолической Церкви, под фактическим води-

тельством Русского Православия: «Москва – Третий Рим, а четвертому не бывать»⁴. На 1947 г. намечается проведение в Москве Предсоборного совещания, основной целью которого, согласно очередной докладной записке Г.Карпова, провозглашалась подготовка созыва в 1948 г. Вселенского Собора «для решения вопроса о присвоении Московской Патриархии титула вселенской»⁵.

В 1947 году «Журнал Московской Патриархии» начинает активно публиковать богословские и исторические статьи, основная задача которых сводилась к опровержению претензий Константинополя на вселенское первенство в духе «восточного папизма». В 11-м номере журнала за 1947 год выходит статья профессора С.В. Троицкого «О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору»»⁶. В данной статье Троицкий доказывает бесосновательность теории об обязательном и исключительном подчинении Константинопольской Церкви всего православного «рассеяния» и называет данную новоизмышленную теорию «папистической и антиканонической ересью»⁷. В следующем, 12-м номере, выходит его же статья «Где и в чем главная опасность?»⁸, которая явилась ответом на публикацию Закинфского митрополита Хризостома «Две главные опасности», вышедшую в официальном печатном органе Элладской Церкви «Екклесиа»⁹. Статья митрополита Хризостома была вызвана опасениями по поводу того, что «славянство и славянские православные Церкви под покровительством Русской Патриархии, которые теперь находятся под коммунистическим режимом, <...> стремятся помрачить славу Вселенской Патриархии и поставить Русского Патриарха Алексия на то видное место, которое в течение веков занимает, по постановлениям Вселенских Соборов, Вселенская Патриархия»¹⁰. Митрополит Хризостом пишет, что «мрачные и вероломные планы» заменить собой Константинополь Москва пытается осуществить уже не в первый раз. И ранее, «во время царского режима», Русская Церковь, «по соглашению с остальными славянскими Церквями – Болгарской, Сербской и т.д. – употребляла многие методы и многие средства, чтобы парализовать и заменить Вселенскую Патриархию»¹¹.

Как известно, попытка провести в 1948 году всеправославный Собор в Москве не удалась, поскольку встретила сопротивление со стороны греческих Церквей. В частности, Кипрская Церковь отказалась принять приглашение на Собор, объяснив это тем, что подобные приглашения полномочна делать только Вселенская Константинопольская Патриархия «как первая православная на нашем Востоке Церковь»¹². В борьбу за срыв московского замысла включился Ватикан. На Восточных Патриархов оказывалось разностороннее давление, представители различных

американских организаций подкупали их крупными суммами валюты¹³. На Западе активно поддерживалось мнение, что «что Русская Православная Церковь стремится подчинить своему господству остальные Православные автокефальные Церкви, а Правительство СССР пользуется Православной Церковью как орудием своей политики»¹⁴.

В результате в 1948 году в Москве было проведено лишь Совецание глав и представителей Православных Церквей, которое было приурочено к празднованиям 500-летия автокефалии Русской Церкви. В Совецании приняли участие патриархи: Московский Алексей, Грузинский Каллистрат, Сербский Гавриил, Румынский Юстиниан, Экзарх Болгарии митрополит Стефан, представитель Антиохийского Патриарха митрополит Александр, епископ Корчинский Паисий от Албанской Церкви и архиепископ Белостокский Тимофей – от Польской Церкви. Иерусалимская Церковь отказалась участвовать в торжествах в связи с «опасным положением на Востоке вообще, а особенно в Палестине», ответив, что эти обстоятельства не дают возможности «Святейшей Матери Церквей должным образом подготовиться к столь серьезному Совецанию»¹⁵. Александрийская Церковь, сославшись на «происходящие в Палестине и соседних странах события» и возникающие «большие затруднения в послевоенные дни», также сочла невозможным послать в Москву своих делегатов, поручив представительство от своего имени на торжествах и на Совецании Антиохийской делегации¹⁶. Уклонилась от участия в торжествах и Кипрская Церковь. Прибывшие на торжества представители Константинопольской и Элладской Церквей согласились принять участие в праздничных мероприятиях, но от участия в работе Совецания отказались. В качестве официальной причины было объявлено нарушение порядка созыва общеправославных встреч. Вселенский Патриарх Максим заявил, что предстоятель Русской Церкви должен был вначале сообщить о своей инициативе ему, как первому епископу Православной Церкви, а он мог бы оповестить об этом глав других Поместных Церквей и в случае их согласия разослал бы официальные приглашения¹⁷.

Открывая юбилейные торжества, Патриарх Московский Алексей (Симанский) с сожалением отметил, что данное собрание, как и недавние визиты московских церковных делегаций в пределы других Поместных Церквей, «многие склонны рассматривать как наше стремление подчинить братские Церкви влиянию, руководству и владычеству Русской Церкви»¹⁸. Патриарх Алексей опроверг эти обвинения, объяснив их действиями «врагов Православия и русского народа», «лживостью и тенденциозностью огромной части европейской и заокеанской прессы, в которой разрабатываются эти измышления»¹⁹.

В описании юбилейных торжеств, опубликованном в специальном номере «Журнала Московской Патриархии», также подчеркивалась мысль, что Русская Церковь «по числу принадлежащих к ней верующих, по духовному и материальному богатству, по силе и влиянию превосходит все прочие Православные Церкви. Но она никогда не собиралась пользоваться преимуществами своего положения для гегемонии в православном мире... Своим влиянием она пользовалась, чтобы выручать из бед, спасти другие Церкви и народы»²⁰.

Однако идея Москвы как Третьего Рима на торжествах все-таки прозвучала. Митрополит Софийский Стефан, глава Болгарской Церкви, в своей пространной приветственной речи попытался охватить все этапы почти тысячелетнего служения Русской Церкви «Богу, родному народу и даже всему человечеству»²¹. По его словам, освобождение Русской Церкви от подчинения Царьграду в 1448 году не было «бунтом подчиненных» или «отказом возмужавшей Дочери от безусловного подчинения своей Матери». Это было «мужественным шагом великой Церкви, приготовившей защищать все Вселенское Православие, в том числе и греческое <...>. Москва стала Третьим Римом, заняв в исповедании Христовой истины место Первого отделившегося от религиозной правды Рима и Второго, поскользнувшегося на пути веры, Рима – Константинополя».

Тему Москвы – Третьего Рима продолжил в своем приветственном слове архиепископ Белостокский и Бельский Тимофей, представитель Польской Православной Церкви. Касаясь обстоятельств объявления Русской Церковью автокефалии, он сказал: «Идея Третьего Рима, возникшая в этом периоде, имеет свое историческое обоснование, но идея эта воспринимается как Церковью, так и народом в ее наиболее идеальном понимании. Принимая на себя миссию хранительницы чистоты заветов Православия, Святая Церковь Российская не ищет первенства между иными Церквами, но жертвенно, согласно заветам Христа, служит сестрам – Церквам Православным и своей высокоразвитой богословской наукой, и своим высоким религиозным опытом, и всеми доступными ей средствами. Идею эту воспринял в плоть и кровь и великий народ российский, кровью лучших сынов во время освободительных войн на Балканах идею эту утвердивший. Наконец, и последняя мировая война еще раз показала единство целеустремленности Церкви и народа»²³.

«Знаменитую теорию» о Третьем Риме упомянул в своем докладе «Пятисотлетний юбилей автокефалии Святой Русской Православной Церкви» доцент Московской духовной академии Н.И. Муравьев.

На заключительном пленарном заседании было зачитано предложение, внесенное Патриархом Сербским Гавриилом. Суть его сводилась к

следующему: просить Патриарха Московского и всея Руси Алексия, чтобы Московская Патриархия «совместно со Вселенской Патриархией» взяла на себя инициативу достигнуть совместного решения всех Православных Автокефальных Церквей, чтобы: 1) все Православные Автокефальные Церкви производили нужные им реформы в братском взаимном согласии, одновременно и в одинаковом объеме; 2) по отношению ко всем инославным христианским Церквам они выступали как одно целое по всем вопросам вероучения и сотрудничества; 3) было подготовлено новое издание православной христианской «омологии» (исповедания веры). Как утверждается в официальном изложении хроники торжеств, «Святейший Патриарх Алексий благодарил за доверие и согласился принять на себя этот великий труд при полном одобрении всех собравшихся»²⁴.

В своей речи на заключительном пленарном заседании Патриарх Алексий выразил глубокое сожаление о том, что «иерархи Греческих Церквей не получили полномочий от своих глав, и прежде всего от Его Святейшества Вселенского Патриарха Константинопольского, на участие в нашем Совещании»²⁵. При этом Патриарх выразил надежду на то, что Московское совещание есть «только начало общих собраний Православных Церквей для совместного решения постепенно назревающих общецерковных вопросов»²⁶.

Таким образом, задачи, возлагавшиеся в 1948 году на Московское всеправославное совещание, были выполнены лишь отчасти. Советское правительство использовало торжественное празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви как мероприятие, от которого Поместным Церквам было трудно уклониться, чтобы в их присутствии заявить о первостепенном значении Русской Православной Церкви в союзе Православных Церквей. По государственному замыслу, на Московском совещании 1948 г. должны были утвердиться нужные Советскому Союзу внешнеполитические документы. О ходе празднований Г.Карпов почти ежедневно писал доклады секретарям ЦК ВКП(б) – сначала А.Жданову, а затем Г.Маленкову. Копии докладов передавались И.Сталину. Все решения Совещания заранее получали санкцию партийного руководства²⁷.

Было бы, однако, ошибкой считать все решения Совещания написанными под диктовку советских властей. Активность руководящих деятелей Русской Православной Церкви в выполнении чисто политических акций оказывалась весьма далекой от расчетов сталинского окружения. Если исключить политические заявления, деяния этого Совещания содержат богатый материал по актуальным богословским вопросам²⁸. «К сожалению, – пишет М.Шкаровский, – это был кратковременный прорыв православной мысли, возможно, по «недосмотру» контролирующих государственных органов»²⁹.

Надежды советского руководства на проведение Вселенского Собора и скорейшее превращение Москвы в «Третий Рим» не оправдались. Московское совещание не стало всеправославным даже по своему составу. После неудачи 1948 года международная деятельность Московской Патриархии резко пошла на спад. Колебания международной активности Русской Православной Церкви были напрямую связаны со степенью заинтересованности советского руководства во внешнеполитических акциях Московского Патриархата³⁰.

Вместе с тем было бы неправильно считать внешнецерковную политику Московской Патриархии в советский период, в частности, в ее отношениях с Константинопольским Патриархатом, полностью навязанной Кремлем. Как отмечает М.Шкаровский, некоторые русские иерархи были искренне заинтересованы в восстановлении могущественной Русской Церкви с ее дореволюционным международным влиянием, сочувствовали идее «Великой Руси»³¹. Подчиняясь интересам советской внешней политики, они стремились использовать ее во благо Церкви.

Интересно, что среди русских иерархов и богословов идею Москвы как Третьего Рима разделяли в том числе сторонники первенствующей роли Константинопольского патриарха и его юрисдикции.

Вдохновленный военно-политическими успехами Советского Союза и иллюзией прекращения гонений на веру, митрополит Евлогий (Георгиевский) предполагал, что Москва вскоре может стать всемирным центром Православия. «...Национальные задачи могут, по произволению Божию, выполняться путями, нам неизвестными... <...> России сейчас возвращается все, что мы утратили во время революции. Пожалуй, и основной славянский вопрос разрешится – вековая задача... вековая задача, завещанная предками... Политика ведется национальная, отвечающая интересам России. Это ново. Это явление надо учесть... с ним надо считаться...»³², – говорил митрополит Евлогий.

Идеей Москвы как Третьего Рима был вдохновлен убежденный сторонник первенствующей роли Константинополя, последователь константинопольской юрисдикции профессор А.В. Карташев.

К теме особой роли Русской Церкви в будущем мирового Православия он обращается в работе «Церковь в ее историческом исполнении», опубликованной в 1934 году в журнале «Путь»³³. Карташев выражает уверенность в том, что историческая миссия Русской Церкви заключается – ни много, ни мало – в «возглавлении всего Православия»³⁴. Мысли Карташева «о великом мировом призвании нашей культуры и нашей Церкви, матерински воспитавшей эту культуру»³⁵, были навеяны

«мечтой о Третьем Риме последнего на земле Православия», – мечтой, которую сам Карташев назвал «первой и единственной любовью русской души»³⁶.

В книге «Воссоздание Святой Руси», вышедшей в Париже в 1956 году³⁷, Карташев «в предвидении неизбежно грядущего восстановления Святой Руси» пытается сформулировать задачи, которые необходимо будет решить Русской Церкви, когда она вновь окажется в условиях свободы. По убеждению Карташева, пленение и мученичество Русской Церкви имеет провиденциальное значение и в будущем обернется еще большей ее славой.

Карташев прямо признается в том, что он разделяет идею Святой Руси как мессианского «Третьего Рима»: «Мы не захоластье балканизованной Европы. Мы – великая континентальная многоплеменная империя. И в то же время не какая-то торговая компания, а подлинный Третий Рим, имеющий всемирную культурную христианскую миссию. Создать имперский мир — *raх russica* на отведенных нам Промыслом просторах, закрепить на них действие русской культуры и внутренне преобразить ее духом Православия — это задача для гения. Это неотменимый, богоопределенный путь служения Великой России, внутренне – Святой Руси. Это прирожденная нам, русским, историческая миссия»³⁸.

Карташев не приемлет легкомысленного отношения современной историографии к идее «Третьего Рима»: «Наша пресная от безрелигиозности, слишком лаическая историография допустила огромную ошибку, относясь к идее “Третьего Рима” как к несерьезному средневековому анекдоту»³⁹, – пишет Карташев.

Согласно Карташеву, «греки соблазнили своих сынов по вере, предав Православие на Флорентийском соборе 1439 г.»⁴⁰. Однако отвержение этой унии великим князем Василием Васильевичем имело провиденциальное значение: с этого момента московский князь «почувствовал себя по внушению свыше вселенским царем всего Православия, ответственным за его неповрежденность»⁴¹. Падение Царьграда в 1453 г. представилось для русских знаменем суда Божия над Вторым Римом. Когда «агарянская мерзость запустения стала на месте святе», и Святая София превратилась в мечеть, а вселенский патриарх в раба султана, тогда мистическим центром мира стала Москва – Третий и последний Рим, а русский великий князь — «новым царем Константином новому граду Константию – Москве»⁴².

Одной из основных предпосылок построения Святой Руси, по мысли Карташева, является соборное благоустройство Русской Церкви. Русская Церковь – самая богатая и мощная из восточных Церквей.

На ней лежит наибольшая ответственность за судьбы Православия во всем мире. «Так как обратить из великого в малое ни русского народа, ни Русской Церкви вообще уже никто не сможет, то все равно в творчестве новых идей и новых форм жизни примат останется за Россией»⁴³.

Вместе с тем Карташев резко отзывается о попытках советской Москвы утвердить первенство Русской Церкви, используя антиконстантинопольские, национально-патриотические и филетические настроения в ряде Поместных Православных Церквей: «Для советской Церкви, возглавляемой Патриархом Алексием, это удобная психологическая почва, на которой поддерживается его псевдопервенство, собирающее под крылышко “красной Москвы” все сейчас оккупированные Кремлем местные православные Церкви: в Прибалтике, Литве, Польше, Чехословакии, Румынии, Болгарии, Албании. Его советскими канонистами⁴⁴ бесцеремонно отвергается тысячелетнее, на всем Востоке общеизвестное первенство чести Вселенского патриарха. Увы, расцвет маленьких национальных, воистину еретических “филетизмов” с прибавкой еще и нового, уже совершенно обманного коммунистического “патриотизма”, затрудняет реставрационную реформу авторитета Вселенского патриарха. А он должен быть восстановлен и организован, чтобы Восточное Православие перестало быть рассыпанной храминой и явилось пред миром и пред гордым латинством как соборное, правильно организованное единство»⁴⁵.

Как хорошо видно, мечтая о «Третьем Риме», Карташев оставался последовательным и убежденным сторонником идеи первенствующей роли Второго Рима – Константинополя. На его работу «Практика апелляционного права Константинопольских патриархов»⁴⁶ до сих пор ссылаются защитники особых прав Вселенского престола. Одним из первых русских богословов Карташев начал высказывать идею о необходимости превращения предстоятеля Константинопольской Церкви в реального, а не титулярного Вселенского Патриарха путем создания при его кафедре постоянного всеправославного синода⁴⁷. Между тем при прочтении работ Карташева создается впечатление, что организация такого всеправославного центра при Константинопольском патриархе рассматривалась им, скорее, как тактическая задача. Вдохновленный идеями теократии и «Третьего Рима», Карташев полагал, что будущее мирового Православия особым образом связано с Русской Церковью, историческая миссия которой заключается в возглавлении в будущем всего православного мира. Негативно оценивая попытки «Красной Москвы» утвердить свое первенство, Карташев пророчески связывал грядущий расцвет Русской Церкви и рост ее влияния на всеправославном уровне с освобождением России от власти большевиков.

Следует также отметить, что идея «Москва – Третий Рим» была достоянием отнюдь не только русских или славянских умов. В XX столетии эта идея была в ходу в том числе среди иерархов и богословов Римско-Католической Церкви на Западе. Говоря об участии в работе II Ватиканского Собора русских и греческих православных наблюдателей, католические участники отмечали, что Собор стал братской встречей Первого, Второго и Третьего Рима, хотя между патриархатами Константинополя и Москвы – Вторым и Третьим Римом – во время Собора и существовали значительные разногласия, затруднявшие выработку общего отношения к происходящему⁴⁸.

Падение влияния Константинополя, обусловленное распадом Османской империи и образованием на территории независимых государств новых автокефальных Церквей, возрастание после Второй мировой войны геополитического влияния СССР вдохнули в XX столетии в идею «Москвы – Третьего Рима» новую жизнь. Если в далеком прошлом Первый Рим, желая защитить свое первенство перед возрастающим конкурентом – Константинополем – создал теорию первенства, якобы неотъемлемо принадлежащего Римской кафедре, независимо от условий политики и истории, то в XX веке к аналогичной аргументации стал прибегать Новый Рим – Константинополь, дабы отстоять свое первенство перед растущей гегемонией Москвы. Можно сказать, что в XX веке мировое Православие оказалось в ситуации конфликта между Вторым Римом – Константинополем и Третьим Римом – Москвой, аналогичной той, которая привела десятью веками ранее к трагическому разделению между Вторым Римом и Первым. Карташев полагал, что «историческое, а в пределах истории и провиденциальное, первенство Рима бесспорно»⁴⁹. Но также Карташев считал провиденциальным «изнеможение» Рима и «омоложение» его путем удвоения Вторым Римом на Босфоре. «Константин создал его не без воли Божией. Близорука была реакция Александрии – попытка удушить и захватить Константинополь, чтобы не дать ему второго места. Неудержимо было на всем Востоке признание своим вождем и своей главой иерарха новой столицы. Церковь не греховно и преступно, а вдохновенно и убежденно совоплотилась с государством, с империей во имя покорения Христу всей земной истории, не боясь материальной ее оболочки. Догматически правильное, антимонафизитское вдохновение»⁵⁰, – писал Карташев, окрыленный собственной идеей православной теократии. Не являлось ли, исходя из логики Карташева, «изнеможение» Второго Рима – Константинополя – в XX веке столь же провиденциальным для его «омоложения» Третьим Римом – Москвой?

¹ См., например: *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. С. 283-338; *Васильева О.Ю.* Я хочу сильного Православия (<http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5253.htm>).

² Докладная записка Г.Г. Карпова В.М. Молотову о поездке делегации Русской Православной Церкви в страны Ближнего Востока // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / Сост. Васильева О.Ю., Кудрявцев И.И., Лыкова Л.А. М., 2009. С. 411-412.

³ Докладная записка Г.Г. Карпова И.В. Сталину об итогах поездки по странам Ближнего Востока делегации Московской Патриархии // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов. С. 431-432.

⁴ *Антоний (Марценко), архиепископ.* Мои впечатления по возвращении на Родину // ЖМП. 1946. № 9. С. 56.

⁵ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 34. Цит. по: *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 294.

⁶ *Троицкий С.В., проф.* О границах распространения права власти Константинопольской Патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34-45.

⁷ Там же. С. 45.

⁸ *Троицкий С.В., проф.* Где и в чем главная опасность? // ЖМП. 1947. № 12. С. 31-42.

⁹ № 29-30 от 1 августа 1947 г.

¹⁰ Цит. по: *Троицкий С.В., проф.* Где и в чем главная опасность? ЖМП, 1947. № 12, С. 31.

¹¹ Там же.

¹² ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 17. Л. 19. Цит. по: *Васильева О.Ю.* Я хочу сильного Православия (<http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5253.htm>).

¹³ См.: *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 294-295.

¹⁴ Речь Патриарха Сербского Гавриила, произнесенная на банкете 15 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. № 10. С. 3.

¹⁵ Тимофей, Божией милостью Патриарх Святого града Иерусалима и всей Палестины, Алексею Блаженнейшему, Патриарху Московскому и всея Руси [послание от 23 марта 1948 г.] // ЖМП. 1948. № 8. С. 26.

¹⁶ Христофор, Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки, Его Блаженству, Блаженнейшему Алексею, Патриарху Московскому и всея Руси [послания от 29 мая и 21 июня 1948 г.] // ЖМП. 1948. № 8. С. 24-25.

¹⁷ См.: *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 508.

¹⁸ Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам

автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 10.

¹⁹ Там же.

²⁰ А.Ш. Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 50. ЖМП цитирует слова из приветственной речи Митрополита Софийского Стефана.

²¹ Речь, произнесенная Блаженнейшим Митрополитом Софийским Стефаном, Экзархом Болгарским // ЖМП. 1948. № 8. С. 13.

²² Там же. С. 16.

²³ Речь, произнесенная Высокопреосвященным Архиепископом Белостокским Тимофеем // ЖМП. 1948. № 8. С. 18-19. Ср.: А.Ш. Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 52.

²⁴ А.Ш. Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 66.

²⁵ Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках на заключительном пленарном заседании Совещания Предстоятелей и Представителей автокефальных Православных Церквей 17 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 35-36.

²⁶ Там же. С. 36.

²⁷ См.: Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 294-295.

²⁸ Богословским итогом работы Совещания стал вышедший в следующем, 1949 году, двухтомник «Деяния Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей» (М., 1949).

²⁹ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 295-296.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 284.

³² См.: Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни: Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 611-612.

³³ Карташев А. Церковь в ее историческом исполнении // Путь. № 47. 1935. С. 15-27.

³⁴ Там же. С. 26.

³⁵ Там же. С. 25.

³⁶ Карташев А.В. Смысл старообрядчества // Воссоздание Святой Руси. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 275. Статья была написана в Париже в 1924 году.

³⁷ *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. Париж: Особый комитет под председательством Сильвестра, 1956.

³⁸ Там же. С. 21-22.

³⁹ Там же. С. 39-40.

⁴⁰ Там же. С. 34.

⁴¹ Там же. С. 34-35.

⁴² Там же. С. 37.

⁴³ Там же. С. 115.

⁴⁴ Карташев, вероятно, имеет в виду в первую очередь проф. С.В. Троицкого, которого именует «советским канонистом» в книге «Вселенские Соборы» (СПб.: Библиополис, 2002. С. 294; книга вышла в свет в 1963 году, уже после смерти автора).

⁴⁵ *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. С. 120.

⁴⁶ *Карташев А.В.* Практика апелляционного права Константинопольских патриархов. Варшава, 1936. Подробный разбор содержания данной брошюры содержится в докладе иеромонаха Иова (Геча) «Размышления А.В. Карташева о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов» (Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 129-146).

⁴⁷ См.: *Карташев А.В.* На путях к Вселенскому Собору. Париж. 1932. С. 21-22.

⁴⁸ См.: История II Ватиканского собора. Т. V: Собор – поворотный момент в истории Церкви / Общ. ред. Дж.Альбериги, А.Бодров, А.Зубов (Серия «История Церкви»). М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. С. 667, 670.

⁴⁹ *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. СПб.: Библиополис, 2002. С. 292.

⁵⁰ Там же.

Протоиерей Павел Карташев,
преподаватель КДС, кандидат филологических наук

О НЕКОТОРЫХ ПРИЗНАКАХ ИСТИННОГО ХРИСТИАНСТВА,

согласно Клименту Александрийскому, протопресвитеру
Александру Шмеману, С.И. Фуделю

Конечно же, человеческая судьба – это нить, плотно вплетенная в широкое полотно истории. Она переплетается с другими нитями, входит в узлы, обрывается и вновь связывается. Все это совсем несложно вообразить. Лишь услышишь про нить, и всплывет в памяти образ мойры Клото, прядущей на веретене необходимости; а как прислушаешься к тиканью часов (там, где часы еще тикают), и зазвучат внутри знакомые с юности пушкинские строки:

*Парки бабье лепетанье,
Спящей ночи трепетанье,
Жизни мышья беготня...*

Вообразить нетрудно, но остановиться на такой картинке как на достаточной и саму себя объясняющей нельзя. Потому что мы, мыслящие о судьбе не антично, не по-гречески и не по-римски, то есть люди христианской эры, которые пытаются разобраться в шепоте или гудении времени и особого, могучего и красивого «смысла» ищут в нем, видим нити человеческих судеб живыми, своевольными нервами, тонко чувствующими, глубоко думающими.

И, однако, то положение в ткани полотна, которое людям от рождения предопределено занимать, не позволяет им до поры созерцать в реальной полноте ни свою дорогу, ни соседние пути. «Теперь мы видим как-бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно, – пишет апостол Павел к коринфянам, – тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». И затруднение состоит в том, что нам, людям, именно теперь дан талант смотрения со стороны и предвидения; мы наделены сегодня и в данной точке пространства способностью умозрительно возвышаться, находиться мыслью и чувством в тех сферах, где нас физически нет; мы строим в воображении то, чего еще не существует в предметном мире, но что может возникнуть, обрести плоть. Этот изначальный дар неполного, но все-таки знания, побуждает нас искать, нащупывать, угадывать дорогу к полноте, к встрече «лицом к лицу».

У разных людей, в силу различия способностей, разные возможности осмысления жизни. Разумеется, чем выше точка зрения, тем шире панорама. Изображения широкого охвата, в которых взаимодействуют и противоборствуют пласты реальности, будь то в романе, в учебном пособии или научном труде, основаны на дерзновенном стремлении выйти за рамки текущего момента и предлежащего бытия средствами почти механическими, наглядными, дискурсивно прописанными. Есть и иной способ преодоления плоскостного восприятия жизни.

Дело в том, что человеческая жизнь самими же людьми отражается либо поверхностно, либо постигается объемно, в аспекте доступного максимума причин и следствий. Даже к фотографии, которая по определению является моментальным светослепком, возможен вдумчивый подход: фотограф выжидает, караулит свет и тени, осознанно или интуитивно наблюдает за светом внутренним, что на мгновение проглянет в глазах, и тут же исчезнет. Фольклор изобилует метким попаданием в «сердце» явлений: пословицы и притчи, заклятия и поговорки выносят на слух самое характерное. Поэзия, наследница фольклора, ухватывает, провидит самую суть явлений.

У монументальных, масштабных попыток осмысления действительности другой подход. Эпос в истории культуры, как собственно художественный, так и парадно-исторический, представленный космогониями, мифологиями и хрониками, говорит присущими ему средствами о серьезном намерении и неспешной попытке представить миру и потомкам некую картину целого. И этот опыт – один из самых древних.

Но чуть ли не раньше панорамных словесных полотен появляются, используя опыт фольклорной сжатости и меткости, памятные исторические записи на стелах и табличках, за ними, позднее, древнейшая лирика и то, что можно назвать драгоценными самоцветами человеческой мысли – краткие, емкие речения, изящные и содержательные, предшественники позднейших афоризмов и максим. Их живучесть в истории культуры не обусловлена ни ленью, ни нежеланием предпринять серьезный труд по осмыслению значительных пластов и ярких скрещений: фрагмент был и остается особым инструментом освоения действительности. Он – реакция пристального ума на происходящее здесь и сейчас, но выражающее гораздо большее и в объективной реальности, и вызывающее отклик в душе, наполненной наблюдением и рассуждением. Вызов времени – и ответ, звучащий как будто над временем, вне исторических примет.

Древнееврейские антологии афоризмов – Книга притчей Соломоновых и Книга Екклесиаста – и содержательно, то есть по смыслу высказываний-сентенций, и самой формой сжатого, часто парадоксального,

контрастного, стилистически возвышенного двустипшия или притчи – остаются до сего дня острыми и точными. Иные словосочетания давно стали нарицательными, но не превратились в прописные, потому что говорят о некоей глубокой правде о человеке и мире: кому же неизвестно, что... и тем не менее «нет ничего нового под солнцем»; и, конечно, «не обличай кощунника, чтобы он не возненавидел тебя; обличай мудрого, и он возлюбит тебя»; или: «время разбрасывать камни, и время собирать камни».

Афористическая литературная форма была распространена в античности. Она стала будущей европейской классикой под пером знаменитых римлян. Фрагментарно-емкий взгляд на вещи свойствен Луцию Аннею Сенеке, автору «Нравственных писем к Луцилию»¹. Всемирно известны размышления Марка Аврелия Антонина, Римского императора и философа, гонителя христиан, названные «К самому себе»². Своего расцвета нравственная максима, или афоризм, как полноценный жанр литературы и философской мысли, достиг в классицистической Франции XVII века в творчестве Паскаля, Ларошфуко и Лабрюйера. Способность жить вне контекста, выражать нечто вечно пребывающее, вот что, по мнению исследователей³, является важнейшей особенностью афоризма. Подлинной ценностью в классицизме считалось устойчивое, незыблемое, над чем не властно течение дней. Отсюда и требование к произведению искусства: в течение только одного дня совершается действие, и при этом лишь одно, главное дело, и при этом исключительно в одном месте. Словно все сходится в едином фокусе, подчинено предельно заостренному вниманию, сжато и углублено до возможного мысленного предела. Ничто – ни сюжет, ни множество точек зрения – не должно отвлекать от сути явления. В глазах образованного римлянина и, века спустя, образованного европейца на исходе эпохи Возрождения, придававших форме большое значение, а именно ее законченности, отточенности, мысль становится явлением культуры только в выстраданной форме афоризма.

Фрагмент как жанр известен и христианской церковной литературе. Он появился в ней на рубеже II–III веков по Рождестве Христовом в творчестве пресвитера Климента Александрийского, главы александрийской катехизической школы, написавшего, среди прочих произведений, семь книг под заглавием «Строматы»⁴ – то есть «Ковры», «Пестрые узоры», а полнее «Ковры научных комментариев об истинной философии». Не забыли о жанре фрагмента христиане и в XX веке. Широкой популярностью у читающих православных христиан в России пользуются в течение вот уже сорока с лишним лет (включая в это число хождение в народе самиздатовских машинописных копий) отдельные выписки и

заметки С.И. Фуделя, собранные в сборники «Воспоминания», «У стен Церкви», «Моим детям и друзьям»⁵. Заметным и значительным явлением церковной жизни последних лет стало издание в России «Дневников» протопресвитера Александра Шмемана⁶. Восемь тетрадей дневников, исписанных рукой отца Александра, не предназначались для печати. Тем более ценно то, что при их естественной неприкрашенности они представляют собой, в основной массе, литературно законченные записи, глубокие по мысли и часто блестящие, образцовые в отношении стиля.

Сознательно избирая отрывочно-фрагментарную форму речи или прибегая к ней непроизвольно (принимая как удобную уже устоявшуюся традицию), названные церковные писатели воспользовались данным жанром как средством органичного, прямого и точного осмысления жизни. Неизбежная искусственность, свойственная крупным формам, то есть некоторая сложная и многоуровневая притяннутость фактов к идеям, которую можно наблюдать в романе или в научном труде, во фрагменте сведена к минимуму, так как в нем задушевная мысль часто изложена без видимой связи с другими, а факт обрисован несколькими штрихами и если комментирует идею, то сдержанно. И не от неумения, а потому что афоризм, сентенция, максима – это своего рода вывод, итог пути, пройденного за полями книги. Можно принять, можно и отвергнуть. На смягчение сердца или логическое убеждение жанр времени не тратит.

В одно целое, в связно воспринимаемые сборники разрозненные записи составляются не благодаря идущим сквозь страницы персонажам – местоимение первого лица единственного числа здесь не в счет, – и не потому, что отрывки нанизаны на одну сквозную тему или идею, и не по хронологическому признаку, хотя датами могут быть отмечены все заметки от начала до конца. Единство обеспечивается внутренним фактором: мировоззрением автора, силой его убеждений, тем глубоко личным светом и тоном, что интерпретируют целенаправленно, в едином ключе и понимании многообразные факты жизни.

Замечательно, что это самое обстоятельство, а именно организующее единство авторского взгляда при простоте его изложения и отсутствии ярко выраженных формальных требований, удивительным образом роднит произведения христианской духовно-моралистической литературы разных эпох. Основным жанрам древней и новой христианской письменности и устного слова подобные сближения свойственны только на глубине духовной. Послания к церквям или апологии в форме диалогов и монологов, то есть увещания к гонимым и обращения к гонителям в I–III веках по РХ и структурно, и содержательно несколько иные, чем проповеди, статьи или очерки последних десятилетий XX – начала

XXI столетия. Но вот фрагмент оказался более стойким к психологическим и стилистическим метаморфозам, совершавшимся в христианском мире со времен Пантена, Климента и Оригена.

Безусловно, витиеватость древних строк, с одной стороны, и простота, бытовизм современности, с другой, быстро выдадут себя: прошлое и нынешнее не перепутаешь. И все же, читая древних и новых, никак не пренебречь впечатлением, что отдельные слова произнесены, с легкой поправкой на стиль, едиными устами. Вот цитата первая: «Одни романтически смотрят в прошлое, другие, столь же романтически, – в будущее. Но прошлое как прошлое – то есть непонимаемое, абсолютизированное, не претворяемое в настоящее – только груз, только идол, яд, отравляющий организм своим собственным разложением. А будущее как только будущее есть бегство из настоящего, «мечтание» и «прелесть». Для христиан то, что преодолевает прошлое как прошлое и будущее как будущее, что дает им реальность, но и освобождает от них, – это Христос, Который «вчера и сегодня и во веки Тот же».

Вот цитата вторая: «Одно дело слушать рассуждающего об истине и иное – слышать, как истина сама свидетельствует о себе. Одно дело гадать об истине и иное – общаться с ней. Первое есть мираж, второе – явь. Есть наука, осваиваемая учением и трудом, но есть и такая, что постигается силой и верой. Учение, открывающее нам возможность богообщения, есть дар свыше, подобно тому как вера рождается от благодати. Познавать волю Божию мы начинаем тогда, когда начинаем ее исполнять».

А вот и третья цитата: «Христианство есть учение, или благовествование, о Царстве Божию. Тяжелее всего делать выписки, так как невольно вспоминаешь книги, сплошь составленные из выписок, которые никого не убедили. Настало время (да это и всегда было так), когда в христианстве можно убедить только личной верой в силу Божию. Всякое писательство о нем все больше теряет значение. А нам (мне) как раз все хочется только «о», а не «в». Быть в Церкви – это значит вступить на тесный и скорбный путь Христов, и как мало дерзающих на это!»

Первая запись сделана в 1974 году в Нью-Йорке; вторая появилась в 200-е годы в Александрии; а третья мысль легла на бумагу в 1955 году в маленьком городе Усмань Липецкой области, в России. И все свидетельствуют об общих для трех писателей настроениях и идеалах, и эта общность имеет отношение к тому знаменитому принципу, что известен под именем «согласия отцов». Только последнее понятие Церковь выводит из творений тех людей, которых она причислила к лику святых, и их «консенсус», в свою очередь, используется ею в целях уяснения истинного, правильного учения. Вот как об этом пишет преподобный Викентий

Лирический в своих «Памятных записках»⁷ (около 434 года): «Что только все они (отцы), или большинство их единомысленно принимали, содержали, передавали открыто, часто, непоколебимо, как бы по предварительному согласию между собой учителей, то почитать несомненным, верным и непререкаемым».

Избранные нами места для рассмотрения произведения трех писателей внешне схожи: это фрагменты (записи) небольшого объема, от двух строчек до трех страниц в стандартном книжном формате. Краткие фрагменты встречаются у Шмемана и Фуделя, а «Строматы» Климента постепенно приобретали современный фрагментарный вид с 1550 года, когда вышло в свет во Флоренции их первое издание: то есть спустя тринадцать веков после составления. Оригинальный греческий текст Климента и визуально соответствует своему названию – ковры, ткацкое полотно. И не простые ковры, а узорчатые, пестрые. От развернутого длинным свитком многотемья рябит в глазах, и поднимается мысленный карнавал в уме. А этого-то автор и добивается: ему, вразбивку посадив в своем саду различные растения, надо замаскировать, законспирировать плодоносное и житнетворное среди уже знакомого, встречавшегося в истории. И эта пестрота сведений, их переплетение и смешение как творческий прием, о котором автор неоднократно заявляет, легко позволяли в прошлом и до сих пор разрешают бестрепетно дробить и озаглавливать по произволу переводчика фрагменты текста «ковров»: то есть расплетать их на разновеликие полосы. Внутренняя непринужденность, свободное чередование тем и принципиальная, конспирологическая бессистемность в изложении «знания» к этому, бесспорно, располагают.

Чередование одних и тех же тем, характерное для «Строматов», является отличительной чертой дневников и записей, и это вполне понятно, ибо продиктовано и потоком дней текущих, и последовательным восстановлением в памяти дней минувших. Чередование предполагает повторение, некую смысловую зарифмованность, и в узорчатой ткани текста проступают симметрии, резонансы и дополнения. Внутреннее согласие, обнаруживающее себя в этих повторах, перекличках и уточнениях, скрепляет «собрание пестрых глав». «Строматами», некоторым образом, можно назвать вообще все сборники фрагментов, одушевленных единым авторским пониманием происходящего в жизни.

К одним и тем же мыслям и суждениям возвращается в своих семи книгах Климент; память и наблюдения над современностью возвращают и Фуделя к тому, что неизменно волновало, радовало или печалило; цикличность времени, вращение церковного и учебного года возвращает Шмемана к острым темам, к настойчивым вызовам дня и глубоким раздумьям о том, что есть, что было, что станет с нами. Но эти повторы и

возвращения не скучны, не рутинны; от них веет иным духом – встречи с главным, ради чего и предпринят труд передачи опыта.

В первых двух, из семи книг «Строматов», Климент обозначает фундамент задуманного им, целого представления об истинном знании. Его апология философии говорит о стремлении автора подготовить почву для дальнейшего восхождения (изображенного в 3–7-й книгах) и защитить ищущих мудрости и правды от наступления дикости и пошлости. «Философия, – пишет он, – сама по себе вовсе не влияет губительно на человеческую жизнь и не она причина ложных мнений и дурных дел, как клеветают некоторые, – напротив, она является очевидным и воплощенным подобием учения истинного, тем даром, который эллинам ниспослан от Бога. И от веры она не отвращает, подобно чарам какого-то волшебного искусства; но мы ограждаемся ею как неким прочным оплотом, открывая в ней своего рода союзника, вместе с которым и утверждаем свою веру. <...> Философия привлечена нами в эти изыскания не ради нее самой, но ради плодов, которые дает такого рода знание».⁸ Известно изречение Климента: «Она [философия] была для эллинов таким же де-товодителем ко Христу, каким и закон для евреев».

Климент старательно подчеркивает служебное значение всех подготовительных учений – от музыки, геометрии, грамматики и ораторского искусства до самой философии. И, как начальные науки «служат философии, так и сама она – пособница в приобретении истинной мудрости. Мудрость же есть знание вещей божественных и человеческих с причинами их».⁹ Совершенно логично автор переходит от указания цели образования – мудрости – к постепенному раскрытию самого понятия мудрости. Совершается это в следующей главе, в которой говорится о том, что добродетель бывает не от природы, но от обучения, способствующего возникновению и самой расположенности к добродетели.

Важнейшей задачей для человека Климент считает воспитание души, то есть заботу о том, чем питать душу, как и в каком количестве, что из нее должно быть устранено и что в ней следует сохранять. «Обучение делает нас благими», – утверждает он. Одной из главных мыслей, проходящих яркой нитью через все ковры, все строматы, является мысль о том, что спасение человека и признаки близящейся победы над глупостью, заблуждениями разного рода и, наконец, грехом и смертью как нежеланием «следовать за Господом всюду, куда бы Он ни повел»,¹⁰ прямым образом зависят от правильного воспитания и учения.

То есть каким-нибудь образом испытать что-то вроде прилива сил, радости, подъема неграмотный еще сможет, но пережить все это как полноту счастья никак не будет способен, потому что не осознает своего

счастья, не распознает его как осуществление надежд, как уверение в правильности пройденного пути, как, в конце концов, полноту участия в торжестве жизни всего человека: и ума его, и воли, и чувств. «Уже от сотворения, – замечает Климент, – Бог вложил в нас начала истины и создал нас для жизни общественной. Но заключая отсюда, что добродетель развивается уже из самого этого дара, должны мы тем не менее допустить, что вложенные в нас искры добра раздуваются воспитанием; учение наставляет нас избирать добро и предпочитать его злу. Конечно, можно быть верующим и без науки; но уразуметь существо веры неуч не в состоянии. Принимать здоровое учение, а дурное отвергать может не слепая вера, а лишь та, что опирается на познание»¹¹.

Поэмы Гомера, трагедии Софокла и Еврипида, диалоги Платона и трактаты Аристотеля положительно, или же через опровержение неверного, служат Клименту Александрийскому начальными ступенями, позволяющими подняться к переносному, возвышенному пониманию Священного Писания. Но и писания пророков о Боге и вещах божественных свидетельствуют о внимании и снисхождении святых писателей к уровню людей материальных: «Если пророки и постигали Бога и говорили о Нем, то постигали и говорили о предмете этом только в той мере, в какой для нас, рабов плоти, было возможно; они учили, что если Господь в некоторых случаях и приноравливается к нашей слабости, то лишь из спасительного к нам, людям, снисхождения. И так как воля Божия обращена на то, чтобы спасти всех людей, хранящих заповеди и раскаивающихся в своих грехах, то мы и радуемся своему спасению»¹². Какой неожиданный переход от снисхождения к радости. Но понятия снисхождения и восхождения дают представление о чем-то таком, что похоже на встречу в пути. Некто вышел навстречу, чтобы помочь в восхождении. А путь продолжается, и Климент сопутствует своему читателю-ученику – мы помним, что он возглавлял первый христианский университет мира, – шагает вместе с ним к Богу в Его Церковь, в то святое место, где совершается возможно полная встреча – на земле – с Истиной и Жизнью. И где, каждым в свою меру, предощущается блаженство Царства.

А так как Церковь есть единство людей, призванных Богом к Нему Самому и друг ко другу, так как она есть некое таинственное общество, которое, по причине сплоченности его членов державной силой Божией апостол Павел назвал телом Христовым, то ее, как общество, следует отличать от иных форм межчеловеческих связей и отношений, не предполагающих никакого внутреннего роста, совершенствования душ. И Климент как о чем-то хорошо известном говорит о трех родах дружбы: в первой связующее звено есть добродетель, а точнее, прочная любовь, основанная

на разуме. Вторая построена на взаимной выгоде и общественно полезна. Третья держится привычкой и растет или ослабевает по прихоти удовольствия. Климент цитирует философа Гипподама, выведившего первую дружбу «из знания божественного», вторую – из человеческой взаимодополняемости, а третью – из животных удовольствий. Первая присуща мудрым, вторая – остальным людям, а третья – животным.

Итак, ведение, приобщение сокрытому, совсем не несущему какой-либо ощутимой пользы, – вот что лежит в основе особых неутилитарных связей, которые, собственно, и составляют истинное единство человеческого рода. И это ведение, приобщение или ощущение человеку дарится. С.И. Фудель в конце жизни, в 1974–1976 годах, собрал заметки разных лет в один сборник, позже озаглавленный «У стен Церкви». Христу и Его Церкви, жизни во Христе посвящена эта маленькая книга, согрешившая много сердец в холодные годы безбожия. Автор прошел через гонения XX века, тюрьмы, пытки, ссылки и высылки, но не очерствел душой. Его далекий брат во Христе, Климент Александрийский, тоже был изгнанником, человеком, не имевшим «здесь постоянного града». Фудель, до конца дней приезжавший в Москву инкогнито (ему предписывалось КГБ обитать минимум за сто километров от столицы), пишет о чудесном случае в метро: «Ощущение Церкви, – делится он своим радостным открытием, – как общечеловеческой реальности дается иногда совершенно неожиданно».

Я еду в метро, стою и вижу: сидящая женщина держит на руках девочку лет двух, а она через спину матери и вне ее ведения тянется крошечной рукой в синей вышитой рукавичке к тормозному рычагу, вот-вот и дотянется. И тут же я заметил, что вместе со мною на все это смотрит мой сосед, еще молодой, хорошо одетый обычный москвич. Наши взгляды встретились, и вдруг мы оба радостно улыбнулись: нас охватило обоим единое чувство общечеловеческого чистейшего сокровища, спрятанного в синей рукавичке. За рычагом какие-то чужие силы, какой-то холод познания «добра и зла», а здесь – тепло и непостижимая, себя не признающая, безгрешная власть детской души. Мы с этим человеком улыбнулись друг другу не как чужие, но как люди единого и тоже – на миг – теплого и чистого сердца. А это и есть Церковь»¹³.

Как видно, Церковь есть единство, или общность вполне ощутимая. Источник чувства, разумеется, не в наличии горизонтальных связей: и выгода, и наслаждения тоже связывают людей, но иначе. В той связи, что возникает в Церкви, нет корысти, нет уравновешенного внешними условиями или воющего за место под солнцем эгоизма, нет требований плоти. Человек начинает чувствовать Бога, и в Божием присут-

ствии преображаются все его отношения с другими людьми. А состоялось ли или нет это преображение, начались ли перемены в душе – об этом нелживо скажет сердце.

В другой своей, ранней, работе (1955–1956) «Моим детям и друзьям» Фудель пишет: «Секрет того, что иногда люди верующие как бы принимают Бога, но не принимают Церкви, в том, что в них нет, по существу, еще и веры в Бога. <...> Церковь есть собрание учеников Христовых. Как же я, возлюбив своего Учителя, не возлюблю Его учеников, как же рука моя в холодной и беспросветной ночи земного странствия не будет искать для опоры их теплой руки? <...> Церковь в ее святом, то есть в ее единственном, единственно реальном смысле, есть вселенская дружба учеников, рождаемая... из стремления всех периферийных линий – людей – к центру круга, к Богу. <...> Это все давно раскрыто в словах аввы Дорофея. <...>

Поверившему действительно в Бога, то есть уже реально полюбившему Его, пустыня пути расцветает [лугом зеленым] – Церковью. Нет большей радости для человека в пустыне увидеть, что он не один, что кругом по тропинкам, как после 12 Евангелий в Великий Четверг, идут огоньки людей. Вот где радость и вечно весенний воздух Вечности – Церковь учеников Христовых!»¹⁴

Воют против этого сам человек, то есть та «нелюбовь», что темнеет в его сердце. «Не-любовь, – пишет Фудель, – это самое страшное неводержание, объядение и пьянство собой, самое первое, первоисточное оскорбление Святого Духа Божия». Поэтому, думая о цели земного пути, надо еще в пути прекратить служить и поклоняться себе; это поклонение неизбежно оборачивается сначала недовольством, ропотом, потом откровенной злобой на всех. «Одна современная девушка, – замечает Фудель, – так раскрыла в случайном разговоре зловредность озлобления против людей. Разговор шел о будущей жизни. “Там ведь с каждым надо будет радостно встретиться”, – сказала она».¹⁵

Если не изгнанником в прямом смысле, то скитальцем чувствовал себя и отец Александр Шмеман: человек русского воспитания и культуры, получивший образование и первые жизненно важные уроки для души во Франции, а зрелые годы – время бурной деятельности, творчества проповеднического, просветительского, писательского и организаторского – проведший в Америке. Твердой, самой родной почвой для него, в глубине души, была Церковь. И хотя о России он думал, и ради нее трудился, и о ней болело его сердце, но Церковью он жил, ее знал.

Запись от 25 марта 1980 года, на Аляске, на острове Кадьяк, в одноименном городе: «Стоял в Церкви – слушал те же напевы, что в детстве

слушал на rue Daqu, на подворье, в Клараре, потом в семинарии, а вот теперь здесь, то есть на Кадыяке, то есть Бог знает где! Молодые священники произносят – и так же, тем же напевом – те же слова. Вечность и радость Церкви. Неиссякаемый источник. Присутствие... Ведь вот казалось – кончилась православная Аляска. И оживает! Двадцать священников. Молодежь, поющая в хоре. «Не оставлю вас сиры. Приду к вам...» (Ин. 14:18)¹⁶.

О некоторых глубоких юношеских впечатлениях в Париже отец Александр сделал запись 10 декабря 1973 года. Он вспоминает, как в лицейские годы заходил на две минуты в церковь St. Charles de Monceau. «И всегда в огромной, темной церкви у одного из алтарей шла беззвучная месса. Христианский Запад: это для меня часть моего детства и юности, когда я жил «двойной» жизнью: с одной стороны – очень светской и очень русской, то есть эмигрантской, а с другой – потаенной, религиозной. Я иногда думаю, что именно этот контраст – между шумной, базарной, пролетарской rue Legendre и этой, всегда одинаковой, вроде как бы неподвижной мессой (пятно света в темной церкви), один шаг – и ты в совсем другом мире, – что этот контраст изнутри определил мой «религиозный опыт», ту интуицию, что, в сущности, уже никогда меня не оставляла, – сосуществования двух разных миров, «присутствия» в этом мире чего-то совершенно, абсолютно иного, но чем потом все так или иначе светится, к чему потом все так или иначе относится, Церкви как Царства Божия «среди» и «внутри» нас. Rue Legendre не становилась от этого... ненужной, враждебной, несуществующей. Напротив... она приобретала как бы новый шарм, но понятный, очевидный только мне, знавшему ее «отнесенность» к этому празднику рядом, к этому «присутствию», являемому в мессе. Мне все делалось страшно интересным: каждая витрина, лицо каждого встречного, конкретность вот этой минуты, этого соотношения погоды, улицы, домов, людей. И это осталось навсегда: невероятно сильное ощущение *жизни* в ее телесности, воплощенности, реальности, неповторимой единичности каждой минуты и соотношения внутри ее всего. А вместе с тем интерес этот всегда был укоренен как раз и только в отнесенности всего этого к тому, о чем не столько свидетельствовала или напоминала беззвучная месса, а чего она сама была присутствием, явлением, радостью»¹⁷.

Отсюда, и на всю жизнь, критерием истины для отца Александра остается радость. В 1976 году, 12 октября, под обвалом встреч, разговоров, звонков, исповедей, неразрешимых проблем – он занимал до самой кончины должность ректора Свято-Владимирской семинарии в Крестовде, под Нью-Йорком; являлся бессменным секретарем Совета епископов Автокефальной Православной Церкви в Америке; еженедельным

ведущим передач на радио «Свобода» для России; он находился всегда между двумя поездками для чтения лекций – отец Александр записывает: «Начало “ложной религии” – неумение радоваться, вернее, отказ от радости. Между тем радость потому так абсолютно важна, что она есть несомненный плод ощущения Божьего присутствия. Нельзя знать, что Бог *есть*, и не радоваться. И только по отношению к ней – правильны, подлинны, плодотворны и страх Божий, и раскаяние, и смирение. Вне этой радости они легко становятся «демоническими»... Первое, главное, источник всего: «Да возрадуется душа моя о Господе...» (Пс. 34:9). Страх греха не спасает от греха. Радость о Господе спасает. Чувство вины, морализм не «освобождают» от мира и его соблазнов. Радость – основа свободы, в которой мы призваны «стоять» (см.: Гал. 5:1)¹⁸.

Об этом же, только восемнадцать веков тому назад, и в присущем ему сопоставительно-педагогическом ключе, пишет и Климент Александрийский на итоговых страницах своего обширного труда. В 16-й главе седьмой, последней, книги «Ковров научных комментариев...», будто на выходе из пестрого и таинственного сада, автор, озирая пройденное, вновь замечает: «...одно дело – удовольствия чувственные; увлечение ими приписывают народам, не знающим веры; иное дело – дух соперничества, которым раздираются ереси; иное дело – радость, составляющая главную примету Церкви, и иное дело – веселье, которое есть исключительное достояние истинного мудреца. Только вверься учителю: Исхомах сделает из тебя земледельца; Лампид – морехода, Гомер – поэта, Платон же – философа. А человек, послушный Господу... становится Его отображением»¹⁹.

Все три героя нашего обзора подходили близко, стояли у некоей тонкой завесы, у «пречистых стен» Церкви (Фудель), на границе сумерек и света. Их влекло к этой преграде чувство, внушавшее, что именно здесь, за этой перегородкой, разлитая во всю ширь и высь, – светлая жизнь; там – простор и полнота, невместимая сердцем радость. Чем ближе они подходили к тому иному, что тайно светило сквозь преграду, тем теплее становилось сердцу и тем яснее и глубже делались мысли. И открывалось их личному опыту, что та самая граница, к которой они шли, не где-то в мире, но она – внутри. Свет и радость ближе людям, чем что бы то ни было на свете. И они – Климент, Сергей и Александр – свидетельствовали об этом.

¹ *Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию.* М., 2012.

² *Марк Аврелий Антонин. Размышления.* Л., 1993.

³ *Бахмутский В.Я.* «Французские моралисты» в: Библиотека всемирной литературы. Т. 42. М., 1974.

⁴ «Строматы» Климента Александрийского в: Отцы и учителя Церкви III века. Антология. М., 1996.; а также в: *Климент Александрийский.* Строматы: В 3 т. Книги 1-7. СПб., 2003.

⁵ *Фудель С.И.* Собрание сочинений: В 3 т. М., 2001-2005.

⁶ *Александр Шмеман, прот.* Дневники. 1973-1983. М., 2005.

⁷ *Преподобный Викентий Лиринский.* О Священном Предании Церкви. (Репринтное издание: *Викентий Лиринский.* Памятные записки. Казань, 1863.) СПб., 2000.

⁸ *Климент Александрийский.* Строматы. Книга 1. Гл. 2.

⁹ Там же. Книга 1. Гл. 5.

¹⁰ Там же. Книга 7. Гл. 16.

¹¹ Там же. Книга 1. Гл. 6.

¹² Там же. Книга 2. Гл.16.

¹³ *Фудель С.И.* Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. М., 2001. С. 112.

¹⁴ Там же. С. 250-251.

¹⁵ Там же. С. 128-129.

¹⁶ *Александр Шмеман.* Дневники. М., 2005. С. 525.

¹⁷ Там же. С. 51-52.

¹⁸ Там же. С. 297-298.

¹⁹ *Климент Александрийский.* Строматы. Кн. 7. Гл. 16.

Священник Максим Вараев,
преподаватель КДС

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА РЕЛИГИИ

в эстетических исканиях религиозной философии XX века

Феномен языка в XX столетии стал одним из главных объектов научной рефлексии, затронувшей почти все отрасли гуманитарного знания. Начиная с лингвистического переворота в языкознании Фердинанда де Соссюра и заканчивая современными разработками в теории коммуникации проблема языка занимает ключевые позиции в интеллектуальном поиске уже нескольких поколений исследователей. Исключением не является, как мы увидим, и религиозно-философский дискурс, который и по сей день играет, хотя уже далеко не первую, но все-таки важную роль в европейской мысли. Итак, перед научным сообществом стоит вопрос: каково место языка в процессе познания, вообще в сознании каждого из нас и, в частности, что для нашего разговора наиболее важно, каково его место в религиозной жизни человека. Определяя границы языка, один из отцов аналитической философии Людвиг Витгенштейн, заканчивает свой «Логико-философский трактат» одним из самых известных философских высказываний столетия. Звучит оно так: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать». Так вот применительно к религиозному сознанию молчать приходится о многом, в том числе о самом важном, том, что составляет самую суть религии. И если говорить о христианстве, то нам следует молчать в первую очередь о Самом Боге, поскольку язык наш приспособлен лишь к отражению этого наличного мира в его эмпирической, земной данности, и почти беспомощен в разговоре о горнем, о том, что лежит за пределами обыденной речи, но что имеет предельную всеобщую экзистенциальную значимость. Границы мира совпадают с границами языка, все то, что не умещается в опыт повседневности, невозможно выразить с той вербальной точностью, которую требует от нас рассудок, поэтому в основе религиозного поиска лежит частичный, а иногда и полный отказ от языка. Такой ход мысли далеко не нов и восходит еще к диалогу «Государство» Платона, а в христианской традиции известен под именем «отрицательного» или «апофатического» богословия и связан в первую очередь с текстами «ариопагитского корпуса», которые протоиерей Иоанн Мейендорф называет настольной книгой византийского богослова. Апофатический метод, как известно, идет путем последовательного отрицания всех возможных определений Бога и предлагает познание Его через понимание того, чем Он не является.

Молчать о сакральном так же сложно, как и говорить о нем. К тому же абсолютное молчание противоречит основам христианской экклесиологии, согласно которой одним из свойств Церкви является ее апостольство, невозможное без проповеди, первостепенная задача которой заключается не только в том, чтобы рассказать о Христе, но в том, чтобы показать Его, явить миру. Так, одним из главных аргументов апостола Павла становится апелляция к дарам Духа, например, в Первом послании к Коринфянам (1Кор. 2:4-16), где духовное, то есть опытное, ведение он противопоставляет теоретическому знанию, человеческой мудрости. Знание Бога, содержащееся в Церковном Предании, – это не информация о Боге, но опыт события со Христом в Его Едином Теле. Там, где заканчивается компетенция языка, в его узком лингвистическом понимании, начинается действие символа, который способен стать вместилищем Божества через благодатную, или энергийную, сопричастность Ему, поэтому-то символическая речь религиозного искусства и призвана к выражению невыразимого. Сам же символ необходимо существует лишь в художественном пространстве, поэтому язык Церкви имеет свое эстетическое измерение, он всегда еще и язык искусства. Священник Павел Флоренский в апологетической по сути своей статье «Храмовое действо как синтез искусств» умышленно пытается описать богослужение в категориях культуры. Все, что происходит в храме, согласно Флоренскому, есть искусство, начиная от искусства архитектуры и пения и заканчивая искусством огня и дыма, все есть элемент эстетического всеединства стиля¹.

В философии русского религиозного возрождения проблема символического, как правило, связана с идеей оправдания космоса. Первым из тех, кто дал более или менее систематическую разработку данной проблемы, был Владимир Соловьев, который стал основателем той философской традиции, которую часто именуют метафизикой всеединства. В рамках построений, в первую очередь таких философов как о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, А.Ф. Лосев, разрабатывается антиномическое понимание символа, то есть той реальности, которая принадлежит одновременно двум бытийственным плоскостям – духовному миру идей и миру наличному, миру вещей. Понимание природы символа соотносится с антиномией имманентности и трансцендентности Бога, где, с одной стороны, Бог внеположен сущему, а с другой – все мироздание пронизано Им. Метафизика символа призвана прояснить нам образ Божественного присутствия в рамках земной реальности, приоткрыть тайну материи, которая способна стать вместилищем Бо-

жества. В связи с вышесказанным отметим, что философия языка русских религиозных мыслителей тесно связана с идеями имяславия, то есть является не только теоретическим построением, но коррелируется с особой аскетической традицией, споры вокруг которой ведутся уже почти столетие.

Для дальнейшего анализа эстетической составляющей религиозного символизма обратимся к богословски корректной и во многом показательной статье профессора Свято-Сергиевского богословского института, известного мыслителя русской эмиграции Владимира Вейдле. Статья так и называется «Искусство как язык религии». Согласно Владимиру Вейдле, существуют два вида знаков – обозначающие и выражающие. Посредством обозначающих знаков передаются абстрактные или конкретные значения, а посредством выражающих знаков передаются те внутренние формы, которые конституируют сам язык, то есть смыслы. Мир смыслов в русской философии очень часто соотносится с реальностью, близкой к платоновскому миру идей или божественному Уму, в котором содержатся прообразы, логосы вещей. Искусству, как говорит Вейдле, чуждо все, что может быть обозначено словесными или другими знаками, все то, что неспособно быть выраженным, все то, что по сути своей внеположно смыслу. «Смысл, в основном применении этого слова, есть лишь там, где есть знак и понимание этого знака, причем, когда знак условен, когда он всего лишь обозначает, а не выражает, лучше говорить о его значении, чем о его смысле (например, когда речь идет о букве, обозначающей звук языка, или о ноте, обозначающей тон в музыке). Если же знак выражает (как слово, когда оно не обозначает единичный предмет, а выражает общий свой смысл), то он уже не условен и мы вправе называть его символом»², или, как его именует Вейдле, – миметическим знаком. В другом месте он пишет следующее: «Выражение – не какая-то материальная, количественно определяемая операция, оно духовный акт, нераздельно относящийся к целому художественного произведения, причем целое это может включать и такие элементы, которые сами по себе не оформлены, не выражены, но становятся таковыми как раз посредством этой связи своей с целым. Выражение в искусстве тем ведь и отличается от выражения вне искусства, что создает сложный духовный организм, вмещающий его, оживленный им, но сплошь из него одного не состоящий»³. Выразить, с точки зрения Вейдле, – это не просто обозначить, сообщить или поставить о чем-то в известность, а в некотором роде уподобиться самому предмету выражения, явить его в себе, отождествиться с ним. В искусстве

выражаемое должно быть заключено в выражающем, «как в улыбке матери для ребенка заключена материнская любовь». Улыбка здесь выступает не как знак, обозначающий любовь, но как сама любовь. Таким образом, сам символ образует одностороннее тождество с объектом выражения, или, как говорил о. Павел Флоренский, «неслитно и нераздельно» соединяется с ним.

Как мы видим, искусство имеет сакральную первопричину и коренится в допонятийном, религиозном мышлении. Особое значение в формировании художественной формы имеет литургический принцип, в рамках которого осуществляется эстетический синтез, создавая единую целостную знаковую систему символического языка богослужебного действия. Богослужение задает матрицу для художественного творчества как такового, поскольку именно в рамках религиозного культа создается сам язык искусства, язык художественного стиля. Стиль определяет символическую форму, воплощает смыслы, материализует и делает их доступными восприятию. В рамках художественного стиля осуществляется изначальная диалектика творчества, разворачивающаяся в рамках эстетического процесса, в основе которого лежит отношение частного (авторского) и общего (языка культуры) в создании произведения искусства. Согласно многим русским мыслителям, например Николаю Бердяеву или тому же Владимиру Вейдле, эстетическая деятельность человека, как сейчас принято говорить, по своей природе синергийна, то есть всегда предполагает обращенность к Другому и его прямое присутствие в творческом процессе, в котором сам автор играет роль лишь соучастника, одного из многих. Эстетическое высказывание художника уникально, но отнюдь не самодостаточно, ценность его определяется степенью укорененности во всеобщем, то есть в самой системе языка художественного стиля. Синергия творчества осуществляется по двум направлениям: как вертикально – соработничество Творцу, соучастие в теургическом созидании всеобщего, так и горизонтально – соработничество другим участникам эстетического процесса в рамках соборного творчества.

Попробуем проиллюстрировать вышесказанное и приведем в качестве наглядного примера изоритмический мотет *Nuper rosarum flores* Гильома Дюфаи, композитора франко-фламандской школы XVI века. Согласно распространенной точке зрения, пропорциональная структура этого песнопения, числовое соотношение которого можно обозначить как 6:4:2:3, копирует пропорции флорентийского собора *Santa Maria del Fiore*, на освящение которого оно и было написано⁴. При этом очевидно и то, что сам Дюфаи при создании мотета вдохновлял-

ся отрывком из Книги Царств (3Цар. 6:1-20), который описывает размеры Храма Соломона как 60x40x20x30 локтей. Первое, на что обратим внимание, – это то, что Дюфаи работает в рамках музыкального канона своего времени, следуя основным нормативам жанра, то есть создает художественное произведение в рамках единого для своего времени стиля. Далее мы видим, что форма мотета Дюфаи определяется архитектурной формой собора, то есть укоренена в том, что находится вне его собственного творческого вымысла. Здесь Дюфаи соучастник единого эстетического процесса, воплощаемого в соавторстве с другими его участниками, поскольку музыка мотета включена в единство литургического действия. Отметим, что работа Дюфаи подчинена именно математическим формам, а сама природа числа в средневековом универсуме знаний была связана со сферой идеального, то есть с духовным миром, именно на этом строится символический язык произведения. Но еще в большей степени музыкальный текст мотета, как часть храмового действия, через сопричастность Писанию укоренен в самом Божественном Домостроительстве, в едином теургическом порыве.

Искусство и религия – взаимообусловленные реальности, они не могут полноценно существовать отдельно друг от друга. Религия, на глубине своей, не знает другого языка, кроме ею созданного языка искусства, но язык этот может выражать и другие смыслы, несводимые к религиозным, а возможно, даже и противоположные им. На протяжении всей человеческой истории, наряду с культовым искусством, всегда существовало и другое: декоративно-прикладное искусство, любовная лирика, народная музыка и еще многое другое. Но ничто не может заменить религию в ее роли хранильницы смыслов. Теряя связь с религиозной стороной жизни человека, искусство лишается своих корней. В повседневности, в своей обыденности, человек теряет смыслы, содержащиеся в культуре, и ничто, кроме религии, не может удержать их от распада, без ее помощи трудно препятствовать профанации символа, то есть переходу знаков от выражения к простому обозначению. Получив автономность, искусство всеми силами пытается ее сохранить и тем самым вступает в противоречие со своей собственной природой. Становясь голым эстетизмом, оно перестает быть языком выражающим, то есть лишается того, что, собственно, делает его искусством в подлинном смысле слова. Но и религиозная традиция, порвав с культурой и ее символическим языком, лишается возможности говорить в полный голос, полноценно реагировать на экзистенциальные запросы современности, и зачастую вынуждена ограничиться линейным морализмом.

¹ Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С.199-215

² Вейдле В.В. Искусство как язык религии // Вейдле В.В. Умирание искусства. – М.: Республика, 2001, С. 193.

³ Вейдле В.В. Письма об иконе: письмо первое // Вейдле В.В. Умирание искусства. – М.: Республика, 2001, С. 202.

⁴ См. об этом подробнее: Trachtenberg, Marvin. 2001. Architecture and Music Reunited: A New Reading of Dufay's *Nuper rosarum flores* and the Cathedral of Florence. *Renaissance Quarterly* 54, no. 3: 740–75.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007.

2. Вейдле В.В. Искусство как язык религии // Вейдле В.В. Умирание искусства. – М.: Республика, 2001.

3. Вейдле В.В. Письма об иконе: письмо первое // Вейдле В.В. Умирание искусства. – М.: Республика, 2001.

4. Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996.

5. Trachtenberg, Marvin. 2001. Architecture and Music Reunited: A New Reading of Dufay's *Nuper rosarum flores* and the Cathedral of Florence. *Renaissance Quarterly*, №. 3.

**XVIII
НАУЧНО-БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
МАТЕРИАЛЫ**

Михаил Воробьев,
студент заочного отделения КДС

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРОЦЕССА возвращения имущества религиозного значения

В современной России все большее значение в жизни каждого человека приобретает Церковь, которая положительно влияет на патристическое и нравственное воспитание общества. Эта важная миссия Церкви во многом осложнена и подчас даже немыслима без определенных гражданских прав, в том числе и имущественных. В данном выступлении представлен для ознакомления ретроспективный анализ процесса возвращения имущества религиозного назначения в собственность или пользование религиозным организациям.

Для начала необходимо определиться с понятием «имущество религиозного назначения», которое отражено в Федеральном законе от 30 ноября 2010 года № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности»¹.

К имуществу религиозного назначения относится прежде всего недвижимое имущество: помещения, здания, строения, сооружения, включая объекты культурного наследия народов России, монастырские, храмовые комплексы, построенные для богослужения, обучения религии, а также паломничества. К движимому имуществу относятся предметы внутреннего убранства культовых зданий, используемые для религиозных целей. Взаимодействие государства и религиозных организаций по поводу материальных ценностей на разных исторических этапах было неоднозначным – то происходило наделение Церкви практически неограниченными имущественными правами, то изъятие церковных владений в пользу государства.

Далее рассмотрим историко-правовые аспекты процесса возвращения имущества религиозного назначения религиозным организациям. На протяжении всего периода истории развития имущественных режимов религиозных организаций наиболее революционные изменения в рассматриваемой сфере произошли в XIX в. Большое распространение получила так называемая Институтная теория, которая нашла воплощение в положительном праве как Западной Европы, так и России. По данной теории, признаются собственниками церковного

имущества как Церковь, так и ее структурные единицы (или институты) – «епархиальные начальства (нынешние епархии), монастыри и церкви (нынешние приходы)»². Как собственники религиозные организации Православной Церкви могли распоряжаться принадлежащим им движимым и недвижимым имуществом. При этом, однако, храмы, здания монастырей, часовни, иконы, являющиеся православными святынями, в отличие от настоящего времени, являлись собственностью Православной Церкви в лице Святейшего Синода.

Послереволюционные события начала XX века и дальнейшая история становления Советского государства показывают национализацию всей земли, в том числе церковной и монастырской, путем обращения во всенародное достояние и пользование всех трудящихся на ней.

Декрет Совета народных комиссаров РСФСР, принятый 20 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»³, гласил: «Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ являются народным достоянием». В последующем, в 1990-х гг., данный декрет, лишавший религиозные организации права владения собственностью, был отменен⁴. Хотелось бы заметить, как повторяются исторические события: изъятие имущества религиозного назначения осуществлялось и ранее и не являлось изобретением большевиков. Реформа Екатерины II о секуляризации весьма сильно ударила по Церкви с той только разницей, что не поднялась рука у императрицы изымать у Церкви предметы, необходимые для совершения богослужений. Руководствуясь постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях»⁵, подлежали закрытию молитвенные здания, не находящиеся под государственной охраной как памятники культуры. Они же могли быть использованы и переоборудованы для других целей, а также быть снесены по решению краевого или областного Исполнительного комитета Совета депутатов, трудящихся РК и КД по представлению Исполкома городского или районного Совета депутатов трудящихся. Закрытие молитвенных зданий осуществлялось в присутствии представителей районного, городского финансового отдела и других заинтересованных ведомств, а также представителя данного религиозного объединения. При закрытии молитвенных зданий имущество, принадлежащее религиозным объединениям, распределялось следующим образом:

а) все предметы из драгоценных металлов подлежали зачислению в государственный фонд и передавались в распоряжение местных финансовых органов или в распоряжение органов культуры РСФСР;

б) все предметы исторической, художественной, музейной ценности передавались органам культуры РСФСР;

в) остальные предметы (иконы, облачения, и т.д.), имеющие специальное значение для отправления богослужений, передавались верующим для переноса в другие молитвенные здания.

Так, например, согласно Постановлению президиума Московского областного исполнительного комитета Советов РК и КД от 5 октября 1940 года № 1131/11, было разрешено Исполкому Коломенского райсовета произвести закрытие культового здания в селе Бобренево и оборудовать его под кинотеатр. С предметами культа поступили в соответствии с данным постановлением⁶.

Другим примером может служить закрытие церкви в селе Дединово Луховицкого района. Из Постановления президиума Московского областного исполнительного комитета Советов РК и КД от 25 апреля 1939 года № 1178: «Учитывая, что церковь в с. Дединово бездействует, разрешить Луховицкому райисполкому данную церковь закрыть, а здание использовать под школу»⁷.

Дальнейшее регулирование имущественных отношений в религиозной сфере связывается с утверждением Положения об управлении Русской Православной Церкви, принятого Поместным Собором в 1945 г. В нем предусматривалось право приходских «общин вносить потребные суммы на содержание епархиального архиерея и его управления. Между тем церковные здания оставались в государственной, то есть общенародной, собственности.

Советское правительство предоставило религиозным организациям ограниченные права юридического лица и возможность приобретения транспортных средств, производства утвари и предметов религиозного культа, продажи их обществам верующих. Такие действия осуществлялись лишь с санкции Совета по делам религиозных культов. Процесс активной передачи религиозным организациям в собственность культовых зданий был начат согласно Постановлению Совета министров СССР от 16 октября 1979 г. № 940 «О порядке передачи предприятий, объединений, организаций, учреждений, зданий и сооружений».

В конце 1980-х – начале 1990-х годов в России произошли коренные изменения, которые затронули все сферы жизни общества. Провозглашение демократических принципов, установление всевозможных свобод дало толчок к появлению большого числа объединений, в том числе религиозных. Таким образом, был принят закон «О свободе совести и религиозных организациях» от 1 октября 1990 года⁸. Были

отменены все ограничения, касавшиеся деятельности религиозных организаций, гарантированы равные права всем религиозным организациям, разрешено обучение религии в негосударственных школах, запрещено вмешательство властей в дела религиозных организаций. Закон 1990 года демонстрировал уважение государства к религиозным чувствам населения. Религиозные объединения получили право юридического лица. Процедура создания религиозной организации была упрощена. С выходом РФ из состава Советского Союза начинается процесс безвозмездной передачи Церкви принадлежащего государству имущества. Первоначальным актом новой истории и воссоздания религиозных организаций в России можно считать закон РСФСР от 25 октября 1990 г. № 261-1 «О свободе вероисповеданий», по которому религиозным организациям начинают предоставляться права собственников на принадлежавшее им имущество. Принятый 24 декабря 1990 г. закон РСФСР № 443-1 «О собственности в РСФСР» предусматривал возможность нахождения в собственности религиозных организаций зданий, предметов культа, объектов производственного, социального и благотворительного назначения и иного имущества, необходимого для обеспечения их деятельности. В 1991 году выходит Распоряжение Президента РФ «О возвращении Русской Православной Церкви строений и религиозной литературы». РПЦ было передано здание Совета по делам религий при Кабинете министров СССР вместе с его библиотекой религиозной литературы.

Распоряжением Президента РФ от 23 апреля 1993 г. № 281-рп «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества» было дано поручение Правительству РФ подготовить и осуществить «поэтапную передачу в собственность или пользование религиозным организациям культовых зданий, строений и прилегающих к ним территорий, находящихся в федеральной собственности, для использования в религиозных, учебных, благотворительных целях». В результате порядок передачи культовых зданий и иного имущества религиозного назначения, относящихся к федеральной собственности, был утвержден Постановлением Правительства РФ от 6 мая 1994 г. № 466. В приложении 1 к указанному Постановлению содержался перечень 370 культовых объектов, подлежащих передаче религиозным объединениям в первоочередном порядке. Указанным Постановлением Правительства была образована Комиссия по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, в компетенцию которой входила, в том числе, и подготовка решений Правительства РФ по передаче имущества религиозным объединениям. Согласно положению,

инициатива в рассмотрении вопроса о передаче религиозным объединениям конкретного имущества должна была исходить от религиозных объединений, которые в зависимости от историко-культурного статуса объекта передачи обращались соответственно в Госкомимущество России или в Минкультуры России.

В случаях возникновения разногласий между федеральными органами исполнительной власти либо между федеральным органом исполнительной власти и религиозным объединением по поводу передачи последнему движимого или недвижимого имущества религиозного назначения эти разногласия рассматривала Комиссия по вопросам религиозных объединений.

В общем, в начале 1990-х годов был принят ряд нормативных правовых актов, направленных на регламентацию вопросов взаимодействия государства и Церкви по поводу имущества. При этом, согласно п. 3 Указа Президента РФ от 14 марта 1996 г. № 378 «О мерах по реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий», Правительству и федеральным органам исполнительной власти было поручено оказывать помощь верующим в восстановлении культовых зданий, возврате имущества, изъятого из церквей и других культовых учреждений.

Согласно распоряжению Правительства РФ от 2 февраля 1998 г. № 165-р, в собственность Русской Православной Церкви были переданы предметы религиозного назначения и богослужебные принадлежности из драгоценных металлов для использования при восстановлении Храма Христа Спасителя в г. Москве. Однако подобные случаи были довольно редки. Подавляющая часть находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения передавалась религиозным организациям в бессрочное безвозмездное пользование. К примеру, согласно Постановлению от 31 марта 1993 года № 54 «О передаче комплекса памятника архитектуры Бобренева монастыря с. Старое Бобренево Коломенского района» и в соответствии с законом РСФСР от 25 октября 1990 г. № 261-1 «О свободе вероисповеданий», Комитету по культуре и туризму Администрации Московской области требовалось осуществить передачу комплекса памятника архитектуры Бобренева монастыря в пользование Московской Патриархии для организации Богородице-Рождественского Бобренева мужского монастыря РПЦ. Комитету по культуре и туризму Администрации Московской области требовалось заключить в установленном порядке с Московской Патриархией договор на право пользования комплекса памятника архитектуры⁹.

Процесс формирования законодательной базы в области религии привел к принятию 26 сентября 1997 г. Федерального закона № 125 «О свободе совести и о религиозных объединениях». В нем было урегулировано правовое положение имущества религиозных объединений, которое могло находиться у них не только в безвозмездном пользовании, но и на праве собственности.

Содействие установлению и развитию религиозных институтов обеспечивается политикой государства, проводимой в рамках международных отношений России с Европейским регионом. Согласно Заключению № 193 Парламентской ассамблеи Совета Европы по заявке России на вступление в Совет Европы от 25 января 1996 г., Российская Федерация приняла на себя обязательства в кратчайшие сроки возвратить собственность религиозным организациям. В 2000 году Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ направляет письмо Президенту РФ В.В. Путину, в котором отмечает, что процесс возвращения церковной собственности в России «не только не завершен, но по-настоящему и не начат». 30 июня 2001 года выходит новое Постановление Правительства РФ № 490 «О порядке передачи религиозным организациям находящегося в федеральной собственности имущества религиозного назначения», в котором дается определение термина «имущество религиозного назначения», а также определены виды недвижимого имущества, которое могло передаваться религиозным организациям в собственность или пользование.

В ноябре 2007 года Президент Владимир Путин по просьбе патриарха Алексия II передает в Храм Христа Спасителя частицу ризы Господней вместе с ковчегцем из музеев Московского Кремля. В июле 2008 года еще 10 экспонатов из коллекции музеев Московского Кремля были также переданы РПЦ, несмотря на то, что эти экспонаты никогда не принадлежали Церкви: до революции они были собственностью царской семьи, затем – государства.

Особо ценные объекты, например памятники и ансамбли, включенные в список Всемирного наследия ЮНЕСКО (в частности, храм Василия Блаженного и храмовый ансамбль Московского Кремля), в собственность Церкви переданы не будут, и Церковь на них не претендует. Реституция церковного имущества в России – термин для обозначения происходящего в Российской Федерации процесса передачи в собственность религиозным организациям имущества, находящегося до 1918 года во владении тех или иных религиозных структур (РПЦ, как централизованной религиозной организации с правом юридического лица, в Российской империи не существовало) и перешедшего

в собственность Советского государства, а после 1991 года, по преемству, к Российской Федерации.

Федеральный закон РФ № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности» (так называемый Закон о реституции церковного имущества), был принят Государственной Думой 19 ноября 2010 года и одобрен Советом Федерации 24 ноября 2010 года. 30 ноября 2010 года он был подписан Президентом РФ Д.А. Медведевым. Данный нормативно-правовой акт определяет «порядок безвозмездной передачи в собственность или безвозмездное пользование религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в федеральной собственности, собственности субъектов Российской Федерации или муниципальной собственности». Данный закон направлен на определение принципов передачи имущества религиозным организациям и на разрешение основных вопросов, связанных с порядком передачи такого имущества. Кроме того, в нем достаточно подробно указаны основания для отказа в передаче имущества религиозной организации, а также способы урегулирования возникающих разногласий при решении вопроса о передаче имущества религиозной организации. С вступлением в силу Федерального закона от 30 ноября 2010 г. № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», наступил новый этап в регулировании государственно-религиозных имущественных отношений.

¹ Федеральный закон 30 ноября 2010 года № 327-ФЗ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности». // Российская газета. 2010. 3 декабря. – № 274.

² Куницын И. А. Правовой статус религиозных объединений в России, изд-во «Отчий дом», Москва, 2000. С. 282.

³ Декрет Совета Народных Комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 2 февраля (20 января) 1918 г. опубликован в «Газете Временного Рабочего и Крестьянского Правительства»

⁴ Утратил силу в связи с принятием закона от 25 октября 1990 г. № 261-1 «О свободе вероисповеданий».

⁵ Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8/IV-1929 г. «О религиозных объединениях» (ст. 36, 39, 40).

⁶ ЦГАМО Ф.2157, Оп.1, Д. 2078, Л. 98 от 5 октября 1940 г. № 1131/11

⁷ ЦГАМО Ф.2157, Оп.1, Д.23, Л.179 от 25 мая 1939 г. №1178.

⁸ Закон СССР от 1 октября 1990 г. № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях» // Ведомости Съезда Народных Депутатов и Верховного Совета СССР.

⁹ Постановление от 31 марта 1993 года № 54 «О передаче комплекса памятника архитектуры Бобренева монастыря» // Архив Московского епархиального управления.

¹⁰ Российская газета. 3 декабря 2010, № 274.

*Священник Александр Ионов,
преподаватель КДС*

СИНОДАЛЬНЫЙ АРХИВ
и воспитание кадров отечественной науки
и архивного дела

Деятельность Архива Святейшего Синода и Комиссии по его описанию на рубеже XIX–XX вв. неоднократно освещалась в современной научной литературе¹, в том числе на страницах «Трудов Коломенской духовной семинарии» был опубликован очерк о почти 60-летней деятельности Комиссии². Отчасти изучена ее масштабная издательская деятельность³. Существует монография, посвященная жизненному пути и трудам активнейшего члена Комиссии, видного церковного историка, члена Поместного Собора 1917–1918 гг. С.Г. Рункевича⁴. В настоящем докладе будет затронута деятельность представителей научной школы Синодального архива в связи с привлечением к работе с документами церковных архивов молодых научных кадров, как в дореволюционный период, так и в 1924 г.⁵

Еще до революции 1917 г. в Архиве Синода сложилась важная и интересная практика воспитания научных кадров архивистов и историков под руководством опытных и уже увенчанных лаврами научных достижений членов Комиссии. Основы этой практики заложил «патриарх» Комиссии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (далее – СПбДА), выдающийся исследователь церковной и гражданской истории Западного края России М.О. Коялович, привлечший в конце XIX в. к разбору и описанию ценнейшего для церковно-исторической науки архива западнорусских униатских митрополитов своего ученика С.Г. Рункевича, на тот момент магистранта СПбДА⁶.

Рункевич продолжил эту практику. По его инициативе к 200-летнему юбилею Петербурга по решению Синода готовилось издание описания архива Александро-Невской Лавры. К юбилею был выпущен лишь 1-й том за несколько лет царствования Петра Великого (1713–1716). Его готовили члены Синодальной архивной комиссии: управляющий синодальной типографией А.В. Гаврилов, помощник управляющего канцелярией Синода С.П. Григоровский, начальник архива и библиотеки Синода А.А. Завьялов, профессор Санкт-Петербургского университета С.Ф. Платонов и С.Г. Рункевич.

Работы по описанию лаврского архива не прекратились благодаря организаторскому таланту Рункевича, который привлек к этим тру-

дам группу учащейся молодежи Петербурга: магистрантов СПбДА Б.Н. Жуковича и Н.В. Нумерова, студентов университета М.Д. Приселкова, С.П. Исполатова, А.В. Королева, Г.М. Рункевича и А.Л. Рутковского, а также помощника архивариуса Синода Н.В. Туберозова. Обновленный коллектив подготовил и выпустил в свет еще два тома издания (по 1721 г.)⁷. По методам и приемам описания (составу и построению описательной статьи, наличию указателей и т.п.) этот труд соответствовал высоким требованиям «науки об архивах» того времени (в том числе критериям, которые предъявлялись к описанию документов Синодального архива). Описание является не просто указателем к материалам лаврского архива: в издании опубликованы обширные цитаты и целые документы по истории Лавры, впервые введенные в научный оборот.

Н.В. Туберозов, Н.В. Нумеров, Б.Н. Жукович и М.Д. Приселков впоследствии дополнили славную когорту членов Синодальной архивной комиссии. Михаил Дмитриевич Приселков в итоге стал видным летописеведом и специалистом по истории Древней Руси, а тогда (в 1903 г.) опубликовал свое сочинение «Александро-Невская Лавра при Петре Великом»⁸. Рункевич ходатайствовал перед С.Ф. Платоновым об оставлении Приселкова при университете для занятий наукой⁹.

Александр Васильевич Королев стал видным востоковедом и организатором географической науки (он стоял у истоков Западно-Казакстанского отдела и Восточной комиссии Географического общества СССР)¹⁰. Б.Н. Жукович продолжил труды Рункевича по описанию унитатского архива. Н.В. Нумеров стал видным синодальным чиновником, впоследствии – управляющим общей Канцелярией Поместного Собора 1917–1918 гг., секретарем Святейшего Синода и Высшего церковного Совета при Патриархе Тихоне.

Выходец из светской среды¹¹, Александр Леонидович Рутковский по окончании Санкт-Петербургского университета поступил в СПбДА, которую окончил в 1911 г. кандидатом богословия (магистрантом)¹². Видимо, причиной поступления в СПбДА было ближайшее знакомство с вопросами церковной истории в процессе описания лаврского архива.

В 1918 г. Синодальный архив стал частью созданного «ленинским» декретом от 1 июня 1918 г. так называемого Архивного ведомства Советского государства. В 1924 г. он составлял 2-е отделение историко-культурной секции Единого государственного архивного фонда (ЕГАФ) РСФСР. В целиком отданном архивному ведомству бывшем здании Синода были сконцентрированы не только ранее хранившиеся в Синодальном архиве документы, но и фонды других церковных учреждений Петрограда. Здесь по-прежнему продолжали трудиться

представители дореволюционной научной школы церковного архивоведения: Константин Яковлевич Здравомыслов (до 1918 г. – начальник Архива Синода, видный историк церковной иерархии) и Николай Васильевич Туберозов. Оба они имели не только специальное архивное (курс Петербургского археологического института), но и высшее богословское образование (выпускники СПбДА).

В фонде «Архив архива» Российского государственного исторического архива (РГИА) в Санкт-Петербурге нам удалось обнаружить дело 1924 г. о прохождении архивной практики студентами Ленинградского государственного университета под руководством заведующего 2-м Петроградским отделением историко-культурной секции ЕГАФ К.Я. Здравомыслова и архивиста Н.В. Туберозова¹³. Оно интересно тем, что в данной группе практикантов состояли личности, впоследствии внесшие определенный вклад в развитие архивного дела и гуманитарной науки.

Участвовавший в самом начале XX в. в описании архива Александроневской Лавры помощник синодального архивариуса Н.В. Туберозов в 1924 г. продолжал работу на прежнем месте (в здании Святейшего Синода) в качестве архивиста историко-культурной секции ЕГАФ РСФСР. И вот уже под его руководством проходят практику обучающиеся на архивных курсах Ленинградского отделения Центрархива студенты археологического отделения факультета общественных наук университета, недавно сменившего вывеску на «Ленинградский государственный». Следует отметить, что сам Н.В. Туберозов, помимо окончания СПбДА и Санкт-Петербургского археологического института, в 1890-х годах «прослушал курс наук» на юридическом факультете столичного университета¹⁴.

К чести студентов-практикантов 1920-х годов следует сказать, что на первом же занятии 26 февраля 1924 г. вся их группа изъявила желание получать на практических занятиях не только «практическо-технические указания», но и «теоретические сведения по вопросам архивоведения», в связи с чем практикантами была высказана просьба снабдить их соответствующей научной литературой¹⁵.

Занятия практикантов велись в бывшем Синодальном архиве на серьезном и высоком уровне, так что случайным людям было не под силу выполнить программу. Об этом свидетельствует тот факт, что одна из записавшихся на них студенток перестала посещать занятия, побывав на первом из них. Ее неподготовленность к архивной работе видна из заполненной ею анкеты. «Мотивы записи» именно в данный архив она привела следующие: «Я мыслю, что из всей архивн[ой] работы истор[ико]-культ[урная] секция [-] наименее сухая работа[,], т.е. для меня наиб[олее] интересна[,], чем друг[ие] секции». Стиль формулиро-

вок и пунктуация, а также ответ на следующий пункт анкеты («Научный интерес и запросы»: «По специальн[ости] я библиотечарша и[,] конечно[,] очень интересуюсь литературой[,] как старой[,] так и новой»¹⁶) – все говорит о том, что такому человеку было очень сложно влиться, даже в качестве практиканта, в работу архива, где уже до революции главной целью была не техническая обработка документов, а их научное описание и изучение, и от постоянных сотрудников требовалось наличие высшего образования.

Оставшиеся практиканты (7 человек) были более целеустремленными, имели более или менее сформированный круг научных интересов, некоторые даже имели публикации, были задействованы в архивной работе на местах (от Петрограда до Иркутска), занимались научной разработкой архивных материалов¹⁷.

Материалом для занятий, длившихся с 26 февраля по 27 декабря 1924 г., стали документы фондов синодальных учреждений, а также архивы церквей (например, ранее располагавшейся по соседству Сенатской церкви) и монастырей (в т.ч. Троице-Сергиевой Приморской пустыни). Причем многие из них на тот момент только недавно были свезены или даже не были свезены (как архив Петроградской духовной академии¹⁷) в здание Синода, некоторые находились в неразобранном состоянии (как, например, бывший архив Управления протопресвитера военного и морского духовенства, часть материалов которого студенты систематизировали сначала по разновидностям документации, а затем по хронологически-структурному принципу и номерам, видимо, присвоенным на стадии делопроизводства или при первичной архивной обработке на стадии хранения в ведомстве протопресвитера)¹⁹.

Практические работы по приемке материала в архив осуществлялись как по сдаточным описям (например, для документов и дел Канцелярии обер-прокурора Синода, в значительной мере только после революции свезенных в здание Синода, за 1911 г.), так и без них (те же документы Канцелярии обер-прокурора, но за 1912–1913 гг., и документы Хозяйственного управления при Синоде за 1914–1915 гг.)²⁰. На последние приходилось составлять приемные и инвентарные описи (при этом приходилось составлять заголовки ко многим делам²¹). Это осложнялось дефектами в формировании некоторых дел, которые приходилось устранять (отсутствие внутренних описей, нумерации листов, указания количества листов и даты окончания производства на обложке)²².

Участники занятий на практике ознакомились с учетно-регистрационной документацией, ведшейся в бывшем Синодальном архиве на различные разновидности документации (учет обычных тематических дел

и, например, протоколов Синода был разным) и «справочно-ориентировочный материал» (реестры, описи, алфавиты)²³. Также им была объяснена «система размещения архивного материала в архивохранилище»²⁴ и порядок выдачи дел исследователям²⁵.

В процессе занятий руководитель практики Н.В. Туберозов знакомил учащихся с историей учреждений и особенностями создававшихся в процессе их деятельности материалов²⁶, до них доводилась «цель разборки»²⁷ материалов. Таким образом, пришедшим всего лишь на несколько месяцев в бывший Синодальный архив практикантам (потенциальным сотрудникам архивных учреждений) показывалось, что задачи архивиста не сводятся к технической работе с документами, им прививались навыки широкого научного взгляда на хранящиеся в архивах документы.

Н.В. Туберозов провел с практикантами даже так называемые «занятия высшего типа», которые первоначально предполагалось исключить из программы²⁸, что, видимо, было связано с требованиями советского руководства к ускоренной и облегченной подготовке архивных кадров (к середине 1920-х годов все более отчетливо начинает просматриваться стремление в рамках советской системы превратить сотрудников архивов в простых технических работников, подготовленных по ускоренной методике). «Занятия высшего типа» заключались в знакомстве слушателей с изданными еще до революции («печатными») трудами Синодальной архивной комиссии²⁹, которые насчитывали десятки объемных томов описания архивных материалов (не только Синодальной канцелярии, но и архива униатских митрополитов, рукописей Синода, материалов Комиссии духовных училищ и др.) и научных публикаций документов (например, тома «Полного собрания постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания»).

Как уже ранее было показано в современной историографии истории церковных архивов, бывшие синодальные архивисты во главе с К.Я. Здравомысловым в 1920-е годы не теряли надежды на продолжение этих изданий, которые, к сожалению, так и остались лишь надеждами. Тем не менее в эту работу вовлекали и практикантов, которые приобщались к опыту составления научных описаний и подготовки к публикации исторических документов³⁰.

Несмотря на то, что занятия практикантов имели «мало практического значения» для самого архива³¹, в целом общение с представителями синодальной архивной школы и приобщение к опыту их работ с документами архива, которые в этот период были особенно насыщенными благодаря концентрации в бывшем архиве Синода документов церков-

ных учреждений Петрограда, принесло свои плоды. Большинство практикантов применили полученные знания на практике в своей работе в архивных учреждениях Ленинграда и провинции.

С большим интересом относившийся к занятиям в архиве уроженец г. Владимира Николай Николаевич Воронин (1904–1976) в 1924 г. совмещал учебу в Ленинграде с активной архивной службой на родине («заявил [...] себя [...] выдающимся архивным работником во Владимирском губархиве»³²) под руководством заведующего губернским архивом Н.В. Малицкого³³. Виду этого им были пропущены некоторые занятия, о чем он сокрушался в сохранившемся в деле трогательном письме Н.В. Туберозову из Владимира, откуда Воронин не успевал вернуться с каникул³⁴. Впоследствии Н.Н. Воронин оставил архивную службу, став выдающимся советским археологом, одним из крупнейших специалистов по древнерусской архитектуре³⁵. Писал стихи на исторические темы (например, о князе Андрее Боголюбском, Данииле Заточнике, иноке Андрее Рублеве).

«С совершенным прилежанием и успехом» участвовавший в практических занятиях, карел по происхождению, выпускник Ленинградского университета 1924 г., Николай Васильевич Хрисанфов (1898–1938) в ноябре 1924 г. был вынужден прервать свою практическую подготовку в бывшем Синодальном архиве ввиду назначения заведующим Центральным архивным бюро у себя на родине, в республике Карелия. Н.В. Хрисанфов является не только организатором и популяризатором архивного дела в Карелии, но и выдающимся карельским ученым-гуманитарием, поэтом, фольклористом и переводчиком (перевел на карельский язык произведения А.С. Пушкина)³⁶.

Практикант Илья Давыдович Тубянский (1905–1942) хотя впоследствии и не занял видных должностей в архивной службе (был делопроизводителем архива Дорпрофсожа³⁷ и временно исполняющим должность помощника завхоза в Музее связи), все же занимался наукой, в 1920-е годы был участником «кружка медиевистов» И.М. Гревса и О.А. Добиаш-Рождественской в Ленинграде³⁸. Членами этого кружка также были православный мыслитель, историк и публицист Г.П. Федотов (с 1925 г. – в эмиграции) и А.Д. Люблинская, впоследствии видный советский историк, специалист по истории западноевропейского Средневековья и раннего Нового времени, палеографии и археографии. Еще в период стажировки в бывшем Архиве Синода Тубянский принял участие в двух проектах по истории Царского (на тот момент – Детского) Села: «участвовал в организации выставки по изучению Детского Села 18 ст[олетия]», а также занимался «разбором и приведением в порядок

архива царскосельского полицейского управления»³⁹. Круг его интересов был очень широк: он также занимался русской и латинской палеографией, изучал в архивах картографические материалы, гербы и водяные знаки. В своей анкете практиканта архива в 1924 г. Тубянский отметил, что «интерес[уется] эпохой Алекс[андра] I. Отнош[ением] дух[овенств]а к Наполеону»⁴⁰.

Практикантка, латышка по происхождению, Нина Петровна Шкипсна (1900–1938), хотя через два месяца и вынуждена была оставить практические занятия по болезни⁴¹, все же впоследствии заняла видное место в архивном мире, занимала пост директора Центрального государственного архива народного хозяйства в Ленинграде⁴².

Хрисанфов и Шкипсна были расстреляны в январе 1938 г., а Тубянский умер в 1942 г. в Онеглаге⁴³. Интересно отметить, что молодые ученые дореволюционного «архивного призыва» (занимавшиеся описанием архива Александро-Невской Лавры), хотя и подвергались репрессиям, но все же, по имеющейся у нас информации, никто из них не был расстрелян (по крайней мере, это касается ставших впоследствии известными учеными М.Д. Приселкова и А.В. Королева; судьбы Б.Н. Жуковича, Н.В. Нумерова, Н.В. Туберозова, С.П. Исполотова и А.Л. Рутковского, к сожалению, нам неизвестны).

Дальнейшую судьбу троих оставшихся практикантов 1924 г. нам пока не удалось проследить. Из материалов дела о практикантах известно только, что:

1) Не пропустивший ни одного практического занятия и показавший «большую способность к архивному делу» Иван Иванович Мельников (род. в 1900 в Петербурге) ранее окончил Педагогический институт им. Герцена по двум отделениям (социально-историческому и русского языка и литературы), считал своей специальностью русскую литературу и даже подготовил публикацию о «Каменном госте» А.С. Пушкина⁴⁴.

2) Петр Иванович Рождественский (род. в 1902 г. в Томске) ранее трудился в двух губархивах Сибири (в 1921 г. – в Томском, в 1922–1923 гг. – в Иркутском). На материалах иркутских архивов опубликовал статью «О пребывании В.Г. Короленко в Сибири» (иркутский общественно-политический журнал «Красные зори», 1923, № 4). Также работал с архивом Иркутской духовной консистории⁴⁵.

3) Варвара Александровна Тихомирова (род. в 1900 г. в Ярославле), специализировавшаяся в университете по археографии и истории русского искусства, в 1924 г. была сотрудницей Ярославского губархива, на материалах которого в каникулярный период лета 1924 г. она продолжала занятия по программе практических занятий, руководствуясь реко-

мендациями руководителя курсов, с которым вела переписку из Ярославля, где в том числе занималась описанием вотчинного архива графов Орловых-Давыдовых за XVIII в.⁴⁶

В заключение хотелось бы подчеркнуть высокую степень преемственности в научной школе синодальных архивистов, их верность заложенным еще на заре существования Синодальной архивной комиссии в конце XIX в. принципам широкого научного взгляда на архивы и работу с ними. Этой преемственности и верности принципам не смогла помешать даже революционная ломка 1917 г. и периода Гражданской войны. В Архиве Святейшего Синода готовили не просто технических архивных работников, а деятелей отечественной гуманитарной науки. Это было характерно как для дореволюционных лет, так и для 1920-х годов. К сожалению, в 1929 г. в ходе репрессий против ученых-гуманитариев Ленинграда данная научная школа окончательно прекратила свое существование с увольнением из ленинградских архивов последних сотрудников дореволюционного Архива Святейшего Синода.

¹ *Старостин Е.В.* Архивы Русской Православной Церкви: (X–XX): Учеб. пособие. М.: РГГУ, 2011. С. 90-94, 119-133.

² Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 7. М., 2012. С. 35-97.

³ См., напр.: *Ионов А., свящ.* Издательская деятельность Комиссии по разбору и описанию Архива Святейшего Синода: к вопросу о теории и практике описания и публикации архивных документов в архивах Русской Православной Церкви до 1917 г. // «Отголосок прошедшего в будущем»: Сб. науч. статей преподавателей и аспирантов Исторического факультета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 100-120.

⁴ *Щеглов Г.Э.* Степан Григорьевич Рункевич (1867–1924): Жизнь и служение на переломе эпох. Минск: Врата, 2008. 436 с.; *Щеглов Г.Э., Ионов А.С.* Делегация Высшего церковного управления и церковные архивы в первые годы после Октябрьской революции // Церковно-исторический вестник: Издание Общества любителей церковной истории. М., 2004. № 11. С. 149-159; *Ионов А.С.* С.Г. Рункевич и судьба архивных материалов Поместного Собора // Архивы Русской Православной Церкви: пути из прошлого в настоящее. М., 2005 (Труды Историко-архивного института РГГУ). Т. 36. С. 337-341.

⁵ Бывший Архив Синода имел опыт проведения архивной практики для студентов университета и учащихся архивных курсов в Петрограде с первых пореволюционных лет, однако рассмотреть данную деятельность за все пореволюционные годы в рамках доклада на конференции не представляется возможным.

⁶ Щеглов Г.Э. Степан Григорьевич Рункевич... Минск, 2008. С. 71-72.

⁷ Описание архива Александро-Невской Лавры за время царствования Императора Петра Великого. Т. 1: (1713–1716). СПб.: Синод. тип., 1903. VI, 1119, 114 с.; Т. 2: (1717–1719). СПб.: Синод. тип., 1911. X, 1928 с.; Т. 3: (1720–1721). Пг.: Синод. тип., 1916. VI, 848 с. В составлении 3-го тома из названного коллектива принимали участие лишь Б.Н. Жукович и Н.В. Нумеров.

⁸ Приселков М.Д. Александро-Невская Лавра при Петре Великом // Странник. 1903. № 4-6.

⁹ Щеглов Г.Э. Степан Григорьевич Рункевич (1867–1924): Жизнь и служение на переломе эпох. Минск: Врата, 2008. С. 163-164; Он же. Архив Александро-Невской Лавры и история его описания // Макарьевские чтения: Материалы IV Международной конференции (21-22 ноября 2005 года). Горно-Алтайск, 2005. С. 131-136 (статья в электронном виде: <http://lavra.spb.ru/about/history/897-lavra-archive-description.html> - 13.03.2015).

¹⁰ Королев Александр Васильевич (1884–1968) // Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб.: Петербургское востоковедение, 2003 (<http://memory.pvost.org/pages/korolev.html> - 12.03.2015).

¹¹ Сын видного ученого-логика, доцента Санкт-Петербургского университета, а с 1899 г. – чиновника Государственного контроля Леонида Васильевича Рутковского. Небезынтересно отметить, что в советский период Л.В. Рутковский участвовал в организации Рабоче-крестьянской инспекции (Малая Курская энциклопедия: <http://www.mke.su/doc/RUTKOVSKII.html> - 17.03.2015).

¹² Рутковский Александр Леонидович // Сайт священника Гордея Щеглова: Персоналии (<http://scheglov.by/рутковский-александр-леонидович.php> - 17.03.2015).

¹³ РГИА. Ф. АА. Оп. 1. Д. 632.

¹⁴ Пятидесятилетие Высочайше утвержденной Комиссии по разбору и описанию архива Св. Синода. 1865-1915: Ист. записка. Пг.: Синод. тип., 1915. С. 393.

¹⁵ РГИА. Ф. АА. Оп. 1. Д. 632. Л. 21.

¹⁶ Там же. Л. 28.

¹⁷ Там же. Л. 22-27, 29, 202, 202 об.

¹⁸ Там же. Л. 124 об.

¹⁹ Там же. Л. 114, 117, 124 об., 132, 147.

²⁰ Там же. Л. 43, 51, 54, 57.

²¹ Там же. Л. 97 и др.

²² Там же. Л. 60, 65.

²³ Там же. Л. 60, 65, 69, 71.

²⁴ Там же. Л. 77, 80.

²⁵ Там же. Л. 172, 192 об.

²⁶ Там же. Л. 90.

²⁷ Там же. Л. 147.

²⁸ Там же. Л. 192. В документе сказано, что занятия были «исключены из плана до особого распоряжения» «по указанию б[ывшего] руководителя [практических занятий - ?] Маяковского» (имеется в виду видный архивист и организатор подготовки архивных кадров, сотрудник Ленинградского отделения Центрархива Илья Лукич Маяковский, впоследствии профессор Московского государственного историко-архивного института).

²⁹ Там же. Л. 201.

³⁰ Там же. Л. 193, 195, 201.

³¹ Там же. Л. 147 об.

³² Там же. Л. 202.

³³ Малицкий Неофит Владимирович (1871–1935) – выпускник СПбДА и Санкт-Петербургского археологического института, выдающийся исследователь истории Владимирского края. До Октябрьской революции 1917 г. – преподаватель Владимирской духовной семинарии и Владимирского епархиального женского училища, редактор Владимирских епархиальных ведомостей, заведующий архивами местной консистории. В 1918–1926 гг. – организатор и руководитель архивной службы Владимирской губернии. Умер в ссылке в Тюмени.

³⁴ РГИА. Ф. АА. Оп. 1. Д. 632. Л. 162-162 об.

³⁵ См. статью о нем: Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2005. Т. IX. С. 405-406.

³⁶ *Вдовинец Е.В.* Человек и время. Пасынки своей страны (<http://rkna.ru/index.php/component/content/article/37-deyatelnost/publikatsionnaya-deyatelnost/stati-publikatsii/2009/516-chelovek-i-vremya-pasynki-svoej-strany> - 13.03.2015).

³⁷ Дорожного комитета профсоюза работников железнодорожного транспорта.

³⁸ «Дело А.А. Мейера»: [Мейер Александр Александрович, философ, историк культуры, соловецкий узник] / сост. И. Флиге, А. Даниэль // Звезда. – 2006. – № 11. – С. 157-207 (Электронная версия публикации: <http://zvezdaspb.ru/index.php?nput=646&page=8> - 13.03.2015).

³⁹ РГИА. Ф. АА. Оп. 1. Д. 632. Л. 202 об.

⁴⁰ Там же. Л. 29.

⁴¹ Там же. Л. 25, 202 об.

⁴² Список граждан, расстрелянных в Ленинграде, вне Ленинграда и впоследствии реабилитированных (Ленинградский мартиролог. Т. 8) (http://visz.nlr.ru/search/lists/t8/248_1.html - 12.03.2015).

⁴³ Списки жертв политического террора в СССР (<http://lists.memo.ru/d33/f49.htm> - 13.03.2015). По делу о ленинградских кружках 1920-х гг.,

участником одного из которых был И.Д. Тубянский, проходил ученый-востоковед, индолог и буддолог Михаил Израилевич Тубянский (1893–1937 г. или 1943 г.) («Дело А.А. Мейера»...// Звезда. – 2006. – № 11. – С. 157-207). Нам пока неизвестно, являлись ли они родственниками и в каких отношениях состояли.

⁴⁴ РГИА. Ф. АА. Оп. 1. Д. 632. Л. 27, 202.

⁴⁵ Там же. Л. 24, 202.

⁴⁶ Там же. Л. 26, 202. Переписку обнаружить пока не удалось.

Священник Иоанн Шумилов,
преподаватель КДС

ОБРАЗ РАВНОАПОСТОЛЬНОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА в «Степенной книге царского родословия»

«Степенная книга царского родословия» представляет собой памятник отечественной исторической мысли XVI века, в котором излагается русская история с древнейших времен до начала 1560-х годов. Структура «Степенной книги» уникальна¹ – исторический материал в ней сгруппирован по генеалогическому принципу. Вся русская история предстает здесь как непрерывная история правления великокняжеского рода Рюриковичей на Руси: *Благорасленное изращение святого* (князя Владимира. – *Прим. автора*) *и праведнаго его семени благословенный плод иже суть благороднии сынове его и внучата в роды и роды непременно царствоваху...*² Автор (составитель) «Степенной книги» сумел создать достаточно цельную картину истории Русского государства через написание, по сути, истории великокняжеской династии.

«Степенная книга» была создана в первой половине 60-х годов XVI века под руководством многолетнего духовника Иоанна Грозного Андрея. Протопоп Благовещенского собора и духовник царя Андрей известен как высокообразованный человек, сподвижник и последователь «одного из самых значительных мыслителей и лидеров допетровской России – святого митрополита Макария»³. В 1562 году Андрей принял монашество под именем Афанасий, что позволило ему в 1564 году после смерти митрополита Макария занять перво-святытельскую кафедру. «Обобщающий» характер памятника в полной мере соответствует главному направлению деятельности митрополита Макария и собравшегося вокруг него литературного кружка (включавшего и Андрея-Афанасия) – стремлению подчеркнуть и утвердить единство Русского царства единством его литературы («Великие Минеи Четьи»), сонма святых (канонизация десятков святых на Соборах конца 1540-х – начала 1550-х гг.), истории и правящего рода («Степенная книга»).

На нынешнем этапе изучения «Книги степенной царского родословия» не решен однозначно вопрос о целях написания и заказчике (или адресате) этого произведения. Согласно одной точке зрения, это официальный публицистический памятник, назначение которого –

апология абсолютной власти и внешней политики Иоанна Грозного, которому, скорее всего, принадлежал замысел и главные пункты исторической концепции⁴. О близости политических взглядов царя и идей, положенных в основу исторической концепции «Степенной книги», по мнению Б.Н. Флори, «лучше всего говорит включение значительных фрагментов из этого источника в состав «Лицевого свода» – выполненного по заказу царя иллюстрированного изложения всемирной, а затем и древнерусской истории»⁵.

Согласно другой позиции, содержание «Степенной книги» скорее свидетельствует о церковном характере произведения. Она отражает взгляды русских церковных книжников середины XVI в. на роль великокняжеской династии в истории «земли исключительной и избранной». Это попытка богословского осмысления концепции самодержавной власти. Дидактические тексты утверждают «обязательность для государя следовать законам христианской нравственности и слушать советы церковных иерархов»⁶. В такой интерпретации замысел и историческая концепция Степенной книги, скорее всего, исходили от митрополита Макария и благовещенского протопопа Андрея, позднее митрополита Афанасия.

Кратко сообщая о событиях правления русских князей-язычников, автор «Степенной книги» уделил основное внимание повествованию о князьях-христианах: правнучке первого самодержца Рюрика Владимире Святославиче и его «благочестивых» потомках. Именно их биографии являются структурообразующими элементами памятника, который состоит из восемнадцати жизнеописаний («Житие Ольги» и «17 Степеней») предков первого российского царя. При этом особое внимание в «Степенной книге» уделяется установлению места каждого упоминаемого Рюриковича в генеалогии воспеваемого в памятнике рода. Как правило, подобной цели служат первые главы «Степеней», в которых, сообщая о достоинствах того или иного предка Иоанна IV, книжник неизменно возводит генеалогию этого персонажа к святому Владимиру. Такой способ группировки материала дает основание говорить об исключительной важности образов главных героев «Степеней». В то же время в «Степенную книгу» вошло большое количество весьма подробных рассказов о князьях, которые не являлись прямыми предками династии московских государей (Николай Святоша, Всеволод Псковский, Евфросиния Полоцкая, Андрей Боголюбский и т.д.). В подавляющем большинстве случаев эти рассказы о родственниках правителей «всей Руси» посвящены тем князьям, которые уже были канонизированы Церковью (Борис и Глеб,

Евфросиния Полоцкая и др.) или же почитались святыми, не имея этого статуса официально (Игорь Ольгович, Андрей Боголюбский и др.). Включение многочисленных рассказов о князьях, не являвшихся прямыми предками московских государей, но подававших пример благодетельной христианской жизни как внутри монастырских стен (Николай Святоша и Евфросиния Полоцкая), так и вне их (Борис и Глеб, Всеволод Псковский), создавало специфический историко-генеалогический фон, на котором происходили события жизни главных героев «Степеней», и свидетельствовало о «святости» «семени князя Владимира». ⁷ Однако в описании прямых предков Грозного и представителей боковых ветвей правящего рода имеются принципиальные различия: вне зависимости от хронологии, действительного исторического значения и церковного статуса (церковная канонизация) предки царя всегда занимают центральное место в тексте «Степеней».

Вообще же «Степенная книга» стремится максимально полно показать место каждого упоминаемого в ее тексте князя в родословии всего рода Рюриковичей. Нам известно, какое большое значение имели «историко-генеалогические аргументы» ⁸ во внешней и внутренней политике Иоанна IV. Достаточно вспомнить послание 1567 года князя М.И. Воротынского польско-литовскому королю Сигизмунду Августу, которое в исторической науке «практически безоговорочно приписывается царю» ⁹ и где эти самые генеалогические аргументы служат важнейшим основанием для претензий Иоанна IV к своему «собрату».

«Степенная книга» отнюдь не представляет собой механическое соединение под одним переплетом биографий основных представителей семнадцати поколений Рюриковичей: все множество биографий правителей Руси, житийных вставок и «авторских» отступлений, содержащих разного рода размышления, объяснения, исторические и библейские параллели, объединено единым композиционным и идейным замыслом составителя. Конечно же, информативность, а подчас и целостность восприятия исторического процесса страдает от замены хронологического подхода русского летописания на биографический, но здесь следует учесть, что автор «Степенной» не преследовал цель создания подробной государственной истории Руси или родовой истории великокняжеской династии Рюриковичей. В этом смысле его задачи были более «скромными» – его интересовало создание исторического образа русского самодержца, от Самого Бога получившего *земное скипетродержавие на восприещение и на обуздание и на казнь злодействующим, добродееющим же на милование и похвалу* ¹⁰.

Божественное покровительство и неограниченность власти требуют от правителя сохранения собственного высокого нравственного облика: *Внимай убо себе, о державный христолюбче, якоже повеле вамъ Господь державствовати на земли. И подобает вамъ прежде самемъ любити правду, и вся правдиво творити, и всехъ от Бога порученныхъ вамъ людей праведно судити, и мирнаго завета всегда не приступати, и по своемъ отъческомъ достоянии Руския земли на иноплеменная враги всюю крепостию побарати, и благочестно соблюдати*¹¹. Речь здесь идет не просто о религиозной ответственности власти пред Богом за врученный ей народ, но и о религиозном служении правителя: *И сия творя, спасеши себе и прочихъ*¹². Более того, нравственное поведение, по мысли «Степенной», требуется от каждого правителя, даже от язычника: составитель вкладывает в уста молодой и еще не просвещенной евангельским светом будущей княгини Ольги следующие слова, обращенные к князю Игорю: *Аще сам уязвенъ будеши всякими скудодеянии, то како сможеши инемъ неправду возбранити и праведно судити державе твоей*¹³.

Первая «Степень», посвященная святому Владимиру, значительно превосходит все остальные разделы памятника по своему объему, что косвенно свидетельствует о ее значении. На основании текста вступления к «Степенной книге» мы можем утверждать, что замысел нашего памятника предполагал рассказ о *святемъ благочестии Российскихъ началодержецъ*, т.е. о правителях-христианах: равноапостольной Ольге, ее «преславномъ внуке» князе Владимире и «семени его праведномъ».¹⁴ Следовательно, образ *равнаго апостоломъ, святого и блаженнаго царя и великаго князя Владимира*, первого христианина среди прямых предков Иоанна Грозного, приобретает очень важное значение для «Степенной книги» в целом. Представляется, что совсем неслучайно мы имеем прямое указание «Степенной» относительно написания раздела, посвященного князю Владимиру, *благословениемъ и повелениемъ господина пресвященнаго Макария, митрополита всеа Росии*¹⁵.

Составители «Степенной» очень основательно подошли к работе над текстом раздела, посвященного похвале *блаженнаго и достохвальнаго и равноапостольнаго царя и великаго князя, святого и праведнаго Владимира, нареченнаго во святомъ крещении Василия, всеа Руския земли самодержца*¹⁶. Работа по написанию первой «Степени» была поистине уникальной не только для письменности XVI века вообще, но и для самой «Степенной книги». Согласно подсчетам А.С. Усачева, именно на первую «Степень» приходится «максимум

привлечения ранних источников», тогда как «последующие степени почти исключительно основаны на близких книжнику круга Макария памятниках». ¹⁷

Необходимо отметить стремление составителей «Степенной книги» изобразить святого князя Владимира Святославича идеальным правителем Руси, что достигается за счет последовательного сравнения его с ветхозаветным царем Давидом ¹⁸ и первым христианским императором Константином ¹⁹ – идеальными правителями Библейской и христианской истории. Это очень важно, ведь в идеальном образе равноапостольного князя значение идеала (примера, образца) получают и те черты его характера и образа правления, которые приписывают ему составители «Степенной книги».

Знакомство читателя с образом святого Владимира «Степенная книга» начинает с раскрытия символики «дивного» имени *сего преславнаго въ самодержцахъ великаго князя Владимира* ²⁰. Само имя равноапостольного князя, с точки зрения «Степенной книги», носит промыслительный характер, ²¹ потому что как нельзя лучше подходит для правителя, приведшего ко Христу целый народ ²². Креститель Руси, носивший «владычественное» (Владимир – «влады миром») и «царственное» (в крещении он был назван Василием – от греч. «царский») имена, даже по своему «именованию» был самодержцем: *сей же самодержавный не туне Владимиръ именовася, иже никимъ же от человекъ не обладанъ бысть, но самъ владыи надъ всею Россиею и многимъ странамъ одолевая; и тако самовластно душелюбительнымъ изволениемъ... благодатию весь обогатися и владычественнымъ и царьственнымъ именованиемъ преславно прославися* ²³. «Степенная книга» говорит об изначально самодержавном образе правления князя Владимира, т.е. и до его обращения к вере. Власть князя Владимира уже в языческий период его правления, т.е. когда он *еще поганскимъ обычаемъ живый и сквернымъ кумиромъ угождая*, была «самодержавной» ²⁴.

Обращение будущего крестителя Руси к вере трактуется «Степенной книгой» как личный подвиг князя, которому *Самъ Господь <...> отверзе умъ возненавидети бездушныхъ кумиръ суетныя прелести и сквернаго идолобесия, и възискати живаго Бога, въ Троицы славимаго* ²⁵. Указание «Степенной книги» на промыслительное обращение Владимира к христианству следует рассматривать как развитие идей «Жития Ольги», в котором также утверждалось Божественное призвание Ольги, не знавшей «закона христианскаго». ²⁶

Личное стремление великого князя к истинной вере является необходимым условием подготовки Крещения всей Руси, ведь согласно

«Степенной», *не бѣше тогда въ державе его ни книгъ, ни благочестивыхъ учителей*²⁷.

Интересно отметить, что именно в рассказе о крещении киевлян составители «Степенной книги» впервые называют древнерусскую столицу – Киев – *матерью всемъ градовомъ Рускимъ*. Интересно это потому, что в древнерусском летописании данная характеристика присваивается городу еще князем Олегом, сразу после того, как Киев становится столицей единого государства князей из династии Рюриковичей, т.е. после убийства Аскольда и Дира²⁸. «Степенная книга» не просто называет столицу этим древним красноречивым эпитетом, но достаточно подробно объясняет нам смысл подобного именованя Киева, ставшего первым христианским городом Русской земли: *не туне бо тако наречеса, но яко <...> равноапостольный Владимиръ въ томъ же граде первие вся люди своя въ богоразумие приведе*²⁹. Более того, Киев изображается не только первым христианским городом и столицей нового христианского государства, но и духовным центром христианского просвещения для всей Русской земли: *и отъ того же града проповеданиемъ благочестия во всей Русстей земли дияволя прелестъ упразднися, вера же христианская расплодися и непоколебимо утвердися*³⁰.

Самодержецъ всей Русстей земли князь Владимир на страницах «Степенной книги» предстает сильным правителем. Одного лишь личного авторитета князя Владимира достаточно для того, чтобы собрать все население Киева на реке для совершения Таинства Крещения, а в случае неповиновения ему в этом принципиальном для него вопросе князь готов идти на применение крайних мер (*и той яве противень будетъ Христу Богу и нашей державе и не имать сей пощадень быти от насъ*)³¹. «Степенная книга» прямо утверждает определяющее значение сильной власти равноапостольного князя в деле Крещения Руси, которое, собственно, и произошло «его повелением» – *яко повелениемъ его просветишася*³². В то же время составители «Степенной книги» находят нужным подчеркнуть, что, призывая киевлян креститься, князь Владимир не приказывает своим подданным, а только призывает и разъясняет: *не яко властельски запрещая, но учительски моля всехъ и наказуя, разумно же и богоразсудительно извести имъ истинную Христову веру*³³. Здесь же составители «Степенной книги» подчеркивают то, что никто даже на словах не сопротивлялся осуществляемой Владимиром христианизации Руси и что Крещение Руси произошло добровольно и «единомысленно»: *никто же противно не глагола ничто же благочестивому его повелению, но*

*вси благодатию Святаго Духа осияваеми люботщательно обратишася веровати истинному Богу <...> единомысленно обещахася креститися*³⁴.

Рассмотренное выше повествование «Степенной книги» о Крещении Руси является продолжением древнерусской летописной традиции, берущей свое начало от «Повести временных лет». Однако необходимо отметить целый ряд важных дополнений к летописному рассказу о Крещении. Прежде всего «Степенная» подчеркивает особую роль святого князя не только в принятии решения о Крещении, но и в обращении своих подданных в христианство. По сути, в «Степенной книге» утверждается активная роль Владимира как просветителя (миссионера) русского народа. Так, согласно тексту «Степенной», «вельможи» в Херсонесе крестились по призыву самого князя,³⁵ тогда как летописание изображало это как самостоятельный поступок «дружины», уверовавшей после чудесного исцеления ослепшего Владимира³⁶. С утверждениями об активной проповеди христианства самим великим князем в тексте первой «Степени» мы сталкиваемся неоднократно. В рассказе «О крещении всея Руси» говорится, что *поучение къ народомъ* исходило не только от духовенства, но и от самого князя; причем именно его проповедь наряду с личным примером названы главными причинами успешного «всемирного» крещения в Киеве: *и многу народу собрану бывшу, къ нимъ же много поучение простирашеся отъ пресвященнейшаго митрополита, тако же и отъ епископовъ и отъ презвитеръ; наипаче же самъ равноапостольный Владимиръ многихъ смиренномудренно и любезно, не яко властельски запрещаая, но учительски моля всех и наказуя, разумно же богоразсудительно извести имъ истинную Христову веру <...> Множество же народа, слышавше отъ дивнаго самодержца словеса Божия, вси единомудренно <...> и единомысленно обещахася креститися*³⁷.

Рассказ «Степенной книги» о дальнейшей христианизации Руси не носит систематического характера, что, впрочем, не было свойственно и предшествующей летописной традиции. Повествование «Степенной» о крещении жителей Суздальской земли и Великого Новгорода,³⁸ продолжая традицию Никоновской летописи,³⁹ изображает «растущую и множущуюся благодать Божию»⁴⁰ и ничего не сообщает о сопротивлении этому народу. При этом вновь подчеркиваются усилия самого великого князя по христианизации своей державы. Особенно примечателен рассказ 42-й главы о крещении Суздальской земли и основании града Владимира. Здесь мы читаем не только об основании Владимира на Клязьме святым крестителем

Руси, что является воспроизводством сведений статьи на 6500 год из Никоновской летописи,⁴¹ но также узнаем о том, что князь Владимир настолько «возлюбил» основанный «в его имя» град, что *подвизаше же ся самъ со епископы, наказуя люди благочестию*⁴². Тем самым обосновывается особое духовное родство Суздальской земли со святым равноапостольным князем Владимиром.

О нравственных качествах первого христианского правителя «Степенная» говорит не меньше, чем о характере его власти. Книга не просто использует по отношению к нему такие эпитеты, как «благоутробный», «сердцем смиренный»⁴³ и т.д. (подобные эпитеты в отношении правителя полагались просто по «этикету»), но и весьма подробно развивает мысль о высоком нравственном облике князя в разделе «О разбойницехъ». Известный эпизод борьбы князя Владимира с уголовными преступлениями составитель «Степенной книги» превращает в свидетельство высокой нравственности правителя. Когда князь из боязни совершения греха перед Богом отказался от использования «репрессивных» мер в отношении *разбойников*, тогда только вмешательство митрополита смогло убедить *благочестиваго самодержателя* вернуться к своим обязанностям, которые, по мнению «Степенной», состоят в том, чтобы *безо всякаго сумнения всемъ злодеемъ праведнымъ судомъ всячески воспрещати и творящимъ разбои по правиломъ градскаго закона праведно судити со испытаниемъ и разсмотрениемъ*⁴⁴. Весь этот рассказ взят из Никоновской летописи, где он также имеет большое значение в качестве авторитетного исторического свидетельства о тесном сотрудничестве великокняжеской и митрополичьей власти⁴⁵.

Ориентирующийся на Никоновскую летопись рассказ «Степенной книги» о борьбе с «разбоями» окончательно утратил связь с исходным летописным сообщением «Повести временных лет» под 6504 годом⁴⁶ о «важнейшей реформе в области судебных наказаний», когда Владимиром «была отменена система судебных штрафов в виде судебных платежей» и введена «система физических наказаний («казни») за преступления»⁴⁷. В «Повести временных лет» сообщалось о попытке введения предложенной епископами судебной реформы и ее скором провале, тогда как в Никоновской летописи, особенно в более обширном рассказе из «Степенной книги», всему указанному сюжету был придан, по сути, обратный смысл. Вся глава «О разбойницехъ» превращается в подкрепленное авторитетным историческим примером развернутое доказательство необходимости жестких карательных функций власти. Утверждаемая в тексте обращенного к

Владимиру поучения епископов обязанность «самодержавного царя» *упразднити и воспретити таковое злодейство* как нельзя лучше соответствует проблематике политико-идеологической публицистики середины XVI столетия. Рассуждая о различиях власти светской («царской») и духовной («святительской»), Иоанн Грозный писал в своем «Первом послании князю Андрею Курбскому» о том, что царской власти не может быть без «страха, и запрещения, и обуздания, и конечнейшаго запрещения по безумию злейшихъ человек лукавых». ⁴⁸ Удивительную близость к приведенным словам из послания царя обнаруживает поучение епископов из рассказа «Степенной книги» о борьбе князя Владимира с разбоями: *внимай убо себе и всему стаду, въ немъ же ты Духъ Святый постави, яко есть воля Божия благочестивымъ делателемъ бузумныхъ человекъ обуздавати неразумие*⁴⁹.

В рассказе «О разбойницехъ» весьма существенной представляется также та роль, которую составители «Степенной» отводят «митрополиту Леонту». В тексте «Степенной книги» именно к митрополиту обращаются «епископы и старейшины земстии» с просьбой увещевать великого князя, названного тут «сыномъ святого архиерейства». Образ митрополита – «отца» великого князя – взят составителями «Степенной книги» из Никоновской летописи, которая особо заботилась о повышении авторитета митрополичьей власти. В «Повести временных лет» нет митрополита как второго центра власти, к которому могли бы обратиться обеспокоенные нестабильной ситуацией в обществе представители церковной и светской аристократии («епископы и старейшины земстии»). Впрочем, и в тексте «Повести временных лет» сама идея жесткой борьбы государственной власти с таким общественным злом как «разбои» исходит от безымянных *епископъ*⁵⁰.

Идея тесного сотрудничества самодержавной власти и Церкви, безусловно, относящаяся к числу основных «постулатов» «Степенной книги»,⁵¹ отразилась в повествовании о заботе самого Владимира и его потомков о Церкви⁵². Забота эта выражалась в передаче церквям, «епископиям» и «честным монастырям» различных имуществ, в том числе называются *грады и погосты, села и винограды, земли и борти, озера и реки и великия власти со всеми прибитки*, отданные князьями *въ вечное наследие*⁵³. Тем самым «Степенная книга» «вносит заметный вклад в споры XVI века о церковном землевладении»,⁵⁴ предоставляя его защитникам значительный набор исторических аргументов и связывая их с деятельностью идеального правителя Древней Руси – святого князя Владимира.

Много внимания в тексте «Первой Степени» уделено вопросам внешней политики князя Владимира. В общих чертах рассказ «Степенной книги» о военных успехах князя Владимира повторяет летописную традицию. Древнерусское летописание традиционно подчеркивало миролюбие князя Владимира и утверждало, что Владимир *живяше въ мире и въ любви и со окольними странами и съ короли...*⁵⁵ «Степенная книга» хотя и не содержит указанного текста, однако отмечает, что принятие христианства на Руси означало ослабление воинственности, присущей древним славянам: *нача удержаватися Руская брань на Греки блаженнаго сего самодержца Владимира миролюбиемъ восприятия ради благочестия отъ Греческаго правоверия*⁵⁶. То есть «миролюбие» равноапостольного князя «Степенная книга» относит к числу добродетелей самодержавного правителя Руси. Наоборот, постоянных противников Владимира – волжских болгар – составители «Степенной книги» обвиняют в нарушении мирных договоров, оправдывая тем самым походы святого князя: *слыша боголюбивый Владимиръ, яко безбожнии Болгари Волжския и Камския не исправляхуся къ нему, но своимъ лукавымъ обычаемъ всегда мирный заветъ раздрушаху и клятву свою преступаху, его же ради подвижесе ратовати ихъ*⁵⁷.

Следует заметить, что рассказ «Степенной» о военных походах князя Владимира не представляет собой целостного повествования: сообщения о конкретных внешнеполитических акциях князя Владимира содержатся в различных главах «Первой Степени».

Военные походы Владимира-язычника в земли «ляхов», волжских болгар, «ятвягов» и «прочих» в «Степенной книге» упоминаются в связи с рассказом о первых киевских мучениках – Федоре (в «Степенной книге» названном «Варягом») и сыне его Иоанне⁵⁸. Это, по сути, является продолжением традиции древнерусского летописания, где сообщения о походах Владимира против ляхов и ятвягов традиционно были связаны с рассказом о мучениках-варягах, т.к. их мученический подвиг стал следствием желания киевского князя принести в жертву молодого варяжского юношу Иоанна в благодарность языческим богам за победу над ятвягами⁵⁹. Однако в тексте 21-й главы «Первой Степени», посвященной рассказу о подвиге первых киевских мучеников, упоминание о военной славе князя Владимира представляет собой не просто часть традиционного летописного рассказа о Федоре и Иоанне, но содержит также и обобщенное рассуждение о могуществе древнерусской «державы». «Степенная» обращает внимание читателя не только на подвиг мучеников, но и на «победы» князя Владимира,

изображая его сильным и успешным правителем: *преславный же въ самодержавныхъ великий князь Владимиръ окрестныя страны покори подь ся, овыи миромъ, а непокоривыя мечемъ*⁶⁰. Приведенная выше похвальная характеристика Владимира взята составителями из «Слова о законе и благодати»: *и единодержецъ бывъ земли своеи, покоривъ подь ся округня страны – овы миромъ, непокоривыя мечемъ*⁶¹.

Характерно, что после Крещения Руси активная внешняя политика Владимира Святославича, направленная против воинственных соседей, в «Степенной книге» трактуется исключительно как ответная реакция на агрессивные действия самих соседей. Теперь речь уже не идет о «покорении окрестных стран»; и в поход святой Владимир выступает только после того, как «слышит» о вторжении врагов (печенегов или болгар) в пределы его державы⁶². В образе святого Владимира «Степенная книга» последовательно подчеркивает его миролюбие, что позволяет нам не согласиться с мнением о том, что «Степенная» представляет собой «памятник воинственно-патриотической идеологии»⁶³.

Особую тему в рассказах «Степенной книги» о внешней политике князя Владимира представляет собой история его отношений с волжскими болгарами. О походах Владимира против волжских болгар упоминает и Никоновская летопись,⁶⁴ однако там эти краткие сообщения являются именно упоминанием о самом походе и о его победном завершении, но не содержат рассуждений и исторических параллелей, как это происходит в «Степенной книге». Пристальное внимание составителей «Степенной книги» к волжским болгарам связано с тем, что этот народ рассматривается здесь в качестве предка волжских татар. Сама идея о тождестве волжских болгар и казанских татар, содержащаяся в названии 55-й главы «Первой Степени» (*Победа на Болгары Волжския и новейшее одоление царя и великаго князя Ивана*⁶⁵), восходит к тексту Никоновской летописи, где говорится о равнозначности имен «Болгар» и «Татар»⁶⁶. Текст 55-й главы повествует о победе князя Владимира над болгарами, однако основное место составители отводят здесь сообщению об успешном покорении Казанского и Астраханского ханств царем Иоанном Грозным. Походы первого Российского царя на Волгу против татарских ханств изображаются в данном тексте как продолжение начатого еще князем Владимиром дела, направленного на усмирение опасных для Руси соседей, которые *христианству многу вражду и кровопролитие и пленъ содевающе непрестаяху*. «Степенная книга» хотя и утверждает, что *боговенчаный царь Иванъ Васильевичъ* в деле покорения Казани и

Астрахани поступал, *во всемъ подражая прародителю своему, сему святому и праведному Владимиру*, однако одновременно объясняет большой успех Иоанна Грозного тем, что его победа над *срацынами* сопровождалась успешной христианизацией покоренного края. То есть военные победы крестителя Руси и его ближайших потомков над волжскими болгарами не были закреплены приобщением этого народа к христианству: *Аще же и многажды побеждени и пленени бываху, во благочестие же никако же не обращахуся*⁶⁷.

Идея распространения христианской веры среди соседних с Русью народов возникает в «Степенной книге» как раз в связи с именем князя Владимира. 46-я глава «Первой Степени» (*Посла Владимиръ философа ко Срацыномъ проповедати веру Христову*⁶⁸) повествует о том, как князь Владимир предпринял попытку обратить поволжских мусульман в христианство. Рассказ о посылке князем Владимиром «философа» (миссионера) в землю волжских болгар восходит к Никоновской летописи⁶⁹. Примечателен содержащийся в Никоновской летописи «призыв» князя Владимира к волжским болгарам не воспринимать его миссионерскую инициативу враждебно. По мнению князя Владимира (в трактовке Никоновской летописи), волжским болгарам не следует видеть в христианской проповеди угрозу, и даже в случае, если они и *не восхотятъ просветитися Божественнымъ Крещениемъ*, великий князь призывает их сохранять мирные отношения – *да не брань сотворятъ о семъ*⁷⁰. То есть в Никоновской летописи князь Владимир, направляя своего миссионера в Поволжье, призывает болгар не относиться к этому как к поводу для военного конфликта. «Степенная книга» в рассказе о проповеди болгарам, явно опирающаяся на текст Никоновской летописи, тоже очень настойчиво говорит о желании Владимира *миръ и любовь сугубо имети с болгарамы*. Здесь же утверждается, что «богомудрый Владимир» не связывал христианскую проповедь с возможностью покорения и присоединения земель волжских болгар: *мы убо не брань воздвизающе, сию Божественную благодать предлагаемъ вамъ, но любви законъ исполнити вменяемъ, яко да миръ Божий умножится во всехъ насъ*⁷¹. Очевидно, что «Степенная» говорит о желании князя Владимира приобщить своих соседей к христианству мирным образом – проповедью, а не мечом. Это возвращает нас к рассмотренному выше тексту 55-й главы, где «победа» князя Владимира над болгарами сравнивается с покорением Казани и Астрахани царем Иоанном Васильевичем. В изображении «Степенной книги» окончательная победа Иоанна IV над этими опасными для Руси соседями основывается как раз на

христианизации уже покоренного края, но уже с позиции силы: *вся поганьския ихъ советы и коварства разори... и неверныхъ въ веру обращающа православноу и христианский законъ въ нихъ утверждающа...*⁷²

«Степенная книга» очень последовательно присваивает князю Владимиру наименование «равноапостольного»⁷³. «Равноапостольный» – это один из титулов Византийских императоров,⁷⁴ означавший ответственность императора «за христианизацию язычников в своей в идеале вселенской империи и во всем мире»⁷⁵. Поэтому в полном соответствии с идеологией «равноапостольства» христианской императорской власти «Степенная» говорит о «равноапостольном царе» *вселя Руския земли,*⁷⁶ *что блаженный Владимиръ... наипаче же желаше не токмо едину свою землю благочестиемъ исполнити, но аще возможно ему и всю вселенную къ богоразумию привести*⁷⁷.

Действия князя Владимира по распространению христианства среди других народов наряду с его проповедью собственным подданным наполняют реальным содержанием часто применяющееся к нему определение «равноапостольный». И хотя указанный «Степенной книгой» замысел князя Владимира в отношении христианской миссии в Поволжье и не был успешен, но все-таки «равноапостольство» князя Владимира распространяется и за пределы его «державы». Именно об этом «свидетельствуют» сообщения «Степенной книги» о крещении «князей» болгарских и печенежских⁷⁸.

При анализе текста «Первой Степени» особое внимание следует уделить тому, как изображает «Степенная книга» характер отношений святого князя с представителями знати. Взаимоотношения правителей Руси со знатью неоднократно оказываются в центре внимания «Степенной книги», однако обыкновенно это касается тех сюжетов русской истории, когда речь идет о «льстивых советах»⁷⁹ «неких враждотворцев»⁸⁰. В случае с князем Владимиром мы имеем возможность определить, какими представлялись составителям «Степенной книги» «идеальные» отношения «самодержца» и его «вельмож».

Характеристика отношений крестителя Руси со знатью в «Степенной книге» очень близка той, которую предлагает предшествующее русское летописание. «Степенная книга» вслед за Никоновской летописью, опирающейся в данном вопросе на «Повесть временных лет», подчеркивает добрые отношения Владимира со своими боярами, упоминает о его «советах» с боярами. Знаменитый летописный текст о том, что *зело любяше Владимиръ дружину, и съ ними думая о божественной державе Русской, и о всемъ земскомъ устройнии,*⁸¹ в несколько измененном виде присутствует и в «Степенной книге». Однако в

тексте «Степенной» мы читаем о «любви» князя Владимира не к «дружине» в целом, но только к «благим советникам». Внимание равноапостольного князя к «благим» советам *премудрых бояр*⁸² описывается составителями книги не просто как характерная черта правления Владимира, но и как важная его заслуга и добродетель: *Зело же любяше благия советники, и съ ними всегда вся полезная умышляя Богомъ дарованней ему державе Русьстей и о всякомъ земскомъ устроении; и таковымъ благоразсуднымъ велемудриемъ и остроумнымъ благосоветиемъ похвалы всякия достойно дело сотвори*⁸³.

Бояре князя Владимира ни разу не называются «льстивыми» или «лукавыми», наоборот, «Степенная» утверждает, что Бог *дарова ему и вельможи его премудры и разумны и во благосоветии дивны, мнози же и сильни и храбростию удалы и нарочиты*⁸⁴. Прекрасной иллюстрацией хороших отношений Владимира с аристократией может служить следующий эпизод, помещенный в «Степенной книге». Призывая своих подданных креститься, Владимир, как было сказано выше, угрожал ослушавшимся строгим наказанием, однако в отношении своих *вельмож* князь не только не использует угрозы, но даже и не приказывает, но призывает: *срадуйте ми ся, о друзи*. Таким образом, взаимоотношения *самодержавного царя* Владимира со своими *вельможами* «Степенная книга» изображает в плоскости личных отношений правителя и его приближенных, т.е. в этом вопросе «Степенная» следует древнерусской исторической традиции.

Впрочем, и такой характер отношений с приближенными не гарантировал князю полную безопасность от возможного предательства с их стороны. Спасти от этого, по мнению «Степенной», может лишь помощь Божия: *Бысть же тогда некто Половчинъ, именуемый Володаръ, и сей диаволимъ научениемъ, забывъ многое къ себе благодеяние государя своего, святого и великого князя Владимира, прииде бранию ко Киеву...но обаче веры ради и благодеяния блаженнаго Владимира вскоре разори Бог неправедныя советы безумнаго Володаря*⁸⁵. Измена своему князю трактуется в этом рассказе как состояние одержимости темными силами (*диаволимъ научениемъ*), т.е. восстать на князя, по мысли составителей сборника, может лишь человек «безумный» или одержимый бесом. Однако «Степенная» не оригинальна в подобной трактовке этого сюжета: она пересказывает здесь текст Никоновской летописи, где в статье под 6508 годом говорится: *Прииде Володаръ с половцы къ Киеву, забывъ благодеяния господина своего князя Владимира, демономъ наученъ...*⁸⁶ Примечательно, что в рассказе о предательстве (*забывъ многое къ себе благодеяние государя своего*)

и мятеже Володаря «Степенная», в отличие от Никоновской летописи, называет его половцем («половчином»), т.е. представителем иного, враждебного Руси народа.

Вопрос состоит в том, следует ли считать это сознательным вымыслом составителей «Степенной книги» с целью показать, что мятеж исходил не из среды бояр и вельмож, или же здесь имела просто редакторская правка, направленная на то, чтобы сделать сообщение более понятным. Основанием для «превращения» Володаря в половца могла послужить неясность исходного летописного сообщения, в котором Володарь действует в тесном союзе с половцами. Особенно неясным редактору могло показаться сообщение о гибели Володаря и его сообщников: *уби Володаря и брата его и иных множество Половецъ избѣ*. На основании указания Никоновской летописи о гибели Володаря и *иных Половецъ* составитель «Степенной книги» мог сделать вполне логичный вывод о половецком происхождении и самого мятежника.

Таким образом, «Степенная книга», сообщая о единственном случае выступлении против «самодержца», инициатором которого назван не кто-либо из дружины или «вельмож», а половец Володарь, в остальном рисует радужную картину бесконфликтных отношений святого Владимира со знатью. О взаимоотношениях Владимира и знати, насколько они показаны в «Степенной книге», следует говорить как об идеальных, причем в значении идеала как примера для подражания.

О том, что изображенные в «Степенной книге» отношения Владимира со знатью являются именно идеалом (образцом для подражания), свидетельствует текст молитвы за царя и великого князя (Иоанна Грозного), которая завершает 72-ю главу и в которой автор просит Бога даровать царю *мирно царствие и непоколебимо* и сохранить *боляре его въ послушании и во страхе и въ вере православной и немздоприемныхъ*⁸⁷. Как видно из данного отрывка, современная составителям «Степенной книги» ситуация уже не давала поводов для утверждения столь гладких отношений правителя со знатью, какими они показаны применительно к идеальной эпохе святого Владимира, и потому автор «Степенной» обращается к Богу и святому покровителю русских самодержцев сохранить бояр Иоанна Грозного «послушными» и «немздоприемными».

Завершается повествование «Степенной книги» о святом Владимире двумя очень важными текстами, по сути представляющими из себя похвалу не только равноапостольному князю, но и всем его

потомкам – это 71-я глава, имеющая заголовок «Похвала вкратце» и 72-я глава «О праведномъ сродствии святаго Владимира». В указанных текстах очень последовательно проводится мысль о святости правящей династии – «семени» святого Владимира, их неукоснительном «благочестии» и «верности» Православию. По сути, «Степенная» говорит об уникальной, превосходящей естественный порядок вещей добродетельности великокняжеского рода: *аще бы единъ или два блага – по естеству бы было, а понеже до конца мнози неисчетны добродетельни быша*⁸⁸. «Семя блаженнаго Владимира» названо здесь Новым Израилем и сравнивается с потомством Авраама, Исаака и Израиля, причем из этого сравнения делается вывод о превосходстве семени Владимира над израильтянами, которые *многажды заблудивша отъ Бога даннаго имъ закона, тогда как блаженнаго же Владимира благорасленный плодъ въ роды и роды и донныне же не отпаде благодатнаго Христова закона*⁸⁹. Вообще же основным мотивом этой пространной похвалы следует считать утверждение неперменного благочестия великих князей и их родственников: *и даже и до ныне во всехъ Рускихъ самодержцехъ не бысть никто же въ нихъ, иже бы не благочестивъ былъ, и никто же отъ нихъ никогда же нимало усумнемя, ни смутися, ни соблазнися о истинномъ законе христианскомъ <...> и вси единодушно богодарованную имъ Рускую державу отъ всякихъ ересей крепко соблюдаху*⁹⁰ и *аще ли же некто отъ нихъ и человеческое нечто сотвори, или некое прегрешение содея, или въ некия крамолы увязну <...>, но истинныя веры, иже въ Господа Иисуса Христа, никто же отпаде, ни отступити*⁹⁰.

В качестве доказательства особой добродетельности великокняжеского рода составители «Степенной книги» приводят перечень христианских подвигов, которыми угодили Богу его представители: «иночество», «благозаконное супружество», «мученичество», «юродство» и т.д. Однако наибольший интерес вызывают случаи сравнения, или, скорее, противопоставления потомков Владимира ветхозаветному Израилю и византийским императорам.

Развернутое сравнение князя Владимира с императором Константином убеждает составителей книги в их «подобии» – «равноумности» и «равночестности», что, впрочем, не распространяется на их потомков, ибо среди византийских императоров *только единъ святой Константинъ, до конца благочестно царствовавъ и веру православную непоколеблемо соблюде, тогда как сего блаженнаго Владимира благословеное семя тако возлюби Бог, яко вси и донныне истинное благочестие непорочно сохраняху*⁹¹.

Согласно учению преподобного Иосифа Волоцкого и в полном согласии с византийской традицией, отвергавшей власть тех правителей, которые своими произвольными решениями пытались менять православное вероучение, подданные могли отказать в повиновении правителю, посягающему на чистоту Православия. Данное учение содержится в 7-м слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого – книге, которую первый российский царь «внимательно читал в 50-х годах XVI века»⁹²: «Если же некий царь царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего неверие и хула, такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель. <...> И ты не слушай царя или князя, склоняющего тебя к нечестию и лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью»⁹³. Как видно из указанного текста, обратной стороной освященного авторитетом Церкви учения о Божественном происхождении царской власти и ее ответственности только перед Высшим Судией была идея о необходимости соблюдения правителем христианского нравственного закона. О том, что составители «Степенной книги» были согласны с подобным пониманием прав и обязанностей властителей, наглядно свидетельствует один сюжет из «Жития Ольги», а именно описанная там первая встреча юного князя Игоря с девушкой-перевозчицей – будущей его женой Ольгой. Рассказывая об этом легендарном событии, составитель жития вложил в уста молодой язычницы Ольги слова нравственной проповеди *прельстившемуся* ее красотой великому князю: *аще самъ уязвенъ будеши всякими студодеянии, то како можеши инемъ неправду возбранити и праведно судити державе твоей*⁹⁴? Нас сейчас не интересует то, само по себе достойное внимания исследователя обстоятельство, что в момент произнесения этих слов Ольга была язычницей. По сути, слова Ольги ясно указывают на то, что грех (*всякие студодеяния*) является препятствием для достойного осуществления правителем его обязанностей. Поразительно сходство этого высказывания «Жития Ольги» и приведенных выше слов преподобного Иосифа Волоцкого, говорившего о том, что царь не может править подданными, если над ним самим царствуют скверные страсти и грехи.

Однако вернемся к заключительным главам первой «Степени». В свете всего сказанного выше становится очевидным, что прославление в «Степенной книге» верности Православию и «добродетельности» всех без исключения потомков Владимира, вплоть до Иоанна IV (*яко вси и доньне*), призвано было не только подчеркнуть избранность

правлящего рода, но и доказать неуязвимость российского самодержавия. Таким образом, исторический рассказ «Степенной книги» о «равноапостольном царе и великом князе» Владимире, равно как и пространная похвала верности и чистоте его потомков, приобретает большое значение в качестве историко-идеологического аргумента политической доктрины Российского самодержавия.

Эпоха Владимира изображается в книге как время истинного самодержавного правления, период расцвета Древней Руси, время государственной и общественной стабильности. При написании последующих «Степеней» перед составителями памятника стояла задача объяснить упадок Киевской Руси и показать закономерность перехода «самодержавия» к наследникам Киева – Владимиру и Москве.

Рассмотренные нами примеры творческого осмысления событий далекого прошлого Руси древнерусскими книжниками позволяют говорить о большом значении «Степенной книги» для изучения взглядов церковной и государственной элиты российского общества середины – второй половины XVI столетия. Исторические рассказы «Степенной» о русских государях и рассуждения ее составителей о важнейших этапах русской истории представляют собой очень полезный комментарий к тем взглядам на сущность и характер власти московского царя, которые утвердились в общественном сознании к середине XVI века.

Составитель «Степенной книги» следует основным тенденциям, характерным для развития древнерусской книжности историографического плана. Прежде всего это касается осмысления исторического процесса – русская история последовательно увязывается с реализацией Промысла.

Вместе с тем очевиден дидактический характер памятника. Составитель стремится четко структурировать материал, сделать его доступным для использования. Анализ представленных в «Степенной книге» политических взглядов дает все основания полагать, что ее составитель ориентировался на идеал православного царства и его главы, представленный в произведениях книжников XVI века. Несомненным является факт связи составителя с тем идейным контекстом, который породил как «Степенную книгу», так и писания преподобного Максима Грека, митрополита Макария, Сильвестра, Стоглав и др. На это указывает созвучие ключевых политических идей «Степенной книги», прославляющей потомков равноапостольного князя Владимира, – богоизбранности княжеского рода, единства и могущества Русской земли, соработничества («симфонии») власти

и Церкви, необходимости соответствия правителя определенному духовно-нравственному идеалу, гибельности «самовластия» (безвластия) – сочинениям и духу Макарьевской эпохи. Вероятно, составитель следовал и другой традиции политической мысли Древней Руси. По всей видимости, адресуя «Степенную книгу» царю Иоанну IV, он вслед за Вассианом Рыло, преподобным Иосифом Волоцким, преподобным Максимом Греком, митрополитом Макарием, Сильвестром и др. в завуалированной форме представил ему помещенный в описание событий прошлого достойный для подражания идеал.

¹ *Покровский Н.Н.* Афанасий (в миру Андрей) // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.). Ч. 1. А-К. Л.: «Наука», 1988. С. 76.

² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная царского родословия. Часть первая. СПб., 1908. С. 133.

³ *Покровский Н.Н.* Исторические постулаты Степенной книги царского родословия // *Исторические источники и литературные памятники XVI–XX вв.: Развитие традиций.* – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2004. – 336 с. – (Археография и источниковедение Сибири; вып. 23). С. 8.

⁴ История русской литературы XI–XVII вв. М., 1985. С. 271–272 (глава Я.С. Лурье)

⁵ *Флоря Б.Н.* Иван Грозный. М.: Мол. гвардия, 2002. С. 105.

⁶ *Ленхофф Г.Д.* Степенная книга: замысел, идеология, адресация // *Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам: Тексты и комментарии: В 3 т. / Отв. Ред.: Н.Н. Покровский, Г.Д. Ленхофф.* – Т. 1. С. 133–137. О том же: *Покровский Н.Н.* Исторические концепции Степенной книги царского родословия // Там же. С. 97–98; *Усачев А.С.* Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария / Отв. Ред. А.А. Горский; Рос. гос. б-ка, науч.-исслед. отдел книговедения. – М.; СПб.: Альянс-Архео, 2009. С. 666–684.

⁷ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 133–134.

⁸ *Колобков В.А.* Митрополит Филипп и становление московского самодержавия: Опричнина Ивана Грозного / Под общ. ред. С.О. Шмидта; науч. ред. Г.П. Енин. – СПб.: Алетейя, 2004. – 640 с. – (Серия «Древнерусские сказания о достопамятных людях, местах и событиях»). С. 187.

⁹ *Хорошкевич А.Л.* Россия в системе международных отношений середины XVI века. М.: «Древлехранилище», 2003. С. 466.

¹⁰ ПСРЛ. Т. XXI. Книга Степенная царского родословия. Ч. 1. С. 124.

¹¹ Там же. С. 246.

- ¹² Там же. С. 246.
- ¹³ Там же. С. 8.
- ¹⁴ Там же. С. 5.
- ¹⁵ Там же. С. 58.
- ¹⁶ Там же. С. 58.
- ¹⁷ Усачев А.С. Древняя Русь в исторической мысли 60-х гг. XVI в. С. 198.
- ¹⁸ ПСРЛ. Т. XXI. Книга Степенная...Ч.1. С. 65.
- ¹⁹ Там же. С. 97, 132.
- ²⁰ Там же. С. 59.
- ²¹ Там же. С. 60.
- ²² Там же. С. 132.
- ²³ Там же. С. 59-60.
- ²⁴ Там же. С. 69-70.
- ²⁵ Там же. С. 71.
- ²⁶ Там же. С. 12.
- ²⁷ Там же. С. 74.
- ²⁸ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 15.
- ²⁹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч.1. С. 107.
- ³⁰ Там же. С. 107.
- ³¹ Там же. С. 106.
- ³² Там же. С. 107.
- ³³ Там же. С. 106.
- ³⁴ Там же. С. 106.
- ³⁵ Там же. С. 97-98.
- ³⁶ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 54. Ср. ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. С. 111.
- ³⁷ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч.1. С. 105-106.
- ³⁸ Там же. С. 109-110.
- ³⁹ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 63-64.
- ⁴⁰ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч.1. С. 109.
- ⁴¹ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 64.
- ⁴² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч.1. С. 109.
- ⁴³ Там же. С. 125.
- ⁴⁴ Там же. С. 123.
- ⁴⁵ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 67.
- ⁴⁶ ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. С. 126-127.
- ⁴⁷ Милов Л.В. Легенда или реальность? (О неизвестной реформе Владимира и правде Ярослава) // Древнее право. № 1, 1996. М. С. 203.
- ⁴⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Подг. текста Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Л.: «Наука», 1979. С. 24.
- ⁴⁹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч.1. С. 124.

- ⁵⁰ ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 111.
- ⁵¹ *Покровский Н.Н.* Исторические постулаты Степенной книги царского родословия // Исторические источники и литературные памятники XVI–XX вв.: Развитие традиций. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2004. – 336 с. – (Археография и источниковедение Сибири; вып. 23). С. 9.
- ⁵² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч.1. С. 118-121.
- ⁵³ Там же. С. 119.
- ⁵⁴ *Покровский Н.Н.* Исторические постулаты Степенной книги царского родословия. С. 34.
- ⁵⁵ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 67; Ср. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 111.
- ⁵⁶ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч.1. С. 62.
- ⁵⁷ Там же. С. 116.
- ⁵⁸ Там же. С. 69-71.
- ⁵⁹ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 41-42; Ср. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 69-71.
- ⁶⁰ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч.1. С. 70.
- ⁶¹ *Митрополит Илларион.* Слово о законе и благодати. Древнерусский текст // Альманах библиофила. Вып. 26. Тысячелетие русской письменной культуры (988-1988). М.: Книга, 1989. С. 178.
- ⁶² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 116
- ⁶³ *Хорошкевич А.Л.* Россия в системе международных отношений середины XVI века. М.: «Древлехранилище», 2003. С. 268-269.
- ⁶⁴ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 65; 66.
- ⁶⁵ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч.1. С. 115.
- ⁶⁶ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 58.
- ⁶⁷ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч.1. С. 116.
- ⁶⁸ Там же. С. 111-112.
- ⁶⁹ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 58-59.
- ⁷⁰ Там же. С. 59.
- ⁷¹ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 111.
- ⁷² Там же. С. 116.
- ⁷³ Там же. С. 58, 137.
- ⁷⁴ *Иванов С.А.* Византийская религиозная миссия VIII–XI вв. с точки зрения византийцев // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / Рос. академия наук. Ин-т славяноведения; отв. ред. Б.Н. Флоря. – М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 9-10.
- ⁷⁵ *Мейендорф И.* Единство империи и разделение христиан // *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика / Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 35.
- ⁷⁶ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная... Ч. 1. С. 58,137.

⁷⁷ Там же. С. 127.

⁷⁸ Там же. С. 112-113.

⁷⁹ Там же. С. 232.

⁸⁰ Там же. С. 128.

⁸¹ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 67; ср. ПСРЛ. Т. II. Ипатьевская летопись. С. 111.

⁸² ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч.1. С. 106.

⁸³ Там же. С. 121-122.

⁸⁴ Там же. С. 125.

⁸⁵ Там же. С. 126.

⁸⁶ ПСРЛ. Т. IX. Никоновская летопись. С. 68.

⁸⁷ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч. 1. С. 137.

⁸⁸ Там же. С. 133.

⁸⁹ Там же. С. 135.

⁹⁰ Там же. С. 133.

⁹¹ Там же. С. 135.

⁹² *Флоря Б.Н.* Иван Грозный. С. 95.

⁹³ *Преподобный Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М., 1993. С. 189.

⁹⁴ ПСРЛ. Т. XXI. Первая половина. Книга Степенная...Ч. 1. С. 8..

Священник Никита Силин,
преподаватель КДС, кандидат богословия

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ
социальной роли православных монастырей
в Тобольской епархии в середине XVIII века

Рассматривается вопрос о направлении в монастыри Тобольской епархии отставных военнослужащих, об условиях их размещения и содержания, приводятся статистические данные о количестве военных в сибирских монастырях. На основе архивных материалов показываются особенности этого явления в Тобольской епархии, рассматриваются основные тенденции и изменения, которые происходили в связи с переменами в политике российского правительства по отношению к Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Сибирь, Тобольская епархия, монастыри, отставные военнослужащие, богадельни, Елизавета Петровна, Ф.Соймонов, митрополит Павел (Конюскевич).

С начала XVIII в. в России взаимоотношения Русской Православной Церкви и государственной власти претерпевают серьезные изменения. Православная Церковь начинает испытывать все большее давление со стороны государства, что приводит к тому, что Церковь становится частью бюрократического аппарата Российской империи. Российское правительство все чаще привлекает духовные и материальные богатства Православной Церкви при реализации тех или иных государственных программ в социальной, экономической и культурной сфере жизни страны. Одним из таких примеров использования государством возможностей Церкви является отправление отставных военнослужащих на содержание и пропитание в монастыри, в том числе и в Тобольской епархии.

Можно предположить, что направление отставных военнослужащих в монастыри было уникальным явлением, возникшим именно в синодальную эпоху, при известном развитии взаимоотношений Русской Православной Церкви и государства, хотя социальная помощь военным людям в России начала складываться намного раньше. Широкое развитие помощь раненым военнослужащим получила в XVIII в. в связи с ведением Северной войны, которая сопровождалась массой жертв. Император Петр I решил устроить при монастырях нечто вроде инвалидных домов для раненых и больных воинов. По указу Сената 29 июля 1719 г.

«не имеющие пропитания отставные от воинской службы чины» отсылались в монастыри и получали жалованье из монастырских доходов [1, с. 726].

С этой целью Петр I оставлял монастырям земельные владения, предписывал им заводить у себя лазареты, обязывал содержать престарелых и раненых солдат, которые, в свою очередь, сами нередко принимали деятельное участие в хозяйственной жизни монастырей [2, с. 782].

В 1723 г. император Петр I повелевает, чтобы в монастырях были переписаны монахи, запрещает принимать монашеский постриг, а в тех монастырях, где есть свободные места, определять туда отставных солдат [3, с. 18]. Также российский государь распорядился, чтобы определенных в монастыри военнотружущих «довольствоваться денежным и хлебным жалованьем из тех доходов, которые на монахов определены... А буде где тем остающимся числом оных отставных удовлетворить будет невозможно, то у наличных монахов из определенных им денег и хлеба убавить по некоторой части усмотрительно, уравнивая, чтобы как монахам, так и тем отставным денежное и хлебное жалованье в даче было равное» [3, с. 30].

Отставные военнотружущие отсылались в таком количестве, что часто не хватало монастырских доходов на их содержание. «Поэтому правительство, – как указывает А. Доброклонский, – делало распоряжение то об убавке окладов, положенных на монастырскую братию, то о переводе из вотчинных монастырей половины или трети наличной братии в монастыри безвотчинные на содержание собственными трудами и о замещении выбывших инвалидами» [4, с. 724].

По указу Священного Синода 24 октября 1726 г. отсылать отставных военнотружущих по монастырям следовало не по их личному желанию, а исключительно по определению Священного Синода [3, с. 702]. Те, кто из отставных солдат не желали жить в монастырях, получали паспорта, и они могли выбирать место поселения на свое усмотрение [5, с. 130]. Отставные военнотружущие, имевшие «свои дворы и пропитание», не подлежали распределению по монастырям и богадельням [5, с. 464].

В период правления императрицы Анны Иоанновны, по замечанию Н.Костомарова, «все монастыри были приютами овдовевших священно- и церковносотружущих, неимущих отставных офицеров и чиновников, солдат, безродных и увечных; монахи должны были заботиться о содержании помещенных у них лиц и ухаживать за недужными» [6, с. 196].

В Тобольском государственном архиве отложились документы, связанные с этой темой, начиная с 50-х гг. XVIII в., хотя отставные военнотружущие, судя по времени прибытия их в монастыри Тобольской

епархии, отправлялись в Сибирь и раньше. Согласно данным 1753 г., в монастырях Тобольской епархии на пропитании содержалось 11 отставных «военных чинов» [7, Л.3-3.об.]. В делопроизводстве Тобольской духовной консистории существует подтверждение о получении указа Священного Синода от 23 июля 1753 г. о соответствующем распоряжении и распределении отставных офицеров и солдат по монастырям. Это Знаменский Тобольский, Тюменский Троицкий, Рафаилов монастыри, Алексеевский Томский, Красноярский Введенский, Невьянский Богоявленский, Успенский Долматовский монастыри [7, Л.4-4.об.].

Некоторые из отправленных в монастыри военнотружущих про-являли личное несогласие и добивались перераспределения в другие места. Отставной служащий сибирского гарнизона И.Морзин был направлен в Енисейский монастырь, но из-за дальности его расположения и трудностей, связанных с переездом, он отказался, поэтому был направлен на поселение в Ялуторовский дистрикт, где ему была выделена земля с включением его в число плательщиков подушного оклада [7, Л.3]. Военнотружущий сибирского гарнизона Боровиков не захотел ехать в Енисейский монастырь по той же причине и по собственной просьбе был направлен в Тобольский Знаменский монастырь [8, Л.7]. Другой отставной военнотружущий Т.Марейников был направлен в Туруханский монастырь, но также отказался туда ехать и был в итоге определен на содержание в Тобольский Знаменский монастырь [7, Л.3].

Начиная с 1743 г. военнотружущие располагались в этих монастырях, некоторые прибыли непосредственно после выхода в свет вышеупомянутого указа Священного Синода в 1753 г. [7, Л.3-4] Согласно информации Тобольской духовной консистории, все военнотружущие имели необходимое пропитание [8, Л. 12]. Денежное содержание было определено согласно императорскому указу от 31 января 1731 г. [9, Л.1-1. об.], а также каждому отставному военнотружущему был положен месячный провиант: «холостым муки по 3 четверти и круп по полтора четверика на год, а женатым вдвое больше» [5, с. 376].

Нередко настоятели монастырей жаловались на недостаток средств и открыто заявляли о своих «скудных» доходах и невозможности содержать на пропитании военных. Так, определенный в Томский Алексеевский монастырь отставной солдат сибирского гарнизона Космачев выступал против выделенного ему в монастыре недостаточного содержания, и только после прямого повеления сибирского митрополита Сильвестра (Гловатского) ему стали предоставлять положенное по закону достойное пропитание [8, Л.7].

В середине 1750-х годов количество отставных военнослужащих, содержащихся на пропитании в монастырях, существенно не изменилось. Из отчетов Тобольской духовной консистории видно, что в 1756 г. в монастырях Тобольской епархии содержалось на пропитании 12 человек [8, Л.11-11. об.].

По данным ведомости, отосланной в Святейший Синод из Тобольской духовной консистории, в монастырях Тобольской епархии к 1759 г. проживало на содержании 19 отставных военнослужащих [10, Л.9. об.]. Большинство военных чинов были присланы по прямому распоряжению Святейшего Синода и по указу сибирского губернатора Ф.Соймонова.

Помимо вышеназванных монастырей, военнослужащие были отправлены на содержание в Верхотурский и Кондинский монастыри [10, Л.14]. Все военнослужащие содержались за счет монастырских средств или средств Архиерейского дома и тобольского архиепископа [10, Л.7].

В 1759 г. императрица Елизавета Петровна издает очередной указ о распределении военнослужащих по монастырям [11, Л.3], после чего количество содержащихся на пропитании в монастырях Тобольской епархии военных значительно увеличивается. Возможно, это было связано с Семилетней войной, проводимой правительством императрицы Елизаветы, и большим количеством оказавшихся раненых и неспособных к службе военных. Согласно сообщению сибирского губернатора Ф.Соймонова, в 1759 г. в монастырях и богадельнях Тобольской епархии на пропитании содержалось 46 человек «отставных военных чинов» [12, Л.3-4]. В 1760 г. в монастырях Тобольской епархии содержалось уже 59 человек [10, Л.17].

Тем не менее монастыри не спешили принимать у себя всех определенных отставных офицеров и солдат. В императорском указе от 18 января 1757 г. отмечается, что многие монастыри не принимали отставных военнослужащих, и они «за неимением праздных мест отосланы в те места, откуда были отправлены... а иные по утеснению и неудовольствию монастырских властей, будучи без пропитания, скитаться принуждены были» [13, С. 715]. В рапорте, направленном в Синодальную канцелярию Экономического правления, говорится о том, что большинство монастырей в Сибири являются маловотчинными, имеют «скудные доходы», а потому не имеют возможности содержать отставных военнослужащих в таком количестве [10, Л. 15]. Поэтому большинство военнослужащих стали направлять в богадельни.

Так, монастыри отказались принимать отставного военнослужащего Ф.Капралова вместе с товарищами в количестве 79 человек. Они написали прошение митрополиту Тобольскому Павлу (Конюскевичу) об

определении в монастыри, но так и не были направлены на монастырское содержание [11. Л. 33. об.]. Тогда все эти военнослужащие были направлены в Тобольскую богадельню [14. Л. 1]. В течение всего 1759 г. встречаются определения отставных военных чинов в богадельни разных городов Тобольской епархии и отказы монастырей в размещении военных [14. Л. 1-12].

Возможно, такая тенденция была связана с политикой императрицы Елизаветы Петровны, направленной на увеличение числа богаделен и отыскание новых способов помощи отставным военнослужащим, избавляя монастыри от содержания и пропитания военнослужащих. Как отмечает Н.Костомаров, «вместо прежней отсылки в монастыри, по указу 10 января 1758 г. в Казани был устроен инвалидный дом» [6. С. 17]. Позднее, в 1760 г., были учреждены богадельни в Казанской, Воронежской, Нижегородской и Белгородской губерниях [15. С. 559]. В пользу сбора средств для отставных военнослужащих в том же 1760 г. была учреждена лотерея в 50 000 билетов, из которых выигрышных полагалось 37 500; весь капитал определялся в 550 000 рублей [15, с. 489].

Согласно ведомости, за первое полугодие 1760 г. в монастырях Тобольской епархии содержалось 142 военнослужащих, а всего вместе с богадельнями было распределено 448 человек [10. Л.18], а во второй половине 1760 г. количество содержащихся на пропитании в монастырях и богадельнях возросло до 495 человек [10. Л. 27].

Тобольские митрополиты не спешили отправлять ведомости о количестве находящихся на содержании в монастырях и богадельнях военнослужащих, что было связано, возможно, с трудностями для размещения и содержания для сибирских монастырей такого значительного количества отставных военных чинов. В начале 1761 г. на имя митрополита Тобольского Павла (Конюскевича) был прислан указ Святейшего Синода с уведомлением о том, что ведомость об отставных военных чинах за вторую половину 1760 г. не была прислана. Святейший Синод просит митрополита Павла безотлагательно, в течение месяца после получения указа, «сообщить информацию о чинах и об их жалованье» [10. Л.28-28 об.].

В своем ответе митрополит Павел пишет, что «ведомость отправлена через почту Сибирской канцелярии», и указывает, что «на содержании в Тобольской епархии находится 609 человек отставных чинов», что в финансовом отношении непосильно для местных епархиальных властей. Он отмечает, что количество монастырей в Сибири невелико – всего 14, во владении которых содержится 9114 крестьян.

Поэтому он настоятельно просит Святейший Синод «отставных военных чинов более присылкою освободить» на содержание в монастыри Тобольской епархии [10. Л. 31 об.].

Таким образом, с 1743 г. в монастырях Тобольской епархии содержались отставные «военные чины» согласно императорским указам, которые отражали изменения во взаимоотношениях Русской Церкви и государства. Практически все стороны церковной жизни контролировались государством, а церковные ресурсы и силы использовались в интересах государственной пользы и блага подданных Российской империи. В такой ситуации направление отставных военнослужащих в монастыри являлось одним из проявлений все большего государственного влияния на церковные дела и привлечения ресурсов и сил Православной Церкви для решения социальных, экономических и других проблем в Российском государстве.

Безусловно, это явление в Тобольской епархии имело свои особенности. Если в начале 1750-х годов количество военнослужащих, содержащихся на пропитании в монастырях, было невелико, то к концу 1750-х годов происходит резкое увеличение количества «отставных военных чинов». Монастыри Тобольской епархии не имели достаточного количества вотчин, имели незначительные доходы и с нежеланием размещали на пропитание отставных военных. В итоге в конце 50-х – начале 60-х годов XVIII в. настоятели монастырей при поддержке Тобольского митрополита Павла (Конюскевича) часто отвечали прямым отказом, и большая часть направленных в Тобольскую епархию отставных военнослужащих была распределена по богадельням.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Полный Свод Законов Российской Империи. М., 1830. Т. V. 1713-1719. – 780 с.
2. Полный Свод Законов Российской Империи. М., 1830. Т. VI. 1720-1722. – 815 с.
3. Полный Свод Законов Российской Империи. М., 1830. Т. VII. 1723-1727. – 922 с.
4. Доброклонский А.П. Руководство по истории Русской Церкви. М., 2001. 936 с.
5. Полный Свод Законов Российской Империи. М., 1830. Т. VIII. 1728-1732. – 1014 с.
6. Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главных деятелей. Т.2. М., 1992. – 350с.

7. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 1441.
8. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 1363.
9. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 2146.
10. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 2757.
11. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 2723.
12. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 2729.
13. Полный Свод Законов Российской Империи. М., 1830. Т. XIV. 1754-1757. – 862с.
14. ГУТО ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 2728.
15. Полный Свод Законов Российской Империи. М., 1830. Т. XV. 1758 – 28 июня 1762. – 1050 с.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Протоиерей Олег Мумриков</i> ПРОДУКТИВЕН ЛИ «РАЗУМНЫЙ ДИЗАЙН» как парадигма в современной православной апологетике?.....	3
<i>Иеромонах Иосиф (Лужнов)</i> ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ранней монашеской письменности	11
<i>Иеромонах Тимофей (Ясеницкий)</i> ГРЕКОКАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ в условиях реформирования политического спектра Галиции (1880 – 1890).....	21
<i>Священник Илия Ничипоров</i> ХРИСТИАНСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ русской литературы в статьях И. А. Ильина	30
<i>Иеромонах Серафим (Голованов)</i> СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНЫХ ЗЕМЕЛЬ как инструмент ликвидации монастырской жизни	36
XVII научно-богословская конференция	
<i>Иеромонах Павел (Коротких)</i> ЭОН И ХРОНОС в Священном Писании и Предании.....	46
<i>Чтец В. А. Казинов</i> УЧЕНИЕ О БОГОСЫНОВСТВЕ и «новом творении» как ключевые аспекты сотериологии апостола Павла на примере его Послания к Галатам	53
<i>Протоиерей Александр Краля</i> ЕВХАРИСТИЧНОСТЬ как церковность	64
<i>Протоиерей Вадим Суворов</i> ИДЕЯ «МОСКВА – ТРЕТИЙ РИМ» в спорах о первенстве Константинопольского и Московского Патриархатов в XX веке.....	77

Протоиерей Павел Карташев
О НЕКОТОРЫХ ПРИЗНАКАХ ИСТИННОГО
ХРИСТИАНСТВА, согласно Клименту Александрийскому,
протопресвитеру Александру Шмеману, С.И. Фуделю90

Священник Максим Вараев
ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА РЕЛИГИИ в эстетических исканиях
религиозной философии XX века103

XVIII научно-богословская конференция

Михаил Воробьев
РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ ПРОЦЕССА
возвращения имущества религиозного значения110

Священник Александр Ионов
СИНОДАЛЬНЫЙ АРХИВ и воспитание кадров
отечественной науки и архивного дела118

Священник Иоанн Шумилов
ОБРАЗ РАВНОАПОСТОЛЬНОГО
КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА
в «Степенной книге царского родословия»129

Священник Никита Силин
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ
социальной роли православных монастырей
в Тобольской епархии в середине XVIII века151

ТРУДЫ
КОЛОМЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 10

Главный редактор – епископ Зарайский Константин

Редактор – иеромонах Тимофей (Ясеницкий)

Руководитель издательской группы – Александр Манушкин

Компьютерная верстка – Олег Копытин

Корректор – Мария Пухова

*Ни одна часть издания не может быть воспроизведена
без письменного разрешения правообладателей.*



Издательский дом «Лига»
140400, Московская обл., г. Коломна, ул. Лажечникова, 5
Тел.: 8(496) 616-11-32, web: www.liga.org.ru
e-mail: ligaprint@gmail.com

Отпечатано в типографии «Политех»
390044, г. Рязань, ул. Народный бульвар, д. 11

Подписано в печать 06.10.2015. Бумага офсетная.
Формат 70x90 1/16. Гарнитура Minion Pro.
Печать офсетная. Усл. печ. л.13