

ТРУДИ
КИЇВСЬКОЇ
ДУХОВНОЇ
АКАДЕМІЇ



**За благословенням
Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України
ВОЛОДИМИРА**

Українська Православна Церква

Т Р У Д И Київської Духовної Академії

№ 16



Київ
2012

УДК 27(059)

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
ТРУДИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ № 16

ВИДАВНИЧА ГРУПА КДА

ГОЛОВА
архієпископ Бориспільський
АНТОНІЙ,
*вікарій Київської Митрополії,
Керуючий справами
Української Православної Церкви,
Ректор Київської духовної академії
і семінарії, Голова Учбового комітету
при Священному Синоді
Української Православної Церкви,
кандидат богослов'я, професор*

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР

доц. прот. Володимир Савельєв,
голова Видавничого відділу УПЦ

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР

доц. Бурєга В. В.

ЧЛЕНИ ВИДАВНИЧОЇ ГРУПИ:

доц. прот. Олексій Добош
прот. Олег Скнарь
прот. Миколай Данилевич
ігум. Сильвестр (Стойчев)
доц. прот. Ігор Базаринський
Хроненко І. В.
Ворона В. В.
Борозенець Т. А.

Журнал зареєстровано
в Міністерстві України
у справах преси та інформації
4 червня 1996 року.
Реєстраційний номер
КВ № 2027

Передрук будь-яких
матеріалів допускається
лише з письмового дозволу
власника авторського права
з обов'язковим посиланням
на публікацію в журналі
«Труди Київської
Духовної Академії»

Ваші відгуки
та пропозиції просимо
надсилати за адресою:
01015, м. Київ,
вул. Лаврська, 15,
корп. 64, КДАіС.
Тел.: +38 044 255-12-06,
факс: +38 044 255-12-60
e-mail: pom.rektor@bk.ru

Видаються з 1860 року

Зміст

- 9 Від редакції
- 11 *Митрополит Київський і всієї України ВОЛОДИМИР*
Організаторам, учасникам та гостям III Міжнародної
студентської конференції «Студентська наука в духовній школі»
- 13 *Архієпископ Антоній (Паханич)*
Київський митрополит Євгеній (Болховітінов)
та його внесок в розвиток Київської духовної академії

ДО 150-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ АРХІЄПІСКОПА ВАСИЛІЯ (БОГДАШЕВСЬКОГО)

- 27 *Ткачук М. А.*
«Академию бесконечно люблю...»:
архиепископ Василий (Богдашевский) как студент,
профессор и ректор Киевской духовной академии
- 57 *Козловский В. П.*
Дмитрий Богдашевский как исследователь философии Канта
- 74 *Игумен Сильвестр (Стойчев)*
Из истории богословских дискуссий:
профессора М. М. Тареев и Д. И. Богдашевский

БІБЛЕЇСТИКА

- 81 *Протоіерей Олег Скнаръ*
Арамейский эпиграфический памятник «Стела из Тель-Дан» (IX в. до Р. Х.) — внебиблейский свидетель библейского дома царя Давида (палеографический, текстологический и лингвосемантический анализы)
- 121 *Головащенко С. И.*
Славянская Библия в Киевской духовной академии: присутствие текстов и проблема исследования (XIX — начало XX в.)

БОГОСЛОВ'Я

- 131 *Новиков В. В.*
Ветхозаветная экзегеза святителя Кирилла Александрийского как источник его христологии

ПАТРОЛОГІЯ

- 155 *Протоіерей Олег Кожушний*
Перший і другий гімни Сінезія Киренського: зміст, метричні та стилістичні особливості, синонімічні теонімо-поетоніми
- 163 *Левко О. В.*
Термінологія світла у промовах святого Григорія Богослова

ФІЛОСОФІЯ

- 175 *Ухтомський А. О.*
Арабомовна філософія Середньовіччя

ІСТОРІЯ КИЇВСЬКИХ ДУХОВНИХ ШКІЛ

- 193 *Архимандрит Маркел (Павук)*
Исследования профессора Киевской Духовной Академии В. Ф. Певницкого в области теории и практики церковного проповедничества
- 221 *Руденко Л. Г.*
Регенти хору Київської духовної академії останньої чверті XIX — початку XX ст. та їхній внесок у збереження національної духовно-музичної спадщини

ІСТОРИЯ ЦЕРКВИ

- 241 *Алехина А. И.*
Из записок валаамского паломника
о пребывании в Киеве в 1911 г.
- 243 *Иеромонах Маркиан (Попов)*
«Я писал больше для своей памяти...»
- 251 *Бурега В. В.*
Каноническое и юридическое положение Православной
Церкви в монархии Габсбургов в XVIII — начале XX вв.
- 267 *Ишин А. В.*
О миссионерском наследии святителя Таврического
Гурия — основателя Таврической духовной
семинарии (к 130-летию блаженной кончины)
- 278 *Диакон Андрей Псарев, Бурега В. В.*
Братства преподобного Иова Почаевского и их роль
в истории Русской Православной Церкви Заграницей
- 294 *Игумен Филарет (Гаврин)*
Православная Церковь в Украине в 1943–1945 гг.

ПРАВОСЛАВ'Я ТА ІНОСЛАВ'Я

- 303 *Протоієрей Олександр Дацюк*
Чин святого Василя Великого Української
Греко-Католицької Церкви у XIX ст.
- 324 *Протоієрей Вячеслав Рубский*
Выявление онтологического фундамента
разногласий как основа полемики с протестантизмом

ДУХОВНА ОСВІТА

- 333 *Архімандрит Климент (Вечера)*
Вивчення спадщини новомучеників та
сповідників XX ст. в духовній школі

СЕКТОЗНАВСТВО

- 337 *Чернышов В. М.*
Сектантство в церковной ограде:
возможные пути преодоления проблемы

ПЕДАГОГІКА

- 347 *Супрун Д. М., Супрун М. О.*
Філантропічні ідеї XVIII–XIX ст. та їхній вплив
на розвиток педагогічної науки і практики

ЦЕРКВА ТА КУЛЬТУРА

- 357 *Кондратюк А. Ю.*
Церква Спаса на Берестові — важлива частина спадщини
святителя Петра Могили (до питання взаємодії літургійної
практики й образотворчого мистецтва могилянської доби)
- 364 *Игумен Роман (Подлубняк)*
Идеал Святой Руси в духовно-музыкальном
творчестве С. В. Рахманинова

ПРОПОВІДЬ

- 373 *Архиепископ Антоний (Паканич)*
Желание измениться — фундамент покаянного подвига
- 377 *Родына А. Н.*
Проповедь в Неделю 5-ю Великого поста
- 381 Про авторів

Від редакції

У 2012 р. виповнюється 245 років з дня народження та 175 років з дня смерті Київського митрополита Євгенія (Болховітінова). Цей видатний ієрарх зробив вагомий внесок у становлення й розвиток Київської духовної академії. З благословення Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира пам'яті митрополита Євгенія було присвячено III щорічну конференцію «Студентська наука в духовній школі», що відбулась у Київській духовній академії 12 березня 2012 р. На пленарному засіданні конференції з програмною доповіддю виступив ректор Київських духовних шкіл архієпископ Бориспільський Антоній.

На конференції працювало чотири секції («Богослов'я та біблеїстика», «Церковно-практичні дисципліни», «Церковна історія», «Патрологія»), в яких загалом було представлено 47 доповідей. У роботі конференції взяли участь студенти духовних шкіл України та Росії. Крім того, в рамках угоди між Київською духовною академією та Православним богословським факультетом Бухарестського університету на конференцію прибули доповідачі з Румунії. У рамках конференції було також проведено методичний семінар викладачів духовних шкіл Української Православної Церкви, присвячений вивченню спадщини новомучеників і сповідників ХХ ст. Семінар було організовано Учбовим комітетом при Священному Синоді Української Православної Церкви за участі видавництва «Дух і Літера». Матеріали конференції та методичного семінару друкуються в поточному (шістнадцятому) номері «Трудів Київської духовної академії».

20 грудня 2011 р. Київська духовна академія спільно з кафедрою філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» провели наукову конференцію, присвячену 150-річчю з дня народження останнього ректора дореволюційної Київської

духовної академії архієпископа Василя (Богдашевського, 1861–1933). На конференції були представлені доповіді, присвячені життєвому шляху, богословській та філософській спадщині владыки Василя. Матеріали конференції розміщено в окремій рубриці часопису.

В поточному номері «Трудів» також започатковано тематичну рубрику «Проповідь», де друкуватимуться проповіді викладачів Київських духовних шкіл, виголошені за богослужінням як в Академічному храмі Різдва Пресвятої Богородиці, так і в інших храмах Києво-Печерської Лаври.

Крім того, в поточному номері «Трудів» представлено кілька апробаційних статей здобувачів ученого ступеня кандидата богослов'я. Перехідне положення про наукову роботу в Київській духовній академії передбачає, що основні результати дисертаційних досліджень здобувачів мають відбиватися в публікованих ними наукових монографіях та статтях по темі дисертації (п. 2.3.9). Саме тому на сторінках «Трудів» надається місце для апробаційних публікацій здобувачів, які готуються до захисту дисертацій як у Київській духовній академії, так і в інших духовних та богословських навчальних закладах.

*Митрополит Київський
і всієї України ВОЛОДИМИР*

**Організаторам, учасникам
та гостям III Міжнародної
студентської конференції
«Студентська наука
в духовній школі»**

Ваше Високопреосвященство!
Дорогий Владико Ректор!
Всечесні отці, брати і сестри!

Сьогодні Київська духовна академія проводить традиційну студентську конференцію, яка збирає в стіни стародавньої Києво-Печерської Лаври викладачів і студентів духовних шкіл не лише з України, але й з інших країн. Ця конференція є доброю нагодою поділитися зі своїми колегами та ровесниками першими здобутками в сфері самостійної дослідницької роботи, знайти однодумців та друзів.

Цього року ми відзначаємо 245 років з дня народження та 175 років з дня смерті Київського митрополита Євгенія (Болховітінова). Цей відомий ієрарх був не тільки видатним церковним діячем, але й талановитим вченим. Його праці в галузі історії та археології суттєво вплинули на розвиток вітчизняної науки.

Митрополит Євгеній під час свого служіння на Київській кафедрі з особливою увагою ставився до Київської духовної академії. Він був справжнім покровителем студентської науки. Владика Євгеній заохочував студентів вивчати власну історію та культуру, займатися самостійною дослідницькою діяльністю. З його ініціативи в Академії було запроваджено спеціальну премію за студентські роботи з церковної історії та археології. Ця премія існувала і після смерті владика. Для багатьох відомих вчених вона стала своєрідною путівкою в наукове життя.

Згадуючи сьогодні митрополита Євгенія, закликаю викладачів Київських духовних шкіл втілювати в життя його заповіді.

Вивчайте власну історію, будьте гідними наших видатних попередників.

13 березня 2012 року



Архієпископ Антоній (Паканич)

**Київський митрополит
Євгеній (Болховітінов)
та його внесок в розвиток
Київської духовної академії**

Українська Православна Церква 2012 р. відзначає 245 років з дня народження та 175 років з дня смерті видатного церковного діяча та талановитого вченого Київського митрополита Євгенія (Болховітінова, 1767–1837). Владика Євгеній був призначений на Київську кафедру рівно 190 років тому. Саме в березні 1822 р., знаходячись у Пскові, він отримав відповідний указ з Петербурга та відправився до Києва.

Численні праці митрополита Євгенія в галузі церковної та світської історії та археології стали вагомим внеском в розвиток вітчизняної науки. Владика Євгеній був членом майже всіх наукових товариств, що існували тоді в Російській імперії. Крім того, чимало європейських наукових установ обрали його своїм почесним членом.

Саме за часів керування митрополита Євгенія стародавньою Київською єпархією сформувалася нова Київська академія. Завдяки турботам владика Євгенія наша академія вийшла на якісно новий рівень, і тому не дивно, що протягом ХІХ — початку ХХ ст. Київська академія згадувала ім'я митрополита Євгенія з особливою вдячністю. Владика Євгеній приділяв особливу увагу науковій роботі студентів. Він особисто заохочував їх писати твори на актуальні теми з церковної історії, давав їм дорогі поради, дозволяв користуватися рідкісними книгами зі своєї особистої бібліотеки. Тому сьогодні ми вирішили присвятити пленарне засідання ІІІ Наукової студентської конференції саме пам'яті митрополита Євгенія (Болховітінова) — видатного покровителя академічної науки.

Майбутній Київський митрополит народився 18 грудня 1767 р. у Воронежі в родині парафіяльного священика та в хрещенні отримав ім'я Євфимій¹. З 1778 р. він навчався в Воронежській духовній семінарії, а 1784 р.

¹ Біографії митрополита Євгенія присвячено чимало досліджень. Див., зокрема: Деятельность митрополита Евгения по управлению Киевской епархией. К., 1868. Высокопреосвя-

був направлений для продовження освіти в Москву до Слов'яно-греко-латинської академії. Знаходячись у Москві, молодий студент відвідував лекції не лише в академії, але й в університеті. Вже в цей час він робить перші кроки в науці. Саме в Москві він готує до друку кілька власних творів та перекладів з іноземних мов. 1789 р. Євфимій повернувся до рідного Воронежа, де став викладачем місцевої семінарії. Тут він одружився та 1793 р. прийняв священний сан. Однак сімейне життя отця Євфимія було нещасливим. 1799 р. померла його дружина, не залишилося і дітей від цього шлюбу. Тому 1799 р. як вдового протоієрея отця Євфимія було викликано до Петербургу, де 1800 р. він стає префектом Олександро-Невської семінарії. 9 березня 1800 р. в Петербурзі він прийняв чернецтво з ім'ям Євгеній та вже за кілька днів був призначений архимандритом Троїцького Зеленецького монастиря.

На той час Болховітінов був вже відомим вченим. Знаходячись у Воронежі, він постійно займався перекладами з іноземних мов, складав семінарські підручники, друкував свої власні наукові та гомілетичні твори. Найбільш відомим було його «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии» (видане у Воронежі у 1800 р.). В цій книзі було зібрано та введено до наукового обігу дорогоцінний архівний матеріал з історії Воронежського краю. Загалом же, за підрахунками відомого дослідника Євгенія Шмурло, на момент переїзду до Петербургу отець Євфимій написав та переклав з іноземних мов 56 творів різного обсягу².

В Петербурзі отець Євгеній стає найближчим помічником митрополита Амвросія (Подобедова), та його кар'єра стрімко йде вгору. Вже 17 січня 1804 р. в Олександро-Невській Лаврі він був рукоположений в єпископа Староруського, вікарія Новгородської єпархії, хоча і після цього залишався в Петербурзі, виконуючи доручення митрополита Амвросія.

Для нас важливо відзначити, що, перебуваючи в Петербурзі, владика Євгеній зіграв особливу роль в становленні системи духовної освіти в Росії. Схоже, що саме він вперше висунув ідею проведення реформи духо-

щенний Евгений, митрополит Киевский и Галицкий: сборник материалов для биографии митрополита Евгения, изданный в память 100-летия юбилея его рождения, 18 дек. 1767–1867 гг. СПб., 1871. Ивановский А. Д. Митрополит Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов). СПб., 1872. Шмурло Е. Ф. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни: 1767–1804. СПб., 1888. Полетаев Н. Труды митрополита Киевского Евгения (Болховитинова) по истории Русской Церкви. Казань, 1889. Введенский С. Н. Личность и учения деятельность митрополита Евгения (Болховитинова). Воронеж, 1912. Титов Ф., прот. Памяти Высокопреосвященного Евгения, бывшего митрополита Киевского и Галицкого (по поводу 75-летия со дня кончины его). К., 1912. Карпов С. М. Евгений (Болховитинов) как митрополит Киевский. К., 1914. Биография Евгения, митрополита Киевского, 1835 года // Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва. К., 1995. С. 427–438. Ананьева Т. Читайте для познания Киева... // Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва. С. 5–35.

² Їх повний перелік див. в: Шмурло Е. Ф. Митрополит Евгений как ученый. С. 422–430.

вних навчальних закладів. Ще 1803 р. він пропонував Петербурзькому митрополиту Амвросію (Подобєдову) започаткувати таку реформу. Однак митрополит лише в листопаді 1804 р. обговорив цю ідею з імператором Олександром I та одержав його підтримку. Після цього митрополит доручив єпископу Євгенію скласти проект майбутньої реформи³. Вже в березні 1805 р. він підготував перший проект реформи⁴. За свідченням самого єпископа Євгенія, цей документ був представлений імператору, який поставився до нього схвально. Після цього проект було передано на розгляд Синоду⁵.

Однак в Синоді з ініціативи обер-прокурора князя Олександра Голіцина «євгеніївський» проект було докорінно перероблено. 1807 р. за поданням князя Голіцина імператор створив Комісію з удосконалення духовних училищ, до складу якої єпископ Євгеній не увійшов. Саме ця комісія і підготувала новий проект Статуту духовних училищ, введений в дію 1809 р. Головним автором нового проекту вважається Михайло Михайлович Сперанський. І хоча в остаточний варіант Статуту увійшли деякі ідеї владики Євгенія, все ж в цілому реформа пішла не тим шляхом, який він пропонував 1805 р.⁶ Тому в майбутньому, як ми побачимо, митрополит Євгеній намагався скорегувати положення Статуту 1809 р.

Служіння владики Євгенія в Петербурзі завершилося 1808 р. Спочатку його було переведено на Вологодську кафедру, потім, 1813 р., — на Калузьку, а 1816 р. — на Псковську (з возведенням в сан архієпископа). Нарешті, 24 січня 1822 р. указом імператора Олександра I архієпископ Євгеній був призначений на Київську кафедру⁷. На момент підписання указу владики Євгеній знаходився у Пскові. Отримавши звістку про нове призначення, він 16 березня виїхав зі Пскову до Києва. 10 квітня, коли він вже знаходився в Чернігові, його наздогнав ще один імператорський рескрипт, яким його було возведено в сан митрополита та призначено членом Святішого Синоду. 11 квітня митрополит Євгеній прибув до Києва⁸.

Як Київський митрополит владики Євгеній став безпосереднім покровителем (або, як тоді казали, «протектором») Київської духовної

³ Див.: Полетаев Н. Труды митрополита Киевского Евгения (Болховитинова) по истории Русской Церкви. С. 269–270.

⁴ Детально про зміст цього проекту див.: Малышевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА // Труды КДА. 1867. № 12. С. 569–571. Полетаев Н. К истории духовно-учебной реформы 1808–1814 гг. // Странник. 1889. № 8. С. 514–541. № 9. С. 54–77.

⁵ Полетаев Н. Труды митрополита Киевского Евгения (Болховитинова) по истории Русской Церкви. С. 270. Титлинов Б. В. Духовная школа в России в XIX веке. Т. 1. Вильно, 1908. С. 16–22.

⁶ Титлинов Б. В. Указ. соч. Т. 1. С. 30–32.

⁷ Биография Евгения, митрополита Киевского, 1835 года // Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва. С. 429.

⁸ Ананьева Т. Читайте для познания Киева... // Євгеній (Болховітінов), митр. Вибрані праці з історії Києва. С. 5, 13.

академії. В рескрипті про його возведення в сан митрополита імператор Олександр I підкреслив, що чекає від владики Євгенія особливого піклування про духовну академію: «Мне особенно приятно будет видеть знаменитую некогда академию Киевскую, воспитавшую в течение веков достойных служителей алтарю Господню, при руководстве Вашем, достигающую цели, ей предположенной. Я уверен, что просвещенная опытность Ваша и учение в духе веры принесут плод в свое время в пользу Церкви и Отечества»⁹.

Це побажання не було простою риторичною фігурою. Київська духовна академія справді потребувала тоді особливої опіки з боку маститого ієрарха. 1817 р. за розпорядженням Комісії духовних училищ стара Києво-Могилянська академія була тимчасово закрита. В її приміщеннях було відкрито Київську духовну семінарію. 26 серпня 1819 р. (після того як нововідкрита семінарія здійснила свій перший випуск) Святіший Синод ухвалив рішення про відкриття у Києві духовної академії згідно нового Статуту, та 28 вересня була урочисто відкрита реформована Київська духовна академія¹⁰.

Отже, коли митрополит Євгеній прибув до Києва, академія тільки звикала жити за новим Статутом. Крім того, потребувало уваги і матеріальне становище академії. На той час Братський монастир, в якому традиційно розміщувалась Київська академія, ще не подолав наслідків жакливної пожежі, що сталася 1811 р. Від пожежі постраждали і академічні будівлі. Зокрема, Благовіщенська Конгрегаційна церква була закрита, а богослужіння для студентів звершувалось в тимчасово обладнаній домовій церкві в одній з кімнат гуртожитку (бурси)¹¹. Академія потребувала нових корпусів, де б могли розміститися не тільки аудиторії, але й студентський гуртожиток, бібліотека, квартири для викладачів. На момент приїзду до Києва митрополита Євгенія в Київській академії ще не були створені передбачені Статутом Академічна конференція та Цензурний комітет. В бібліотеці не існувало повного каталогу книжок. Усі ці проблеми треба було вирішувати владиці Євгенію.

Коли митрополит Євгеній прибув до Києва, він майже одразу ініціював в Братському монастирі масштабне будівництво. Вже 1822 р. було закладено новий академічний корпус. Проект корпусу належав відомому петербурзькому архітектору Людвігу Шарлеманю¹², а безпосередньо

⁹ Фаворов Н., прот. Речь, произнесенная в годичном торжественном собрании Императорского Университета св. Владимира 1867 года, 3 сентября // Труды КДА. 1867. № 8. С. 272.

¹⁰ Аскоченский В.И. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863. С. 40–67.

¹¹ Див.: Платон (Петров), еп. Краткая историческая записка о судьбах Киевской семинарии за сто лет ее существования (1817–1917 гг.) // Труды КДА. № 14. К., 2011. С. 135.

¹² Див. про нього: Антонов В.В. Братья Шарлемани // Зодчие Санкт-Петербурга: XIX — начало XX века. СПб., 1998. С. 219–224.

будівництво контролював київський міський архітектор Андрій Меленський, якому була доручена відбудова Подолу після пожежі 1811 р.¹³ Також було проведено капітальний ремонт Благовіщенської церкви в старому корпусі академії. 14 грудня 1824 р. митрополит Євгеній звершив урочисте освячення цього храму¹⁴.

В червні 1823 р. в КДА відбувся перший випуск, а в грудні 1823 р. було проведено перше засідання Академічної конференції. Згідно зі Статутом, Конференція була аналогом сучасної Вченої ради. До її складу входили дійсні та почесні члени. Саме на урочистих зборах Конференції розглядалися написані випускниками дисертації та складалися випускні іспити. Перше засідання Конференції КДА відбулось під головуванням митрополита Євгенія 18 грудня 1823 р. Цікаво зазначити, що це був день народження митрополита. Саме 18 грудня владика Євгеній святкував п'ятдесят шість років з дня свого народження. Можливо, академічна корпорація тому і призначила перше засідання Конференції на цей день, аби підсилити урочистість події особистим святом Київського архіпастиря.

За проектом владики Євгенія 1805 р., центральне місце в житті духовних академій мало посісти «Вчене духовне товариство» («Ученое духовное общество»). Це товариство, за задумом єпископа Євгенія, мало займатися не тільки питаннями навчального процесу та контролем над семінаріями, підпорядкованими академії, але й готувати підручники для духовних шкіл, здійснювати оригінальні дослідження актуальних питань церковної науки, перекладати з іноземних мов найважливіші праці з богословських питань. Особливо ж владика Євгеній наполягав на тому, що Вчені товариства в духовних академіях мають заохочувати професорів та студентів досліджувати актуальні питання церковної історії і призначати винагороди за такі дослідження¹⁵. Отже, Вчене товариство, за задумом єпископа Євгенія, мало стати, перш за все, науковою інституцією. Однак в тому варіанті Статуту, який був затверджений 1809 р., місце цього товариства посіла Академічна конференція, яка мала виконувати скоріше адміністративно-навчальні, аніж науково-дослідницькі функції.

Коли митрополит Євгеній зайняв Київську кафедру, в нього з'явилася реальна можливість скорегувати діяльність Конференції КДА саме в тому напрямку, який він закладав у свій проект 1805 р. Тому не дивно, що, не змінюючи діючого Статуту духовних академій, владика Євгеній все ж намагався надати Академічній конференції в Києві риси саме наукового товариства.

¹³ Див.: Культурна спадщина Києва: дослідження та охорона історичного середовища. К., 2003. С. 124–131.

¹⁴ Аскоченский В.И. История Киевской духовной академии по преобразовании ее в 1819 году. С. 100.

¹⁵ Мальшевский И.И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 569.

21 березня 1824 р. з ініціативи митрополита Євгенія почав роботу і Цензурний комітет при Київській академії¹⁶. Хоча передбачалося, що академічна цензура буде розглядати лише незначні твори (статті, проповіді та навчальні програми), написані викладачами духовних шкіл Київського округу, реально до комітету потрапляли і фундаментальні дослідження. Показово, що вже через кілька місяців після створення в академії Цензурного комітету митрополит Євгеній сам подав до нього на розгляд своє відоме дослідження про Київський Софійський собор¹⁷. 1825 р. після отримання позитивного відгуку від академії книгу було видано у друкарні Києво-Печерської Лаври. На другій сторінці видання зазначалося, що його цензором є ректор Київської академії архімандрит Мелетій. Митрополит також надсилав до Цензурного комітету КДА переклади з польської та латинської мови. Таким чином, завдяки владі Євгенію в Київській академії почали працювати два важливих структурних підрозділи (Конференція та Цензурний комітет), які хоча і були передбачені Статутом, але не діяли протягом перших років існування академії.

В грудні 1824 р. указом імператора Олександра I митрополита Євгенія було викликано до Петербурга для роботи в Синоді. Саме в цей час в російській столиці точилася суперечка з приводу подальшої долі реформи духовних академії. 15 травня 1824 р. було відправлено у відставку князя Олександра Голіцина, який до цього очолював так зване «подвійне міністерство» (Міністерство духовних справ та народної освіти). Саме Голіцин був головним ідеологом реформи духовних шкіл. Однак після його відставки група противників започаткованої реформи намагалася переглянути рішення Комісії духовних училищ, ухвалені в попередні роки. Противниками Голіцина були тодішній Петербурзький митрополит Серафим (Глаголевський), архімандрит Фотій (Спаський) та новий міністр народної освіти Олександр Шишков. Покровителем цієї партії був всесильний тоді при імператорському дворі генерал Олексій Аракчєєв. Саме ці особи, сподіваючись використати митрополита Євгенія для посилення свого впливу, домоглися того, що 19 грудня 1844 р. Олександр I видав наказ про виклик його до Петербургу. В результаті в січні 1825 р. владика Євгеній відправився до Петербурга¹⁸.

Оразу після прибуття до столиці владика Євгеній був призначений членом Комісії духовних училищ. Оскільки ж він, як ми бачили, далеко не в усьому симпатизував Статуту духовних академії, створеному під ке-

¹⁶ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796–1869) / Под ред. Ф. И. Титова. К., 1915. С. XXII–XXIII.

¹⁷ Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии с присовокуплением разных грамот и выписок, объясняющих оное, также планов и фасадов Константинопольской и Киевской Софийской церкви и Ярославова надгробия. К., 1825.

¹⁸ Мацевич Л. С. Письма Киевского митрополита Евгения (Болховитинова) к игумену (впоследствии — архимандриту) Серафиму (Покровскому) (1822–1837 гг.) // Труды КДА. 1911. № 2. С. 234.

рівництвом Голіцина, то тепер скористався можливістю вплинути на хід реформи духовних шкіл. Саме митрополит Євгеній був ініціатором розпорядження про те, що випускники духовних академій 1825 р. не отримали вчених ступенів магістра богослів'я. За рішенням Комісії духовних училищ кращі випускники академій, яких вважали достойними магістерського ступеня, були випущені з академій лише кандидатами. Тільки через два роки вони могли бути затверджені в званні магістра, якщо за цей час старанно несли службу по духовному відомству¹⁹. Ця ініціатива митрополита Євгенія була негативно сприйнята Московським митрополитом Філаретом, який протестував проти неї у своїх листах до Синоду.

Крім того, 1825 р. митрополиту Євгенію вдалося провести через Комісію духовних училищ ще два важливих рішення, які були прямим продовженням його ініціатив двадцятирічної давності. По-перше, Комісія видала наказ, згідно якого теми для курсових робіт випускників академій мали обиратися, перш за все, з історії Російської Церкви. Відомо, що митрополит Євгеній не любив дисертацій, написаних на схоластичні, відірвані від життя теми, та вважав, що в духовних академіях слід заохочувати вивчення, перш за все, власної історії. По-друге, митрополит Євгеній добився того, що Комісія духовних училищ погодилась на відкриття в Київській академії окремої кафедри польської мови. Ще 1805 р. він пропонував відкривати в академіях кафедри для вивчення «соседственных языков», тобто мов тих народів, які мешкають у сусідніх регіонах²⁰. Для Київської академії вивчення польської мови мало особливу актуальність. Значна кількість джерел з історії Церкви на території України XVI–XVII ст. була написана саме польською мовою. Таким чином, перебуваючи в Петербурзі, митрополит Євгеній зміг внести певні корективи в напрямок реформування духовних шкіл, тим самим частково втіливши в життя свої давні задуми.

Обставини склалися так, що митрополиту Євгенію довелося провести за межами своєї єпархії більше двох років. 19 листопада 1825 р., саме коли владика знаходився в столиці, в Таганрозі несподівано помер імператор Олександр I. 14 грудня російський престол посів імператор Микола I, що викликало в Петербурзі повстання декабристів. Під час повстання митрополит Євгеній разом з Петербурзьким митрополитом Серафимом виступив проти декабристів, за що пізніше отримав особисту подяку та дорогоцінну панагію від Миколи I. В березні 1826 р. владика Євгеній брав участь у відспівуванні Олександра I в Петербурзі, а в серпні того ж року він був присутній на коронації Миколи I в Москві. Під час коронації ми-

¹⁹ Див. детальніше: Мацеевич Л. С. Письма Киевского митрополита Евгения (Болховитинова) к игумену (впоследствии — архимандриту) Серафиму (Покровскому) (1822–1837 гг.) // Труды КДА. 1910. № 7–8. С. 499–501.

²⁰ Мальшевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 589–590.

трополит Євгеній отримав від імператора орден святого апостола Андрія Первозванного. Лише у вересні 1826 р. він повернувся до Києва.

Як свідчить професор Іван Малишевський, після повернення до Києва митрополит Євгеній почав приділяти академії ще більшу увагу. В той час, коли він був у Петербурзі, в Києві повним ходом йшло будівництво нового академічного корпусу. До початку 1825/1826 навчального року всі роботи було закінчено, і в жовтні 1825 р. новий корпус було освячено. Поступово в нові приміщення перебралися правління академії, викладачі, студенти молодшого курсу, бібліотека та фізичний кабінет²¹. Повернувшись до Києва, митрополит Євгеній відвідав новий корпус і залишився повністю ним задоволений. Після цього він почав частіше бувати в академії. Владика відвідував студентські гуртожитки, часто спілкувався зі студентами з приводу тем їхніх дисертацій, регулярно відвідував іспити в кінці кожного навчального року²².

Знаходячись у Петербурзі, митрополит Євгеній зумів умовити свого давнього друга графа Миколу Петровича Румянцева пожертвувати Київській духовній академії три тисячі рублів на заснування особливої премії за студентські роботи, присвячені історико-археологічній тематиці²³. Вже 1827 р. сам митрополит Євгеній запропонував для студентів і першу тему дослідження на цю премію: історія заснування Іллінської церкви на київському Подолі²⁴. За виконання цього завдання взявся студент Євфимій Остромисленський. Митрополит залишився задоволений результатом його роботи. Остромисленський отримав премію розміром 100 рублів, а 1830 р. його дослідження було надруковано за рахунок відсотків з пожертвованої графом Румянцевим суми²⁵. В наступні роки на здобуття премії були написані дослідження: «О времени крещения св. Ольги» (автор — Микола Соколов), «Кто был первый митрополит Киевский?» (автор — ієромонах (згодом — архієпископ) Євсей (Іллінський)) тощо. 1834 р. митрополит Євгеній додав до преміальної суми ще три тисячі рублів від себе особисто²⁶. Протягом усього дореволюційного періоду існування Київської академії з відсотків з цієї суми щорічно видавалася премія, яку традиційно називали «Євгеніє-Румянцевською».

²¹ Аскоченский В. И. Указ. соч. С. 100.

²² Малышевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 592–593.

²³ Там же. С. 591–592.

²⁴ Аскоченский В. И. Указ. соч. С. 105–108. Малышевский И. Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие // Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной академии 28 сентября 1869 года. К., 1869. С. 93–94.

²⁵ Малышевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 600.

²⁶ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отделение III (1796–1869) / Под ред. Ф. И. Титова. Т. 5 (1819–1869). К., 1915. С. 119.

Митрополит Євгеній звернув особливу увагу і на бібліотеку КДА. Вона містила в собі, перш за все, книги, що надійшли їй у спадщину від старої Могилянської академії. Причому на момент приїзду до Києва владики Євгенія бібліотека навіть не мала повного каталогу. Тому 1826 р., після свого повернення з Петербурга, митрополит наказав створити перший повний каталог книг академічної бібліотеки. Це завдання виконав бібліотекар професор священник Аверкій Пушнов. В його каталозі містилися відомості про 4488 найменувань, розбитих на дванадцять розділів²⁷.

Однак особливою турботою митрополита був пошук гідного кандидата на ректорську посаду. Навіть перебуваючи в Петербурзі, він не забував про це важливе питання. Проблема полягала в тому, що протягом першого десятиріччя існування академії її очільники змінювались занадто часто. Рішення про ці призначення ухвалювала Комісія духовних училищ в Петербурзі, не завжди погоджуючи їх з митрополитом. За період з 1819 по 1830 р. в КДА змінилося п'ять ректорів та чотири інспектори! Перший ректор КДА архімандрит Мойсей (Антипов) вже в грудні 1823 р. був призначений єпископом Староруським, вікарієм Новгородської єпархії. На його місце 1824 р. було призначено архімандрита Мелетія (Леонтовича). Але і святитель Мелетій недовго керував Київською школою. Уже в грудні 1826 р. його було призначено єпископом Чигиринським, першим вікарієм Київської єпархії, а ректором академії став архімандрит Кирил (Куницький). Якщо ж згадати, що протягом 1820-х років у КДА змінилося 14 професорів та бакалаврів і 6 бібліотекарів, то буде очевидною справедливість слів професора Івана Малишевського: «При такой сменяемости лиц в академической корпорации в ней не могла прочно установиться союзная деятельность и последовательность научных занятий, обогащающая общее достояние науки»²⁸.

В цій ситуації митрополит Євгеній намагався знайти для керівництва академією перспективного та талановитого ректора, який би міг довше затриматись на цій посаді. За спогадами сучасників, спочатку він покладав особливі надії на отця Кирила (Куницького). Це був єдиний викладач старої Київської академії, який увійшов до складу корпорації реформованої академії. А митрополит Євгеній симпатизував саме старій духовній школі. Коли 1826 р. (після висвячення святителя Мелетія на єпископа) місце ректора в Києві звільнилося, митрополит Євгеній, який тоді саме перебував у Петербурзі, користуючись своїм впливом в Синоді, домогся призначення на ректорську посаду архімандрита Кирила. Комісія духовних училищ погодилась на таке призначення, не-

²⁷ Дениско Л. М. Бібліотека Київської духовної академії (1819–1919). К., 2006. С. 19–20.

²⁸ Мальшевский И. И. Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. С. 83.

зважаючи на те що отець Кирил закінчив академію за старою системою і тому не мав наукового ступеня²⁹.

Однак і отець Кирил недовго керував академією. Вже 1828 р. Синод призначив його вікарієм Київської єпархії, а ректорську посаду передав архімандриту Смарагду (Крижановському). Схоже, що це рішення не було погоджено з митрополитом Євгенієм, оскільки в нього були досить напружені відносини з отцем Смарагдом.

Тут слід пояснити, що отець Смарагд з 1821 р. займав в Київській академії посаду інспектора і був одним з її найбільш перспективних викладачів. Коли митрополит Євгеній прибув до Києва, він спочатку цілком позитивно ставився до ієромонаха Смарагда. Однак восени 1824 р. трапилась історія, яка вплинула як на внутрішнє життя академії, так і на відносини отця Смарагда з митрополитом Євгенієм. 10 вересня Святіший Синод надіслав до Києва розпорядження, аби митрополит узяв ієромонаха Смарагда під особливий нагляд, оскільки до Петербургу надійшла скарга від Волинського єпископа Стефана (Романовського) на те, що Смарагд подав до Синоду несправедливий відзив про ревізію Волинської семінарії. Ця скарга призвела до того, що Синод скасував своє попереднє рішення про возведення отця Смарагда в сан архімандрита та звелів митрополиту Євгенію «обратить особенное внимание... на образ жизни и нравственные правила» ієромонаха Смарагда³⁰. Оскільки ж саме Київський митрополит клопотався перед Синодом про возведення отця Смарагда в сан архімандрита, то тепер тінь провини падала і на владика Євгенія. І незважаючи на те, що потім скарга, надіслана Волинським архієреєм, була визнана безпідставною, особисті стосунки митрополита Євгенія з отцем Смарагдом суттєво погіршилися. 1826 р. архімандрита Смарагда було переведено на ректорську посаду до Київської семінарії, а 1828 р. його взагалі забрали з Києва та призначили ректором Віфанської семінарії (поблизу Троице-Сергієвої Лаври).

Однак 23 серпня 1828 р. Комісія духовних училищ несподівано ухвалила рішення про повернення архімандрита Смарагда до Києва як ректора академії. Це рішення не задовольнило митрополита Євгенія, тому за недовге ректорство архімандрита Смарагда відносини академії з митрополитом помітно ускладнились. Незважаючи на те, що владика Євгеній наполягав, аби в академії розвивали історико-археологічний напрям, отець Смарагд при затвердженні курсових робіт надавав перевагу не історичним, а богословським темам, що викликало невдоволення ми-

²⁹ Мацевич Л. С. Письма Киевского митрополита Евгения (Болховитинова) к игумену (впоследствии — архимандриту) Серафиму (Покровскому) (1822–1837 гг.) // Труды КДА. 1910. №№ 7–8. С. 503.

³⁰ Глубоковский Н. Н. Высокопреосвященный Смарагд (Крыжановский), архиепископ Рязанский († 1863, XI, 11): его жизнь и деятельность. СПб., 1814. С. 9–10.

трополита³¹. В результаті, мабуть, не без впливу митрополита Євгенія, вже 27 серпня 1830 р. Комісія духовних училищ ухвалила рішення про переведення архімандрита Смарагда на посаду ректора Санкт-Петербурзької духовної академії, а до Києва був призначений ректором найкращий студент першого випуску КДА — архімандрит Інокентій (Борисов).

За спогадами відомого духовного письменника А. М. Муравйова, митрополит Євгеній і раніше намагався добитися призначення отця Інокентія до Києва, але спочатку не мав успіху. За свідченням Муравйова, отець Інокентій, «будучи ще бакалавром в академії Петербургской, возбудил против себя подозрение свободным духом своих лекций. Это было причиною, что его долго не хотели делать ректором, кольми паче епископом, и с трудом испросил его себе митрополит Киевский Евгений, сперва в ректоры, а потом в викарии»³².

Спочатку митрополит Євгеній уважно придивлявся до нового ректора, оскільки за отцем Інокентієм тягнулася підозра у богословському вільнодумстві. Як свідчить професор КДА Іван Малишевський, владику Євгеній не схвалював сміливих богословсько-філософських поглядів нового ректора. Однак згодом митрополит переконався у безпідставності цієї підозри та фактично став на захист отця Інокентія від необгрунтованих звинувачень³³.

Призначення в Київ архімандрита Інокентія відкрило нову сторінку в історії академії. Саме святитель Інокентій зміг подолати попередню схоластичну традицію і запровадити цілком новий підхід у викладанні богословських дисциплін. Він принципово читав свої лекції з богослів'я російською мовою (а не латиною, як це було раніше), що сприяло формуванню російської богословської термінології. Ним також було впроваджено в академічне життя чимало важливих традицій. Саме з його ініціативи було започатковано урочисте згадування засновників та благодійників академії в день пам'яті митрополита Петра Могили (31 грудня за старим стилем). Богослужіння в Братському монастирі за роки ректорства святителя Інокентія досягло колишньої величі та почало приваблювати як киян, так і численних паломників. Було покращено умови життя студентів, реконструйовано академічну лікарню тощо³⁴.

Усі ці ініціативи нового ректора знайшли повну підтримку митрополита Євгенія. Святитель Інокентій став одним з надійних помічників владики Євгенія, і митрополит ставився до нього з повною довірою. Про-

³¹ Глубоковский Н. Н. Указ. соч. С. 24. Малышевский И. И. Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. С. 92.

³² Письма Московского митрополита Филарета к А. Н. Муравьеву (1822–1867 гг.). К., 1869. С. 23.

³³ Малышевский И. И. Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. С. 96–97.

³⁴ Ткачук М. Л. Святитель Иннокентий (Борисов) и его роль в истории Киевской духовной академии (к 210-летию со дня рождения) // Труды КДА. № 12. К., 2010. С. 207–225.

явом цієї довіри стало те, що в січні 1836 р. за сприяння митрополита Євгенія архімандрит Інокентій за відмінні труди в Київській академії та за вчені заслуги постановою Синоду отримав особистий ступінь архімандрита першокласного монастиря з правом першостояння перед усіма іншими архімандритами першокласних монастирів Київського духовно-навчального округу. А 3 жовтня 1836 р. архімандриту Інокентію було ухвалено бути єпископом Чигиринським, вікарієм Київської єпархії, з залишенням за ним посади ректора академії³⁵. Таким чином, святитель Інокентій став першим ректором КДА в єпископському сані. Ще в лютому 1835 р. митрополит Євгеній обрав отця Інокентія одним з офіційних свідків свого духовного заповіту³⁶. Все це свідчить про те, що митрополит Євгеній в особі святителя Інокентія знайшов саме ту людину, яка змогла піднести Київську академію на якісно новий рівень. Саме святитель Інокентій за підтримки владики Євгенія зумів закласти в академії підвалини самобутньої наукової школи, яка вже зовсім скоро дала свої плоди.

В останній рік життя митрополит Євгеній схвалив ще одну важливу ініціативу святителя Інокентія. Він дав своє благословіння на започаткування при Київській академії власного періодичного видання — часопису «Воскресное чтение». Ще 1805 р. владики Євгеній у своєму проєкті реформи духовних шкіл намагався поставити в центр академічного життя «Вчене духовне товариство», яке б займалося, перш за все, науководослідною діяльністю. Це товариство мало б у тому числі періодично видавати свої наукові записки, де друкувалися б не тільки праці викладачів академії, але й дослідження її почесних членів та членів-кореспондентів. І хоча з ініціативи митрополита Євгенія Академічна конференція в Києві з 1830-х років почала обирати своїх членів-кореспондентів, все ж академія при цьому не мала друкованого органу, в якому б могли з'являтися їхні публікації. Часопис «Воскресное чтение» частково вирішив цю проблему. Хоча він і почав виходити вже після смерті владики Євгенія, але певною мірою став реалізацією саме його давнього задуму. Разом з матеріалами просвітницького та публіцистичного характеру на сторінках часопису друкувалися лекції професорів академії з історії, канонічного права, гомілетики, патрології тощо³⁷.

Митрополит Євгеній помер 23 лютого 1837 р. Його відспівування відбулось 27 лютого в Київському Софійському соборі. Заупокійну Літургію в той день очолив ректор академії святитель Інокентій (Борисов).

³⁵ Див.: Послужной список Иннокентия, архиепископа Херсонско-Таврической епархии / Погостин М. Венюк на могилу Высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. М., 1867. С. 1–7.

³⁶ Мальшевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 628.

³⁷ Див.: Крайний К. К. «Воскресное чтение» / Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 456.

Владика Євгенія поховали у Стрітенському приділі собору. Після відспівування в соборі було зачитано і духовницю покійного митрополита. Згідно з його заповітом, усі ті книги його особистої бібліотеки, які були відсутні в бібліотеці Київської семінарії, передавалися саме туди. Решта книжок потрапила до бібліотеки Софійського собору. В академію владика Євгеній звелів передати свою колекцію карт, атласів та естампів. До неї входили російські, французькі, німецькі, польські та англійські видання XVIII — початку XIX ст., які суттєво поповнили академічне зібрання. Крім того, до академії була передана колекція портретів відомих церковних та державних діячів³⁸.

Таким чином, митрополит Євгеній (Болховітінов) за п'ятнадцять років свого перебування на Київській кафедрі суттєво вплинув на розвиток Київської духовної академії. Можна сказати, що не було жодної сфери життя академії, в якій не проявилось б його особливе піклування. З ініціативи владика Євгенія і під його контролем почали працювати Академічна конференція і Цензурний комітет; він ініціював побудову нових академічних корпусів та реконструкцію старих; за його розпорядженням було впорядковано бібліотеку та створено її перший каталог. Однак особливо вплив митрополита Євгенія відчувається в сфері наукового життя. Саме завдяки йому в Києві було започатковано традицію поглибленого вивчення вітчизняної церковної історії та місцевих пам'яток церковної старовини. І саме церковно-історична школа стала своєрідною візитівкою Київської академії. А створений згодом при академії Церковно-археологічний музей став втіленням давніх задумів владика Євгенія.

Крім того, після смерті митрополит Євгеній залишив за академією капітал, з відсотків якого продовжувала видаватися премія, що носила ім'я покійного владика.

Тому не дивно, що академія завжди згадувала митрополита Євгенія з особливою вдячністю. 1867 р. в Києві святкували 100-річчя з дня народження митрополита Євгенія. З цього приводу відбулися урочисті збори як в Київській академії, так і в Університеті святого Володимира. Ювілей привернув увагу професорів КДА до вивчення життя та наукової спадщини видатного архієпископа. Протягом 1867 р. в «Трудах Киевской духовной академии» було здійснено шість ґрунтовних публікацій, присвячених пам'яті митрополита Євгенія³⁹. В наступні роки на сторінках

³⁸ Мальшевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 636–638.

³⁹ Фаворов Н., прот. Речь, произнесенная в годичном торжественном собрании Императорского Университета св. Владимира 1867 года, 3 сентября // Труды КДА. 1867. № 8. С. 254–283. Пономарев С. Материалы для биографии митрополита Евгения // Труды КДА. 1867. № 8. С. 293–353. Певницкий В. Ф. Проповеднические труды покойного митр. Киевского Евгения // Труды КДА. 1867. № 9. С. 522–579. № 10. С. 3–51. Мальшевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА // Труды КДА. 1867. № 12. С. 567–650. Его же.

академічного часопису регулярно з'являлися матеріали, присвячені життю та науковій спадщині владики Євгенія⁴⁰.

Рівно століття тому, тобто в 1912 р., академія відзначала 75-ту річницю з дня смерті митрополита Євгенія. У зв'язку з цим професор академії протоієрей Федір Титов підготував до друку невеличку книжечку пам'яті митрополита Євгенія⁴¹. Крім того, студент академії Семен Карпов під керівництвом отця Федора написав та захистив кандидатську дисертацію на тему: «Евгений (Болховитинов) как митрополит Киевский». За своє дослідження Карпов отримав Євгеніє-Румянцевську премію (200 рублів)⁴². Протягом 1913 р. його дослідження було надруковане в «Трудах КДА», а 1914 р. вийшло окремим виданням за рахунок благодійних капіталів академії⁴³. До друку книгу готував отець Федір Титов, тому фактично це дослідження вийшло під його редакцією, за що він також отримав премію в 100 рублів з того ж самого капіталу⁴⁴.

Сьогодні, коли ми знов, як і два століття тому, обговорюємо проблеми реформування духовних шкіл, нам слід намагатися творчо засвоїти багатий досвід наших попередників. І заповіді митрополита Євгенія, які свято зберегалися в Київській академії в дореволюційний період, мають стати і для нас тим підґрунтям, на якому ми будемо будувати сучасну академію. Творче засвоєння доробку світової науки, повага до власної старовини, заохочення молоді до самостійної дослідницької діяльності — ось ті складові цього заповіту, які не втратили актуальності й до сьогодні.

Завершимо свою промову словами, які ще 1867 р. сказав професор академії Іван Малишевський з нагоди 100-річчя з дня народження митрополита Євгенія: «Память эта да послужит, прежде всего, бoльшим одушевлением к таким трудам в области духовной науки, которым особенно покровительствовал у нас знаменитый архипастырь в качестве протектора академии и председателя Академической конференции»⁴⁵.

Мысль о новом издании при Киевской духовной академии в память митр. Евгения // Труды КДА. 1867. № 12. С. 659–670.

⁴⁰ Див., наприклад: К биографии митр. Евгения (Болховитинова) // Труды КДА. 1884. № 7. С. 435–441. Евгений (Болховитинов), митр. Письмо к Кириалу, еп. Подольскому и Брацлавскому // Труды КДА. 1888. № 4. С. 681–684. Письма митр. Евгению (Болховитинову) // Труды КДА. 1888. № 12. С. 286–297. Евгений (Болховитинов), митр. Письма // Труды КДА. 1889. № 7. С. 479–484. Мацевич А. С. Письма Киевского митрополита Евгения (Болховитинова) к игумену (впоследствии — архимандриту) Серафиму (Покровскому) (1822–1837 гг.) // Труды КДА. 1910. №№ 7–8. С. 495–528. 1911. № 2. С. 234–258. 1912. № 3. С. 434–463. 1913. № 2. С. 278–310. 1915. С. 74–93. № 11. С. 410–426.

⁴¹ Титов Ф., прот. Памяти Высокопреосвященного Евгения, бывшего митрополита Киевского и Галицкого (по поводу 75-летия со дня кончины его). К., 1912.

⁴² Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1911/1912 учебный год. К., 1912. С. 48, 66.

⁴³ Карпов С. М. Евгений (Болховитинов) как митрополит Киевский. К., 1914.

⁴⁴ Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1914/1915 учебный год. К., 1915. С. 25.

⁴⁵ Мальшевский И. И. Деятельность митр. Евгения в звании председателя Конференции КДА. С. 649–650.

ДО 150-РІЧЧЯ З ДНЯ
НАРОДЖЕННЯ
АРХІЄПІСКОПА
ВАСИЛІЯ
(БОГДАШЕВСЬКОГО)

Ткачук М. А.

**«Академию бесконечно
люблю...»: архиепископ
Василий (Богдашевский)
как студент, профессор
и ректор Киевской
духовной академии**

В истории Киевской духовной академии (КДА) конца XIX — первой четверти XX вв. особое место принадлежит архиепископу Василию (Богдашевскому, 1861–1933) — одному из самых выдающихся ее воспитанников, жизнь и судьба которого связана с *Alma mater* неразрывными узами. Однако, как ни парадоксально, архиепископ Василий — «человек науки: академический в точном смысле этого слова» (по меткому выражению одного из близких его коллег — профессора КДА С. Т. Голубева¹), именно в «академическом» контексте известен сегодня в наименьшей степени. В немногочисленных биографических очерках, посвященных владыке Василию, его глубинная и многообъемлющая связь с КДА, в которой он состоялся во всех своих ипостасях — богослова, философа, церковного и общественного деятеля — присутствует едва ли не в «пунктирном» освещении, ограничиваемом информацией, традиционной для «формулярного списка». Отчасти восполняют указанный пробел несколько специальных публикаций, посвященных деятельности Василия (Богдашевского) в качестве ректора КДА², однако и они являются скорее свидетельством возрастающего интереса к незаурядной личности, часто оказывавшейся в эпицентре драматических событий церковной жизни революционного и раннесоветского времени, чем исследованиями, претендующими на полноту и всесторонность. К сожалению, время подобной «всесторонности» еще не настало — слишком уж много «белых пятен» оста-

¹ Горохов Д. Из академической жизни // ТКДА. 1913. №7. С. 557.

² См.: Заев Василий, прот. Епископ Каневский Василий (Д.И. Богдашевский), последний ректор КДА (нач. XX ст.) // ТКДА. 2002. №4. С. 73–107 [С. 86–107 — приложение в виде нескольких речей владыки и перечня его публикаций. — М. Т.]; Петрушко Владислав. Священноисповедник Василий (Богдашевский), архиепископ Каневский, и Киевская духовная академия в годы послереволюционной смуты на Украине. // Україна православна [электронный ресурс] URL: http://pravoslavye.org.ua/index.php?action=fullinfo&r_type=&id=5826.html.



Общий вид Киево-Братского монастыря и Киевской духовной академии. 1903 г.



Профессор Д. И. Богдашевский.
1905 г.



Протоиерей Дмитрий Богдашевский.
1913 г.



Архимандрит Василий (Богдашевский).
1914 г.



Киево-Могилянский сборник
в честь профессора протоиерея
Д. Богдашевского. Титульный лист. 1913 г.



Собор Киевских викарных епископов. В первом ряду второй справа —
архиепископ Каневский Василий (Богдашевский), 1-й викарий Киевской епархии.
Киев, 1 мая (ст. ст.) 1926 г. (снимок сделан после служения в Софийском соборе)

ется сегодня и в истории КДА последних лет ее существования, и в завершающем этапе биографии архиепископа Василия (Богдашевского); немало документов предстоит не только изучить и осмыслить, но и попросту отыскать, осознавая при этом, что часть из них может оказаться утраченной безвозвратно или недоступной для исследователей. Поэтому и наш очерк, не претендуя на исчерпывающий анализ заявленной темы, представит лишь попытку реконструкции «академической» составляющей жизни и деятельности владыки Василия в ее становлении и развитии.

Как известно, начало жизненного пути Дмитрия Ивановича Богдашевского (таким было мирское имя будущего архиепископа) сложилось вполне традиционно для воспитанника дореволюционной духовной школы. Сын сельского священника³, воспитанник Милецкого духовного училища⁴ (1872–1876) и Волынской духовной семинарии⁵ (1876–1882), многие выпускники которой стали в будущем известными церковными иерархами, богословами, философами, деятелями культуры⁶. Как лучший из окончивших богословское отделение семинарии, в 1882 г. он был направлен для поступления в Киевскую духовную академию. Успешно сдав семь вступительных экзаменов и продемонстрировав «отличные познания», Д. Богдашевский имел все основания чувствовать себя уже студентом, если бы не некоторые обстоятельства, лишившие его радости жизни на целый год. При медицинском осмотре у него заподозрили туберкулёз, из-за чего его признали «ненадежным к продолжению усиленных учебных занятий»⁷. И хотя, к счастью, штатный консультант Академии доктор медицины Алферьев препятствий для продолжения Богдашевским образования не нашел, решение Совета КДА «поставить на вид» Волынскому семинарскому начальству необходимость уделять «должное внимание» состоянию здоровья воспитанников, направляемых в Академию⁸, красноречиво свидетельствует о том, что основание для подозрений было более чем достаточное.

³ Д. И. Богдашевский родился 19 (31 — по нов. стилю) октября 1861 г. в с. Завидове Владимир-Волынского уезда Волынской губернии (ныне — Иваничевского района Волынской области). Далее все даты до 1 марта 1918 г. указаны по старому стилю (юлианскому календарю).

⁴ Милецкое духовное училище — начальное учебное заведение для детей православного духовенства Волыни. В 1842–1894 гг. оно функционировало на территории Николаевского мужского монастыря в небольшом местечке Мильцы (ныне — село в Старовижевском районе Волынской области). Обучение велось по единой для всех православных духовных училищ Российской империи программе.

⁵ В 1836–1902 гг. Волынская духовная семинария находилась в г. Кременце (ныне — Тернопольской области).

⁶ Среди них — архиепископ Димитрий (Ковальницкий), епископ Сильвестр (Малеванский), Стефан Сольский, Аким и Маркеллин Олесницкие, Орест Новицкий, Иосиф Михневич и др.

⁷ См.: Извлечение из протоколов заседаний Совета КДА 2 сентября 1883 г. // ТКДА. 1883. Т. 2. С. 76.

⁸ Там же. С. 76–77.

Повод для душевных переживаний был и у самого Д. Богдашевского: незадолго до этого та же тяжкая болезнь отняла у него старшего брата Апеллия — также блестяще окончившего Волынскую семинарию и ставшего студентом КДА⁹. Неудивительно, что мысли о болезни и возможной преждевременной смерти становятся для впечатлительного первокурсника фоном его повседневного существования. «Мог ли я в самом деле серьезно работать, когда одна мысль, одно чувство постоянно тяготило меня... когда будущее, по моим предположениям страшное, постоянно висело надо мной, как Дамоклов меч?»¹⁰, — записывает он в дневнике год спустя, когда страхи и тревожное мироощущение понемногу отступили, хотя и не исчезли совсем. Однако первый год студенческой жизни не прошел для Богдашевского даром: настоящим спасением для него стала «глубокая религиозная вера... вера в святой Промысл», развившаяся и укрепившаяся за это время. «Вот причина, — замечает он, — почему этот год для выработки убеждений чисто православно-конфессионального характера был чрезвычайно полезен для меня. Убеждения мои теперь получили твердость, устойчивость. Да и, вообще сказать, в отношении практической жизни этот год помог мне много»¹¹.

Восстановлению душевного равновесия Д. Богдашевского немало способствовала атмосфера духовно-академической жизни, наполненная повседневными, по его словам, «проявлениями деятельности», и, в особенности, «культ» научного творчества, поддерживаемый ректором епископом Михаилом (Лузиным) и рядом профессоров КДА 1880-х гг., заслуженно снискавших авторитет крупных ученых. О том, что посеянные ими зёрна любви к науке нашли в душе одаренного юноши Богдашевского искренний отклик, свидетельствует его запись, сделанная накануне второго учебного года (31 августа 1883 г.): «Я вполне сознаю, что цель академии, как и всякого высшего заведения, высока... что поступление мое в нее не должно ограничиваться получением только диплома, что составляет цель многих. Нет, нужно работать и работать самостоятельно. Нужно развить в себе этот дух научного труда, о котором упоминал преосвященный еп. Михаил в своей прощальной речи. Вот почему в наступающий год я постараюсь работать далеко серьезнее»¹².

Оглядывая студенческие годы Богдашевского через призму всей последующей его жизни, совпавшей с эпохой всеобъемлющих потрясений первых десятилетий XX в., нельзя не отметить некоей символичности

⁹ Апеллий Богдашевский, поступивший в Академию в 1879 г., умер год спустя, едва достигнув 21-летнего возраста.

¹⁰ Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (далее — ИР НБУВ). Ф. 191. № 74. Л. 55.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

в переменах, выпавших на долю его курса, которому довелось пережить смену ректора¹³, инспектора¹⁴, ряда профессоров, а главное — самого духовно-академического устава, новая редакция которого (1884) была введена в КДА в 1884–1885 учебном году и внесла серьезные изменения в прежнюю систему обучения. Отмена специализаций и, соответственно, отделений, избранных в начале первого курса, пертурбации с общеобязательными и специальными дисциплинами, а также курсовыми и кандидатскими сочинениями, необходимость перестраиваться на ходу и «восполнять пробелы» в соответствии с переходным учебным планом, конечно же, потребовали от студентов дополнительного напряжения и мобилизации всех внутренних сил. Так, обучавшемуся в течение первых двух лет на богословском отделении Д. И. Богдашевскому в последующие два года пришлось осваивать целостный академический курс в интенсивном аудиторном режиме, сохранявшемся и в процессе подготовки кандидатского сочинения.

Однако во всех этих переменах был и свой позитивный смысл, отвечавший его интуитивному стремлению к выработке целостного, систематического мировоззрения, всестороннего богословского и общего образования. Немалую пользу профессиональному и личностному становлению Богдашевского принесла возможность прослушать целый ряд незаурядных курсов, стимулировавших выявленную еще в первые годы обучения тягу к самостоятельному изучению источников и «очень ученых исследований»¹⁵. В частности, ему посчастливилось учиться у таких крупных специалистов: в области библеистики — у епископа Михаила (Лузина), Стефана Сольского, Акима Олесницкого, Федора Покровского, догматики — епископа Сильвестра (Малеванского) и Митрофана Ястребова, философии — Петра Линицкого, психологии — Дмитрия Поспехова, нравственного богословия — Маркеллина Олесницкого¹⁶, литургики — Алексея Дмитриевского, патрологии — Константина Попова, гомилетики — Василия Певницкого, церковной истории — епископа Димитрия (Ковальницкого)¹⁷ и Ивана Малышевского. Немаловажно отметить, что большинство из его профессоров пребывало в расцвете творческих сил и являло для таких расположенных к занятиям наукой студентов, как Дмитрий Богдашевский, убедительный пример научного подвижничества.

¹³ 19 марта 1883 г. ректор КДА еп. Михаил (Лузин) получил назначение на Курскую и Белгородскую кафедру. 11 апреля того же года ректором КДА был назначен архим. Сильвестр (Малеванский) (в епископском сане — с 1885 г.).

¹⁴ 16 июня 1883 г. Акима Олесницкого сменил на посту инспектора КДА прот. Иоанн Корольков.

¹⁵ ИР НБУВ. Ф. 191. № 74. Л. 56.

¹⁶ Под его руководством Богдашевский осваивал также курс педагогики.

¹⁷ В бытность Богдашевского студентом — еще мирянина Михаила Ковальницкого.

Завершая академический курс первым в разрядном списке выпускников КДА 1886 г.¹⁸, Д. И. Богдашевский мог быть вполне доволен своими результатами. За его плечами была уже первая самостоятельная публикация¹⁹. Его кандидатская работа «Лжеучения, обличаемые в Первом послании ап. Иоанна», признанная лучшей на курсе и удостоенная Иосифовской премии²⁰, получила весьма лестную оценку такого авторитетного специалиста, как С. М. Сольский, отметившего «достаточную научную подготовку» автора, выявленное им знакомство с обширной литературой предмета, владение «критическими приемами» и навыками «филологических изысканий», способность к «спокойной и серьезной оценке» мнений исследователей, самостоятельным выводам и умозаключениям, умение избегать «влияния иностранной экзегетической литературы»²¹. Совершенно закономерно, что перспективный кандидат богословия, заслуживший право на получение степени магистра после удовлетворительной защиты доработанной и опубликованной кандидатской работы (без дополнительных «испытаний»), Дмитрий Богдашевский был оставлен в КДА профессорским стипендиатом вакантной кафедры логики и метафизики (под руководством Д. В. Поспехова и П. И. Линицкого) сроком на один год (с 16 августа 1886 г. по 16 августа 1887 г.)²². В декабре 1886 г. Совет КДА принял решение считать Д. И. Богдашевского стипендиатом кафедры истории философии, удовлетворив просьбу П. И. Линицкого предоставить ему со следующего учебного года кафедру логики и метафизики, «как более трудную и более удобную для профессора, изучавшего философию в течение 20 лет»²³.

16 августа 1887 г. Д. И. Богдашевский был зачислен в штат Киевской духовной академии «исполняющим должность доцента» по кафедре истории философии. Так началась новая, важная страница его биографии, связанная с преподавательской деятельностью. Поздравляя Богдашевского с несомненным успехом и поддерживая в нем чувство уверенности в будущем, его близкий друг и однокурсник протоиерей Стефан Недельский восторженно писал: «Ты сила <...> для науки, челове-

¹⁸ Извлечение из протоколов заседаний Совета Киевской Духовной Академии 3 июня 1886 г. // ТКДА. 1887. № 4. С. 225.

¹⁹ См. его: Учение о пастве в поучениях и посланиях русских митрополитов и епископов XII–XIV вв. // Вольские Епархиальные Ведомости. 1885. № 35–36. Часть неофициальная.

²⁰ Премия имени митрополита Литовского Иосифа (Семашко) присуждалась по решению академических Советов лучшим кандидатским сочинениям выпускников православных духовных академий.

²¹ См.: Извлечение из протоколов Совета Киевской Духовной Академии 30 мая 1886 г. // ТКДА. 1886. № 11. С. 130.

²² См.: Извлечение из протоколов Совета Киевской Духовной Академии 5 ноября 1886 г. // ТКДА. 1887. № 7. С. 49.

²³ См. там же. С. 57.

ства, не теряя светлого своего убеждения и праведности своей и составишь славу Воляни»²⁴.

По уставу 1884 г., не внесшему существенных изменений в преподавание истории философии в духовных академиях, историко-философский курс по-прежнему читался студентам в течение первых двух лет обучения. Первый год посвящался древней (античной) философии, изучение которой предварялось введением в историю философии, знакомившим с предметом, задачами, методами и значением историко-философской науки. На втором году студенты осваивали средневековую и новоевропейскую философию, обзорение которой заканчивалось ознакомлением с философской системой Гегеля.

Конечно же, в первые годы преподавания Д. И. Богдашевскому довелось потратить немало сил на специальное углубленное изучение обширного историко-философского материала и подготовку лекционного курса. Сделать это было непросто, учитывая необходимость параллельной подготовки магистерской диссертации, касавшейся библейско-экзегетической сферы. К чести Богдашевского, обладавшего недюжинными интеллектуальными способностями, огромным трудолюбием, организованностью и методичностью, он справился со своими задачами в полной мере и уже в августе 1889 г. подал в Совет КДА текст магистерской диссертации «Лжеучители, обличаемые в Первом послании св. ап. Иоанна». Предварительное обсуждение диссертации состоялось 20 декабря 1889 г. Выступившие с обстоятельными рецензиями профессора С. М. Сольский и А. А. Олесницкий в целом высоко оценили результаты исследования магистрантом мало разработанной и трудоемкой темы, породившей множество противоречивых и разнородных точек зрения в богословской литературе. По мнению Стефана Сольского, несмотря на то, что «окончательный вывод автора требует еще более серьезного научного обоснования», добытые им результаты «уже не могут быть игнорируемы в научном отношении»²⁵. Подчеркивая основательность и скрупулёзность исследования молодого коллеги, Аким Олесницкий отметил, что его сочинение «читается с интересом и свидетельствует о научной силе автора»; несмотря на некоторую его склонность к «сложному логическому схематизму» и стремление «выражаться тезисами», подготовленная им диссертация может послужить «полезным пособием для изучающих апостольские послания»²⁶.

Допущенная к защите на основании положительных отзывов рецензентов, магистерская диссертация Д. И. Богдашевского в марте — августе 1890 г.

²⁴ ИР НБУВ. Ф. 191. № 777. Л. 1.

²⁵ См.: Извлечение из протоколов Совета Киевской Духовной Академии 20 декабря 1889 г. // ТКДА. 1891. № 4. С. 97–98.

²⁶ См. там же. С. 98–99.

была опубликована в «Трудах Киевской духовной академии» и вышла отдельным изданием. Защита диссертации (магистерский коллоквиум)²⁷, состоявшаяся 11 сентября 1890 г. на заседании Совета КДА, прошла успешно, принесла ее автору степень магистра богословия²⁸ и звание доцента.

1890-е гг. в преподавательской деятельности и научном творчестве Д. И. Богдашевского являются, преимущественно, «историко-философским периодом», отмеченным весьма продуктивными исследованиями в области истории античной философии²⁹ и кантоведения³⁰. Историко-философские труды Богдашевского отличаются подлинной научной добросовестностью и профессионализмом, демонстрируют как основательное знание первоисточников, так и свободное владение новейшей литературой предмета. Особого внимания в этом смысле заслуживает его работа «Философия Канта», содержащая обстоятельное изложение и анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». Весьма удачная в дидактическом отношении, эта книга не утратила своего значения и ныне: убедительным примером ее востребованности является недавнее репринтное переиздание в серии «Из наследия мировой философской мысли. Теория познания»³¹. Важно отметить, что, придавая изучению философии Канта большое значение в богословском образовании, Д. И. Богдашевский стимулировал и поощрял интерес студентов КДА к наследию великого немецкого философа. В частности, в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского хранится неоконченный перевод на русский язык одного из важнейших трудов Канта «Основы метафизики нравственности», осуществлявшийся под руководством и редакцией Богдашевского студентами КДА (1894–1898) Михаилом Посновым (в будущем — известным историком Церкви) и Иваном Артинским³².

На наш взгляд, интенсивные занятия историей философии в 1886–1897 гг. сыграли значительную роль в становлении Дмитрия Богдашевского не только как преподавателя, но, прежде всего, как ученого и исследователя, немало способствовав расширению его умственного кругозора,

²⁷ См.: Извлечение из протоколов Совета Киевской духовной академии 11 сентября 1890 г. // ТКДА. 1892. № 2. С. 53–55. Официальными оппонентами Д. И. Богдашевского выступили проф. С. М. Сольский и доц. А. С. Царевский.

²⁸ Утвержден в степени магистра указом Св. Синода от 17 ноября 1890 г.

²⁹ В 1895–1897 гг. он публикует в ТКДА три обстоятельные работы: «Об источниках к изучению философии Сократа» (1895–1897); «Греческие софисты» (1897) и «Учение Платона о знании» (1897). В 1898 г. эти исследования выходят отдельной книгой. См.: Богдашевский Д. И. Из истории греческой философии. К., 1898. 175 с.

³⁰ На протяжении 1898 г. в ТКДА печаталась его работа «Философия Канта», в том же году вышедшая отдельным изданием: Богдашевский Д. И. Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». К., 1898. II, 175 с.

³¹ Богдашевский Д. И. Философия Канта: Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». М.: URSS, 2012. 168 с.

³² ИР НБУВ. Ф. 191. №. 115. 76 л.

развитию целостного, систематического, методичного и критического мышления, навыков анализа и интерпретации текстов. И всё же, следует принимать во внимание тот неоспоримый факт, что историко-философский период в его академической деятельности был, в сущности, счастливой случайностью, продиктованной «производственной необходимостью» обеспечить штатным преподавателем кафедру истории философии, оказавшуюся вакантной. Подспудно в Богдашевском со студенческих лет сохранялся живой интерес к библеистике, не исчезающий и в годы занятий историей философии³³ и только ждавший своего возвращения от «философии человеческой» к «философии евангельской», составлявшей «истинное отечество» его духа³⁴.

Не удивительно поэтому, что как только кафедра Священного Писания Нового Завета оказалась вакантной³⁵, Д. И. Богдашевский подал прошение о переводе. Совет КДА отнесся к его стремлению с пониманием: с 4 февраля 1897 г. он стал доцентом указанной кафедры, а спустя неделю приступил к чтению любимого предмета³⁶. С кафедрой Священного Писания Нового Завета связана вся дальнейшая преподавательская деятельность Богдашевского: здесь он станет экстраординарным (1902), ординарным (1905) и заслуженным (1912) профессором.

Возможность всецело сосредоточиться на главном предмете своих «ученых занятий», представившаяся Д. И. Богдашевскому с приходом на одну из важнейших академических кафедр, стала существенным стимулом для его научной деятельности в области библеистики. С конца 1890-х гг. из года в год растет количество его публикаций в области новозаветной сагогики, экзегетики, библейской истории. И не просто публикаций, а серьезных исследований, составивших значительный вклад в развитие православной богословской науки и снискавших ему заслуженный авторитет в духовно-академической среде. Не случайно в 1900–1915 гг. его труды в области библеистики будут 12 (!) раз от-

³³ Помимо магистерской диссертации, в 1890-х гг. Д. И. Богдашевским опубликован ряд экзегетических исследований в ТКДА («Объяснительные замечания к наиболее трудным местам соборного послания св. ап. Иакова», 1894) и журнале «Миссионерское обозрение» («Объяснительные замечания к местам Св. Писания, неправильно понимаемым штундистами и другими сектантами. Из соборных посланий», 1896; «Противосектанское объяснение Иакова 1, 1–18», 1897).

³⁴ Горохов Д. Указ соч. С. 562.

³⁵ 25 января 1897 г. Св. Синод удовлетворил прошение об отставке (по состоянию здоровья) заслуженного ординарного профессора С. М. Сольского, преподававшего Св. Писание Нового Завета в КДА с 1864 г.

³⁶ До конца 1896/97 учебного года Д. И. Богдашевский преподавал Св. Писание Нового Завета параллельно с историей философии, оставаясь до замещения образовавшейся вакансии ее преподавателем. В июне 1897 г. и.о. доцента по кафедре истории философии стал П. П. Кудрявцев — выпускник КДА (1892) и подопечный Богдашевского в качестве профессорского стипендиата в 1892/93 учебном году.

мечены академической премией имени епископа Курского Михаила³⁷ и три православные академии — Московская (1914), Санкт-Петербургская (1915) и Казанская (1915) — изберут его своим почетным членом («во уважение ко многолетней и плодотворной профессорской деятельности и... многочисленным научно-литературным трудам по Священному Писанию Нового Завета»³⁸).

Однако особенно значимым для Д. И. Богдашевского признанием его научных заслуг стало присуждение Советом КДА (12 октября 1904 г.³⁹) степени доктора богословия за «капитальный», говоря словами профессора МДА Митрофана Муретова⁴⁰, труд «Послание св. ап. Павла к Ефессянам»⁴¹, явившийся первым в русской богословской науке целостным и систематическим исагогико-экзегетическим исследованием одного из важнейших и труднейших для истолкования новозаветных текстов. По единодушному мнению рецензентов (Василия Экземплярского и Константина Попова), богатство содержания, всесторонность и тщательность исследования текста, глубокое проникновение в смысл апостольского послания, «полнейшая верность церковному преданию при удовлетворении всем строгим истинно научным требованиям», являясь отличительными особенностями труда Богдашевского, придают ему «высокую научно-богословскую ценность» и делают его не только «выдающимся явлением» в русской богословской науке, но и «видным» событием европейского масштаба⁴².

Конструктивный анализ западной богословской литературы, сочетание аргументированной и корректной критики с уважительным отношением к ее «действительно ценным научным приобретениям», опора на широкую источниковедческую базу и скрупулёзный текстологический анализ, укорененность в церковном предании, последовательное и ясное изложение, чуждое словесных нагромождений и искусственного «оригинальничания», свидетельствующее о подлинном проникновении в сущность предмета, — все эти качества, отчетливо проявившиеся в докторской работе Д. И. Богдашевского, свойственны и последующим

³⁷ Премия имени епископа Курского Михаила (Лузина) присуждалась наставникам и воспитанникам КДА за исследования Св. Писания.

³⁸ Почетные члены императорской Московской Духовной Академии за первое столетие ее существования (1814–1914 гг.) // Богословский вестник. 1915. № 10–12. С. 821.

³⁹ Решение Совета КДА о присвоении Д. И. Богдашевскому докторской степени утверждено Св. Синодом 14 декабря 1904 г.

⁴⁰ См.: Муретов М. Д. Новый Завет как предмет православно-богословского изучения // Муретов М. Д. Избранные труды. М., 2002. С. 107.

⁴¹ Богдашевский Д. И. Послание св. ап. Павла к Ефессянам. Исагогико-экзегетическое исследование. К., 1904. VIII, 703 С. Первопубликация разделов этой работы была осуществлена в ТКДА в 1900–1904 гг.

⁴² Извлечение из протоколов Совета Киевской Духовной Академии 12 сентября 1904 г. // ТКДА. 1905. № 3. С. 132–144; № 4. С. 165–169.

его исагогико-экзегетическим исследованиям, опубликованным в «Трудах Киевской духовной академии» и в обобщенном виде представленным в его «Опытах по изучению Священного Писания Нового Завета»⁴³. Те же особенности отличают и еще один фундаментальный труд «мастера» — его исследование «Евангелие от Матфея»⁴⁴, посвященное 300-летию юбилею «дорогой Матери», Киевской духовной академии, и ставшее вершиной его научно-богословского творчества⁴⁵.

Доскональное овладение предметом своих многолетних научных исследований самым позитивным образом сказалось и на качестве преподавательской деятельности Д. И. Богдашевского, с 1897 г. всецело посвященной Св. Писанию Нового Завета. Программа двухгодичного курса, предназначенная для студентов 3-го и 4-го годов обучения, охватывала, по сути, весь круг проблем, представленных в его изысканиях и касавшихся как общих представлений о новозаветных текстах, их языке, истории и критике, так и конкретного исагогико-экзегетического анализа Евангелия, Книги Деяний, Апостольских посланий и Книги Откровения (Апокалипсиса). Посетивший лекции Богдашевского во время известной ревизии КДА весной 1908 г. Антоний (Храповицкий), тогда — архиепископ Волынский и Житомирский, не скрывая восхищения, писал в своем отчете: «Это безусловно блестящий профессор: он говорит лекцию наизусть, говорит с увлечением, с энтузиазмом. Огромное достоинство его преподавания, редко встречающееся у представителей этой кафедры, заключается в полной освоенности и широком пользовании библейским *параллелизмом*. Имея в голове Библию и распорядясь подбором библейских изречений на память, как опытный музыкант клавишами рояля, г. Богдашевский без труда 1) опровергает теории о неподлинности и позднейшем происхождении той или другой библейской книги; 2) истолковывает самые запутанные по смыслу изречения; 3) устанавливает время и место написания св. книги. Правда, и он, по-видимому, более уделяет внимания исагогике, но и экзегетику не обходит, — именно, изъясняет наиболее трудные места каждого Послания и Евангелия. Особенно отрадно то, что направление его толкования строго церковное. Он выступает на кафедре не только как апологет Нового Завета, но и как апологет строго церковного его понимания,

⁴³ См.: Богдашевский Д. И. Опыты по изучению Священного Писания Нового Завета. К., 1909. 269 с.; Его же. Опыты по изучению Священного Писания Нового Завета. Вып. 2. Книга Деяний Апостольских. К., 1911. 108 с.

⁴⁴ Василий (Богдашевский), еп. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. К., 1915. XXXIX, 524 с.

⁴⁵ Как свидетельство высокой оценки этой книги в профессионально-богословских кругах, приведем выдержку из адресованного его автору письма профессора КДА прот. И. Н. Королькова (1926): «Назидаюсь и наслаждаюсь чтением Вашего исследования о Ев. от Матфея. Какое богатство сведений и сколько критико-экзегетических толкований заключается в Вашем труде, за который всякий читатель скажет Вам великое «спасибо»» (ИР НБУВ. Ф. 191. № 654. Л. 1).

как апологет церковного предания о Священном Писании. Не менее отраднo и то, что студенты особенно живо интересуются его лекциями, и хотя их восхищение выражается нередко в нелегальной форме аплодисментов, но это можно простить ввиду столь достойного предмета их шумного одобрения»⁴⁶.

Следует заметить, что восторженное отношение студентов к своему профессору, не утаившееся от ревизора, основывалось не только на уважении к научному достоинству его лекций, но и на ощущении той неподдельной, живой любви к предмету своей деятельности, которая отличала Богдашевского и как ученого, и как преподавателя. «Ваши питомцы, — писал выпускник КДА (1906–1910), доцент Сергей Епифанович в августе 1917 г., — с гордостью вспоминают Вас, как профессора: те, коих мне приходилось видеть в нашем захолустье, с жаром отдаваясь академическим воспоминаниям, всегда приводили о Вас на память много доброго, светлого, отрадного... Помню, между прочим, как подчеркивали, что и самый тон речи у Вас на кафедре всегда был иной, чем в обыкновенной беседе, что выходя на кафедру, Вы сразу как бы преображались, самой интонацией давая понять всю высоту положения совершающего свое великое дело профессора»⁴⁷. Не случайно, мысль почтить 25-летие педагогической деятельности Д. И. Богдашевского (1912) изданием сборника научных трудов в его честь⁴⁸ родилась, прежде всего, среди его бывших студентов, ставших коллегами, от имени которых профессор КДА протоиерей Николай Гроссу⁴⁹ выразил искреннее восхищение «удивительным даром» почтенного наставника «привлекать к себе учеников и внушать им вкус к серьезной и честной работе мысли», «заразительную любовь к благородному научному труду»⁵⁰. О том же, что работа со студенчеством не ограничивалась лишь рамками повседневных учебных занятий и научным руководством, а принимала и неформальные, «внеклассные» формы, свидетельствует деятельность студенческого Златоустовского кружка, организованного в КДА к 1500-летию со дня кончины Иоанна Златоуста (1907), инициированного и руководимого Богдашевским вместе с одним из близких его коллег, тогда еще иеромонахом, Анатолием (Грисюком)⁵¹.

⁴⁶ Антоний, архиеп. Отчет по Высочайше назначенной ревизии Киевской духовной академии в марте и апреле 1908 года. Почаев, 1909. С. 46.

⁴⁷ ИР НБУВ. Ф. 191. № 610. Л. 1.

⁴⁸ См.: Киево-Могилянский сборник в честь прот. Дмитрия Ивановича Богдашевского, заслуженного ординарного профессора имп. Киевской духовной академии по случаю 25-летия его учебной деятельности. К., 1913. 625 с., XXV с.

⁴⁹ Н. С. Гроссу учился в КДА в 1889–1893 гг.

⁵⁰ См.: Горохов Д. Указ соч. С. 560–561.

⁵¹ Ставя своей задачей изучение творений св. Иоанна Златоуста и популяризацию их содержания в обществе доступными для студентов способами, члены кружка выступали с соответствующими рефератами и проповедями. Кружок имел свою библиотеку, состоящую из Злато-

При всей поглощенности преподавательской и научной деятельностью, составлявшей для Д. И. Богдашевского, говоря его словами, «истинную отраду и утешение»⁵², он не оставался в стороне ни от актуальных проблем религиозной мысли и церковной жизни⁵³, ни от процессов, связанных с попытками реформирования духовных академий в 1905–1908 гг. В частности, в составе делегации КДА Д. И. Богдашевский⁵⁴ принимал участие в работе межакадемической комиссии (10–22 ноября 1905 г.), выработавшей основное содержание Синодальных «временных правил»⁵⁵, регламентировавших деятельность духовных академий с 25 января 1906 г. по 4 февраля 1909 г. вместо приостановленного духовно-академического устава 1884 г. На заседании Совета КДА, состоявшемся 7 декабря 1905 г., он был избран в состав комиссии КДА, созданной для выработки «предположений об изменении академического устава»⁵⁶. Наконец, по распоряжению Святей-

устовых творений и исследовательской литературы. Деятельность кружка продолжалась с 1907 по 1910 г. (прекратилась, вероятнее всего, в связи с перегруженностью Д. И. Богдашевского, назначенного в июне 1909 г. на должность инспектора КДА и ставшего в 1910 г., к тому же, редактором «Трудов КДА»). Подробнее см.: Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1907–1908 учебный год // ТКДА. 1908. № 11. С. 420; Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1908–1909 учебный год // ТКДА. 1909. № 11. С. 463–464; Отчет о состоянии Киевской Духовной Академии за 1909–1910 учебный год // ТКДА. 1910. № 11. С. 498.

⁵² См.: Горохов Д. Указ соч. С. 558.

⁵³ Свидетельством этому является целый ряд его работ, опубликованных в ТКДА, в частности: «О религиозном воспитании» (1896); «Закон и Евангелие. Против графа Л. Толстого» (1899); «О евангельских чудесах. Заметка против рационалистов и в частности против графа Л. Толстого» (1900); «О Евангелиях и евангельской истории. Против современного рационализма» (1902); «О Церкви. По поводу современных религиозных запросов» (1904); «Евангелие как основа жизни. По поводу современных социально-экономических вопросов» (1906); «О христианской благотворительности» (1908); «Современные враги креста Христова» (1908); «Блаженства Господни. Евангельская правда и “правда” современного социализма» (1909); «О причинах современного неверия» (1910) и др. Основой для некоторых из перечисленных статей послужили доклады, сделанные Д. И. Богдашевским на заседаниях Киевского православного религиозно-просветительского общества, почетным членом которого он был избран 28 января 1907 г. (ИР НБУВ. Ф. 191. № 5. Л. 1).

⁵⁴ Вместе с профессорами В. З. Завитневичем и В. П. Рыбинским.

⁵⁵ Главным итогом деятельности межакадемической комиссии и нескольких рабочих совещаний с участием всех членов Св. Синода явилось обнаружение Синодального указа от 30 ноября 1905 г., признававшего необходимость: расширения прав академических советов и наделения их высшей компетенцией в научных, учебных и воспитательных делах; придания попечительного характера местной епархиальной власти; осуществления принципа выборности академического руководства; разработки к 1 февраля 1906 г. проектов нового духовно-академического устава. Введение «временных правил» стало разумным компромиссом, позволившим направить жизнь высшей духовной школы в нормальное русло и возобновить в академиях учебный процесс, прерванный осенью 1905 г. протестными акциями студентов, проходившими под лозунгами академического самоуправления. Подробнее см.: Ткачук М. А. Трансформационные процессы в духовной школе начала XX века: опыт Киевской духовной академии // ТКДА. № 14. К., 2011. С. 109–121.

⁵⁶ Комиссия преподавателей КДА, в которую, помимо Д. И. Богдашевского, входили Н. М. Дроздов, А. А. Дмитриевский, В. З. Завитневич, прот. Ф. И. Титов, В. П. Рыбинский, В. И. Эжемпларский, П. П. Кудрявцев, в декабре 1905 г. — январе 1906 г. разработала и подала на обсуждение Совета проект устава православных духовных академий, направленный на утвер-

шего Синода, профессор Богдашевский представлял КДА в комиссии, занимавшейся в марте–декабре 1909 г. разработкой нового устава духовных академий, вступившего в действие в 1910 г. В заседаниях комиссии, проходивших в Санкт-Петербурге, он участвовал с марта по июнь 1909 г. — до назначения на должность инспектора КДА, состоявшегося 16 июня 1909 г.⁵⁷ Весьма примечательно, что Д. И. Богдашевский, примкнувший к этому времени к консервативно настроенному крылу киевской духовно-академической профессуры, в своей «Записке о курсе наук, преподаваемых в православных Духовных Академиях и о характере их преподавания» (1909), составленной в бытность членом указанной Синодальной комиссии, придерживается ряда принципиальных положений, выработанных либерально настроенной комиссией КДА (в состав которой, как мы помним, входил и он сам) в процессе подготовки проекта нового устава духовных академий в декабре 1905 г. — январе 1906 г. В частности, он практически воспроизводит ключевую статью 1 проекта устава, определяющую православную духовную академию, как «учено-учебное» учреждение, задача которого — «способствовать развитию богословской науки» и «доставлять высшее богословское образование в духе православия для просвещенного служения Церкви на пастырском, духовно-учебном, миссионерском и других поприщах деятельности», лишняя раз уточняя при этом, что академии должны «защищать истину церковную»⁵⁸. Более того, «учено-учебный» характер духовных академий он отстаивает и на заседаниях Синодальной комиссии, примыкая к той группе ее членов⁵⁹, которые трактовали духовную академию практически в той же формулировке — как «высшее богословское училище (школу), имеющее целью доставлять научное образование в духе православия, для просвещенного служения Церкви (преимущественно) на пастырском и духовно-учебном поприщах»⁶⁰. Отвечает духу «киевского проекта» и высказываемое им в «Записке» и на заседаниях Синодальной комиссии

ждение их в статусе научно-учебных заведений и расширение академического самоуправления. Этот проект, рассмотренный и принятый на заседаниях Совета КДА в начале февраля 1906 г., был подан в Св. Синод. Но рассмотрение вопроса о новом уставе возобновилось в Синоде только в начале 1909 г. и на других основаниях.

⁵⁷ В последующих заседаниях комиссии КДА представлял профессор К. Д. Попов.

⁵⁸ ИР НБУВ. Ф. 191. № 105. Л. 2. Для сравнения приводим текст статьи 1 киевского проекта устава: «Православная богословская академия есть учено-учебное заведение, имеющее целью служить развитию православной богословской науки и доставлять высшее богословское образование для просвещенного служения Церкви на пастырском, учебном и др. поприщах деятельности» (Выработанный в собраниях Совета Киевской Духовной Академии 3, 4, 6, 7 и 8 февраля 1906 года проект устава православных богословских академий // ТКДА. 1906. № 8. С. 292–293).

⁵⁹ Указанную группу составили архиеп. Арсений (Стадницкий), академик А. И. Соболевский, профессор Казанской духовной академии И. С. Бердников и профессор Харьковского университета М. А. Остроумов.

⁶⁰ См.: Сухова Н. Ю. Дискуссия 1909 г. о проблемах высшего духовного образования и богословской науки // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2007. Вып. 2 (23). С. 40.

понимание важной роли светских наук в учебной программе духовных академий⁶¹, и неприятие «академической многопредметности», создающей «ученый богословский дилетантизм»⁶², и отстаивание «необходимости разграничения» между общеобязательными и групповыми предметами академического курса⁶³.

Здесь не место останавливаться подробнее на содержании «Записки» Богдашевского и на его участии в работе Синодальной комиссии — этот сюжет его биографии заслуживает более пристального внимания и специального исследования. Отметим лишь, что взгляды киевского профессора на проблему реформирования духовного образования являются лишним свидетельством преобладания в его понимании целей и задач духовных академий научных приоритетов, вполне отвечающих его собственной приверженности исследовательской деятельности и стремлению поднять православную богословскую науку в России на должную высоту.

Иное дело, что Дмитрию Ивановичу не всегда хватало стойкости и принципиальности в отстаивании собственных убеждений, в том числе и тогда, когда речь шла о научной составляющей академической деятельности. Печальным примером непоследовательности, связанной, вероятнее всего, с характерологическими особенностями его личности, легко подавляемой более энергичными и искушенными в служебных и житейских интригах старшими коллегами, является, в частности, его позиция в весьма неприглядном эпизоде, связанном с присуждением ученой степени магистра богословия Михаилу Кальневу, представившему на рассмотрение Совета КДА печатное сочинение⁶⁴, не имевшее ни формальных, ни содержательных качеств научного труда. Несмотря на позитивные отзывы рецензентов (профессора С. Т. Голубева и и. о. доцента священника Н. Н. Фетисова)⁶⁵, движимых стремлением «уважить» бывшего студен-

⁶¹ «Требования, предъявляемые к православному богослову современной жизнью, — замечает Д. И. Богдашевский, — необыкновенно широки и многообразны. Нужна полнота, всесторонность и жизненность богословского знания, а это необходимо предполагает введение в курс академического преподавания и светских наук, которые оживляют собою чисто богословский элемент и способствуют лучшему его уяснению» (ИР НБУВ. Ф. 191. № 105. Л. 2).

⁶² Там же.

⁶³ В этом положении, по убеждению Д. И. Богдашевского, «конечно, вовсе не сказались какие-нибудь “освободительные тенденции”. Здесь имело место искреннейшее желание содействовать возможно лучшей постановке дела академического преподавания. К необходимости указанного разграничения склонился в большинстве своих членов и V Отдел Предсоборного Присутствия. Подобное разграничение есть голос жизни, — голос самый настойчивый, несколько не игнорирующий церковный характер духовной Академии, и желающий только лучшего усвоения и лучшей разработки богословской науки, в целях служения Церкви» (там же).

⁶⁴ См.: Кальнев М. Обличение лжеучения русских сектантов-рационалистов (штундобаптистов, адвентистов, «евангельских христиан», молокан, духоборов и др.). Одесса, 1913. 644 с.

⁶⁵ См.: Извлечение из журналов Совета Киевской духовной Академии за 1913–1914 учебный год // ТКДА. 1914. № 12. С. 248–279.

та академии, «заслуженного» миссионера и члена Предсоборного присутствия, ряд членов Совета высказали глубокое возмущение отсутствием в представленной работе не просто «научных достоинств», а хотя бы «нескольких страниц, которые бы удовлетворяли самым скромным научным требованиям»⁶⁶. Подводя итоги своего обстоятельного анализа «литературного труда» М. Кальнева⁶⁷, профессор В. П. Рыбинский, например, высказал категорическое убеждение в том, что «академия ни в каком случае не может приложить к нему своей печати присуждением автору магистерской степени», и что «интересы богословской науки и польза миссионерского дела требуют того, чтобы книга г. Кальнева *была возвращена автору для существенной переработки*»⁶⁸. Несмотря на такой поворот дела, С. Т. Голубев, заметив членам Совета, что «дефектов в сочинении г. Кальнева значительно менее, чем в некоторых других произведениях, великими похвалами увенчиваемых нашею академиею в качестве магистерских, докторских и премиальных», заявил, что официальные рецензенты «отнюдь не смущаются» высказанными «упреками и со спокойной совестью принимают на себя нравственную ответственность за сделанную ими оценку книги г. Кальнева»⁶⁹. В процессе голосования на предмет допуска указанной работы к защите академический Совет раскололся ровно на две половины, и лишь голос ректора епископа Иннокентия (Ястребова) склонил чашу весов на сторону соискателя. Что же касается Богдашевского, голосовавшего «за», то его аргументация представляется весьма примечательной: «Сочинением М. Кальнева по прочтении его остался очень недоволен, особенно его экзегетикою, не имеющею вовсе научного характера. На основании академической практики, по которой главную ответственность за присуждение тому или другому автору ученой степени несут официальные рецензенты, присоединяюсь при голосовании к заключению последних»⁷⁰.

К сожалению, подобные компромиссы с научной совестью со второй половины 1900-х гг. стали для Д. И. Богдашевского едва ли не повседневной практикой в ситуации, которую он сам охарактеризовал достаточно красноречиво: «Академия погибает от разного рода интриганства и политиканства»⁷¹. Стоит ли говорить, что для человека, вну-

⁶⁶ Извлечение из журналов Совета Киевской духовной Академии за 1913–1914 учебный год // ТКДА. 1914. № 12. С. 279.

⁶⁷ См.: Извлечение из журналов Совета Киевской духовной Академии за 1913–1914 учебный год // ТКДА. 1914. № 12. С. 279–288; 1915. № 1. С. 289–303.

⁶⁸ Там же // ТКДА. 1915. № 1. С. 303.

⁶⁹ Там же. С. 303–304.

⁷⁰ Там же. С. 306. Защита М. Кальнева состоялась уже в бытность Богдашевского ректором КДА — 11 февраля 1915 г. С перевесом в 1 голос (8 — «за», 7 — «против») диссертанту была присуждена магистерская степень.

⁷¹ Цит. по изд.: Ульяновский В. І. Двічі професор: Степан Голубев в університетському та академічному контекстах. К., 2007. С. 118.

тренне предназначившего себя «только для науки» и отдававшего «всё для науки»⁷², сознательно отказавшегося от семейных уз⁷³ и посвятившего всю свою жизнь академическому служению, а тем более, для человека мягкого, неконфликтного, не обладающего иммунитетом к чужим «влияниям» и «мнениям», такие компромиссы создавали постоянный дискомфорт и расшатывали и без того хрупкое душевное равновесие.

Как ни парадоксально, отнюдь не имевший карьерных устремлений, Богдашевский оказался «заложником» стареющей и «оскудевающей» партии «правых» профессоров, связывавшей с пребывающим в расцвете творческих сил ученым, авторитетным в академических кругах, независимо от их идейной «окраски», надежды на свое возвышение и возможность контроля ключевых сфер жизни Академии, замаскированные радением о соблюдении в ней «церковных устоев», на которые, заметим, и не думали посягать профессора-«либералы». В глазах академических «консерваторов» и их лидера С. Т. Голубева профессор Богдашевский — «не только доктор богословия, но и *известный ученый, человек церковный, убеждений твердых, человек идеи, наичестнейший и благороднейший, горячий патриот*»⁷⁴, тем более, «*холостяк, довольно пожилых лет*»⁷⁵ — был лучшей кандидатурой на высшие академические посты, включая ректорский.

О том же, сколь тягостными эти «карьерные» перспективы были для самого Богдашевского, стремившегося только к «чистому профессорству»⁷⁶, свидетельствуют его размышления, записанные 22 июня 1909 г., в день объявления о назначении его на должность инспектора КДА⁷⁷. Словно ища оправдания своему новому статусу, он взвешивает его возможные «плюсы» и «минусы»: «Отказываться от инспекторства безмерно глупо: 1) обидно будет для митрополита; 2) возрадутся и возликуют кадеты⁷⁸; 3) можно уклониться, прослуживши год; 4) мож-

⁷² ИР НБУВ. Ф. 191. № 820. Л. 1.

⁷³ Сведения о «вдовстве» Д. И. Богдашевского с 1909 г., тиражируемые в современных энциклопедиях (включая «Православную энциклопедию», а также Интернет-энциклопедию «Википедия», «Древо» и др.), не имеют под собой никаких оснований: он никогда не состоял в браке, о чем свидетельствует как множество архивных документов, так и вполне доступные для исследователей опубликованные материалы (см., например: Из академической жизни // ТКДА. 1914. № 9. С. 196).

⁷⁴ Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1907–1908 учебный год // ТКДА. 1908. № 1. С. 121.

⁷⁵ Там же. Заметим, что подобной характеристики Богдашевский «удостоился» в 47-летнем возрасте.

⁷⁶ ИР НБУВ. Ф. 191. № 72. Л. 5.

⁷⁷ 22 июня 1909 г. указ Св. Синода о назначении Богдашевского (от 16 июня 1909 г.) был официально заслушан Правлением КДА и внесен в его формулярный список. См.: Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1909–1910 учебный год // ТКДА. 1910. № 1. С. 3–4.

⁷⁸ Т. е. партия профессоров-либералов.

но уклониться от монашества, если предложат; 5) наряду со скорбями, инспекторство доставляет, может быть, и радость...»⁷⁹. И, наконец, главная причина для тревоги: «меньше времени будет заниматься Св. Писанием», что, в его понимании, ставит под угрозу осуществление его главной жизненной цели и предназначения⁸⁰.

Однако рациональность и привычка к добросовестному выполнению своих обязанностей берут верх над сомнениями, и уже спустя несколько дней он набрасывает тезисы «Что сказать студенчеству?» (25 июня 1909 г.), а также проект своей первой речи в качестве инспектора КДА (27 июня 1909 г.). К этому времени он находит действительно значимые для него моменты, позволившие ему принять инспекторство «идейно»: «Упадок церковности. Нужно ее поднять, — записывает Богдашевский. — Я всегда любил студенчество....Если я взялся за инспекторство, то с уверенностью, что буду чем-нибудь полезен студенчеству»⁸¹. И тут же главная цель («дисциплину в Академии нужно как-нибудь завести») и программа-минимум: периодически посещать занятия; напомнить студентам о необходимости посещения Церкви и утренней молитвы; контролировать студенческую библиотеку; «безусловно воспретить» вхождение женщин в корпус или столовую; «молитву завести пред обедом и после обеда, пред уроком и после урока обязательно»; постепенно добиться от студентов обязательного посещения исповеди и т. д.⁸²

«Идейно» восприняв свой новый статус инспектора, спустя год Дмитрий Богдашевский решает принять священный сан. 5 сентября 1910 г. в Благовещенской конгрегационной академической церкви состоялось его рукоположение во священника. 29 сентября его возводят в сан протоиерея и награждают камилавкой. В это же время он в течение нескольких месяцев исполняет обязанности ректора вместо назначенного на Оренбургскую и Тургайскую кафедру (13 августа 1910 г.) епископа Феодосия (Олтаржевского). «Как горячо желал я видеть Вас не временным, а постоянным начальником Академии, — писал ему митрополит Киевский Флавиан (Городецкий) 22 августа 1910 г. — Но что делать: если Вы не можете решиться на трудный для Вас шаг (монашество — М. Т.), то я не смею насиловать Вашу волю и вынужден назначить Ректора Академии извне»⁸³. 6 октября новым ректором КДА становится епископ Иннокентий (Ястребов), а протоиерей Дмитрий Богдашевский продолжает выполнять свои многочисленные академические обязанности — инспектора, профессора (после введения в действие устава 1910 г. — первой кафедры Священного Писания Нового Завета) и ре-

⁷⁹ ИР НБУВ. ф. 191. № 72. Л. 5.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. Л. 4–6.

⁸² Там же. Л. 6, 8.

⁸³ Там же. № 881. Л. 1.

дктора «Трудов Киевской духовной академии» (последнее поручение было возложено на него указом Синода от 15 января 1910 г.⁸⁴).

Спустя три года отец Димитрий приходит к глубоко осознанному решению о принятии монашества. Чин монашеского пострижения 24 сентября 1913 г. совершил митрополит Флавиан (Городецкий) в Ближних (Антониевых) пещерах Киево-Печерской Лавры⁸⁵. Нареченный в монашестве Василием, 5 октября того же года Богдашевский был возведен в сан архимандрита.

В соответствии с указом Святейшего Синода от 14 июля 1914 г. ректор КДА епископ Иннокентий (Ястребов) был назначен на Полоцкую и Витебскую кафедру. Тем же указом объявлялось о «бытии» архимандрита Василия (Богдашевского) епископом Каневским, первым викарием Киевской епархии. Синодальным указом от 29 июля 1914 г. Василий (Богдашевский) назначался ректором Киевской духовной академии и настоятелем Киево-Братского Богоявленского монастыря⁸⁶.

5 августа 1914 г. в Благовещенской церкви Киево-Печерской Лавры митрополитом Флавианом (Городецким) и викариями Киевской епархии епископом Чигиринским Никодимом (Кротковым), епископом Черкасским Назарием (Блиновым) и епископом Уманским Димитрием (Вербицким) был совершен чин наречения архимандрита Василия (Богдашевского) во епископа. На следующий день, 6 августа, в Киево-Софийском кафедральном соборе свершилась его хиротония в епископский сан.

В свете последующих событий представляется весьма символичным тот факт, что новые важнейшие страницы в биографии владыки Васи-

⁸⁴ Распространенные в современных энциклопедических изданиях сведения о том, что с 1910 г. Богдашевский являлся главным редактором ТКДА требуют уточнения: с 1879 г. главными редакторами и цензорами ТКДА были ректоры академии; непосредственные же функции руководства редакцией и подготовкой очередных номеров журнала выполняли утверждаемые Св. Синодом на двухлетний срок редакторы из числа профессоров КДА. Д. И. Богдашевский утверждался таким редактором трижды: на 1910 и 1911 гг.; на 1912 и 1913 гг., на 1914–1915 гг. Но после назначения его на пост ректора, с 16 августа 1914 г. и до конца существования журнала (1917) функции фактического редактора ТКДА выполнял экстраординарный профессор кафедры истории Греко-Восточной Церкви прот. Николай Гроссу. Став ректором КДА, Богдашевский, как и его предшественники на этом посту, считался главным редактором и цензором журнала, но не с 1910 г., а в 1914–1917 гг.

⁸⁵ О значении этого события в своей жизни Василий (Богдашевский) впоследствии говорил так: «Когда я принимал монашество в пещере преподобного Антония, я научался: смиряйся, как смирялся преподобный; люби всех, как любил преподобный; в молитве находи утешение. Если ослабеваешь, если унываешь, вспомни о пещере прп. Антония, о его подвижнических трудах. В священном сумраке этой пещеры найдешь утешение и ободрение. Духа не угашай; воинствуй, доброе воинство!» (Речь, сказанная архимандритом Василием, ректором императорской Киевской Духовной Академии, при наречении его во епископа Каневского, в Благовещенской церкви Киево-Печерской Лавры, 5 августа 1914 г. // ТКДА. 1914. №9. С. V).

⁸⁶ См.: Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1914–1915 учебный год // ТКДА. 1915. №7. С. 6–8.

лия (Богдашевского), касающиеся его епископского служения и его ректорства, совпали с началом тектонических изменений в истории Российской империи, связанных с Первой мировой войной. С 1 августа 1914 г. Россия находилась в состоянии войны с Германией. 6 августа, когда в Софийском соборе совершалось торжество рукоположения владыки Василия, войну России объявила Австро-Венгрия. Предчувствуя грядущие перемены и трудные времена, в свой «настоящий великий и радостный день» епископ Василий имел все основания сказать: «Господь призывает меня к епископскому служению в то время, когда епископу нашей Церкви необходимо понести всякую тяготу дня и зной. <...> Церковная жизнь значительно усложнилась; наступили новые задачи, новые церковные запросы, которые требуют разрешения. <...> Господь призывает меня к епископскому служению для делания на академической ниве в то время, когда Академия наша готовится к празднованию своего 300-летнего бытия. <...> Много предстоит труда, много требуется напряжения духовных сил, чтобы встретить этот достославный день подобающим образом. Нужна работа единая, дружная, совместная. <...> Я готов отдать дорогой Академии все свои силы, как отдавал их до сих пор, не отвлекаясь ничем посторонним. Сначала много лет моя деятельность была чисто профессорской; затем присоединилась деятельность административная; отныне моя деятельность принимает практически административный характер. Эта деятельность более трудная, ибо погрешности в живой действительности дают себя сильнее и непосредственнее чувствовать, чем ошибки в области чисто теоретической.

В настоящий знаменательный день моей жизни я с особенною ясностью сознаю всю высоту пастырского душепопечения. Нужно всецело посвятить себя на служение Богу и людям, <...> нужно умирать, чтобы жить; нужно скорбеть, чтобы радоваться; нужно обогащать, чтобы быть богатым»⁸⁷.

Конечно же, говоря о «трудных временах» епископ Василий вряд ли представлял себе то, что ожидало *Alma mater*, ее профессоров и студентов не просто в ближайшие годы, но уже буквально в ближайшие месяцы. С каждым днем война всё больше вторгалась в их жизнь и нарушала ее привычный уклад.

Поначалу до Академии доходили лишь ее отголоски: по-прежнему шли занятия, писались сочинения и проповеди, сдавались экзамены, защищались диссертации. Но мысли всех и каждого всё больше были заняты событиями на фронте, желанием сделать что-то, что приблизит мир — это, говоря словами епископа Василия, «вождевленное благо для всех... и для науки, ибо она созревает, развивается и крепнет только в мире; она плод мира;

⁸⁷ Речь, сказанная архимандритом Василием, ректором императорской Киевской Духовной Академии, при наречении его во епископа Каневского. С. III–V.

наука требует тишины, спокойствия, никем не тревожимой ученой клетки»⁸⁸. Ради этого «вожделенного блага» с осени 1914 г. студенты рвутся на фронт, а в академической больнице размещают лазарет для раненых офицеров, содержащийся преподавателями и служащими Академии за счет трехпроцентных отчислений. Большая часть студентов КДА, постигая реальный опыт христианского милосердия, даже во время экзаменов дежурит в киевских госпиталях, ухаживает за ранеными и утешает страждущих; готовит подарки фронтовикам к рождественским и пасхальным праздникам; участвует в сборе средств на военные нужды. При этом всё меньше времени и сил остается для учебных и научных занятий, страдает дисциплина и, в конечном счете, давно сложившийся, размеренный ритм академической жизни. Нечто новое проявилось даже в ставшей привычной борьбе профессорских «партий»: «Не успели мы, правые, — сетовал архимандрит Тихон (Лященко), сменивший владыку Василия на посту инспектора КДА, — взять верх в Совете, как уже и перессорились! <...> и согласия между правыми теперь ждать нельзя. Грустно!»⁸⁹.

Осенью 1915 г., вместо начала учебного года и проведения долгожданных, давно запланированных юбилейных торжеств по поводу 300-летия Киевской академии⁹⁰, КДА пришлось готовиться к эвакуации в Казань. Упаковывались экспонаты Церковно-археологического музея; предполагались отправка библиотеки, переезд ректора, Правления и «насельников» училищного Киево-Братского монастыря⁹¹. Совет Академии во главе с ректором предпринимал усилия для того, чтобы с 10 января 1916 г. начать занятия в стенах Казанской духовной академии⁹². Постоянная тревога и суета довели прошедшего большую часть жизни в «ученой клетке» и не готового к столь масштабной организационной и хозяйственной деятельности еп. Василия до нервного истощения⁹³. К счастью, изменившаяся ситуация на фронте позволила приостановить

⁸⁸ Василий, еп. Речь перед началом учебных занятий, сказанная за молитвением 16 сентября 1914 г. // ТКДА. 1914. №9. С. XXVII.

⁸⁹ Цит. по изд.: Клементьев А. К. Жизнь и труды протоиерея Тимофея Ивановича Лященко, в монашестве Тихона, архиепископа Берлинского (в его переписке с проф. Н. Н. Губоковским) // Рукописное наследие деятелей отечественной культуры XVIII–XXI веков. Материалы Международной научной конференции. СПб., 2007. С. 110.

⁹⁰ Юбилейные торжества были перенесены на октябрь 1916 г., однако провести их так и не удалось. Сама же памятная дата (15 октября 1915 г.), совпавшая с подготовкой КДА к эвакуации, была ознаменована торжественным актом, проведенным после Божественной литургии, панихиды по почившим наставникам и молебна о здравии профессоров и студентов.

⁹¹ См.: Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1915–1916 учебный год // ТКДА. 1916. № 11. С. 83.

⁹² Следует отметить то искреннее участие в судьбе КДА, которое проявила Казанская академия во главе с ее ректором, воспитанником и бывшим профессором КДА еп. Анатолием (Грисяком).

⁹³ Делясь своим тревогами по этому поводу с профессором Санкт-Петербургской духовной академии Николаем Губоковским, 1 сентября 1915 г. архим. Тихон (Лященко) писал: «Владыка наш Ректор болен неврастением, и растерялся в этих исключительных обстоятельствах,

новить эвакуационные мероприятия и с 1 декабря 1915 г. начать учебный процесс в родных стенах — хотя, при этом в общежитии КДА пришлось разместить школу прапорщиков, распустить студентов по частным квартирам и провести учебный год в сокращенном объеме⁹⁴.

Новости о февральских событиях в Петрограде 1917 г., нарушившие повседневную жизнь Киева и создавшие атмосферу всеобщей революционной эйфории, нашли самый живой отклик и в Киевской духовной академии. Ректор и Совет, приветствуя Временное правительство, не скрывали своих надежд на его содействие «возрождению церковной жизни, развитию православного христианского просвещения <...>, устройению государственной и общественной жизни на высоких началах христианской свободы и правды»⁹⁵. Как и следовало ожидать, в свете революционных событий на повестке дня встал вопрос о приведении духовно-академического образования в соответствие с актуальными задачами Православной Церкви и богословской науки. 24–27 марта 1917 г. Святейший Синод издал указ о введении «Временных правил для духовных академий», содержащих наряду с элементами академического самоуправления, выработанными в 1905 г., ряд новаций, соответствующих демократическим веяниям времени. Поддержанные и дополненные Советами духовных академий (в том числе и Киевской), «Временные правила» в откорректированном виде были утверждены Синодальным определением от 5–6 мая 1917 г. В том же месяце делегация преподавателей КДА приняла участие в работе межакадемической комиссии, выработавшей к 5 июня 1917 г. проект Временного устава православных духовных академий. Предполагалось, что Временный устав, утвержденный Синодом 29 июля 1917 г., вступит в действие с нового 1917–1918 учебного года. Всестороннее же рассмотрение вопросов духовно-академического образования, в том числе — разработку полноценного устава духовных академий, планировалось осуществить на предстоящем Поместном Соборе, открывавшем свои заседания 15 августа 1917 г.

Выстраивая отношения с «общероссийской» государственной и церковной властью и принимая участие в деятельности их структур, Киевская духовная академия не могла, конечно, не реагировать и на сугубо украинские реалии, поставившие на повестку дня вопросы украинизации церковной жизни, образования, культуры, а также пересмотра канониче-

переживаемых Академией, настолько, что не дай Бог, немцы займут Киев, мы навеки покроем себя позором, что не спасли драгоценности, накопившиеся 300 лет» (цит. по изд.: Клементьев А. К. Жизнь и труды протоиерея Тимофея Ивановича Лященко, в монашестве Тихона... С. 112).

⁹⁴ См.: Извлечение из журналов Совета Киевской Духовной Академии за 1915–1916 учебный год // ТКДА. 1916. № 11. С. 88.

⁹⁵ Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (далее — ЦГИАК). Ф. 711. Оп. 3. Д. 3876. Л. 11.

ского статуса Православной Церкви на территории Украины. Бурные обсуждения этих вопросов Советом КДА в августе — сентябре 1917 г. закончились, как известно, единодушным принятием протеста «против насильственной украинизации южной России» (о своем «протесте» заявил и Университет Святого Владимира). Однако свершившийся вскоре Октябрьский переворот и установление в России большевистского режима заставили Совет КДА, совершенно лишившейся государственной поддержки и, соответственно, источников к существованию, пересмотреть свое отношение к «местной» власти и ее установлениям. В частности, в январе 1918 г. в Священный Синод (в подчинении которого продолжали находиться православные духовные академии) было подано ходатайство об открытии трёх украиноведческих кафедр (истории, литературы и языка) и кафедры западно-русского права. Уведомляя об этом шаге соответствующие структуры Центральной Рады, Академия просила о финансовой поддержке «старейшего учебного заведения в крае». Однако предпринятые шаги оказались безрезультатными⁹⁶.

Следует отметить, что «внешние факторы», связанные со сменой властей, разрушением старых государственных структур, перипетиями в церковной жизни, постепенным нарастанием хаоса во всех сферах общественной жизни, финансовым и продовольственным кризисом, бешеным ростом цен и тарифов, нехваткой элементарных товаров, повседневными бытовыми проблемами, приобретали довлеющее значение в жизни КДА уже с лета 1917 г. Делясь наболевшим с давним своим корреспондентом профессором Николаем Никаноровичем Глубоковским, еще в июле 1917 г. епископ Василий писал: «...Прямо можно остаться без куска хлеба. “Труды Академии” почти прекратили свое существование, так как цены типография запрашивает ужасающие»⁹⁷. А спустя полгода в полном отчаянии сообщал тому же адресату о «критическом» финансовом состоянии, в котором оказалась КДА: «Больше 70 т[ысяч] Академия имела свободных денег, а теперь остались только крохи на выдачу жалованья в январе месяце. К Патриарху обращаться не можем, так как теперь у нас существует свое правительство — Центральная Украинская Рада. <...> Обещали оказать Академии всяческую поддержку, но пока ограничиваются только словами. Положение наше прямо отчаянное. Думали заложить % бумаги, но ни один банк за них теперь не выдает никакой ссуды. Отправили Патриарху телеграмму с просьбой разрешить заложить дом, принадлежащий Академии, но ответа до сих пор нет. Слава Богу, учебный год как-то закончили, и студенты 10 января

⁹⁶ Антоній (Паканіч), архієп. Внесок Київської духовної академії в розвиток українознавства (XIX — початок XX ст.) // ТКДА. № 14. К., 2011. С. 20.

⁹⁷ Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской Православной Церкви / Сост. М. Д. Складорова. СПб., 1994. С. 157.

могут отправляться по домам. Учились два месяца, а месяц производили экзамены. <...> Чувствую себя крайне разбитым, прямо истерзанным. Хотелось бы куда-нибудь уехать и не видеть, что творится. Но такого уголка... в России нет. Крепко уповаю, что настанут скоро времена не столь тяжкие. Дай Бог!»⁹⁸.

Увы, 1918 — начало 1919 г. в истории Киевской духовной академии можно смело назвать периодом несбывшихся надежд и нереализованных инициатив. В частности, немало усилий Совета КДА было затрачено в январе — марте 1918 г. на разработку и согласование положений нового устава, приспособленного к украинским реалиям и закреплявшего принципы выборности ректора и профессорско-преподавательского состава; еще больше сил ушло на его утверждение в июле 1918 г. Однако, даже несмотря на определенную финансовую поддержку, оказанную КДА (не без протекции близкого к ней министра исповеданий профессора Университета Святого Владимира Василия Зеньковского) правительством гетьмана Павла Скоропадского, в условиях военного времени и всеобщего хаоса насущных академических проблем это уже не решало: «Думаем начинать занятия с 1-го августа, — писал епископ Василий в июле 1918 г., — но здание Академии занято австро-германскими войсками, и надежды на освобождение его не предвидится. В городе свободных квартир нет, да и цены на них прямо бешеные. Может быть, Академия соберет 40–50 студентов, которые найдут службу в Киеве и с ними придется заниматься. Прошений о поступлении в Академию очень мало (не более пока 30). <...> Все почти профессора сидят в Киеве и только и думают о насущном куске хлеба. С пропитанием — истинное горе. <...> Чувствую себя крайне больным, но сижу и всё терплю в надежде на помощь Божью»⁹⁹.

Последней каплей стало «пришествие» большевиков в январе 1919 г. С принятием декрета Временного рабоче-крестьянского правительства Украины «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (19 января 1919 г.) стало совершенно очевидным, что дни Академии сочтены. Сообщая Глубоковскому о последних новостях, спустя месяц, епископ Василий писал: «Фактически Академия наша еще не закрыта, но жалованья уже не получаем. Решились на днях обратиться к советской власти с просьбой утвердить нашу смету на 1919 г. Конечно, дело безнадежное. Склоняются у нас к мысли о присоединении Академии к Украинскому Университету. Но едва ли из этого что-нибудь выйдет. Да и нельзя губить Академию; за это осудит нас история. Лучше уже временно пострадать, нежели ради своих материальных выгод пожертвовать нашею школою. <...> Библиотека наша

⁹⁸ Сосуд избранный. С. 208–209.

⁹⁹ Там же. С. 243

присоединена к Академии Наук. <...> Научная работа совершенно прекратилась, и теперь профессора думают только о том, как бы не умереть с голода. <...> Академия занята пока безбожниками. Имущество Академии почти всё уничтожено»¹⁰⁰.

«Черный» день в истории КДА наступил 3 апреля 1919 г.: указом рабоче-крестьянского правительства учебное заведение с трехвековой историей было закрыто. Ее профессорам и студентам, считавшимся уволенными с 1 апреля, предлагалось искать пристанища в университете или других вузах. Уже в середине апреля в Академии орудовала «ликвидационная комиссия» во главе с комиссаром Блиновым. В ходе реквизиции оставшегося имущества были вывезены не только «текущие дела и архивы канцелярии», но и «запасы матрац, одеял, простынь, скатертей и т. п.»¹⁰¹. Дабы не остаться без жилья и книг, епископу Василию еще в феврале 1919 г. довелось выхлопотать специальное удостоверение Комиссариата образования в том, что его квартира подлежит реквизиции только в крайнем случае и с ведома комиссара образования¹⁰².

Проблеск надежды на сохранение Академии принесла очередная смена власти: 31 августа 1919 г. в Киев вступила Добровольческая армия. Депутация во главе с ректором лично приветствовала «освободителя» — генерал-лейтенанта Н. Е. Бредова¹⁰³. Переполняемый чувствами, Совет КДА принял решение пожертвовать на нужды «добровольцев» с трудом сохраненные от реквизиции серебряные ложки и бельё, а также ежемесячно отчислять из жалованья даже не 3 (как в 1914 г.), а 10%¹⁰⁴. Воспрянув духом и возобновив занятия, 22 сентября 1919 г. Академия торжественно отпраздновала 50-летие педагогической деятельности одного из своих старейшин — заслуженного профессора протоиерея Иоанна Королькова. Однако с середины декабря в Киеве вновь воцарились большевики, в глазах которых «рассадника мракобесия» давно не существовало¹⁰⁵.

Утратив последнюю надежду на сохранение Академии в прежнем качестве, остававшаяся в Киеве немногочисленная часть духовно-академической профессуры во главе с ректором, терпя невероятные лишения¹⁰⁶, вынуждена была заняться реализацией замысла, родившегося еще в апреле 1919 г. Уже тогда, информируя патриарха Тихона о закрытии КДА

¹⁰⁰ Сосуд избранный. С. 263.

¹⁰¹ Там же. С. 265.

¹⁰² ИР НБУВ. Ф. 191. № 131. Л. 1.

¹⁰³ ЦГИАК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 4072. Л. 9.

¹⁰⁴ Там же. Л. 6–8, 14 об.

¹⁰⁵ Последняя попытка «отбить» Киев у большевиков была предпринята польскими и украинскими войсками в мае 1920 г. С 12 июня 1920 г. город окончательно стал «советским».

¹⁰⁶ Об этом красноречиво свидетельствует еп. Василий в письме Глубоковскому от 20 января 1920 г.: «...голодаем и находимся в холоде. Академия закрыта и не получает ни одной копейки, так что профессора вынуждены грузить дрова» (Сосуд избранный. С. 279).

большевистскими властями, епископ Василий писал о намерении «открыть Академию, как частное высшее учено-учебное заведение, содержимое на средства Церкви и при поддержке православного народа»¹⁰⁷. В соответствии с декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», содержащим положение о том, что «граждане могут обучать и обучаться религии частным образом», это был единственный легальный способ сохранить не просто институцию, а саму возможность богословского образования в государстве, принципиально отрицающем религию и религиозное просвещение.

По свидетельству епископа Василия, «ходатайство о разрешении открыть Академию как частное учебное заведение» было подано властям в январе 1920 г.¹⁰⁸ Решением от 3 февраля 1920 г. Киевский губисполком санкционировал деятельность Киевского православного богословского общества и его учебного заведения — Киевской православной богословской академии (КПБА)¹⁰⁹. В этом статусе КДА продлит свое существование еще на четыре года.

В уставе КПБА¹¹⁰, непосредственное участие в подготовке которого принимал епископ Василий (Богдашевский)¹¹¹, закреплялся ряд принципиальных положений, касающихся статуса духовных академий и начал их деятельности, выработанных в процессе многолетних дискуссий (в том числе — в стенах КДА). Определяя целью КПБА «дать высшее богословское образование лицам, ищущим такого образования для приготовления их на служение Церкви Православной на пастырском и иных поприщах церковной деятельности», устав подчинял ее церковной власти («Священному Собору Епископов Украины (Синоду) и Высшему Церковному Совету») и «ближайшему наблюдению» митрополита Киевского. В то же время предполагалось, что внутренняя деятельность КПБА будет осуществляться на принципах самоуправления (касавшегося всех сфер академической деятельности, включая определение перечня изучаемых дисциплин, содержание учебных программ, длительности семестров и т. д.) и выборности (ректора, академического совета, профессоров).

Как свидетельствует устав, КПБА, в отличие от прежних духовных академий (в том числе — КДА), была задумана как узкоспециализированное учебное заведение богословского профиля (изучались *только* богословские науки), предполагавшее 3-летнее обучение по семестровой

¹⁰⁷ ИР НБУВ. Ф. 191. № 26. Л. 1.

¹⁰⁸ Сосуд избранный. С. 279.

¹⁰⁹ См.: Соколовський О.К. Церква Христова. 1920–1940. Переслідування християн в СРСР. К., 1999. С. 18.

¹¹⁰ ИР НБУВ. Ф. 160. № 903. Л. 22–24. См. также: Стародуб А. В. Статут Київської православної богословської академії (1920–1924) // ТКДА. № 12. К., 2010. С. 253–258.

¹¹¹ ИР НБУВ. Ф. 191. № 105. Л. 12–14.

системе (6 семестров). Обучение включало посещение лекций, подготовку сочинений (одного в семестр), проповедей (одной в два семестра), семестровые экзамены, специализацию по трем родственным богословским дисциплинам (два последних семестра), написание кандидатского сочинения. Уставом определялся также порядок присуждения степеней магистра, доктора и почетного доктора, регламент деятельности совета и т. д. Предполагалось, что КПБА может издавать периодический духовный журнал и труды богословского характера.

Если регистрация учебного заведения и его устава были осуществлены довольно быстро и успешно, то наладить его реальное функционирование оказалось крайне непростой задачей. Едва ли не труднейшей стала проблема кадров, причем как преподавательских, так и студенческих. На протяжении 1917–1920 гг. профессорская корпорация КДА фактически утратила большую часть своих членов — многие ушли из жизни, кто-то оказался в эмиграции, кто-то, в поисках хлеба насущного, переселился в деревню, устроился в другой вуз. Практически не осталось и студентов. «Академия наша существует и кое-что делает, — писал епископ Василий в июле 1920 г. — Произвели выпуск студентов IV курса в количестве 8 человек; подвергаются испытанию и некоторые из студентов первых курсов, живущие в Киеве. Читают кандидатские сочинения; один из студентов представил даже сочинение на степень магистра богословия (в рукописи)»¹¹². А вот выдержка из письма, датированного 20 августа 1920 г.: «В нынешнее время Академия наша, как и другие Академии, собственно не существует. Новых слушателей не имеет, и нет надежды на их поступление. Все наше существование ограничивается тем, что “ликвидируем старую Академию”: экзаменуем некоторых студентов, читаем семестровые и кандидатские сочинения. Скоро, кажется, и эта работа может прекратиться. <...> Осталось нас ныне не более 12–15 человек (В. П. Рыбинский, А. А. Глаголев, В. Д. Прилуцкий, Л. А. Соколов, Г. Г. Попов, М. Ф. Оксик, Н. Н. Фетисов, С. И. Чернышов, В. Ф. Иваницкий, Ф. И. Мищенко, И. Н. Корольков, С. Т. Голубев, Н. С. Гроссу, В. З. Завитневич)»¹¹³. Последующие несколько месяцев тоже не приносят желаемых результатов. 14 октября 1920 г. владыка пишет: «Наша Академия, к великому прискорбию, почти умерла и никак нельзя ее восстановить, потому что студентов нет и профессора многие отсутствуют. Что дальше будет неизвестно, но утешительных перспектив не предвидится. Открыты “пастырские” курсы, и они “оттянули” важнейшие профессорские силы. Предложил я читать лекции “по домам”... но ничего пока из этого не выходит. И это понятно: каждый профессор теперь толь-

¹¹² Сосуд избранный. С. 283.

¹¹³ Там же. С. 286–287.

ко и думает, как бы найти платную службу и таким образом не умереть с голода»¹¹⁴.

В 1921–1923 гг. ситуация несколько улучшилась и стабилизировалась (количество студентов достигало 35 человек), однако о прежних масштабах деятельности не могло быть и речи¹¹⁵.

Кроме кадровой, существовали и проблемы материального свойства. Прежде всего, КПБА не располагала помещениями для занятий (не говоря уже об общежитиях): лекции читались, преимущественно, на дому у преподавателей (ничего другого в сложившейся ситуации не оставалось). Остро стояла и проблема финансирования. В соответствии с уставом, КПБА содержалась на средства Церкви, Киевского православного богословского общества и добровольные пожертвования верующих (собирались в киевских храмах и монастырях¹¹⁶). Вероятнее всего, эти пожертвования¹¹⁷ и составляли основной источник существования Академии, едва сводившей концы с концами.

Тем не менее, благодаря подвижническим усилиям ректора и преподавателей, в КПБА осуществлялся реальный учебный процесс: читались лекции, принимались экзамены, писались семестровые и кандидатские сочинения¹¹⁸. И то, что это происходило в эпоху становившегося всё более воинственным «безбожничества», было почти чудом.

В рамках нашего очерка, посвященного академической деятельности епископа Василия (Богдашевского), мы сознательно не касаемся темы его церковного служения — на сегодняшний день эта тема остается крайне мало изученной и требующей специального исследования. Такого же всестороннего исследования требует и деятельность КПБА, только недавно ставшая предметом научных изысканий¹¹⁹. Можем лишь предположить, что арест епископа Василия 4 апреля 1923 г., в ночь разгрома Киевского епархиального управления, не принявшего обновленчества, его последующее осуждение и ссылка в с. Ижму¹²⁰ (май 1923 г. — август 1924 г.) сыграли роковую роль в судьбе КПБА, прекратившей свое существование, по свидетельству историков, в 1924 г.¹²¹

¹¹⁴ Сосуд избранный. С. 293.

¹¹⁵ См.: Стародуб А. Академія в останні роки свого існування (1919–1923) // Наукові записки НАУКМА. Т. 35: Київська Академія. К., 2005. С. 75.

¹¹⁶ См.: ИР НБУВ. Ф. 191. №№ 42, 43, 44.

¹¹⁷ Посильную «гуманитарную помощь» коллегам высылал из Берлина бывший инспектор КДА архим. Тихон (Лященко), впоследствии — архиепископ Берлинский в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей. См.: ИР НБУВ. Ф. 191. № 875. Л. 1; № 876. Л. 1.

¹¹⁸ См., например: ИР НБУВ. Ф. 160. № 903; Ф. 191. № 55, 56 и др.

¹¹⁹ См. упомянутые выше статьи киевского историка Андрея Стародуба.

¹²⁰ Ныне — в Республике Коми Российской Федерации.

¹²¹ См.: Стародуб А. Статут Київської Православної Богословської Академії (1920–1924). С. 253.

О последних годах жизни владыки Василия (Богдашевского), возведенного по возвращении в Киев в сан архиепископа (1925), известно очень мало. Весьма противоречивыми являются и сведения о его кончине (в одних источниках причиной указывают голод¹²², в других — тяжелую болезнь¹²³) и даже ее дате (называют 25 февраля¹²⁴ и 10 марта 1933 г.¹²⁵). Не имеют основания и распространенные сведения о том, что владыка Василий «был похоронен на кладбище Никольского мужского монастыря, позднее уничтоженном вместе с обителью»¹²⁶: ныне прах архиепископа Василия покоится на 17-м участке государственного историко-мемориального заповедника «Лукьяновское кладбище»¹²⁷ (был ли он похоронен в Братском монастыре¹²⁸, также еще предстоит выяснить).

Однако уже сейчас с полной достоверностью можно сказать о том, что жизнь и деятельность архиепископа Василия (Дмитрия Ивановича Богдашевского) — неотъемлемая и значимая часть истории Киевской духовной академии. На его долю выпали самые трагические страницы этой истории. И удивительно то, что при всей противоречивости своей личности, при всей неприспособленности ко всему, что находилось за порогом его «ученой клетки», владыка Василий оказался настоящим хранителем Академии, академического достояния и достоинства как таковых, не смирившимся с их попранием и до последней возможности пытавшимся сберечь то, что было вверено ему Божьим Промыслом. Воспринимая Академию как «подлинно духовную мать», давшую ему «высшее духовное бытие»¹²⁹, он остался преданным ее сыном и до конца разделил ее судьбу, будучи убежденным в том, что тяжкие испытания — неотъемлемая часть пути к истине и добру. Его завет «академического делания» и сегодня указывает путь наставникам и воспитанникам возрожденных духовных школ.

¹²² См.: Косик О. В., Небольсин А. С., Петрушко В. И. Василий (Богдашевский), архиепископ Каневский // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 75–78.

¹²³ В своих воспоминаниях В. П. Рыбинский описывает ее так: «Кончина его была трогательная и такая, которая, по мнению верующих людей, посылается только праведникам: будучи тяжело больным, несмотря на запрещение врача, он все-таки пошел служить всенощную, сказав, будто бы: “Хочу умереть в церкви”. И, действительно, по дороге в церковь около Успенского собора упал и моментально скончался. Сейчас же его перенесли в Братский монастырь, облачили, и всенощную, которую он хотел служить, ему пришлось слушать уже во гробе». ИР НБУВ. Ф. 33. Д. 937. Л. 39 об. — 40.

¹²⁴ См.: Білокінь С. О. Анатолій Жураковський і київські йосифляни. Документальне дослідження. К., 2008. С. 91.

¹²⁵ См.: Косик О. В., Небольсин А. С., Петрушко В. И. Василий (Богдашевский).

¹²⁶ См., например, статью «Василий (Богдашевский)» в Википедии.

¹²⁷ См.: Проценко Л., Костенко Ю. Лук'янівське цивільне кладовище. Путівник. К., 2001. С. 61. Год смерти, указанный в путеводителе, — 1925.

¹²⁸ Как указывает об этом В. П. Рыбинский. См.: ИР НБУВ. Ф. 33. Д. 937. Л. 40.

¹²⁹ См.: Василий, еп. Речь воспитанникам, окончившим Академию (LXVIII выпуск), сказанная пред молебствием в конгрегационной академической церкви 31 мая 1915 года // ТКДА. 1915. № 6. С. II.

Козловский В. П.

**Дмитрий Богдашевский
как исследователь
философии Канта**

Киевская духовная академия всегда славилась философами и богословами, которые кроме добросовестного преподавания академических дисциплин, плодотворно занимались научной работой, исследовательскими проектами. Регулярные публикации киевских преподавателей в журнале Киевской академии, в других научных изданиях Киева, а также Харькова, Москвы, Санкт-Петербурга, Одессы служат хорошим подтверждением тесной связи лекционных курсов с научными изысканиями.

Обращаясь к творческим достижениям профессора Дмитрия Ивановича Богдашевского (1861–1934, впоследствии — архиепископ Василий), мы оказываемся в деликатной ситуации. Дело в том, что Д. И. Богдашевский является признанным специалистом по истории и теологии Нового Завета¹. Поэтому нет ничего удивительного в том, что богословские исследования составляют основную часть его публикаций. С другой стороны, свою академическую карьеру он начинал как преподаватель философских дисциплин, в частности, истории философии. Это счастливое для нас обстоятельство нашло свое воплощение в ряде интересных философских публикаций. **Основательные философские штудии Богдашевского стали приметной особенностью первого десятилетия его преподавательской деятельности в стенах КДА**². В своих

¹ Как богослов, исследователь новозаветной теологии, Богдашевский регулярно печатался в «Трудах Киевской духовной академии». Он также известен как переводчик Тертуллиана.

² К философским достижениям киевского профессора Д. И. Богдашевского принадлежат публикации: В защиту метафизики ума // ТКДА. 1892. № 4; Здравая метафизика // ТКДА. 1893. № 5; О взаимном отношении философии и естествознания // ТКДА. 1894. № 12; Учение Платона о знании // ТКДА. 1894. № 12; Об источниках к изучению философии Сократа // ТКДА. 1895–1897; Греческие софисты // ТКДА. 1897. № 8; Из истории греческой философии. К., 1898; Философия Канта. Вып. 1. Анализ «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». К., 1898. Согласно описанию архива Д. Богдашевского, сделанного киевской исследовательницей Людмилой Пастушенко, среди множества разнообразных по своей тематике

философских исследованиях киевский автор обращался к античной философии (в частности, Сократу, софистам, Платону), а также к актуальной для конца XIX в. проблеме взаимодействия философии с теми знаниями и методами, которые доказали свою истинность и эффективность в естественных науках. Киевский исследователь последовательно отстаивал возможность и необходимость философской рефлексии в области естествознания, не отрицая при этом право науки на поиск собственных подходов к пониманию природы как целого. Д. Богдашевский стремился доказать, что философия не должна ограничиваться лишь концептуальным обоснованием науки, ее результатов, методов и принципов научных исследований, — ее цель должна быть значительно шире: «Философия стремится к познанию истины во всей ее целостности, — истины как принципа, определяющего существование и свойства предметов, значит той высокой истины, которая одна только заслуживает этого названия, так как содержанием ее служит последняя основа и высшая цель предметов»³. Киевский профессор был твердо убежден в том, что, невзирая на огромные достижения естественных наук, их возросшее влияние на мировоззрение современного человека, философия может и должна сохранить свою автономию, свою духовную цель и назначение.

И все же, самым известным философским исследованием киевского ученого стал его труд «Философия Канта. Вып. 1. Анализ “Критики чистого разума” и “Критики практического разума”». Это произведение вышло дважды — сначала частями в «Трудах Киевской духовной академии» (1897–98 гг.), а потом отдельной книгой. Труд стал своеобразным итогом многолетних исследований кантовской философии в стенах Академии, начатых еще в 30-х годах XIX в. протоиереем Иваном Скворцовым, и плодотворно продолженных Сильвестром Гогоцким, Василием Карповым, Памфилом Юркевичем, Маркелином Олесницким, Петром Линицким⁴. Кантоведческие исследования продолжались и позже: в первое десятилетие XX в. вы-

текстов есть несколько интересных философских работ, которые все еще ждут своего изучения. См.: Пастушенко Л. А. Архієпископ Канівський Василій (Дмитро Іванович Богдашевський): матеріали до життєпису // ТКДА. № 15. К., 2011. С. 156–166.

³ Богдашевский Д. О взаимном отношении философии и естествознания // ТКДА, 1894. №12. С. 541.

⁴ См.: Скворцов И. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. №17; Карпов В. Н. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Ч. 1; Гогоцкий С. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847; Гогоцкий С. Кант // Гогоцкий С. Философский лексикон. К., 1866. Т. 3; Олесницкий М. История нравственности и нравственных учений. К., 1882. Ч. 1; Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Московские университетские известия. 1866. № 5; Линицкий П. Краткий очерк основных начал философии. Харьков, 1895; Линицкий П. Очерк истории философии древней и новой. К., 1902.

шло несколько глубоких, оригинальных работ Ивана Четверикова и Дмитрия Знаменского⁵.

В этом контексте определенный интерес представляет исследование В. Карпова. Его работа известна, прежде всего, своим негативным отношением к европейскому рационализму, к которому он причислял и трансцендентальный идеализм Канта. Несмотря на эту особенность его текста, автор оставил ценные наблюдения относительно рецепции критической философии отечественными исследователями на разных этапах эволюции российского общества. Исследователь отмечал, что для отечественной духовной жизни 20–30 гг. XIX в. кантовская философия очевидно имела позитивное значение, поскольку это был период своеобразной учебы российских интеллектуалов, их философской выучки, усвоения ими различных по своей значимости европейских идей и концептов. Критическая философия не была исключением, она также воспринималась как новый феномен европейской духовной жизни. Именно в это время критическая мысль оказалась в центре внимания русских философов и даже шире — образованной публики. Заинтересованность была, прежде всего, сугубо интеллектуальной, теоретической, что, вероятно, не могло не сказаться на характере восприятия критицизма — этот тип философствования не задевал практической жизни российского общества: «В первой четверти текущего столетия русские ученые нередко увлекались критическими исследованиями Канта и с жаром защищали его начала... Критицизм кенигсбергского мудреца в тот период нашего образования не представлялся нам вредным, потому что предлагаемые им основания имели характер трансцендентальный, то есть выходили за пределы обыкновенных воззрений практической жизни, и от того интересовали нас только в аудиториях, а к нашим коренным убеждениям и к нашей вседневной деятельности не прививались»⁶.

Ситуация изменилась в 40–60 гг. XIX в. — период развития народнических движений и так называемого «разночинного нигилизма». Согласно мнению В. Карпова, именно в это время критицизм выявил свои негативные моменты. Хотя, возможно, все эти неурядицы носили, скорее всего, не столько философский, теоретический, сколько социально-политический, идеологический характер и направленность. Собственно, именно этот упрощенный вариант критицизма, к тому же густо замешанный на позитивистских идеях, использовался для деструкции моральных норм общественной жизни. Не удивительно, что почти все известные философские, интеллектуальные течения той поры, за пределами духовно-

⁵ Четвериков И. Метод Фриза и его новой школы // ТКДА. 1908. №2–4; Знаменский Д. В. Из этюдов о Канте. К., 1912. Работы этих исследователей интересны своим анализом влияния кантовских идей на немецкую философию XIX и нач. XX в.

⁶ Карпов В. Н. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. 1860. Ч. 1. С. 292.

академического и университетского сообществ, воспринимались сугубо утилитарно — лишь как инструменты в идейно-политической борьбе.

Определенный интерес к философии Канта мы наблюдаем также у профессоров Ореста Новицкого, Иосифа Михневича, Петра Кудрявцева. Известно, что И. Михневич с большим вниманием изучал философские идеи Ф. Шеллинга⁷. Несмотря на это, он обращается в своей работе и к взглядам Канта, рассматривая их как исходный пункт генезиса немецкого идеализма, его основной проблематики.

Следует отметить, что философские исследования киевских духовно-академических ученых осуществлялись с учетом православной духовной традиции, что определенным образом отражалось на изучении немецкой философии, в частности, такого ее своеобразного явления как трансцендентальный идеализм Канта.

Первое, что бросается в глаза при ознакомлении с трудом профессора Богдашевского — его соответствие всем тогдашним требованиям к исследованию такого сложного интеллектуального явления, каким, бесспорно, является философское учение Канта. Эта работа удачно сочетает жанр комментария с основательным исследованием базовых принципов и концептов теоретической и практической философии кенигсбергского мыслителя.

Кантоведческое исследование киевского ученого интересно по нескольким причинам: во-первых, в нем последовательно изложены, прокомментированы и систематически проанализированы две знаменитые «Критики» — чистого и практического разума; во-вторых, автор не оставляет вне поля зрения сложные, противоречивые вопросы критической философии, в частности, проблематику трансцендентальной диалектики, где критически рассматриваются вопросы метафизики; в-третьих, труд опирается на основные достижения отечественного и европейского кантоведения конца XIX в., которое именно в этот период обогатилось целым рядом первоклассных исследований, как комментаторского, так и исследовательского направления. Поэтому не удивительно, что в своем труде киевский автор широко использует кантоведческие штудии П. Юркевича, П. Линицкого, А. Введенского, М. Каринского, А. Козлова, В. Соловьева, Э. Целлера, Б. Эрдмана, Г. Когена, А. Рия, К. Фишера, Г. Файхингера, В. Виндельбанда, Ф. Ибервега, Г. Гефдинга, Э. Керда и др.⁸ Привлечение Богдашевским новейших исследований

⁷ См.: Новицкий О. О разуме как высшей познавательной способности // Журнал Министерства народного просвещения. 1840. № 8; Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850; Кудрявцев П. От Бэкона до Маха: К уяснению исторического положения чистого эмпиризма новейшего времени // ТКДА. 1908. № 5.

⁸ Бросается в глаза, что Д. И. Богдашевский неоднозначно оценивал новейшие кантоведческие разработки. Так, согласно его оценкам, определенной неточностью или же слишком смелы-

сделало возможным создать вполне современную версию кантовской философии, показать ее истоки и главную проблематику. По мнению богослова, невзирая на наличие хороших кантоведческих трудов, все еще существует потребность в добротном исследовании кантовской философии: «Между тем основательное знакомство с этой философией настоятельно необходимо сколько для философа, столько и для богослова»⁹. Автор даже идет дальше и выдвигает смелое предположение, которое определенным образом совпадает с интенциями представителей влиятельного в то время неокантианского движения: «Современная философия до того раздробилась в своих направлениях и так запуталась в решении основных философских проблем, что недаром многими провозглашалась и провозглашается необходимость возвращения к Канту»¹⁰. Очевидно, Дмитрий Богdashевский имел в виду немецкого неокантианца О. Либмана и его известный тезис о необходимости для современной философии вернуться к Канту¹¹.

Отметим, что в соответствии с «духом времени» Богdashевский акцентировал внимание на теоретико-познавательных вопросах философии Нового времени: «Отличительную черту новой философии, по сравнению ее с философией древней, составляет преобладание в ней гносеологической проблемы. Почти все философы нового времени, начиная с Бекона и заканчивая Юмом (первый период истории новой философии) занимаются, хотя и не с одинаковой внимательностью, решением этой проблемы»¹². Такая оценка киевским исследователем значимости гносеологических вопросов в структуре современных философских доктрин подтверждает наблюдение известного историка русской общественно-философской мысли Томаша Масарика. Он отмечал рост, начиная где-то с 70-х годов XIX в., заинтересованности со стороны русских интеллектуалов гносеологической проблематикой. Именно в это время изучение проблем познания приобретает определенный вес, прежде всего в университетской и духовно-академической среде. И это было связано со значительным влиянием новых течений — неокантианства и в определенной мере позитивизма. Причем, для философии, нацеленной на образовательную систему, первостепенное значение приобрело именно неокантианство, поскольку благодаря усилиям своих основателей — известных философов и в то же время препода-

ми толкованиями критической философии отличаются работы Г. Когена, А. Рила, А. Стадлера, Ф. Хармса, И. Фолькельта, Ю. Кирхмана и др. В то же время он высоко ценил работы Э. Целлера, В. Виндельбанда, Б. Эрмана, Г. Файхингера, Э. Керда, П. Линицкого, М. Каринского, А. Козлова, А. Введенского и др.

⁹ Богdashевский Д. Философия Канта. С. III.

¹⁰ Там же. С. III.

¹¹ Известно, что таким требованием заканчивался каждый раздел знаменитой книги О. Либмана «Кант и эпигоны» (1865).

¹² Богdashевский Д. Философия Канта. С. I.

вателей немецких университетов (Г. Когена, П. Наторпа, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и др.) эта философия продемонстрировала значительный образовательный потенциал. Поэтому, нет ничего странного в том, что неокантианство получило определенный «кредит доверия» и со стороны отечественных философов, особенно преподавателей высших учебных заведений¹³. Именно благодаря некоторому изменению концептуальных интересов отечественных философов и преподавателей высшей школы стало возможным рассмотрение гносеологических вопросов в новом, критическом духе: «Недавно, все-таки, — подчеркивал Т. Масарик, — так называемое неокантианство получило значительное влияние в России, так что в последнее время гносеологическая проблематика стала более адекватно рассматриваться именно в кантианских перспективах»¹⁴.

Анализируя исторические этапы становления современной философии, ее гносеологические достижения, Д. Богдашевский отмечает, что уже до Канта сложились основные направления философствования, которые тем или иным образом тяготели к догматичному или скептическому решению проблем познания. Как отмечает киевский исследователь, «философские учения Нового времени, несмотря на важность, какую они придают гносеологическим вопросам, являются, в общем, учениями догматическими, то есть, они без доказательств утверждают возможность познания»¹⁵. В противовес догматическому мировоззрению Д. Юм формулирует скептические аргументы относительно возможности познания истины. По мнению Д. Богдашевского, «скептицизм Юма, как и всякий вообще философский скептицизм, служит лучшим доказательством того, что предыдущая философия оказалась неудовлетворительной и что ее развитие нужно поставить на иной путь»¹⁶. Исследователь связывает кризис «догматичного мировоззрения» с его неспособностью дать ответы на новые вопросы познания, которые возникают в середине XVIII в. Следующим этапом развития европейской мысли (после «эры догматизма») стало скептическое мировоззрение, которое было определенной реакцией на длительное господство догматизма. Богдашевский рассматривал скептицизм Д. Юма не как что-то исключительное и уникальное, а как закономерное явление европейской философии. Скептическое философствование шотландского мыслителя и его после-

¹³ Кстати, именно в это время начинает регулярно выходить философский журнал «Вопросы философии и психологии» (1889–1918 гг.), весомое место в котором занимали вопросы гносеологии. На страницах этого журнала печатались исследования в неокантианском стиле. В первое десятилетие XX в. издавался журнал «Логос» с ярко выраженным неокантианским направлением.

¹⁴ Masaryk T. G. The spirit of Russia: studies in history, literature and philosophy. London, 1919. Vol. 2. P. 468.

¹⁵ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 3.

¹⁶ Там же. С. 4.

дователей было своеобразным ответом на те вопросы теории познания, психологии и метафизики, которые были поставлены, но не нашли своего решения на предыдущем, «догматичном» этапе развития научной и философской мысли. Скептицизм стал той интеллектуальной средой, где вызревали ростки нового взгляда на мир, новые концептуальные средства для осмысления возможностей человеческого познания мира, человека и Бога.

Дмитрий Богдашевский с уважением относился к скептицизму Юма, поскольку отлично понимал, что, с одной стороны, скептическая позиция имела определенное влияние на реформирование традиционных подходов (рационализма и эмпиризма) к решению актуальных вопросов человеческого познания, а с другой — он хорошо осознавал ограниченность этого типа философской рефлексии. Скептицизм стал своеобразным камертоном поиска новых, более надежных оснований для эффективной «работы» человеческого разума. Причем эти новые принципы должны были показать свою способность преодолеть недостатки, как скептицизма, так и догматизма, поскольку они уже не имели интеллектуального ресурса для своего развития. Следовательно, эти интеллектуальные направления стали достоянием «славного прошлого» европейской мысли. Им на смену пришел принципиально новый тип философствования, который предложил Кант. Киевский исследователь подчеркивал исключительное значение Канта в реформировании европейской философии. В противовес догматизму и скептицизму, Кант предложил новый метод познания — критический. Причем, как подчеркивал киевский ученый, «философия Канта является критической не потому, что она, как выражается Кант, есть критикой “книг и систем”, а в том смысле, что она анализирует саму нашу познавательную способность и путем такого анализа имеет в виду определить сущность, условия человеческого познания, его пределы и границы»¹⁷. С точки зрения Д. Богдашевского, такая позиция дала возможность по новому подойти не только к традиционным философским вопросам, но и выдвинуть новые вопросы в теории познания и метафизике. Киевский профессор акцентирует внимание на фундаментальном принципе кантовского критицизма: «Прежде чем построить философию необходимо исследовать сам разум, строящий философию. Таким образом, оригинальность философии Канта, заключается в новой постановке вопроса о познании»¹⁸.

По мнению Дмитрия Богдашевского, кантовские идеи все еще сохраняют свою значимость для каждого, кто занимается философскими и богословскими исследованиями. Он уверен, что каждый философ и богослов должен «ознакомиться с умозрением величайшего из новых

¹⁷ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 6–7.

¹⁸ Там же. С. 7.

философов, влияние которого и теперь сильно сказывается не только в философии, но и в богословии, и долго еще, по всей вероятности, будет сказываться»¹⁹. Понятно, что после таких реверансов в сторону кёнигсбергского мудреца (особенно, учитывая теологическую подготовку Богдашевского), не удивительна его дальнейшая, в целом позитивная, оценка большинства кантовских идей, которые содержатся в двух его знаменитых критиках.

Особенное внимание профессор Богдашевский уделяет основополагающему трактату Канта — «Критике чистого разума», в котором немецкий философ всесторонне проанализировал познавательные возможности человеческого разума. Богдашевский последовательно освещает всю проблематику первой «Критики», в частности те вопросы, которые традиционно рассматривались в пределах метафизики, принципы и концепты которой (по крайней мере для немецкой «школьной» философии, в среде которой проходила интеллектуальная выучка Канта) были заложены Хр. Вольфом. О зависимости кантовского понимания «догматичной метафизики» от Вольфа, киевский исследователь пишет так: «Разоблачая беспощадным образом видимость или призрачность метафизики, Кант имеет при этом в виду собственно Вольфовскую метафизику... Метафизика Вольфа включает в себя три части: рациональную психологию, рациональную космологию и рациональную теологию. Эти три метафизические науки и подвергает критике Кант»²⁰. Киевский автор подчеркивает, что собственно центральные разделы «Критики чистого разума», а именно трансцендентальная аналитика и трансцендентальная диалектика, посвящены выяснению отношений с Вольфовской метафизикой, всеми ее частями. Так, опровержение «догматичной онтологии» (или, как у Вольфа, «общей метафизики») содержится в трансцендентальной аналитике, «где показано, что мы можем иметь дело не с определениями самих вещей, а только с формами рассудка, мыслящего или понимающего вещи»²¹. Из этого следует важный вывод немецкого философа, который Богдашевский изложил следующим образом: «Метафизика, которая стремится познать безусловное, предлагает категории не к опытному, а к сверхопытному, не может дать нам знания, и вместо знания создает призраки знания, или видимость знания»²². Поэтому трансцендентальная диалектика должна выяснить природу этих «призраков» разума, которые с необходимостью порождают видимость знаний о сверхъестественном существе. Д. Богдашевский одобряет мысль Канта о том, что эта метафизическая видимость возникает

¹⁹ Богдашевский Д. Философия Канта. С. IV.

²⁰ Там же. С. 73.

²¹ Там же. С. 73.

²² Там же. С. 72.

не в силу софистской ловкости создателей философских систем, а как необходимый результат «работы» человеческого разума в сфере познания трансцендентных вещей: «Устранить метафизическую видимость, сделать так, чтобы она совершенно исчезла и больше в истории человеческой мысли не повторялась, невозможно, потому что, как раньше сказано, она есть нечто неизбежное для разума»²³. Это значит, что все части метафизики, в частности рациональная психология, включают «софизмы, принадлежащие не людям, а самому чистому разуму»²⁴.

В начале своего анализа «Критики чистого разума» профессор Богдашевский подчеркивает одну особенность трансцендентальной философии. Речь идет о том, что его позиция не ограничивалась обоснованием условий возможности опыта как основы нашего знания о внешнем и внутреннем мире, — Кант исследует также те предметы, которые не могут быть представлены «никаким наблюдением и которые, тем не менее, живо интересуют человеческий разум, — интересуют больше, чем чувственный мир. Таково познание Бога, свободы, бессмертия души»²⁵. Поэтому не вызывает особенного удивления, что этим метафизическим предметам Кант уделяет значительное внимание в своей «Критике чистого разума». Следовательно, заинтересованность Богдашевского именно этими сюжетами кантовской философии вполне понятна, особенно с учетом его богословских интенций.

Так, придирчиво разбирая аргументы Канта относительно рациональной психологии, Д. И. Богдашевский замечает, что метафизические положения о душе, которые собственно являются объектом критики Канта, не следует рассматривать как обычные «метафизические софизмы» Вольфа. Поэтому принципы рациональной психологии Вольфа являются определенными метафизическими утверждениями, которые нуждались в основательной «реакции» со стороны Канта. Богдашевский вполне справедливо отмечает, что позиция Канта определяется не возможностью создать метафизику души как материалистическую или спиритуалистическую доктрину. «Необоснованным является спиритуализм или пневматизм, — замечает ученый, — но не имеет никакой опоры и материализм, который, как метафизическая теория о душе, подлежит тому же суду, что и спиритуализм»²⁶.

Трансцендентальный идеализм Канта, очертив всю сложность и противоречивость метафизического исследования души, остановился перед вопросом о возможностях ее познания на других, не спекулятивных принципах. Известно, что Кант с большим сомнением относился к эм-

²³ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 72.

²⁴ Там же. С. 75.

²⁵ Там же. С. 25.

²⁶ Там же. С. 80.

пирической психологии, которая входила в состав Вольфовской метафизики как ее органичная часть. Поэтому, по убеждению Богдашевского, «устранив обычную психологическую проблему, Кант сам становится перед другой неразрешимой с его точки зрения психологической задачей»²⁷. Возникает вопрос: каким образом мы можем познавать внутренние душевные состояния человека? Можем ли мы познать душу как внутреннюю, субъективную жизнь человека на принципах критической философии? Вопросы не простые и очевидно остаются открытыми доныне. Хотя, возможно, надо прислушаться к мнению современника Богдашевского, известного отечественного неокантианца А. Введенского, который отмечал, что «кантовский... метод, правда, не дал ничего определенного, но относительно него, очевидно, что, с одной стороны, от него не нужно ожидать быстрых результатов, а с другой — только он один и может дать, рано или поздно, нечто твердое: хотя построенная с его помощью метафизика и будет теоретически недоказанной, зато бесспорной и лишенной догматизма»²⁸. И все же, мог ли Богдашевский, квалифицированный богослов, удовлетвориться такими скромными намерениями Введенского? Мог ли он согласиться с принципиальной невозможностью истинного познания души, внутренних состояний и переживаний человека? Учитывая критические аргументы Канта, которые Богдашевский как *философ* определенным образом учитывал, принятие кантианской позиции, хотя бы частично, вероятно, было бы возможным. Однако как *православный богослов* он не мог полностью стать на трансцендентальную точку зрения относительно человеческой души, ее истоков и природы.

Богдашевский соглашается с известным немецким историком философии Куно Фишером, с его тезисом, что выявленные Кантом парадоксы и антиномии разума свидетельствуют не о сползании выдающегося философа в «сети скептицизма», а о последовательном агностицизме критической философии, особенно, когда идет речь о возможностях познания природы души, ее бессмертия, свободы и Бога. Таким образом, агностицизм критической философии, согласно К. Фишеру, связан с той позицией, которую занимает Кант в освещении проблематики традиционной метафизики, ее фундаментальных принципов. По этому поводу К. Фишер отмечает: «Против любого принципа вообще возможны три способа отрицания или опровержения: отрицается или само положение, или его доказательство; отрицание определенного положения может быть двойным: или утверждением противоположного ему, или отрицанием самого положения и его противоположности. Первое отрицание

²⁷ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 83.

²⁸ Введенский А. О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 119.

является догматичным, второе — скептическим; отрицание, которое касается только доказательств определенного положения, является критическим. Критическое опровержение отрицает доказательство обоих положений, оно не только утверждает, но и демонстрирует недоказуемость, т. е., оно относится только к доказательствам»²⁹. Фишер уверен, что кантовский вариант отрицания положений традиционной метафизики пребывает в пределах критической, а не скептической рефлексии, ибо имеет дело не с самими предметами, а с рациональными *доказательствами* положений об истинности или ложности. Богдашевский поддерживает именно такое толкование кантовской философии: «Кант не говорит, что эти положения ложны, — отмечает он, — или что противоположные им тезисы истинны, ибо такое решение вопроса не было бы согласовано с его критической точкой зрения: он настаивает только, что эти положения не доказаны»³⁰.

Интересно отметить принципиальные расхождения в толковании кантовского агностицизма между Богдашевским и известным философом, профессором Киевской духовной академии, а позже профессором Московского университета П. Юркевичем. Согласно позиции последнего, агностицизм Канта надо понимать как последовательный скептицизм. Следует отметить, что обвинения Канта в скептицизме были не новыми, к ним прибегал кое-кто из интерпретаторов критической философии еще при жизни кенигсбергского мыслителя. Например, скептическую версию критицизма предложил (еще при жизни Канта) один из первых кантианцев Г. Е. Шульце³¹. Кант решительно отвергал такие обвинения. Он отрицал всякое сходство своей позиции с древними (античными) или новыми формами скептицизма. О том, что Кант решительно опровергал такие обвинения, свидетельствуют не только его трактаты, но и многочисленные заметки, письма и статьи. Для него отождествление его позиции со скептицизмом свидетельствует о нежелании исследователей понять те новые идеи и принципы, которые сделали возможным создать не просто еще одну философскую систему, а новый тип мышления — критическую философию. Последняя отбрасывает крайности, как догматизма, так и скептицизма, видя в них не силу, а слабость человеческого разума. Несмотря на это, к скептическому пониманию критической философии исследователи прибегали и позже. Так в 70-х гг. XIX в. с обвинениями Канта в скептицизме выступил И. Фолькельт, который видел в критической философии абсолют-

²⁹ Fischer K. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4. Immanuel Kant und seine lehre. Heidelberg, 1897. S. 502.

³⁰ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 80.

³¹ См.: Schulze G. E. Aenesidemus; oder, Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Berlin, 1792.

ный скептицизм и исключительный субъективизм³². Этот скептицизм, считал И. Фолькельт, обусловил появление не только новых теоретико-познавательных проблем (например, вещи в себе, единства человеческого «Я» и т. п.), которые так и не нашли своего адекватного решения в рамках кантовской теоретической философии, но и глубоких противоречий в области нравственной философии, поскольку этические нормы Кант основывал на принципах человеческого разума, что неминуемо вело к скептическим выводам.

В среде духовно-академических философов к скептическому толкованию критицизма Канта склонялся, кроме П. Юркевича, еще и И. Михневич, профессор КДА в 1836–1839 гг. Именно такой взгляд он изложил в своем исследовании философии Ф. Шеллинга, значительное место в котором занимают сюжеты кантовской философии. Обращаясь к генезису и особенностям критической философии И. Михневич отмечает: «Кант, состоявший под влиянием английского скептика Юма и оказавший много услуг философии своими бессмертными трудами, остановился на основном пункте человеческих познаний — на определении их законности, чистоты и достоверности; но, после глубокого анализа способностей познавательных, пришел к сомнению, или к так называемому скептицизму»³³. Кроме того, Михневич считает, что в философии Канта присутствуют не только скептические элементы, но нет и единства: «Таким образом, в учении Канта смешивались разные направления философии, без должной последовательности и единства. Это вызвало деятельность последующих мыслителей, которые стали точнее определять и вернее обозначать начала Канта»³⁴. В конечном итоге, этот скептицизм и непоследовательность, согласно И. Михневичу, были преодолены, прежде всего, усилиями Шеллинга и Гегеля, которые обратились к поиску чего-то более весомого, чем трансцендентальная субъективность — природе и Духу.

Итак, позиция П. Юркевича относительно скептического направления критической философии имела своих предшественников, в частности, И. Михневича. Следовательно, не только собственные исследования Канта, но и аргументы предшественников убедили П. Юркевича в том, что апелляция основателя критической философии к агностицизму как исходной позиции для решения проблем традиционной метафизики является не чем иным, как «скрытым скептицизмом». Бросается в глаза то, что П. Юркевич более радикально ставит вопрос о «скепти-

³² См.: Volkelt J. Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren grundprincipien Analysirt; ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie. Leipzig, 1879. S. 1–86.

³³ Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб., 2001. С. 256.

³⁴ Там же. С. 257.

цизме Канта», чем не только И. Михневич, но и Г. Шульце. В этом вопросе он приближался к позиции И. Фолькельта. Кстати, труд этого автора, где была изложена скептическая версия критической философии, вышел в 1879 г., после обнародования П. Юркевичем своего исследования кантовской философии, опубликованного в 1866 г.

П. Юркевич категорически настаивал, что в случае с критической философией «мы имеем такой всесторонний и грозный скептицизм, какой никогда еще не потрясал философий»³⁵. По мнению П. Юркевича, в своем скептицизме Кант идет значительно дальше Д. Юма, поскольку скептическое сомнение немецкого философа задевает все без исключения вопросы — научные, философские, религиозные. К тому же аргументация немецкого мыслителя основательней, чем скептические умозаключения шотландца. Выход из этой «ужасной ситуации» П. Юркевич видел в возвращении к Платону, его вере в объективное существование фундаментальных идей и принципов бытия и познания мира. Как видим, вывод для кантовского трансцендентального идеализма весьма не утешительный, хотя свое отрицание критицизма Юркевич основывает на идеях другой исторической эпохи — античности. Таким образом, Богдашевский бросает вызов тезису Юркевича о сплошном скептицизме критической философии. И в этом смысле исследования киевского профессора отвечали доминирующему направлению европейского кантоведения.

Согласно Богдашевскому, критические суждения Канта относительно метафизики являются «предостережением не переступать пределы, положенные нашему опыту, — не бросаться в мертвый материализм и не теряться, с другой стороны, в области спиритуализма»³⁶. Таким образом, критика метафизики не есть ее механическое отрицание, скептические сомнения в силе ее влияния на человеческий разум. Критические стрелы в сторону метафизики свидетельствуют о невозможности выдвинуть аргументы, которые могли бы доказать или опровергнуть положения традиционной метафизики, при условии, что аргументы опираются не на интеллектуальную интуицию или мистическое постижение мира, души и Бога. Ибо только рациональные доводы имеют силу в области метафизики и, следовательно, ее опровержение также должно опираться на доказательную силу разума. Собственно на этом основывается трансцендентальная диалектика, где философ последовательно рассматривает аргументы «за» и «против» метафизических предметов.

Богдашевский соглашается с немецким философом в том, что после потери метафизикой своей безусловной синтетической силы, своего высокого статуса в сфере наук о высших духовных сущностях, эта фило-

³⁵ Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990. С. 505.

³⁶ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 80.

софская наука все же сохраняет за собой благородную миссию — отслеживать ту «высоту», на которой парит спекулятивная мысль в поисках ответа на фундаментальные вопросы о сущем. Известно, что Кант не считал метафизические вопросы выдумками заумных философов и богословов. Такое упрощенное толкование метафизики не характерно для автора «Критики чистого ума». Как отмечает Богдашевский, для немецкого мыслителя вопросы о природе души, ее бессмертии, свободе и Боге принадлежат «самому чистому разуму, и потому изгнать совершенно метафизику невозможно; критический философ должен лишь предостеречь от ее обманов»³⁷.

Привлекает внимание то мастерство, с каким профессор Богдашевский использует критические стрелы, выпущенные Кантом в метафизику, для важного методологического вывода, который имеет не только философскую, но и теологическую значимость: «Уже тот результат Кантовской критики, что нечего опасаться ни материализма, ни натурализма, ни атеизма, ибо все эти теории, — как теории метафизические, знают не больше, чем и противоположные им направления, — уже один этот результат имеет немалую ценность»³⁸. Сказанное свидетельствует о том, что метафизика теряет свои доктринальные функции, т. е. возможность предоставлять человеческому разуму твердые знания о трансцендентных предметах. Как известно, такое понимание метафизики отстаивали создатели великих философских систем — Декарт, Лейбниц, Вольф. Метафизика, утратив доктринальный статус, сохраняет за собой еще одну функцию, на которую до Канта мало кто обращал внимание — она является *дисциплиной* человеческого разума. Открытие именно такого понимания метафизики является значительным достижением критической мысли — и в этом Богдашевский видел весомый вклад Канта в европейскую философию.

Возникает вопрос: какие приобретения критической философии не удовлетворяли киевского профессора? Прежде всего, учение Канта о вещи в себе (*Ding an sich*)³⁹. Дело в том, что, согласно Богдашевскому, признание вещи в себе как необходимой (хотя и принципиально непознаваемой) предпосылки синтетической деятельности человеческого разума не отвечает основным принципам трансцендентального идеализма. Это связано с тем, что мы очерчиваем какую-то сущность как вещь

³⁷ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 108.

³⁸ Там же. С. 108–109.

³⁹ Заметим, что вокруг этого понятия всегда шли настоящие интеллектуальные сражения, причем как во времена Канта, так и позже. В этой связи интересно наблюдение известного отечественного философа, профессора КДА П. Кудрявцева: «“Критика чистого разума” перед нами на лицо: нужно перечеркнуть, по крайней мере, третью часть из ее 884-х страниц, чтобы отнять у ее комментаторов право говорить о том, что понятие вещи в себе тесно вплетено в систему Канта». См.: Кудрявцев П. От Бэкона до Маха: К уяснению исторического положения чистого эмпиризма новейшего времени // ТКДА. 1908. № 5. С. 153.

с помощью определенных категорий (существование, субстанция, причинность), областью применения которых является опыт. Как известно, с точки зрения Канта, человеческий опыт конституируется на основе синтеза априорных форм чувственности и категорий рассудка. В то же время кантовское понимание вещи в себе базируется на том, что она (вещь в себе) превышает возможности любого опыта. В этом смысле никакой опыт не может подтвердить ее существования, ибо она является чем-то трансцендентным. Поэтому не совсем понятно, каким же образом можно ее мыслить с помощью тех категорий, которые применяются для познания явлений, а не каких-то вещей в себе. Если категории рассудка не схватывают этих «трансцендентных» вещей, тогда какие свойства, признаки присущи этим вещам, и можно ли их вообще хоть как-то определить? Д. И. Богdashевский видел в этом определенный парадокс: «Если вещь в себе совершенно уединить от всякого опыта, то можно, так сказать, взвалить на нее все что угодно, лишь бы это не противоречило опыту»⁴⁰.

Богdashевский также не соглашался с некоторыми выводами кантовских антиномий чистого разума. Кроме того, он не считает возможным рассматривать кантовское опровержение онтологического доказательства существования Бога как убедительную логическую конструкцию. Напротив, киевский философ поддерживал известный тезис Декарта о том, что хотя бытие, существование не является предикатом обычных (конечных) вещей, это ограничение не касается Высшего, Бесконечного Существа. Таким образом, аргументы, которые имеют доказательную силу для обычных вещей, не следует распространять на область Высшей Сущности. А именно такую логическую операцию применил Кант для опровержения онтологического доказательства бытия Бога. Богdashевский считал это не совсем корректным. Он утверждает, что ограниченности теоретического разума, выявленные Кантом, не закрывают перед человеком саму возможность обращаться к метафизическим вещам — душе, Богу, свободе. Более того, такое обращение необходимо, но не на принципах спекуляций разума, а на уровне морального бытия человека, его практического разума. Именно ему открывается то, что закрыто от разума теоретического: «По учению Канта, — подчеркивает Богdashевский, — нравственное сознание восполняет то, что недоступно для сознания теоретического; Кант ограничил пределы теоретического разума как будто для того, чтобы больше обнаружить важность и значение разума практического»⁴¹.

Обращение Богdashевского к практической философии Канта базировалось на нескольких предпосылках: 1) изложение и анализ основ-

⁴⁰ Богdashевский Д. Философия Канта. С. 110.

⁴¹ Там же. С. 155.

ных принципов моральной доктрины немецкого философа осуществлялись в тесной связи с идеями и принципами теоретической философии; 2) демонстрация не только зависимости теоретического разума от практического (что является обычным толкованием кантовской философии), но и выявление обратного движения мысли — от антиномий чистого разума (в частности, антиномии свободы и каузальности) к нравственному императиву. Причем, первенство и автономия этого императива возможны в силу того, что немецкий философ обнаружил противоречия спекулятивного разума (в трансцендентальной диалектике). Таким образом, Д. И. Богdashевский особенно подчеркивает, что приоритет морального разума *первоначально обоснован* не в «Критике практического разума», а, прежде всего, в «Критике чистого разума», где немецкий философ подверг критическому рассмотрению метафизику, ее основные принципы и концепты. Такой взгляд на практическую философию Канта открыл Богdashевскому возможность выйти на новый уровень понимания базовых нравственных концептов немецкого мыслителя. Это касается, в частности, проблемы автономии и гетерономии человеческой свободы и нравственного закона. Как отмечает Богdashевский, признание Кантом автономии свободы как фундамента для нравственного закона имело как теоретические, так и практические предпосылки. Теоретические, предусматривали признание за свободой неэмпирического статуса, т. е. невозможность существования свободы как «факта природы». Кантовская критика затрагивает вопрос о том, на чем держатся нравственные принципы человеческого бытия и свободы, если «принципы теоретического разума имеют всеобщее, безусловное значение независимо от вопроса, неразрешимого в критические философии, где основа этих принципов, на что они опираются»⁴².

Свобода, укоренившаяся в нравственном законе, императиве, гарантирует ее независимость от эмпирических обстоятельств человеческого бытия. С другой стороны, нравственный закон возможен не как теоретический постулат, а как сфера практики, свободного выбора и действий. Любая гетерономия, т. е. признание зависимости свободы и нравственного закона от внешних причин (событий, законов природы и общественной жизни), а также внутренних обстоятельств (субъективных мотивов, эгоистичных желаний и т. п.), делает невозможным существование этих базовых принципов человеческого бытия. В этом контексте Богdashевский затрагивает вопрос: можно ли сохранить автономию закона и свободы, если человек будет апеллировать к Высшему существу как их гаранту? Исследователь уверен, что такое «расширенное» толкование вполне возможно и не обязательно оно будет нарушать автономию нравственного закона и ограничивать человеческую

⁴² Богdashевский Д. Философия Канта. С. 157.

свободу: «Нравственность вовсе не получит гетерономного характера, если на нравственный закон, взятый сам по себе, мы будем смотреть, как на выражение высочайшей, абсолютно-совершенной воли»⁴³. Вера в Совершенную Сущность, как предпосылку нравственного закона, согласно Богдашевскому, не может помешать человеку свободно действовать в соответствии с требованиями автономной нравственности. В конечном итоге, сам Кант, в своем позднем трактате «Религия в пределах только разума» (1793), склонялся к необходимости каким-то образом согласовать формализм (и ригоризм) своей моральной доктрины с существованием нравственно-религиозной общности людей. Как известно, эта попытка выразилась в создании им своеобразной морально-религиозной метафизики. Некоторым образом именно в своей философии религии немецкий мыслитель был занят поиском более широких, так сказать, объективных оснований (которые шире персональной «доброй воли») нравственного бытия человека. Как известно, это поиски выразились в обращении философа к анализу, например, такого понятия, как «народ Божий» (*der Volkeshgottes*), как религиозно-нравственной основы формирования добродетелей человека.

Итак, невзирая на несогласие с определенными положениями критической философии, профессор Богдашевский был убежден в необходимости основательного изучения творческого наследия Канта. Он наглядно показал, каким образом можно согласовывать глубокий анализ кантовской философии с требованиями православного богословского дискурса. И этот исследовательский опыт Д. И. Богдашевского сохраняет непреходящее значение и действенность и сейчас.

⁴³ Богдашевский Д. Философия Канта. С. 158.

Игумен Сильвестр (Стойчев)

**Из истории богословских
дискуссий: профессора
М. М. Тареев
и Д. И. Богдашевский**

Дискуссия между профессором Московской духовной академии Михаилом Михайловичем Тареевым и профессором Киевской духовной академии Дмитрием Ивановичем Богдашевским (впоследствии — архиепископ Василий) началась после того, как Тареев опубликовал в «Богословском вестнике» за 1903 г. (№№ 9–10) несколько заметок экзегетического характера¹. В этих публикациях Тареев критикует русский перевод известного новозаветного текста о добром пастыре: *А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит; и волк **расхищает овец, и разгоняет их**. А наемник бежит, потому что наемник, и не радит об овцах.* (Ин. 10:12–13). Профессор Тареев, приводя также славянский перевод (*А наемник, иже несть пастырь, емуже не суть овцы своя, видит волка грядуща, и оставляет овцы, и бежит: и волк **расхитит их и распудит овцы***) и греческий оригинал (*Ο μισθωτός δὲ καὶ οὐκ ὦν ποιμὴν, οὗ οὐκ εἰσὶ τὰ πρόβατα ἴδια, θεωρεῖ τὸν λύκον ἐρχόμενον καὶ ἀφήσῃ τὰ πρόβατα καὶ φεύγει· καὶ ὁ λύκος ἀρπάξει αὐτὰ καὶ σκορπίσει τὰ πρόβατα. Ο δὲ μισθωτός φεύγει, ὅτι μισθωτός ἐστὶ καὶ οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων*) указанного евангельского места, обращает внимание на перестановку слов² в русском и славянском текстах: «Эта перестановка относится к числу таких, которые наносят явный ущерб смыслу»³. Русский перевод оба сказуемых — и *расхищать*, и *разгонять* — относит к одному подлежащему: волку. В результате чего и получается общеизвестный синодальный перевод: *волк расхищает овец, и разгоняет их*. В то время как логика славянского варианта (*волк расхитит их и распудит овцы*), по мнению Тареева, пред-

¹ Тареев М. М. Иоан. X, 12, 13 // Богословский вестник 1903. Т. 2. № 9. С. 88–90. Тареев М. М. Иоан. VIII, 44 // Богословский вестник 1903. Т. 2. № 10. С. 295–297.

² Слова, на которые обращает внимание Тареев, мы выделили полужирным шрифтом.

³ Тареев М. М. Иоан. X, 12, 13 // Богословский вестник 1903. Т. 2. № 9. С. 88

полагает, что под «их» надо или понимать не овец, или глаголы *расхитить* и *распудить* следует отнести к разным субъектам. Профессор Тареев считает, что правильное понимание второе, то есть то, при котором глаголы *расхитить* и *распудить* относится к разным подлежащим. Тареевым также рассматривается современное ему греческое издание: «Новейшие издатели греческого текста разумеют то же одно подлежащее и бессмыслицы избегают тем, что отбрасывают *τὰ πρόβατα* при *σχορπίζει* и у них выходит: наемник оставляет овец, и волк расхищает их, и разгоняет»⁴. Однако и такой вариант признан Тареевым неудовлетворительным. Кроме того, как он полагает, переводчики неверно понимают смысл глагола *σχορπίζειν*, переводя его как *разгонять*, и относят к подлежащему *волк*. В то время как этот глагол правильно переводить *расточать*, *растерять*. В доказательство правильности своего понимания значения глагола *σχορπίζειν* Тареев приводит новозаветные тексты Лк. 11:23 и 2 Кор. 9:9, в которых данный глагол переводится как *расточать*. В результате Тареевым предложен такой вариант перевода Ин. 10:12–13: «Наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и волк расхищает их, и он растеривает овец, потому что он наемник и нерадит об овцах»⁵.

В том же 1903 г. профессор Тареев опубликовал заметку «Иоан. VIII, 44»⁶, в которой он, как и в предыдущей своей статье, не соглашается с правильностью русского перевода следующего евангельского текста: *Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала, и не устоял в истине; ибо нет в нём истины. Когда говорит он ложь, говорит свое; ибо он лжец и отец лжи* (Ин. 8:44). В славянском переводе последняя фраза звучит так: *Егда глаголет лжу, от своих глаголет: яко ложь есть и отец лжи*. Профессор Тареев предлагает понимать этот текст следующим образом: так как евреи хотят убить Христа за истину, которую Он говорит им⁷, то, таким образом, они могут быть названы человекоубийцами; и хотят сделать это, потому что не принимают истину, и как таковые могут быть названы лжецами. Именно поэтому они оказываются детьми диавола, который есть человекоубийца⁸, и лжецы, так как, подобно диаволу, противятся правде Божией, открытой во Христе⁹. Диавол настолько лжец, что и Бога обвиняет во лжи¹⁰. После своего анализа, Тареев приходит к выводу, что выражение *отец лжи* надо понимать в том смысле, что диавол в своей лжи

⁴Тареев М. М. Иоан. X, 12, 13 // Богословский вестник 1903. Т. 2. №9. С. 89

⁵Там же. С. 90

⁶Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 10. С. 295–297

⁷Ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину (Ин. 8:40).

⁸Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине (Ин. 8:44).

⁹В Нем открывается правда Божия (Рим. 1:17).

¹⁰См.: Быт 3:1–5.

и своего Отца называет лжецом: «Отец дьявола есть Бог, ибо Бог есть Отец всего сотворенного. Дьявол клеветает на своего Отца и, будучи сам лжецом, говорит, что и Отец его есть лжец»¹¹. Исходя из этого, Тареев предлагает следующий вариант перевода: «Когда он (дьявол) говорит эту ложь¹², от себя говорит он, что лжец и Отец его»¹³.

В 1904 г. профессор Д. И. Богдашевский в мартовском номере «Трудов КДА»¹⁴ подверг критике толкования, данные Тареевым на Ин. 8:44 и Ин. 10:12–13. Богдашевский считает предложенное московским коллегой объяснение «ненатуральным»¹⁵. Греческий глагол *σχορπίζειν* Дмитрий Иванович предлагает переводить здесь, как и принято в Синодальном переводе, как *разгонять*. Он соглашается с Тареевым, что в новозаветных текстах Лк. 11:23 и 2 Кор. 9:9 этот глагол правильно переведен как *расточать*, но не соглашается с таким переводом в отношении к тексту Ин. 10:12–13. В защиту своего утверждения Богдашевский цитирует несколько текстов: Пс. 17:15; 2 Цар. 22:15 и др., в которых этот глагол переводится как *разгонять*, *рассеивать*.

Тареев с замечаниями Богдашевского не согласился. В ответ он писал, что с точки зрения его оппонента выходит, что Тареев утверждал, будто бы глагол *σχορπίζειν* не имеет значения *разгонять*; и неправильность такого будто бы тареевского мнения с легкостью опровергается примерами, приведенными Богдашевским, в которых глагол *σχορπίζειν* переводится именно как *разгонять*, *рассеивать*. «Никогда и нигде, — пишет Тареев, — я не утверждал, что глагол *σχορπίζειν* не имеет значения “разгонять”... Я не говорил об общем значении глагола, а говорил только о его употреблении в Новом Завете... Я говорил, что глагол не имеет этого значения в Ин. 10:12–13, как не имеет в Мф. 12:30; Лк. 11:23»¹⁶.

Надо отметить, что, хотя профессор Тареев на самом деле говорит в своей статье о том, что глагол *σχορπίζειν* нельзя переводить на русский как *разгонять* в объясняемом им тексте 10 главы Евангелия от Иоанна, и нигде не говорит, что этот глагол вообще нельзя так переводить, общее впечатление после прочтения его статьи именно такое. Видимо, это и подтолкнуло Д. И. Богдашевского в полемике с Тареевым привести примеры перевода означенного глагола как *разгонять*, *рассеивать*. И уже только в ответе Богдашевскому Тареев уточняет свою позицию по вопросу о возможных вариантах перевода *σχορπίζειν*. Таким образом, у Богдашевского при прочтении тареевской заметки «Ин. X, 12–13»

¹¹ Тареев М. М. Иоан. VIII, 44. С. 296.

¹² То есть называет своего Отца лжецом (иг. С.).

¹³ Тареев М. М. Иоан. VIII, 44. С. 297.

¹⁴ Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки // Труды КДА. 1904. Т. 1. № 3. С. 445–448.

¹⁵ Там же. С. 447.

¹⁶ Тареев М. М. Экзегетические заметки: [Еще к вопросу о переводе Ин. VIII, 44 и X, 12–13] // Богословский вестник. 1904. Т. 2. № 5. С. 142–143.

естественно возникло понимание, озвученное им в «Экзегетических заметках». Понимает эту правоту Богдашевского и сам Тареев, писавший, правда, не без раздражения: «Самое величайшее затруднение в литературной полемике происходит от неточности критиков и референтов при передаче авторских мыслей. Обычно критик сначала исказит авторскую мысль до пределов нелепости и потом, подобно Дон Кихоту, сражается с мельницей, с искаженной мыслью, воображая, что одерживает победы»¹⁷.

Профессор Богдашевский также не принимает предложенный Тареевым вариант перевода Ин. 8:44 по той причине, что в Писании, даже если принять прочтение Тареева, нигде не говорится об отце дьявола. Тареевское толкование евангельского рассказа Ин. 8:40–45 Богдашевский считает странным. Отвечая на возражения киевского профессора, Тареев недоумевает, почему его оппонент делает акцент на том, что об отце дьявола нигде в Писании не говорится, и видит в этом основание для сомнений в правильности тареевского перевода, ведь, замечает Тареев, и выражения «отец жи» в Писании, кроме Ин. 8:44 (в Синодальном переводе), нигде нет! Так зачем же указывать на единичность высказывания? Это, полагает Тареев, совсем не к месту. Защищая правильность своего перевода, Тареев перечисляет древние славянские рукописи Священного Писания, в которых находит подтверждение своей позиции.

В «Трудах КДА» в июньском номере 1904 г. Д. И. Богдашевский в третьей части своих «Экзегетических заметок» снова возвращается к полемике с Тареевым. В этой, заключительной, части полемики между двумя профессорами уже с полной ясностью выступает личностный момент. Как уже отмечалось выше, Тареев написал свой ответ в раздражительном тоне, что, естественно, не могло не обратить на себя внимание его оппонента. Профессор Богдашевский пишет: «Прежде всего считаем нужным заметить, что этот ответ написан в высшей степени грубо, имеет одну из своих целей нанести нам всяческая оскорбления, и это тем более непонятно, что, со своей стороны, мы не подали проф. М. Тарееву ни малейшего повода к употреблению таких недостойных серьезного ученого полемических приемов»¹⁸.

Далее, Богдашевский критикует экзегетический метод Тареева, настаивая при этом на верности высмеянного московским оппонентом выражения «ненатуральный». Из объяснений Дмитрия Ивановича видно, что он подразумевает под «натуральностью» и «ненатуральностью» экзегезы здравость и натянутость, естественность и искусственность толкований. Трудно не согласиться, что Богдашевский в этих своих размышле-

¹⁷ Тареев М. М. Экзегетические заметки: [Еще к вопросу о переводе Ин. VIII, 44 и X, 12–13]. С. 141–142.

¹⁸ Богдашевский Д. И. Экзегетические заметки // Труды КДА. 1904. Т. 2. № 6. С. 315

ниях об экзегезе прав. Заметим, что, Богдашевский, пишущий в гораздо более миролюбивом духе, чем его оппонент, все-таки не удержался от сарказма по отношению к Тарееву: «Если бы наша экзегетика разрабатывалась г. Тареевыми, то она обратилась бы в ряд сплошных экзегетических парадоксов, бесцельного оригинальничания»¹⁹. Богдашевский соглашается с тем, что и выражение «отец дьявола» и «отец лжи» для Писания могут быть признаны уникальными, но придерживается общепринятого прочтения Ин. 8:44, где употребляется «отец лжи». В качестве одного из аргументов он приводит тот факт, что предшествующие стихи данного евангельского места плохо сочетаются с предложенным Тареевым переводом, в то время как «отец лжи» является прямым продолжением слов 44-го стиха: *Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. И далее: Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи.* Так что, «на самом деле, — пишет Д. И. Богдашевский, — толкования наши далеко неодинаковы... что Бог может называться “отцем дьявола”, этого ничем нельзя подтвердить. Бог есть Творец, Владыка дьявола, перед Которым он трепещет, но не Отец дьявола»²⁰. Богдашевский приводит для подтверждения своей правоты немало филологической аргументации, показывая себя знатоком библейских языков. В заключение своих рассуждений он пишет, обращаясь к Тарееву: «Итак, кто из нас попал “в тупик”? Кажется, что не “консерватор” оказался в таком положении»²¹. Это выражение обращает на себя внимание. Все дело в том, что Тареев рассматривает Богдашевского как консерватора, и неоднократно его в этом упрекает. Именует его защитником сомнительной чести семинарских учебников.

Дискуссия между двумя видными профессорами двух прославленных академий представляется весьма интересной не только с точки зрения филологии, библеистики и богословия. Нерв спора нужно искать в атмосфере той эпохи, проникнутой духом критики устоявшихся порядков, традиционного подхода к образовательному процессу в духовных школах. И потому упоминание Тареевым «семинарских учебников», причем упоминание явно негативное — это характерная черта эпохи. Спор между Д. И. Богдашевским и М. М. Тареевым — это в значительной степени спор мировоззрений, спор двух позиций. Тареев откровенно подтрунивает над консерватизмом киевского коллеги. А Богдашевский, заметим, в принципе не возражает против того, что его причисляют к консерваторам.

Подводя итог, отметим, что, на наш взгляд, начавшаяся вполне обычно, дискуссия переросла в определенное противостояние двух ученых,

¹⁹ Богдашевский Д. И. Указ. соч. С. 323.

²⁰ Там же. С. 320

²¹ Там же. С. 324

двух очень разных и по характеру и по мировоззрению людей. И именно этим она интересна, так как в ней ясно отразился дух времени.

Тареев не признал себя побежденным. После издания в июньском номере «Трудов КДА» за 1904 г. «Экзегетических заметок» Богдашевского он опубликовал короткую заметку под характерным названием «Что некоторые считают победою: Ответ проф. Богдашевскому [об Иоан. VIII, 44]»²². Обращает на себя внимание то, что Тареев отвечает Богдашевскому только по вопросу перевода и понимания Ин. 8:44, и молчит о другом тексте (Ин. 10:12), хотя Богдашевский о нем тоже пишет. Ответ Тареева практически полностью сведен к филологической аргументации. Своего толкования на Ин. 8:44 он не защищает. Возможно, по той причине, что не видит в этом необходимости. Профессор Тареев считает себя победителем в этом споре: «Итак, г. Богдашевский уступил мне, признав, что правила греческого языка на моей стороне; на моей стороне древнеславянские переводы и древнегреческие чтения... И при всем том проф. Богдашевский являет себя читателям “Трудов КДА” в виде победителя. Но разве так трудно отличить победу от полного поражения?»²³

Если все-таки попытаться ответить на вопрос, кто все же одержал победу в этом споре, то можно предположить, что победой может быть названа только та победа, которую признали и другие участники спора. В нашем случае каждая из сторон осталась при своем мнении.

²² Тареев М. М. Что некоторые считают победою: Ответ проф. Богдашевскому // Богословский вестник 1904. Т. 3. №9. С. 209–212.

²³ Тареев М. М. Указ. соч. С. 212.

Протоиерей Олег Скаррь

**Арамейский эпиграфический
памятник «Стела из Тель-
Дан» (IX в. до Р. Х.) —
внебиблейский свидетель
библейского дома царя Давида**

(палеографический, текстологический
и лингвосемантический анализы)

Археологические раскопки, которые проводились на территории Святой Земли, за последние полвека дали богатый материал для более глубокого изучения ее истории. Здесь мы находим все — начиная от полевых отчетов и типологических классификаций, до комментариев к эпиграфическим памятникам. Но, к сожалению, лишь малая часть этих материалов доступна отечественной аудитории. Более того, если какие-то публикации зарубежных исследователей и переводились на русский язык, то труды, посвященные собственно переводам эпиграфических памятников, неизбежно содержат искажения оригинального древнего текста.

Помимо этого существует ещё одна проблема, которая постоянно присутствует в археологических отчетах. Ученые-археологи зачастую поспешно используют отрывки из книг Священного Писания для идентификации и датировки найденных архитектурных сооружений, а затем обнаруженная керамика и прочие предметы собственно датируются уже по этим сооружениям. Далее специалисты соотносят новые раскопки с аналогичной керамикой уже с библейской историей. В результате получается замкнутый круг, который приводит к новым ошибкам. Дело в том, что такие поспешные выводы дают повод для дискуссий другому кругу исследователей, которые именуют себя «библейскими минималистами» («Тель-авивская» историческая школа). По их воззрениям, многие герои Библии были искусственно введены в текст Священного Писания авторами библейских книг для того, чтобы создать героическое прошлое еврейской нации на Святой Земле. Так, современные израильские историки-минималисты Исраэль Финкельштейн и Зев Герцог настаивают на том, что Объединенного Израильского Царства Давида и Соломона никогда не существовало, это всего лишь «*историософская выдумка*»¹.

¹ Гомберг Л. Израиль и фараон. Ростов-на-Дону, 2009. С. 20.

Известный археолог профессор Эрик Кляйн недавно в своем интервью подчеркнул: *«Цель библейской археологии не состоит в том, чтобы доказать или опровергнуть данные Библии. Археологи должны заниматься изучением культуры и истории Святой Земли, которая существовала на самом деле»*. Поэтому очень важно беспристрастное отношение археолога к исследованию артефактов и данных раскопок, так как только такое отношение к предмету будет более объективным и убедительным, соответствуя реальному историческому прошлому этого региона.

Археологическая экспедиция в Тель-Дане Авраама Бирана

Июль 1993 г. знаменателен для библейской археологии обретением уникальной находки — эпитафического памятника, позднее названного «Стела из Тель-Дана», вернее, его фрагмента размером 32×22 см, который в науке приобрел маркировку «А». Год спустя, в 1994 г., здесь же (Тель-Дан) были обнаружены ещё две составные части этой надписи, получившие соответствующую маркировку «В1» и «В2». Судя по внешнему виду, плита с надписью была разбита ещё в древности. Данные химического анализа показали, что стела была изготовлена из местного базальта, буквы **вырезаны с помощью закругленного зубила**. Фрагменты стелы с текстом на арамейском языке, написанном древнееврейским шрифтом, после палеографического анализа были датированы серединой второй половины IX в. до Р. Х.

Но, **несмотря на всеобщее признание в научном мире достоверности памятника «Надпись из Тель-Дана»**, все же допускалась **вероятность фасильфикации этого источника**. Например, в комментарии к книге Дж. Э. Райта «Библейская археология»², изданной на русском языке, редактор переводного текста А. Б. Никитин достаточно смело заявил: *«Найденный в 1993 г. на городище Тель-Дан фрагмент стелы с арамейской надписью, в которой упоминается “дом Давида”, оказался подделкой (её автор имел весьма слабое представление о нормах арамейской грамматики, поэтому разоблачить подделку удалось довольно легко)»*. Поразительно, но тут же сам А. Б. Никитин даёт ссылки на источники, которые вообще не содержат никаких «разоблачений», а являются всего лишь описанием открытия эпитафического памятника «Стела из Тель-Дана».

Сообщение об обнаружении археологической экспедицией под руководством известного израильского археолога Авраама Бирана³ (1909–

² Райт Дж. Э. Библейская археология. СПб., 2003. С. 157.

³ Вот как описал обнаружение памятника сам Авраам Биран: «Уже в предыдущие сезоны мы видели, что мостовая площади перед внешними воротами не ограничивается самими воротами, а продолжается дальше, но только в 1993 г. стали понятны её действительные размеры... Продолжая раскопки, мы задержались около внешних ворот, т. к. обнаружили каменные оси довольно

2008) фрагмента «А» надписи из Тель-Дана сразу стало темой «№ 1», обсуждаемой на телевидении и в других средствах массовой информации. Научные конференции, посвященные археологии Святой Земли, до сегодняшнего дня не обходят вниманием этот уникальный эпиграфический памятник, а споры о его историческом контексте до сих пор ведут между собой две группы ученых, отстаивающих свои взгляды на содержание памятника.

Библейский Дан

Курган Тель-Дан является восточной частью заповедника на севере Израиля, где в библейскую эпоху находился знаменитый древний город Дан, именованный также «*Лаиш*», или «*Лашем*» (что в те времена означало камень какой-то определенной породы, какой именно мы сегодня, к сожалению, не можем определить — *Авт.*). Тель (в арабском языке и иврите — «курган или холм, образовавшийся на месте древнего поселения») относится к позднеханаанскому периоду, хотя люди здесь жили ещё со времен неолита. Лаиш был крупнейшим торговым центром своего времени, помимо изготовления бронзы он также сохранял за собой монополию на торговлю оловом во всем Ханаане. Площадь города в период поздней бронзы — около 220 акров! В XVIII в. до Р. Х. здесь правит монарх Орон-ав, который возводит вокруг города мощную оборонительную стену (высота — 30 м) с контрфорсами из грязевых кирпичей. Во время археологических работ на этом месте были обнаружены двойные двухъярусные южные ворота с трехарочными проемами. На сегодняшний день это самая древняя арочная постройка в мире.

Когда под предводительством Иисуса Навина израильтяне пришли в Святую Землю, колену Дана по жребию досталось восточное побережье Средиземного моря, но в то время оно было заселено филистимлянами. Это послужило причиной того, что *даниты* ушли на север и заняли территорию в Верхней Галилее и частично Голанские высоты, захватывая города, среди которых был и древний Лаиш (Лашем) (Нав. 19:47).

Позднее, в период Судей, Лаиш-Дан становится одним из крупнейших еврейских центров, что подтверждается наличием многочисленных артефактов этого периода. В это же время наблюдается очень тесное экономическое сотрудничество города с греко-микенским портом Сидон, а обнаруженное здесь совершенно типичное «микенское» захоронение

но оригинальной конструкции, в которых вращались ворота. Вот здесь около ворот, на исходе 21 июля 1993 г. Гила Кук заметила среди камней мостовой, камень, на котором в лучах заходящего солнца можно было различить вырезанные на нем буквы...». // URL: <http://www.isracity.com/isra/history/teldan.html> (Дата доступа: 04.04.2012)

говорит о том, что у Лаиша-Дана были тесные связи с микенской культурой⁴.

При археологических раскопках были найдены по своему уникальные артефакты — совки для жертвенного пепла и другая храмовая утварь, причем аналогичная инструментарию Иерусалимского Храма. Это было воспринято как подтверждение того, что после распада Объединенного Царства и образования Северного самостоятельного государства Израиль (930 г. до Р. Х.) в Данае, как и в Вефиле (Бейт-Эль), царем Иероваамом действительно были построены упомянутые в Священном Писании еврейские храмы⁵.

Все перечисленные и многие другие археологические открытия хананского, израильского и византийского периодов были сделаны экспедицией под руководством археолога Авраама Бирана, проводившего здесь раскопки начиная с 1966 г.

Палеографический, текстологический и лингвосемантический анализы эпиграфического памятника «Надпись из Тель-Дана»

Большая часть популярной литературы, учебников, пособий и даже научных публикаций по археологии и палеографии Святой Земли, изданных в недавнее время для русскоязычной аудитории, содержат фотографии и прорисовки «Надписи из Тель-Дана», а также её перевод. Но, к сожалению, при детальном филологическом исследовании текста памятника и его сопоставлении с существующими расшифровками, обнаруживается, что в русском варианте читателю предлагается не прямой перевод с оригинала, а вторичный, то есть, его русскоязычная «калька» с разноязычных дешифровок зарубежных исследователей.

В связи с этим в данной статье будет предложена авторская расшифровка и перевод текста оригинала памятника «Надпись из Тель-Дана» с арамейского языка на русский с последующей демонстрацией возможности согласования этого внебиблейского источника с текстом Священного Писания. В статье учитываются достижения и недостатки всех предыдущих исследований.

Приступая к расшифровке и переводу текста «Стела из Тель-Дан», ещё раз обращаем внимание на то, что фрагменты «А», «В 1» и «В 2» исследуемого памятника представляли когда-то цельный текст (по всей видимости, в свое время эта плита-стела была разбита для использования её в качестве булыжника в мостовой древнего города), но после соединения обнаруженных фрагментов в местах их стыка образова-

⁴Торик И. Энциклопедический путеводитель по Израилю. Иерусалим, 2008. С. 254.

⁵גליה דורון. לטייל עם התנ"ך. ירושלים, 2001. 7. 12-13.

лись лакуны. Ввиду того, что в памятнике нет ни одного законченного предложения, многие исследователи предложили свои варианты заполнения появившихся «пробелов». Автор статьи счел необходимым указать на все существующие гипотезы восстановления лакун современными исследователями, использовавшими метод дивинаторской критики⁶.

В рамках данной статьи автор проводит сравнительный анализ собственной расшифровки и реконструкции текста памятника⁷ с вариантом прорисовки, предложенным одним из наиболее известных в современном научном мире ученых — израильским палеографом Адой Ярдени⁸, с целью наглядной демонстрации существующих принципиальных различий в реконструкции первичного текста и максимального облегчения восприятия изложенного научного материала для читателя.

Также следует отметить, что дешифровка и толкование древнего текста «Стела из Тель-Дан» подлежат четкому структурированию. Разбор первичного текста производится построчно. Палеографический и текстологический анализ каждой строки соответствуют следующей схеме: вначале дается расшифрованная версия арамейского текста палеоеврейским шрифтом, которая состоит из авторского прочтения сохранившегося материала и эпизодов гипотетически восстановленных А. Ярдени. Это те участки текста, которые не сохранились из-за повреждения. В тексте они обозначены скобками. Далее следует авторская реконструированная транслитерация уже расшифрованного выше текста ассирийским квадратным шрифтом по тому же принципу, что и в арамейском варианте. Эта работа проделана специально для облегчения прочтения текста памятника широкой аудиторией, не владеющей древними языками, но имеющей базовые знания в иврите. Затем автор проводит детальный лингвосемантический анализ исследуемой строки, после которого приводится её полный русский перевод.

Расшифрованная версия арамейского текста «Стела из Тель-Дана»

(א) 𐤀𐤓𐤓.....ו.אָו
 . (אג) 𐤉ג.אָוֹב (אָבֹו.א) 𐤓א.אגִּב
 (ו) אָבֹו.אָוֹבֹו.א (אָבֹו). אָבֹו.אָוֹבֹו.אָוֹבֹו.א
 (.אָבֹו) 𐤉 (.) אָאָא.אָבֹו.א (אָבֹו). אָגִּבֹו.אָגִּבֹו.אָגִּבֹו.אָבֹו.א

⁶ Дивинаторская критика — «способность угадывать» — реконструкция сильно испорченного текста по косвенным данным.

⁷ Автор данного исследования имел возможность изучать подлинный текст памятника «Стела из Тель-Дан» в Археологическом музее Израиля в Иерусалиме (The Israel Museum, Jerusalem), в котором сегодня экспонируется этот уникальный реликт.

⁸ Yardeni Ada. The book of Hebrew Script. Jerusalem: The British Library and Oak Knoll Press, 2002. P. 13.

(y-z.xo) g (w). (y) y. qj f (x.) z y a p. a a a. y a z x. a y f
 (q. z j l) f. z a f f. y o (g w. y y) l y. l x q f x. z y l y. z
 (g f h f). q g. y q (x a z. x z f. l x q f x). w a j. z j l f x. g y
 (l y. y q x a z) q g. x a (z e h f. x z f. l x q) x. l f a w z. y l y
 (y w) f x. a x a x z g. y
 l. y a. q a f. x z
 a l x. y q h f
 w z. l o. y l
 l o. q a z y



**Реконструированная транслитерация
«ассирийским квадратным шрифтом»**

מר. ע. (גז) ר
 (אבי ים) ק. עלוה (לחמה בא) בי
 (וישכב. אבי. יהך. אל.) עלמ (ה. ויעל. מלךי) ש
 (ראל. קדמ. בארק. אבי.) וי (המלך. הדד). (א) יתי

אנה ויהך הדד קדמי) ו (אפקמ) ן (.) ש (ב) עת. ימ
 (י. מלכי ואקטל. מל) כן. שב (ען. אסרי. א) לפי ר.
 (כב. ואלפי. פרש.) ואקטל. אית. יהו (רם. בר.) אחאב
 (מלך. ישראל. ו) קטל. אית. אחזי (הו. בר.) יהורם. מל
 (ך. ביתדוד. וא) שם
 ית. ארק. הם. ל
 אחרון. ולה
 לך. על. יש
 מצר. על

**Расшифрованная версия арамейского текста
 «Стела из Тель-Дана» (1-я строка):**

(א) 𐤀𐤌𐤁.....𐤀. 𐤁𐤎

**Реконструированная транслитерация «ассирийским
 квадратным шрифтом» (1-я строка):**

(א) מר. ע.....ווגז (ר)

При расшифровке не полностью сохранившейся начальной строки фрагмента «А», первое, что обращает на себя внимание, это то, что большинство прорисовок исследуемого текста предлагают изначально неверное прочтение палеоеврейских букв. Некоторые исследователи (например, известный современный израильский семитолог Алекс Луговской)⁹ предлагают чтение памятника начать с буквы **𐤁** [tav], хотя оригинал памятника отчетливо содержит начальную букву **𐤎** [mem]. Причем тут же буква палеоеврейского шрифта **𐤎** [mem] трансформируется при реконструкции в букву **𐤌** [shin] ивритского квадратного шрифта (!). Похоже, это попытка «подогнать» текст памятника к «нужному» варианту слова. Мало того, в некоторых дешифровках при указании начальной буквы **𐤁** — **𐤌** [tav] при передаче этой буквы квадратным ассирийским шрифтом, почему-то появляется уже буква **𐤀** [alef]¹⁰, что вообще трудно объяснить.

По всей видимости, сочетание букв [mem] и [resh] — **𐤁𐤎** — **מר** являются окончанием несохранившегося слова, так как после буквы **𐤁** — **ר** [resh] стоит точка, используемая как знак словоразделения.

К сожалению, из-за повреждения памятника следующее слово невозможно восстановить, но первую букву, которая сохранилась не полностью, мы можем реконструировать как букву **𐤀** — **𐤁** [ayin] сопоставляя её с подобным написанием в третьей строке фрагмента «В1» и в двенадцатой и тринадцатой строках фрагмента «А».

Первая строка фрагмента памятника «В1» после скола начинается буквой **𐤁** — **𐤁** [vav], выполняющей, вероятно, функцию соединитель

⁹ URL: http://maskani.lugovsa.net/sites/default/files/Tel_dan_inscription.png (дата доступа 22.09.2010).

¹⁰ URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Tel_Dan_Stele (дата доступа 26.04.2010).

ного союза «и, а, но». Далее отчетливо видна буква \aleph — λ [gimel] и следующая за ней буква \beth — \imath [zain]. Последующая буква, из-за повреждения, сохранилась фрагментарно — видна только её вертикальная часть и это затрудняет расшифровку, ведь подобный элемент имеют, как минимум, пять букв палеоеврейского алфавита (\aleph [gimel]; \varkappa [vav]; \sin [sin]; \kuf [kuf]; \resh [resh]), встречающиеся в исследуемом памятнике. Большая часть расшифровок этого слова предлагает прочитывать эту букву все же, как \resh [resh] со значением слова «высек, постановил» — «и высек, и постановил», по всей видимости, от арамейского слова $\text{גזר}; \text{גזרת}$ [gzera; gzerat] — «указ, повеление».

Перевод (1-я строка):

.....и постановил...

Расшифрованная версия арамейского текста

«Стела из Тель-Дана» (2-я строка):

.(אג) פג.אבא (אבא.אג) פא.אגפ

Реконструированная транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом» (2-я строка):

.אבי ים (ק.עלוה) לחמה בא (בי).

Вторая строка после скола начинается буквой \aleph — λ [alef], после которой отчетливо прочитываются до знака словоразделения ещё две буквы \beth — β [bet] и \daleth — \imath [yud], вместе образуя слово «отец» с местом именным суффиксом \beth — \imath [avi] «отец мой».

Далее после точки ясно прочитываются две буквы \daleth — \imath [yud] и \sin — δ [sameh], после чего текст из-за скола вновь прерывается. Ист следователи Андре Лемер¹¹ и Алекс Луговской¹², как и многие другие ученые, в своих вариантах расшифровок предлагают читать третью букву как \kuf — κ [kuf] и переводить все слово как «вышел, пошел». Действительно, оригинальный фрагмент «А» в месте скола, где завершается 2-я строка, содержит небольшой «хвостик» несохранившейся буквы, но так безапелляционно утверждать, что это именно буква \kuf — κ [kuf], как предлагают вышеупомянутые исследователи, нельзя. В своих вариантах прорисовок они изобразили её наравне с четко читающимися буквами, никак не обозначив то, что это только гипотетически ими восстановленный вариант буквы (ведь надо учитывать, что подобный уходящий вправо вертикальный «хвостик» имеют также буквы \aleph [gimel]; \varkappa [vav]; \sin [sin]; \resh [resh]). По мнению автора данного исследования, в этом случае восстановленное слово \kuf — \sin — \daleth — \imath (возможно, произж водное от סלק — «подниматься») — это имперфект, использованный в значении перфекта даже без «вав-перевертыша», прием характерный только для угаритского языка.

¹¹ История Древнего Востока. М., 2004. С. 462–463.

¹² URL: <http://maskani.lugovsa.net/node/46> (дата доступа 04.04.2012).

Далее чтение второй строки (фрагмент А) снова прерывается сколом. Примечательно то, что палеограф Ада Ярдени в своей версии расшифровки памятника¹³, используя метод дивинаторской критики, предлагает образовавшуюся из-за раскола памятника лауну, заполнить словом אָלֹו — לָלוּ , которое мы можем перевести как «жертва всесожжения». Причем именно в таком варианте эта форма восстанавливается по документам из Элефантины, в палестинской же арамейской традиции она представлена словом לָלוּ . А. Ярдени не сопровождала свою прорисовку переводом и комментарием, поэтому остается неясным, чем руководствовалась ученая, предлагая именно так восстановить утерянную часть строки.

Вторая строка после повреждения имеет продолжение во фрагменте «В 1», и здесь текст начинается также фрагментарно сохранившейся буквой. По всей видимости, это буква ל — ל [lamed], так как именно такую графику она имеет и в других местах памятника. Следующие три буквы до точки читаются отчетливо — это буквы כ — כ [khet], מ — מ [mem] и ה — ה [hey]. В целом это слово мы можем прочитать как לַחְמָא [lakhma] и перевести как «состояние войны» (инф. לִלְחֹם [lilkhom] — «воевать, сражаться, бороться»).

После точки — знака словоразделения — можно разобрать две буквы ב — ב [bet] и א — א [alef], после чего скол вновь прерывает чтение текста памятника. Очень многие переводы предполагают, что именно в этом месте буква ב — ב [bet] использована как предлог «в» с последующим наименованием топонима, начинающегося на букву א — א [alef]. Хотя, наверное, единственное, с чем мы можем согласиться, так это с тем, что в данном месте эти две буквы не могли быть самостоятельным словом. По всей видимости, скол прервал слово, и вполне возможно, что это мог быть как предлог с топонимом, так и не исключено, что эти две буквы могли быть начальными и для другого несохранившегося арамейского слова, начинающегося на эти буквы, например: בְּיָנָא — «тогда»; בְּאַחֵר — «после, за» и т. д. А. Ярдени это слово реконструирует как $(\text{בְּ})\text{אָבָא}$ — (בְּ) אב, где предлог ב — ב выполняет функцию управления творительным падежом — «при помощи». $(\text{בְּ})\text{אָבָא}$ — (בְּ) אב [be-avi] «при помощи отца моего».

Перевод (2-я строка):

Отец мой поднялся (жертву всесожжения) сражаться.

При помощи (отца моего)

Расшифрованная версия арамейского текста

«Стела из Тель-Дана» (3-я строка):

(w) $\text{אָבָא} \text{לַחְמָא} \text{לִלְחֹם} \text{בְּאָבָא}$

¹³ Yardeni Ada. The book of Hebrew Script. P. 13.

Реконструированная транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом» (3-я строка):

וִישַׁכּבּ אַבִּי יְהוֹאֵל (על־מַה.וְיַעֲלֵמֶלְךָי (שׁ)

Третья строка начинается словом **וִישַׁכּבּ** — וִישַׁכּבּ, где начальная буква **ו** — ו [vav] играет роль соединительного союза «и».

Именно это слово вызвало определенную трудность при расшифровке у израильского семитолога А. Луговского¹⁴. В своем исследовании данного памятника он прямо пишет: «*Вот здесь странное место: я при всей своей фантазии не могу увидеть две буквы כּ כּ выделенные цветом. Там только один כּ. Но тогда я не знаю, как прочесть строку. А поскольку эти две буквы мне попадались сразу в нескольких разных прочтениях надписи из Тель Дана, то у меня возникает сомнение, что я просто не в курсе какой-нибудь древне-арамейской лигатуры. В общем я принимаю чтение כּ כּ, но продолжаю удивляться в душе*». К сожалению, подобные разночтения неизбежны, если исследователь не опирается на текст оригинала памятника. Совершенно очевидно, что при изучении памятника «Надпись из Тель Дана» семитолог А. Луговской использовал не оригинальный текст, а как оказалось неточную прорисовку электронной энциклопедии «Википедия», в которой действительно в данном месте в отличие от оригинала отсутствует буква **ו** — ו [bet].

В действительности же оригинальный текст содержит слово **וִישַׁכּבּ** — וִישַׁכּבּ с отчетливо читающейся буквой **ו** — ו [vet] в конце слова, что в целом мы можем перевести, как «и возляжет, и упокоится, и уснет» (инф. לִישְׁכַּבְּ [lishkav] «лежать, покоиться, спать»).

Далее после точки следует слово **אָבִי** — אָבִי [avi] «отец мой», употребленное с местоименным суффиксом 1-го лица единственного числа «мой».

Следующее слово **אָבִי** — אָבִי «идти» (Imperf.), אָבִי само по себе уникально, так как имперфект глаголов וִישַׁכּבּ имеет гласный [u], например, אָבִי אָבִי, но употребленная в памятнике форма אָבִי это единственный случай с гласной [a].

Третью строку фрагмента «А» замыкают две буквы **א** — א [alef] и **ל** — ל [lamed], после которых памятник поврежден сколом. Вполне возможно, что это, судя по контексту памятника, частица, употребленная для указания направления движения «к, в».

В этом месте третья строка (фрагмент А) прерывается сколом.

Образовавшуюся лауну, А. Ярдени предлагает заполнить следующим словом — **אָבִי** — אָבִי, учитывая, что фрагмент «В1», продолжая третью строку после повреждения, начинается частично сохранившейся буквой **ה** — ה [hey], после которой стоит словоразделяющий знак — точка. Вероятно, ученая руководствовалась согласованием с кон-

¹⁴ URL: <http://maskani.lugovsa.net/node/46> (дата доступа 04.04.2012).

текстом памятника, когда предложила к восстановлению строки именно это слово ܘܠܥܘܠܡܗ — עלמה, которое можно перевести как «вечность». В древнееврейском языке есть аналог этого слова עולם [olam] или עולמים [olamim].

Следующее слово ܘܠܥܘܠܡܗ — ויעל, по всей видимости, начинающееся союзом ܘ — ו «и», можно перевести как производное от арамейского глагола ܘܠܥܘܠܡܗ «входить, приходить» — «и войдет; и придет» (в библейском иврите есть некий аналог инф. לָעֹלֹת «восходить, подниматься»).

ܘܠܥܘܠܡܗ — מלך [melekh] «царь».

Далее текст третьей строки фрагмента «В1» вновь прерывается из-за повреждения, но перед сколом частично просматриваются некоторые детали буквы, графически напоминающие букву ܘ — ו [yud]. Если учесть, что после слова ܘܠܥܘܠܡܗ — מלך [melekh] «царь» нет словоразделительной точки, то последующую букву ܘ — ו [yud], с одной стороны, мы можем рассматривать как местоименный суффикс ܘܠܥܘܠܡܗ — מלכי «мой царь», а с другой стороны, как мы увидим ниже, как начало слова ܘܠܥܘܠܡܗ .

Перевод (3-я строка):

И почил отец мой и отошел в вечность. И поднялся царь (Израиля)

Расшифрованная версия арамейского текста

«Стела из Тель-Дана» (4-я строка):

$(\text{ܘܠܥܘܠܡܗ}) \text{ܘܠܥܘܠܡܗ} (\text{ܘܠܥܘܠܡܗ}) \text{ܘܠܥܘܠܡܗ} \text{ܘܠܥܘܠܡܗ} \text{ܘܠܥܘܠܡܗ}$

Реконструированная транслитерация «ассирийским

квадратным шрифтом» (4-я строка):

ראל קדם בארק אבי. (וי) המלך הדד. א (ית.)

Четвертая строка памятника (фрагмент А) начинается отчетливо читающимися до словоразделительной точки тремя буквами ܘܠܥܘܠܡܗ — ראל. И учитывая, что предыдущая строка завершилась буквой ܘ — ו [yud], мы можем предположить, что это своего рода «перенос» одного слова с утраченной буквой ܘ — ו [shin], которую, кстати, восстанавливают в своих прорисовках и А. Ярдени, и А. Луговской, причем у последнего после предполагаемой точки появляется еще один ܘ — ו [yud] перед буквой ܘ — ו [shin]). В таком случае это слово читалось бы как ܘܠܥܘܠܡܗ — ישראל [Israel], но тогда возникает вопрос, почему в третьей строке между словом ܘܠܥܘܠܡܗ — מלך [melekh] и последующим ܘ — ו [yud], если это не местоименный суффикс, нет разделительного знака?

Мы хотим предложить свою гипотезу, которая облегчит понимание и других спорных мест текста памятника. По нашему мнению, в период Первого Храма фразы и словосочетания, имеющие частое употребление при письменной фиксации, не нуждались в синтаксических знаках. Возможно, часто употребляемая фраза ܘܠܥܘܠܡܗ — מלך ישראל [melekh Israel] «царь Израиля» и была одним из таких словосочетаний.

Далее отчетливо прочитывается слово $\text{קדם} \text{ } \text{קדם}$ [kadam], что означает «перед». В древнееврейском языке есть аналог этого слова קדם [kedem].

Следующее слово после разделительного знака также прочитывается без трудностей — $\text{בארק} \text{ } \text{בארק}$. Вне сомнений, начальная буква ב [bet] выполняет функцию предлога «в», так как слово ארק [arak] в арамейском языке означает «земля», следовательно בארק [be-arak] «в землю, в земле».

После словоразделительного знака следующие три буквы можно рассматривать как самостоятельное слово, употребленное с местоименным суффиксом — $\text{אבי} \text{ } \text{אבי}$ [avi] «мой отец».

К сожалению, далее четвертая строка фрагмента «А» прерывается сколом. В своей версии прорисовки памятника А. Ярдени, образовавшуюся лауну, «заполнила» двумя буквами ו — ו [vav] и י — י [yud].

Фрагмент В1 продолжает четвертую строку после скола словом $\text{המלך} \text{ } \text{המלך}$. Вне сомнений, что употребленная в начале слова буква ה — ה [hey] является определенным артиклем $\text{המלך} \text{ } \text{המלך}$ [ha-melekh] «царь».

Далее после словоразделительного знака до скола фрагмента «В1» прочитываются три буквы: $\text{הדד} \text{ } \text{הדד}$. Нам трудно утверждать, что это самостоятельное слово, но все же если его рассматривать в таком варианте, то скорее всего, это имя собственное, которое, кстати, неоднократно встречается в Священном Писании (Быт. 36:35–36; 1 Пар.1:46–47) — $\text{הדד} \text{ } \text{הדד}$ [Hadad] «Гадад». Но, учитывая контекст памятника, по всей видимости, именно под «Гадад» подразумевается одна из ипостасей Баала как бога грозы и бури.

Несмотря на то, что после слова $\text{הדד} \text{ } \text{הדד}$ «Гадад» четвертая строка прерывается сколом, видны некоторые фрагменты верхней части буквы א — א [alef], которые по графике напоминают её написание в памятнике. А. Ярдени в своей прорисовке предполагает, что после слова $\text{הדד} \text{ } \text{הדד}$ стояла словоразделительная точка, а буква א — א [alef], по мнению исследовательницы, являлась начальной для слова $\text{אכל} \text{ } \text{אכל}$, которое с арамейского на европейские языки переводится как глагол со значением «есть» (в библейском иврите аналогом является $\text{אכל} \text{ } \text{אכל}$ [yesh]), фактически это — Verbum existentiae «глагол существования».

Перевод (4-я строка):

Израиля перед в земле отца моего. И стал я царем (благодаря) Гадад

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (5-я строка):

$(\text{אכל.אכל}) \text{ } \text{אכל}$ (א). (א) א.אכל (א) אכל.אכל.אכל.אכל

Реконструированная транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом» (5-я строка):

אנח ויהה דדמ קדמי (ו)ב(ע)ת.ימ

Пятая строка исследуемого памятника начинается отчетливо читающимся личным местоимением 1-го лица единственного числа אַנַּח — אַנַּח [ana] «я». Примечательно, что у арамейского местоимения אַנַּח в древнееврейском языке есть равно употребительные и не различающиеся по значению и сфере употребления, две аналогичные формы местоимения 1-го лица: אַנִּי [ani] и אַנֹּכְחִי [anokhi].

Далее после словоразделительной точки следует также хорошо читающееся слово אַחַד — אַחַד, по всей видимости, употребленное с соединительным союзом אַ — ו «и». Глагол אַחַד — אַחַד «идти» уже встречался выше в третьей строке памятника.

Следующее слово также читается без затруднений אַדַּד — אַדַּד [Nadad] «Гадад». Следует заметить, что в предыдущей четвертой строке памятника (фрагмент «B1») это слово уже также встречалось.

Далее следует предлог, употребленный с местоименным суффиксом 1-го лица единственного числа, אַדַּד — אַדַּד [kodmai] «передо мной». После этого слова строка завершается сколом фрагмента памятника «А».

А. Ярдени считает, что в образовавшейся лакуне была утрачена завершающая предыдущее слово точка и последующая буква אַ — ו [vav], выполнявшая роль соединительного союза «и» с последующим словом.

Пятая строка фрагмента «B1» после скола начинается словом אַרַּךְ — אַרַּךְ [arek]. Если предположить, что это самостоятельное слово, а не продолжение несохранившегося, его можно перевести как «удержан, обуздан» (глагольную форму с этим корнем можно обнаружить в книге пророка Исайи (63:15): אַרַּךְ אַרַּךְ — «они удержаны»).

После знака словоразделения отчетливо видна буква אַ — מ [mem], к сожалению, следующую букву из-за того, что в данном месте памятник «B1» надщерблен, прочесть невозможно. Примечательно, что некоторые исследователи в своих прорисовках памятника после буквы אַ — מ [mem] уверенно помещают букву אַ — נ [nun], образуя отложительный предлог «от». Следующая за образовавшейся лакуной точка (словоразделительный знак), указывает на то, что здесь действительно могла быть только одна буква, что подтверждает возможность присутствия здесь предлога אַ — מ «от».

К сожалению, повреждение памятника затрудняет прочтение, так как именно на пятую строку приходится стык двух фрагментов «B1» и «B2», хотя отчасти графически просматривается в месте соединения вышеупомянутых фрагментов буква אַ — ש [shin], после которой следует отчетливо читающаяся буква אַ — ב [bet]. А вот далее скол

вновь прерывает чтение пятой строки, но частично виден полукруглый фрагмент, который содержится в нескольких буквах памятника: **o** — **u** [ayin], **q** — **k** [kuf]. Палеограф А. Ярдени предлагает в своей прорисовке следующий вариант слова: **xogw** — **חבעש** [shiv:at] «семь». И далее после точки А. Ярдени гипотетически предполагает наличие еще двух букв **ya** — **m** [mem; yud].

Перевод (5-я строка):

Я пошел, перед мной Хадад, удержавший от семи...

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (6-я строка):

(**q. r. j. l.**) **f. r. q. f. f. y. o** (**g. w. y. y.**) **l. y. l. x. q. f. x. r. y. l. y. r.**

Реконструированная транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом» (6-я строка):

י. מ. ל. כ. י. ו. א. ק. ט. ל. מ. ל. (כ. נ. ש. ב.) ע. נ. א. ס. ר. י. א. (ל. פ. י. ר.)

Шестая строка памятника (фрагмент «А») начинается буквой **r** — **y** [yud]. Вероятно, эта буква является завершающей (после буквы виден словоразделительный знак) предыдущее слово. Мы можем только предположить, что она попала в начало строки в качестве переноса, в то время как основная часть слова не сохранилась.

После словоразделительной точки отчетливо просматривается слово **ryly** — **מלכי** «моё царство».

Следующее слово **xyfx** — **ואקטל** также прочитывается без затруднений. Вне сомнений, начальная **x** — **v** [vav] — соединительный союз «и». **ly** — **קטל** [ketal] «убить» — **xyfx** — **ואקטל** «и я убил»¹⁵.

Далее после словоразделительного знака фрагментарно просматривается буква **y** — **m** [mem], после чего из-за повреждения фрагмента «А» шестая строка прерывается, хотя немного выше скола просматривается верхняя часть, как мы позволим себе предположить, буквы **l** — **l** [lamed]. Примечательно, что в своей прорисовке А. Ярдени¹⁶ восстанавливает данное слово как **ryly** — **מלכן**.

К сожалению, из-за того, что памятник был расколот, надщербленная часть не позволяет полностью восстановить все буквы шестой строки фрагмента «А».

Продолжить расшифровку шестой строки памятника мы можем благодаря фрагменту «В1». Над сколотой частью этой строки (фрагмент «В1») видны некоторые части букв, которые мы попробуем восстановить, сопоставляя их с написанием в других местах текста памятника,

¹⁵ Необходимо отметить, что в эпитафических памятниках данного периода буква финикийского алфавита **o** — **u** [tet] ещё не была выделена в отдельную букву, как правило, её заменяла буква **x** — **t** [tav].

¹⁶ Yardeni Ada. The book of Hebrew Script. P. 13.

как буквы *yo* — ען [ayin; nun]. А. Ярдени в целом восстанавливает слово как *yogw* — ¹⁷שבען.

Несмотря на то, что трещина так разрушила шестую строку, все же в месте скола фрагментарно просматривается буква **𐤀** — א [alef], начинающая слово уже во фрагменте «B2» — **𐤀𐤁𐤁𐤁** — אבבב, по всей видимости, употребленное с местоименным суффиксом 1-го лица единственного числа. Слово **𐤀𐤁𐤁** — אבב [esar] можно перевести как «заключение, пленение», в тексте Ветхого Завета слово с аналогичным древнееврейским корнем (אסר [asar]) употребляется со значением «заключать (в узы), заковывать, связывать, узник и т.д.» (Быт. 39:20; Быт. 40:3; Иов 36:13; Суд.15:10; Дан. 3:20; Иер. 39:7 и т.д.). Следовательно, учитывая местоименный суффикс, мы можем перевести это место как «я задержал (сковал, заключил в узы)». Примечательно то, что в некоторых переводах памятника, например представленного в книге И. Р. Тантлевского¹⁸, именно это слово переводят как числительное «десять» (в контексте памятника «семьдесят»). Необходимо заметить, что такой перевод является ошибочным, так как в арамейском языке числительное «десять» пишется через начальную букву ע [ayin] и последующую ש [shin] — עשר [asara] (числительное «десять» с буквой ס [samekh] — אסרע [asra] появится в арамейском языке позднее — в Таргумах)¹⁹. В памятнике же, несмотря на скол, отчетливо просматривается начальная буква **𐤀** — א [alef] — **𐤀𐤁𐤁𐤁** — אבבב, что, по мнению автора данного исследования, как было указано выше, правильной перевести это слово как «заключение, пленение».

После словоразделительного знака отчетливо просматривается буква **𐤀** — א [alef], после чего фрагмент памятника «B2» прерывается сколом. Палеограф А. Ярдени, используя метод дивинаторской критики, предполагает, что в данном месте утрачено слово **𐤀𐤁𐤁𐤁** — אבבב «тысячи». Причем после предполагаемой точки (словоразделительного знака) ученая восстанавливает букву **𐤀** — א [resh].

Перевод (6-я строка):

Моё царство, и я убил (семь) царей и пленил (тысячи)

Расшифрованная версия арамейского текста

Надписи из Тель-Дана» (7-я строка):

(𐤁𐤀𐤁𐤁). 𐤀𐤁.𐤁𐤁 (𐤁𐤀𐤁.𐤀𐤁𐤁.𐤀𐤁𐤁). 𐤀𐤁.𐤁𐤁.𐤀𐤁.𐤁𐤁

¹⁷ Yardeni Ada. The book of Hebrew Script. P. 13.

¹⁸ Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб., 2005. С. 215.

¹⁹ Таргумы (арам. перевод) — переводы книг ТаНаХа на среднеарамейский язык, появившиеся в период Второго Храма и позднее получившие письменную фиксацию, Таргум Онкелоса (II в. по Р. Х.), Таргум Ионафана (III в. по Р. Х.), Таргум Псевдо-Ионафана (Иерусалимский таргум) (VII в. по Р. Х.), Второй Иерусалимский таргум (Обрывочный таргум) и т.д.

Реконструированная транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом» (7-я строка):

כב.ואלפי.פרש.(ואקטל.אית.יהו)רם.בר.(אחאב)

Седьмая строка исследуемого памятника (фрагмент «А») начинается буквами **גו** — כב [khaf; bet], скорее всего, это завершающие буквы несохранившегося слова после переноса.

Далее после словоразделительного знака следует слово **אלפי** — ואלפי. Вне сомнений, начальный **א** — ו [vav] выполняет в этом слове функцию соединительного союза «и». А слово, следующее за союзом, можно перевести как «моя тысяча» (**אלף** — אלהף [elef; alaf] «тысяча»), учитывая завершающий **א** — א [yud], который, по всей видимости, выполняет роль местоименного суффикса 1-го лица единственного числа.

Следующее слово **פרש** — פרש мы можем перевести как «всадник», аналогичное слово **פרש** [parash] есть в древнееврейском языке. Оно довольно часто встречается на страницах Священного Писания Ветхого Завета (Быт. 50:9; Исх.14:9; Исх.14:23; 2 Цар. 10:18; 1 Пар. 18:4; 2 Пар. 1:14; Иер. 4:29 и т. д.), причем во всех вышеприведенных случаях это слово подразумевает множественное число «всадники». После него отчетливо видна точка, используемая в памятнике как словоразделительный знак. Далее седьмая строка фрагмента «А» прерывается сколом.

А. Ярдени²⁰ предлагает образовавшуюся в несколько слов лауну заполнить следующим образом:

ואקטל.אית.יהו — אקטל.אית.יהו

Слово **אקטל** — אקטל «и я убил» уже встречалось в предыдущей (шестой) строке.

Следующее слово, по мнению А. Ярдени, **אית** — אית «есть, существует».

Учитывая, что после повреждения памятника фрагмент «B2» начинается буквами **גר** — רג [resh; mem] ученая в своей версии предположила, что указанные буквы являются заключительными в имени собственном **גר** (אג) — יהו (רם) [Ihogam] (в Синодальном переводе — Иорам).

Далее после разделительного знака отчетливо прочитывается слово **גר** — בר [bar] «сын», замыкающееся словоразделительным знаком. Примечательно, что фактически после этого слова седьмая строка фрагмента «B2» завершается сколом, что не остановило исследователей данного памятника. Так, в прорисовке Ады Ярдени мы можем прочесть имя собственное **אחאב** — אהאב [Ahav] «Ахав». В этой связи уместно указать на то, что израильский семитолог Алекс Луговской, судя по его анализу, исследовал не сам памятник, а его прорисовку, основанную

²⁰ Yardeni Ada. The book of Hebrew Script. P. 13.

на версии Андре Лемера: «...Иорам сын Ахава (вот здесь у меня большая проблема: в имени Ахав есть буква хет; я её НЕ ВИЖУ, в прорисовке хорошо видна буква hey)». Действительно, в прорисовке, которая приведена на Интернет-сайте Алекса Луговского²¹, находится буква **A** [hey] — **𐤗𐤏**, что при дальнейшей расшифровке и транслитерации привело к искажению имени собственного — **𐤏𐤒**, а это действительно не соответствует библейскому **𐤏𐤏** [Ahav] «Ахав». Причем, в прорисовке электронной энциклопедии «Википедия» (хотя А. Луговской ссылается на неё) в отличие от версии, находящейся на Интернет-сайте ученого, имя собственное «Ахав» приводится в его библейской форме **𐤏𐤏** — **𐤏𐤏**.²²

Перевод (7-я строка):

И тысячи моих всадников, (и я убил действительно Ио)рама сына
(Ахава)

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (8-я строка):

(𐤓.𐤕.𐤔.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤓.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒) 𐤏.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒

Реконструированная транслитерация «ассирийским

квадратным шрифтом» (8-я строка):

מלך ישראל וקטל אית אחזי הו בר. יהורם. מל

Восьмая строка исследуемого памятника (фрагмент «А») начинается словом **𐤓.𐤕.𐤔.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒** — **מלך** [meleh] «царь», которое завершает словоразделительный знак. Следующее слово также прочитывается без затруднений **𐤏.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒.𐤏.𐤒** — **ישראל** [Israel] «Израиль».

Трудности прочтения восьмой строки памятника (фрагмент «А») начинаются после вышеприведенного слова. Ввиду того, что строка вновь подошла к поврежденному месту, отчетливо разобрать можно только начальную **𐤓** — **ו** [vav]. Следующие буквы сохранились фрагментарно. Так, после буквы «**𐤓**» просматривается полукруглая часть буквы, которая может принадлежать и букве **𐤓** — **ק** [kuf], а также может быть частью буквы **𐤏** — **ע** [ayin]. То же относится и к следующему фрагменту несохранившейся буквы — подобный вертикальный элемент, закругляющийся к нижней левой части, имеют как минимум четыре буквы, использовавшиеся в памятнике: **𐤓** — **כ** [khav]; **𐤕** — **מ** [mem]; **𐤏** — **נ** [nun]; **𐤓** — **פ** [pey]; **𐤕** — **ת** [tav].

Следующая буква также не сохранилась, за исключением её нижнего полукруглого элемента, в памятнике подобный фрагмент имеют также несколько букв: **𐤏** — **ל** [lamed]; **𐤏** — **ע** [ayin]. Именно этим полукруглым элементом нижней части буквы чтение восьмой строки (фрагмент «А») прерывается сколом.

²¹ URL: <http://maskani.lugovsa.net/node/46> (дата доступа 04.04.2012).

²² URL: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Tel_dan_inscription.png (дата доступа 27.02.2012).

В своей версии Ада Ярдени предлагает это слово прочесть как $\text{כ} \text{ח} \text{ף}$ — קטל «убивать, быть убитым». Причем образовавшуюся в восьмой строке лауну, между фрагментами «А» и «В2» из-за повреждения памятника ученая реконструирует, заполняя следующим образом:

$\text{ח} \text{א} \text{ז} \text{ח} \text{ף} \cdot \text{ח} \text{ז} \text{ף}$ — יהוהוּא.ל'א.

Действительно, последние две буквы $\text{ח} \text{א}$ — הו [hey; vav] после лауны продолжают чтение восьмой строки памятника (фрагмент «В2») и, вполне возможно, могут быть дивинаторским продолжением имени собственного $\text{ח} \text{א} \text{ז} \text{ח} \text{ף}$ — יהוהוּא [Ahazyahu], в Синодальном переводе — «Охозия»).

Далее 8-ю строку памятника (фрагмент «В2») продолжает после словоразделительного знака буквы $\text{ח} \text{ג}$ — בר [bet; resh]. И несмотря на то, что после этих букв фрагмент «В2» прерывается сколом, автор статьи предполагает, что данное место содержит слово «сын», как и в предыдущей, седьмой строке. Примечательно то, что в прорисовке А. Лемера²³, на которую опирается в своей расшифровке А. Луговской, вообще отсутствует буква ח — ר [resh], вместо этой буквы находится буква ח — ה [hey], вместе образуя, по версии А. Лемера, $\text{ח} \text{ג}$ — בה [bet; hey].

Дальнейшая дивинаторская реконструкция памятника в версиях Я. Ярдени и А. Лемера выглядит почти идентично за исключением последней буквы. Так, А. Ярдени предлагает следующую версию: $\text{כ} \text{ח} \cdot \text{ח} \text{א} \text{ז} \text{ח} \text{ף}$ — יהוהוּא.מ, а по мнению А. Лемера: $\text{ח} \cdot \text{ח} \text{א} \text{ז} \text{ח} \text{ף}$ — יהוהוּא.מ, что является фактически аналогом только без завершающего «lamed». По всей видимости, А. Ярдени предположила, что буква ח — כ [khaf], которой начинается 9-я строка, является продолжением после переноса слова $\text{ח} \text{כ} \text{ח}$ — מלך [melekh] «царь».

Перевод (8-я строка):

царь Израиля и (убил действительно Охозию) сына (Иорама царя)

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (9-я строка):

(חח) חא.זחף.חג.ח

Реконструированная транслитерация «ассирийским

квадратным шрифтом» (9-я строка):

ך.ביתדודוא(חח)

Девятая строка исследуемого памятника (фрагмент «А»), как уже было сказано выше, начинается буквой ח — כ [kaf]. Мы сознательно упомянули при транслитерации ассирийским квадратным шрифтом конечный вариант буквы «kaf-soft», так как после этой буквы в памятнике стоит словоразделительная точка. По предположению А. Ярдени, именно этой буквой могло завершаться слово $\text{ח} \text{כ} \text{ח}$ — מלך [melekh]

²³ История Древнего Востока. С. 462–463.

«царь», которая в начало девятой строки попала вследствие переноса слова.

Далее после словоразделительного знака следует словосочетание, которое до сегодняшнего дня является самым спорным местом исследуемого памятника: $\Delta\gamma\Delta\chi\lambda\gamma$.

Научный мир, который хоть как-то связан с археологией или палеографией Святой Земли, сегодня разделён на две группы, которые аргументированно (как с одной, так и с другой стороны) отстаивают в исследовательских трудах и научных диспутах, свои гипотезы, призванные объяснить этимологию словосочетания $\Delta\gamma\Delta\chi\lambda\gamma$ в «Надписи из Тель-Дана». Благодаря этому становится возможным пролить свет и на подлинное содержание и на происхождение этого памятника-стелы.

Первую расшифровку и перевод текста стелы из Тель-Дана, которую предложил сам Авраам Биран, после обнаружения в 1993 г. фрагмента «А», дал следующий перевод словосочетания $\Delta\gamma\Delta\chi\lambda\gamma$ — בֵּית דָּוִד [beyt David] — «дом Давида». Именно такой перевод этого фрагмента девятой строки моментально спровоцировал огромное количество споров, дискуссий и шквал статей, ведь речь шла о доме-династии легендарного царя Давида!

Группа ученых, принадлежащих к течению «библейских минималистов», отказалась видеть в этом словосочетании имя библейского монарха, рассматривая Давида как мифического еврейского вождя. Первое, на что обратили внимание, фактически используя этот довод как аргумент, это то, что слова $\chi\lambda\gamma$ — בֵּית [beyt] «дом» и $\Delta\gamma\Delta$ — דָּוִד [David] «Давид» не разделены точкой как отдельные слова, а написаны слитно. Оспаривая интерпретацию перевода этого словосочетания как «дом Давида», в 1994 г., буквально через год после обнаружения памятника, Филипп Дэвис опубликовал критическую статью²⁴, предлагая альтернативные прочтения фразы בֵּית דָּוִד [beytdavid], как названия местности (Beth-dod или Bethdaud), делая акцент на отсутствие словоразделительной точки между словами. Действительно, возражение убедительное, ведь в библейском тексте (Нав. 15:47; 1 Цар. 5:1; Соф. 2:4 и т. д.) есть упоминание о филистимлянском поселении אֲשְׁדּוֹד [Ashdod] «Ашдод» (в Синодальном переводе — «Азот»). Но аргументы историков-минималистов вступают в конфликт с очень веским аргументом — до сего дня науке неизвестны топонимы в предложенных формах: בֵּית דָּוִד «Beytdod» или «Beytdaud».

Вторым опровержением версии «дома Давида» «библейскими минималистами» была версия, согласно которой под фразой $\Delta\gamma\Delta\chi\lambda\gamma$ — בֵּית דָּוִד следует понимать святилище языческого боже-

²⁴ Davies Ph.R. «House of David» Built on Sand: The Sins of the Biblical Maximizers // BAR.1994. July/Aug.

ства. Действительно, в арамейском языке есть слово 𐤔𐤓 [dod] с корневыми буквами. 𐤔.𐤓.𐤔 [dalet, vav, dalet], которое переводится как «возлюбленный» или «друг», именно оно, по мнению историков-минималистов, и было эпитетом божества 𐤔𐤓 — 𐤔𐤓. При этом была предложена гипотеза²⁵, согласно которой в стеле-памятнике могла идти речь и о храме, который был построен Иеровоамом в Дане как альтернатива Иерусалимскому Храму.

Третий аргумент, высказанный сторонниками «минималистской школы», заключался в предположении, что под 𐤔𐤓𐤔𐤓𐤔𐤓 — 𐤔𐤓𐤔𐤓 необходимо подразумевать дом-дворец некоего высокопоставленного чиновника Северного царства в Дане, при этом слово 𐤔𐤓 — 𐤔𐤓 надо рассматривать не как имя собственное, а как титул (по аналогии с Caesar/caesar). Однако подобного рода аргументы, явно носящие умозрительный характер, фактически девальвировались после опубликования фрагментов «B1» и «B2» и отвергаются абсолютным большинством исследователей²⁶.

По-своему интересна трактовка фразы 𐤔𐤓𐤔𐤓𐤔𐤓 — 𐤔𐤓𐤔𐤓 Джорджа Атаса²⁷, который предложил это словосочетание рассматривать как арамейский эквивалент Иерусалима — «Города Давида».

Но, к разочарованию самих историков-минималистов, все их доводы, предположения и аргументы не были убедительны. А Энсон Рэйни позволил себе даже в несколько резкой форме возразить Филиппу Дэвису и в его лице всем «библейским минималистам», искавшим предлог к фальсификации библейского текста, в согласовании с повествованием текста памятника: *«Как изучающий древние надписи на языке оригинала, я несу ответственность за то, чтобы предупредить непрофессиональную аудиторию, что новая причуда, “деконструктивистская школа”, представленная Филиппом Дэвисом и ему подобными, является просто кругом дилетантов. Их взгляд, что ничто в библейской традиции не возникло ранее персидского периода, особенно отвержение ими существования объединенного царства, является вымыслом их тщетного воображения. Выражение “дом Давида” из “Надписи Тель-Дан” и Моавитского камня звучат похоронным звоном их показному тщеславию. Библейская наука и изучение должны полностью игнорировать “деконструктивистскую школу”. У них нет ничего, чему нам надо было бы у них учиться»*²⁸.

²⁵ Ben Zvi E. On the Reading «bytdwd» in the Aramaic Stele from Tel Dan // JSOT. № 64. 1994. P. 28.

²⁶ Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. С. 190.

²⁷ Athas G. «Setting the Record Straight: What are We Saying about the Tel Dan Inscription?» // Journal of Semitic Studies. № 51. 2006. P. 241.

²⁸ Юревич Дм., свящ. Археологические открытия последних 50 лет, важные для изучения Священного Писания. // URL: http://www.bible-mds.ru/e-books/html/yurevich_d-archaeology-50.html (дата доступа 02.04.2012).

Учитывая то, что в двенадцатой строке, а также в тридцать первой строке (согласно смелой реконструкции Андре Лемера) знаменитой «Стелы царя Мешы»²⁹, созданной приблизительно в одно время с исследуемым памятником и обнаруженной в 1868 г. пастором Ф. Кляйном, упоминается имя царя Давида, девятая строка эпиграфического памятника из Тель-Дана только подтверждает версию о том, что в тексте памятника говорится действительно о «Давиде»!

А само словосочетание בֵּית דָּוִד [beyt David] «дом Давида» не является чем-то нехарактерным для описываемой эпохи, так как неоднократно встречается на страницах Священного Писания Ветхого Завета, например: 1 Цар. 20: 16 (1 Сам. 20:16); 2 Цар. 3:1; 6; 7:26 (2 Сам. 3:1; 6; 7:26); 3 Цар. 12:19–20; 26; 13:2; 14:8 (1 Цар. 12:19–20; 26; 13:2; 14:8); 4 Цар. 17:21 (2 Цар. 17:21); Ис. 7:2 и т. д.³⁰

Что же касается отсутствия словоразделительного знака, по всей видимости, при расшифровке третьей и четвертой строк ($\text{כַּף־אֲוַרְזַי־יִשְׂרָאֵל}$ — מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל) мы уже встречались с подобным случаем сопряженной формы, характерным для семитских языков, который имеет место и в варианте בֵּית־דָּוִד — практика распространяющаяся на те фразы и выражения, в которых фигурируют хорошо известные имена собственные. Примером этому может служить эпиграфический памятник «Надпись Валаама» (VIII в. до Р. Х.), обнаруженный голландской экспедицией под руководством профессора Хенка Фрэнкена в марте 1967 г. в святилище Тель Деир Алла (Иордания). Четвертая строка этого памятника содержит словосочетание на арамейском языке $\text{בִּילְיָם־בַּר־בְּעוֹר}$ — $\text{בִּילְעָם־בַּר־בְּעוֹר}$ [Bilyam bar-Beor] «Валаам сын Веоров», аналогичное его упоминанию в книге Чисел на древнееврейском $\text{בִּילְעָם־בְּנוֹ בְּעוֹר}$ [Bilyam bno-Beor] «Валаам сын Веоров» (Числ. 24:15). Причем в словосочетании $\text{בִּילְעָם־בַּר־בְּעוֹר}$ «сын Веоров», как и в памятнике из Тель-Дан, нет словоразделительного знака, что подтверждает нашу гипотезу.

Продолжим чтение девятой строки. После словоразделительного знака, следующего за словосочетанием בֵּית־דָּוִד — $\text{כַּף־אֲוַרְזַי־יִשְׂרָאֵל}$, отчетливо читаются две буквы כַּף־אֲ — כַּף־אֲ [vav; alef], после чего строка прерывается из-за скола памятника. Примечательно, что и А. Лемер и А. Ярдени в своих вариантах восстановления слова предлагают одинаковое завершение — в их прорисовках слово оканчивается буквами מֶמֶשׁ — מֶמֶשׁ [shin; mem]. В результате в окончательной версии вышеупомянутых палеографов появился следующий вариант слова: כַּף־אֲ מֶמֶשׁ — כַּף־אֲ מֶמֶשׁ ,

²⁹ Скнарь О., прот. Моавитские эпиграфические памятники Стела царя Мешы и Остракон из Вади Эль-Керак (IX в. до Р. Х.) как внебиблейские исторические источники периода Первого Храма (лингвосемантический анализ) // ТКДА. № 12. К., 2010. С. 65.

³⁰ В скобках приведены ссылки согласно расположению и наименованию книг в ТаНаХе.

которое можно перевести, учитывая, что начальный χ — \imath [vav] — это соединительный союз «и», как «и виновен», или «и погибнет», или «и понесет наказание» от אָשָׁם [asham] «грех, вина», а также возможно от אֶשְׁחָץ [ye`esham] «опустошаться, разоряться» — «и я разорил».

Перевод (9-я строка):

(царь) дома Давида и я разорил

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (10-я строка):

$\text{ל.י.א.א.א.א.א.א.א.א}$

Реконструированная транслитерация

«ассирийским квадратным шрифтом» (10-я строка):

ל.ה.ה.ק.ר.ק.ת

Десятая строка памятника (фрагмент «А») начинается двумя буквами א.א — $\text{א}^{\text{י}}$ [yud; tav]. Мы предполагаем, что это, по всей видимости, слово א.א — $\text{א}^{\text{י}}$ [yat] «все».

Следующее слово, которое отчетливо прочитывается после словоразделительного знака א.א — א.ר.ק [arak] уже встречалось выше в четвертой строке, вне сомнений это слово «земля».

По всей видимости, далее следует местоимение א.ה — ה «они, их».

Завершается десятая строка памятника буквой ל — ל [lamed].

Перевод (10-я строка):

все земли их

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (11-я строка):

$\text{א.ל.א.א.א.א.א.א.א.א}$

Реконструированная транслитерация

«ассирийским квадратным шрифтом» (11-я строка):

ה.ה.ל.ל.א.א.א

Одиннадцатая строка памятника (фрагмент «А») начинается словом א.א.א.א — א.א.א.א [aharan], что можно перевести как «другой». А вот следующее слово после словоразделительного знака представляет определенную трудность, так как скол вновь не позволяет прочесть его полностью. Но три буквы читаются отчетливо א.ל.א — ל.ה [vav; lamed; hey]. Мы допускаем, что начальный χ — \imath [vav], как и в других местах памятника, возможно, и здесь выполнял функцию соединительного союза «и, а, но». Что же касается последующих сохранившихся букв, опять же, гипотетически мы можем предположить, что следующая буква ל — ל [lamed] вполне могла выступать в качестве предлога направления «к, на, в», а буква ה — ה [hey], с одной стороны, могла быть начальной для последующего слова, а с другой — выполнять функцию определенного артикля.

К сожалению, одиннадцатая строка завершается буквой א — ה [hey], но непосредственно перед сколом виден едва заметный фрагмент, возможно, это деталь следующей несохранившейся буквы, но что также не исключено — это точка — знак окончания слова. По нашему мнению, если это все-таки словоразделительный знак, в таком случае можно предложить следующий вариант перевода этого слова: א — לה [la] «ничто». А учитывая предшествовавший соединительный союз, завершение одиннадцатой строки может выглядеть следующим образом א — ולה [ve-la] «и ничто».

Перевод (11-я строка):

другой и ничто

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (12-я строка):

w. l. o. y. l.

Реконструированная транслитерация

«ассирийским квадратным шрифтом» (12-я строка):

ל. ע. ל. י. ש.

Двенадцатая строка памятника начинается буквами y. l. — לך [lamed; kaf]. С одной стороны, если это не окончание слова, оказавшееся в начале двенадцатой строки в результате переноса, например, y. l. y. — מלך [meleh] «царь», неоднократно встречавшееся в памятнике (строки 3, 6, 8), можно предположить, что здесь употреблено личное местоимение дательного падежа לה [lah] «тебя»³¹. Но с другой стороны, здесь мог быть также использован глагол לה [leh] «иди».

Далее после словоразделительного знака отчетливо прочитываются две буквы l. o. — לו [ayin; lamed], по всей видимости, это предлог, в арамейском языке выступающий в аспекте направления движения со значением «к, в, на»³².

Следующее слово прочитать полностью невозможно, так как двенадцатая строка (фрагмент «А») вновь прерывается сколом, но отчетливо видна буква y. — י [yud] и фрагментарно можно разобрать букву w. — ש [shin]. Учитывая употребленный перед этим предлог направления, мы предполагаем, что буквы y. — י [yud] и w. — ש [shin] являются начальными буквами топонима l. f. (w. y.) — א(ישראל) [Israel] «Израиль», уже встречавшегося в восьмой строке памятника.

Перевод (12-я строка):

иди в Израиль

Расшифрованная версия арамейского текста

«Надписи из Тель-Дана» (13-я строка):

l. o. q. w. y.

³¹ Например: לה — אלהיך — Тебя Боже отцов моих восхваляю (Дан. 2:23)

³² Например: לו — יהודה — В Иудею и в Иерусалим (Езд. 7: 14)

Реконструированная транслитерация «ассирийским квадратным шрифтом» (13-я строка):

מַצַּר.עַל

Тринадцатая строка памятника (фрагмент «А») начинается словом **מַצַּר** — מצר. Трудность в прочтении вызвала средняя буква, так как до этого в тексте памятника буква **צ** — [tsadi] не встречалась вообще, и к тому же её графическое изображение трудно просматривается в памятнике из-за небольшого повреждения строки именно в этом месте. Слово **מַצַּר** — מצר, возможно, является производным от **מְצִיר** [metser] «притесняющий» со значением «осада» (ивр. מְצִיר).

Чтение тринадцатой строки памятника завершается вновь предлогом **עַל** — על [ayin; lamed] «к, в», уже встречавшимся в двенадцатой строке.

Перевод (13-я строка):

осада в

Ниже приведен целостный авторский перевод эпиграфического памятника «Стела из Тель-Дан»:

1. и постановил
2. Отец мой поднялся (жертву всесожжения) сражаться. При помощи (отца моего)
3. И почил отец мой и отошел в вечность. И поднялся царь (Израиля)
4. Израиля перед в земле отца моего. И стал я царем (благодаря) Гадад
5. Я пошел, перед мной Гадад удержавший от семи ...
6. Моё царство, и убил (семь) царей и пленил (тысячи)
7. И тысячи моих всадников, и я убил действительно Иорама сына Ахава
8. царь Израиля и (я убил действительно Охозию) сына (Иорама царя
9. (царь) дома Давида и я разорил
10. все земли их другой и ничто
11. иди в Израиль
12. осада в

Несомненно, эпиграфический памятник «Стела из Тель-Дан» является одним из древнейших арамейских текстов. К сожалению, сохранившийся текст настолько фрагментарен, что очень многое остается неясным, несмотря на то, что существует большое количество гипотез и предположений относительно контекста памятника.

Доминирующая часть научных работ и публикаций, посвященных исследованию «Стелы из Тель-Дана», создание и установление победной стелы в захваченной крепости Дан приписывают библейскому царю

Азаилу (Хазаил)³³. По всей видимости, к такому заключению ученые пришли после предложенных версий дивинаторского восстановления утерянных фрагментов текста памятника, ведь имя царя Азаила в самом памятнике ни разу не упоминается. Вероятно, та часть памятника, в которой упоминалось имя автора памятника, была утрачена.

Чтобы выяснить, когда могла быть сделана надпись и установлена стела, ученые попытались найти в тексте памятника упоминание имен известных людей, что позволило бы определить время его создания. В тексте памятника действительно встречаются несколько имен собственных (אאא — גגג «Гадад» и אאא — גגг «Давид» в словосочетании אאאאג — גגגג), которые отчетливо читаются в памятнике, но не они стали ключом к определению периода его создания.

Благодаря дивинаторскому методу исследователи-палеографы гипотетически предположили в седьмой строке памятника наличие имени «Иорам» и в восьмой строке имени «Охозия». Хотя и в первом, и во втором случае, как мы видели, в оригинале на стеле видны только завершающие две буквы: אא(אא) — גג(גג) (Иорам); אא (אאא) — גג(גג) (Охозия). Именно такое восстановление имен собственных подвигло ученых обратиться к библейскому тексту. Действительно, в корпусе исторических книг Священного Писания Ветхого Завета с такими именами встречаются представители монаршего дома Северного царства — Израиля.

Учитывая, что в первом и втором случае упоминания имен Иорам и Охозия сразу после завершающего словоразделительного знака стоит слово אג — גг «сын», ученые попытались идентифицировать имена, упоминаемые в памятнике, с личностями из библейской истории.

Так, опять же гипотетически было предложено идентифицировать имя «Иорама», упоминаемого в памятнике, как «Иорама сына Ахава» из библейской истории: אא(אא). אא.אא (אא) — גג(גג). אא(אא) А «Охозию» из стелы как библейского царя «Охозию сына Иорама»: אא(אא) אא.אא (אא) — גג(גג).

Конечно, столь смелое восстановление контекста памятника не смогло остаться незамеченным другой группой ученых — «библейских минималистов», усмотревших в такой реконструкции текста «подгонку» контекста памятника под хронологию библейской истории.

Но учитывая то, что палеографически памятник действительно датируется серединой второй половины IX в. до Р. Х. — этот факт может служить подтверждением гипотезы, что победная стела появилась приблизительно в тот период, когда территорией севера Израиля завладел дамаский царь Азаил.

³³ Dayagi-Mendels M., Rosenberg S. Archaeology in the Israel Museum Jerusalem. Jerusalem: The Israel Museum, 2010. P. 68.

В таком случае, с учетом того, что в памятнике упоминаются вышеперечисленные еврейские монархи, в распоряжение библеистики попал ценный, можно сказать, сенсационный материал!

Но прежде чем представить уникальность информации почерпнутой из «Стелы из Тель-Дана» для более глубокого понимания исторического периода, в который был создан памятник, необходимо некоторое погружение в те процессы, которые происходили в Святой Земле в то время.

Несмотря на обилие информации, появившейся после обнародования отчетов археологических экспедиций, проводимых в Святой Земле, в том числе и в настоящее время, исторические книги Священного Писания продолжают занимать авторитетное и важное место в изучении исторических процессов, происходивших в Передней Азии в ветхозаветный период.

Если в памятнике «Стела из Тель-Дан» действительно речь о идет начале существования Израильского царства, то сегодня мы с уверенностью можем сказать, что об этом периоде мы знаем несколько больше, чем даже о правлении царя Давида и его преемника царя Соломона. Но при изучении данного периода исследователя, который полагается на хроникальные книги Ветхого Завета, поджидают некоторые сложности, о которых мы обязаны упомянуть.

Трудности чтения библейских исторических книг

Израильский историк Михаил Штереншис³⁴ как-то заметил, что из-за того, что библейский текст Священного Писания описывает исторические процессы, происходившие в Северном и Южном царстве, непоследовательно, вперемешку и в разных книгах, происходит некоторая путаница. Поскольку оба царства между собой очень часто воевали, да и каждое из них проходило свой собственный путь становления, не всегда легко определить последовательность этих исторических событий. Усложняет это положение и то, что сам библейский текст и большая вспомогательная историческая литература из-за схожести имен еврейских монархов обоих царств также вводят читателя в некоторое заблуждение. Например, Иеровоам — Иорам — Иорам (Йехорам) — последние два монарха правили примерно в одно и то же время, только один — в Северном царстве (Израиле), а второй — в Южном царстве (Иудее). Эта схожесть имен, да и разночтения в их написании на языке оригинала библейского текста и в традиционном русском Синодальном переводе, приводят к тому, что даже в среде специалистов возникают споры о том, кто с кем воевал, и кто кем правил.

Ниже будет приведена таблица с годами правления и именами монархов Северного царства — Израиля, и Южного царства — Иудеи, охватывающая период от появления этих государств до их падения.

³⁴ Штереншис М. Евреи: история нации. Герцелия (Израиль), 2008. С. 100–101.

<i>Год до Р. Х.</i>	<i>Иудея</i>	<i>Израиль</i>	<i>Имя монарха</i>
932	17		Ровоам (Реховоам, Рехавам)
932		22	Иероваам
916	3		Авия (Авиам)
914	41		Аса
912		2	Нават (Надаб)
911		24	Вааса (Бааса)
888		2	Ила (Эла)
887		7 дней	Замврий (Зимри)
887		12	Амврий (Омри)
876		22	Ахав (Ахаб)
874	25		Иосафат (Иехошафат)
855		2	Охозия (Ахазия)
854		12	Иорам
850	8		Иорам (Йехорам)
843	1		Охозия (Ахазьяху)
843	6		Аталиа
843		28	Ииуй (Йеху)
837	40		Иоас (Йехоаш или Йоаш)
816		17	Иехоахаз
800		16	Иоас (Йехоаш)
798		41	Иероваам II
785	29		Амасия (Амазия, Амация)
790	52		Азария (Узияху)
745		6 месяцев	Захария
745		1 месяц	Селлум (Шалум)
745		10	Менаим (Менахем)
739	16		Иотам
736		2	Факия (Пекахия)
735		20	Факей (Пеках) (->10 лет хаоса)
735	16		Ахаз
732		9	Осия
720	29		Езкия (Хизкия, Хизхияху)
692	55		Манассия (Менаше)
638	2		Аммон
637	31		Иосия
607	3 месяца		Иоахаз

<i>Год до Р. Х.</i>	<i>Иудея</i>	<i>Израиль</i>	<i>Имя монарха</i>
607	11		Иоаким (Иехоиаким)
597	3 месяца		Иехония (Иохиахин)
507	11		Седекия (Цидкияху)

Исторический контекст создания памятника «Стела из Тель-Дана»

Время правления Соломона было мирным, и царство процветало, но вскоре после его смерти ропот и разногласия, которые постепенно зрели в народе, вырвались наружу. Высокие налоги, которыми царь обложил израильтян, и принудительный труд для реализации грандиозных планов Соломона вызвали серьезное недовольство внутри страны. В 930 г. до Р. Х. группа израильских племен заявила сыну и преемнику Соломона Ровоаму, что откажется поддерживать его в качестве нового царя, если он не снимет с них тяжкое бремя, возложенное его отцом. Гордый и амбициозный Ровоам не послушал своих советников и отказал северным племенам. Тогда последние обратились к Иеровоаму, бывшему слуге Соломона, сделав его своим правителем. Иеровоам до самой смерти Соломона вынужден был скрываться в Египте у фараона Сусакима I (Шешонка I), и только весть об избрании его на трон вернула Иеровоама в Сихем (Шхем) — столицу нового государства.

В результате распрей объединенное царство Давида и Соломона распалось на два независимых государства. На севере возникло Израильское царство, в которое вошли надельные девяти колен, а на юге, на землях колен Иуды (Иехуды), Вениамина (Биньямина) и Симеона (Шимона), сформировалось Иудейское царство. Колено Симеона было самым маленьким из двенадцати, ученые полагают, что несколько позже оно практически слилось с крупным коленом Иуды. Здесь продолжала править династия Давида. Хотя Иерусалим и Храм остались в Иудейском царстве, но большинство населения оказалось гражданами царства Израильского, подданными царя Иеровоама, который потомком Давида не являлся.

Территориальное и культовое разъединение народа привело к самым отрицательным последствиям, о которых близорукие лидеры обеих стран не подумали в пылу межплеменных распрей. Уже через пять лет египетский фараон Сусаким I (Шешонк I), воспользовавшись слабостью Иудеи, вторгся в страну и ограбил Иерусалимский Храм. Все золото Святыни Храма, включая золотые щиты, переданные как пожертвование царем Давидом, были вывезены в Египет. Но это было только начало. Одно за другим отпадали и становились враждебными сосед-

ние вассальные государства, входившие в империю Давида и Соломона. Наиболее опасным из них была арамейская Сирия. История, к счастью, задержала образование в Передней Азии крупных сверхдержав, сделавших завоевания основой своей политики. Это дало возможность двум небольшим родственным государствам существовать в относительном мире, прерываемом локальными войнами между собой и с соседними такими же маломощными царствами. Именно в этот период Ассирия начала демонстрировать свою силу — в течение 50 лет её войска совершали набеги на Израиль. Эти нападения дали возможность царю Азаилу (Хазаил) захватить всю Трансиорданию до Моава на юге, значительно уменьшив территорию Израиля.

Выше мы указывали, что современные ученые-библеисты единодушны в том, что сохранившиеся фрагменты памятника «Стела из Тель-Дан» — это некогда цельная мемориальная стела, принадлежащая Азаилу, царю Дамаска, поставленная им в ознаменование великой победы — взятия крепости Дан.

Ученые датируют создание этой стелы 842 г. до Р. Х. — годом вступления Азаила на престол дамасских монархов. Примечательно то, что Азаил не принадлежал к царскому роду, в молодости он был дружинником царя Венадада (Бен Хадад), которого удушил мокрым одеялом, после чего воссел на его престоле (4 Цар. 8:15).

Впервые имя будущего дамасского монарха встречается на страницах Священного Писания в Третьей книге Царств, в том месте, где Господь повелевает пророку Илие, вернувшись в Дамаск, помазать «в царя над Сириею» Азаила, а «Ииуя, сына Намессиина... в царя над Израилем» (19:15–16). Имя Ииуя мы упомянули здесь сознательно, так как именно этот израильский монарх еще неоднократно будет упоминаться в данном исследовании.

Повторное пророчество о том, что именно Азаил займет трон дамасских царей, согласно библейскому повествованию, он получил непосредственно от пророка Елисея: «Указал мне Господь в тебе царя Сирии» (4 Цар. 8:13). По всей видимости, после повторного подтверждения этого пророчества, Азаил решил ускорить исполнение этого предсказания вышеупомянутым образом. Став монархом Дамаска, он тут же выступит с военным походом на Израиль.

Незадолго до вступления на престол Азаила коалиционные войска Израиля под предводительством Иорама и Иудеи под командованием Иосафата были вынуждены снять осаду Карака в Моаве, что дало повод моавитскому монарху Меши в своей победной стеле³⁵ заявить о победе над еврейскими войсками и завершении этой кампании. На самом деле библейский текст не дает объяснения поспешному отступлению и выво-

³⁵ Скнаръ О., прот. Указ. соч. С. 74–75.

ду войск из Моава. Но учитывая то, что великие державы Древнего Востока старались избегать полномасштабной войны на несколько фронтов, именно этим можно объяснить действия еврейских армий.

Дело в том, что как раз во время осады Карака в Моаве северные границы Израиля подверглись набегам неприятеля. В частности, Священное Писание упоминает о набегах из Дамаска. Предпочтение, отданное Дамаску как противнику перед Моавом, было обдуманное и грамотным решением с точки зрения стратегии. Дамаск был намного более грозным, сильным и опасным врагом.

Несмотря на то, что израильтяне после возвращения из Моава приложили все усилия, чтобы укрепить свои позиции против Дамаска, все равно мощный и подготовленный удар со стороны арамеев они не смогли сдержать. Таким образом, сирийские войска смогли глубоко войти в тыл израильтян, дойдя до ворот Самарии.

Благодаря библейскому повествованию, мы можем констатировать, что именно на этом военный марш армии арамеев завершился. Причина отступления сирийских войск была аналогичной выводу армии израильтян из Моава. В тылу у сирийцев появилась серьезная угроза — северные соседи «цари Хеттейские» объединились в союз и выступили против Дамаска. Этой ситуацией решили воспользоваться монархи Израиля и Иудеи и вступили в войну с Дамаском уже в качестве союзников «царей Хеттейских». Участие в военных действиях против Дамаска двух еврейских армий свидетельствовало, в первую очередь, о том, что родственные государства не потеряли ни боевой дух, ни военную мощь. Но во время попытки отвоевать Северо-Восточный Галаад — область Рамофа (за несколько лет до этих событий пограничный Рамоф штурмовал израильский царь Ахав — отец Иорама) Иорам получает тяжелое ранение и отправляется на лечение в отцовские владения в городе Изреель (4 Цар. 9:29). Командование войсками он опрочетчиво поручает военачальнику Ииюу (имя которого уже упоминалось выше, в связи с пророчеством о помазании Азаила). Именно в тот момент, когда иудейский царь Охозия отправился проведать своего раненного союзника, в штабе коалиционных еврейских войск произошел переворот. Библейский текст очень подробно описывает, как разворачивались события заговора против раненного царя. Причем инициатором заговора выступил пророк Елисей, направивший в штаб «одного из сынов пророческих» для совершения помазания на царство Израиля «Ииюу, сына Иосафата, сына Намессиева» (4 Цар. 9:1–3).

Был ли мотив для помазания нового царя Израиля, пусть при раненом, но всё же живом монархе Израиля? Библейское повествование косвенно утверждает, что был, и этот мотив прежде всего — религиозный. Еще со времен царствования отца Иорама Ахава, женатого на Иезавели — дочери сидонского царя, в Северном царстве — Израиле начала

распространяться (не без участия Иезавели) языческая традиция поклонения божеству Ваалу. Со временем культ Ваала официально занимает доминирующую роль в религиозной жизни Израиля, все больше вытесняя монотеистическую традицию веры в יהוה. Царем Ахавом в Самарии строится большой храмовый комплекс, посвященный Ваалу, и устанавливается истукан Ашеры (3 Цар. 16:32–33, в Синодальном переводе имя יהשילם передано как дубрава). Паралельно с этим, карательные экспедиции не только разрушают жертвенники יהוה, но и уничтожают представителей монотеистической пророческой школы. В частности, библейский текст упоминает только оста спасшихся пророках благодаря управляющему дворцом Ахава «богобоязненному» Авдию (3 Цар. 18: 3–4). *Ахав делал то, что раздражает Господа, Бога Израилева* (3 Цар. 16:33), — говорит библейское повествование о религиозном отступлении царя Ахава.

Что касается непосредственно самого Иорама сына Ахава, вступившего на престол после своего старшего брата Охозии, о нем также Священное Писание нелицеприятно отзывается: *делал неугодное в очах Господних*, хотя при этом добавляется, что он был не хуже своих родителей. Библейский текст особо отмечает: *Он снял статую Ваала, которую сделал отец его*, но буквально тут же: *однако же грехов Иероваама, сына Наватова, который ввел в грех Израиля, он держался, не отставал от них* (4 Цар. 13:2–3).

Подчеркнем, что выше речь шла об израильских монархах, представителях династии Амврия (Ахав — Охозия — Иорам). Что касается иудейского царского дома, к моменту заговора в штабе в Рамофе Галаадском, как уже упоминалось, на престоле находился Охозия (Иудейский) сын от брака Иорама (Иудейского) и дочери Ахава и Иезавели Гофолии. Фактически Охозия (Иудейский) являлся племянником Иорама (Израильского). Поэтому проклятие брачных уз с царственной династией языческого Сидона лежало отчасти и на иудейском монархе. Это, с одной стороны, оправдывало, а с другой — объясняло действия пророка Елисея.

Итак, после помазания Ииуя и провозглашения его в войсках монархом Израиля, он направляется в Изреель, где находился раненный Иорам, царь Израильский, и навещавший его племянник Охозия — царь Иудеи. При приближении конного отряда Ииуя к крепостным стенам Изрееля Иорам несколько раз отправлял ему навстречу своих солдат-всадников, чтобы узнать с какими намерениями направляется к крепости вооруженная кавалерия. Но всякий раз парламентарии переходили на сторону приближающегося военного соединения.

В конце концов, Иорам и Охозия принимают решение выехать каждый на своей колеснице навстречу друг другу. Когда, приблизившись

к коннице Ииуя, Иорам увидел своего военачальника, он задал вопрос: *С миром ли Ииуй?* (4 Цар. 9:22). Ответ был приговором: *Какой мир при любодействе Иезавели, матери твоей, и при многих волхованиях её?* (4 Цар. 9:22). Иорам лишь успел предупредить царственного племянника возгласом: *Измена, Охозия!* (4 Цар. 9:23), и упал сраженный насмерть стрелой, пущенной Ииуем. Царь Охозия, внук Иезавели, также не избежал своей участи: после преследования-погони он был убит у города Мегиддо в Изреельской долине (4 Цар. 9:27).

Необходимо отметить, что Священное Писание неоднократно подчеркивает, что во главе войска, против которого выступили коалиционные армии Иудеи и Израиля был Азаил.

И пошел он с Иорамом, сыном Ахавовым, на войну с Азаилом, царем Сирийским... (4 Цар. 8:28).

И возвратился Иорам царь, чтобы лечиться от ран, которые причинили ему Сирияне в Рамофе, когда он воевал с Азаилом, царем Сирийским (4 Цар. 8:29).

Иорам же находился со всеми Израильтянами в Рамофе Галаадском на страже против Азаила, царя Сирийского (4 Цар. 9:14).

Впрочем, сам царь Иорам возвратился, чтобы лечиться в Изрееле от ран, которые причинили ему Сирияне, когда он воевал с Азаилом, царем Сирийским (4 Цар. 9:15).

А в следующей цитате можно усмотреть оценку, которую дал дамаскому монарху библейский летописец:

И сел Ииуй на коня, и поехал в Изреель, где лежал Иорам, царь Израильский, для лечения ран, которые причинили ему Сирияне в Рамофе, когда он воевал с Азаилом, царем Сирийским, сильным и могущественным, и куда Охозия, царь Иудейский, пришел посетить Иорама (4 Цар. 9:16).

Теперь вернемся к памятнику «Стела из Тель-Дана». Действительно, если победная стела и в самом деле была воздвигнута для прославления подвигов сирийского царя Азаила, а в тексте памятника были упомянуты имена Иорама и Охозии, монархов Израиля и Иудеи, в распоряжение библеистики попал поистине уникальный материал.

Во-первых, библейский текст представляет Азаила безродным узурпатором, не имевшим царских корней, который силой взял трон, убив царя Венадада: *А на другой день он взял одеяло, намочил его водою и положил на лицо его (Венадада), и он умер* (4 Цар. 8:15). Библейская версия никак не согласуется с текстом памятника, в котором утверждается, что Азаил был сыном своего предшественника на престоле или был усыновлен им: *«И почил отец мой и отошел в вечность. И поднялся царь Израиля перед в земле отца моего. И стал я царем (благодаря) Хадад»* (3–4-я строки памятника). Мало того, памятник подчеркивает, что воцаре-

ние Азаила не обошлось без сверхъестественного вмешательства одного из главных местных божеств — Хадад.

Во-вторых, библейский текст очень подробно рассказывает о том, как Ииуй после помазания на царство последовательно убивает в начале Иорама, царя Израильского, а после преследования и Охозию, царя Иудейского. Поразительно, но если фрагментарно сохранившийся текст памятника «Стела из Тель-Дана» действительно первоначально содержал имена этих монархов, то убийцей Иорама и Охозии является не Ииуй, а дамаский царь Азаил (!): *«.....и убил действительно Иорама сына Ахава царя Израиля и убил действительно Охозию сына Иорама царя»* (7–8-я строки памятника).

В свете этих сенсационных данных для возможного согласования библейского текста и версии победной стелы можно предложить несколько гипотез.

С одной стороны, учитывая, то, что текст памятника «Стела из Тель-Дан» приписывает убийство царей Иорама и Охозии именно Азаилу, а библейский текст утверждает, что карательную экспедицию возглавил Ииуй, как гипотезу можно выдвинуть следующее предположение. Успешный военный марш сирийской армии под предводительством *сильного и могущественного* Азаила (4 Цар. 9:16), позволивший углубиться в тыл израильтян, а также одержать ряд побед над коалиционными войсками (в результате одной из которых и был ранен царь Израиля Иорам), дискредитировал своих монархов в глазах войск обеих еврейских государств. Военный переворот, который возглавил один из офицеров (Ииуй), вдохновленный благословением пророка Елисея и помазанием на трон, являлся следствием этого недоверия своим царям, которые к тому же были сторонниками религиозного синкретизма еврейского монотеизма с финикийским языческим культом. То, что оба монарха оказались вместе (Охозия приехал проведать раненного Иорама), было только на руку карательной экспедиции, которую возглавлял Ииуй. Можно сказать, что действительно, косвенно гибель обоих монархов, несмотря на то, что их непосредственным убийцей был Ииуй, была следствием мощного, сплоченного удара армии арамеев под предводительством Азаила.

С другой стороны, можно также допустить, что Ииуй действовал согласованно с Азаилом: может, неслучайно пророк Илия получал откровения от Всевышнего (3 Цар. 19:15–16), где в качестве кандидатов на царское помазание фигурировали и Ииуй, и Азаил? Не исключено, что ликвидация двух монархов была спланированной в тайном союзе совместной операцией, в которой Ииуй выполнял роль агента-исполнителя. Тогда действительно, слава победы может быть разделена поровну между «заказчиком» и «исполнителем».

Необходимо также заметить, что убийство Ииуем царей Иорама и Охозии, согласно библейскому тексту, было только началом карательной экспедиции. Следующей жертвой была сама Иезавель, которую выбросили из окна её дома, а затем растоптали копытами лошадей (4 Цар. 9:33). Далее Ииуй предпринимает все меры, чтобы никого не оставить в живых из возможных наследников царского дома Израиля, так были убиты семьдесят сыновей царя Ахава в Самарии (4 Цар. 10:1–7). Вот как описывает Священное Писание окончательное истребление представителей «дома Ахава»: *И умертвил Ииуй всех оставшихся из дома Ахава в Израеле, и всех вельмож его, и близких его, и священников его, так что не осталось от него ни одного уцелевшего* (4 Цар. 10:11).

Примечательно, что кровавая резня, устроенная Ииуем, переброшилась и на представителей монаршего рода соседнего Иудейского царства. Первой жертвой ее стали братья царя Охозии. Ничего не подозревавшие об убийстве своего брата, они направлялись к расположению его войск, но дойти им было не суждено: по приказу Ииуя вся группа из 42-х человек была вырезана (4 Цар. 10:13–14).

Волны переворота, совершенного в Израиле, захлестнули и Иудею. Когда весть о гибели царя Охозии донеслась до Иерусалима, его мать Гофолия (дочь Иезавели) захватила власть. При этом по её приказу были перебиты все прямые наследники престола — потомки царя Давида (4 Цар. 11:1).

Мы полагаем, что информация об уничтожении потомков «дома Давида» была уже известной при составлении текста памятной стелы, и именно информация об убийстве Охозии сына Иорама была передана подчеркнуто выделенным образом в девятой строке — в отличие от «Иорама сына Ахава царя Израиля», Охозия упоминается не просто как «сын Иорама царя Иудеи», а как «царя **дома Давида**» (!).

При сопоставлении текста памятника и библейского повествования, описывающего данный период, необходимо также обратить внимание на то, что Священное Писание очень четко описывает границы вторжения армии Азаила, причем подчеркивается, что территории, захваченные сирийским царем, большей частью находились в Заиорданье:

В те дни начал Господь отрезать части от Израильтян, и поражал их Азаил во всем пределе Израилевом, на восток от Иордана, всю землю Галаад, колена Гадово, Рувимово, Манассиино, начиная от Ароера, который при потоке Арноне, и Галаад и Васан (4 Цар. 10:32–33).

По сути, если сопоставить вышеприведенный библейский отрывок с текстом анализируемого памятника, получится, что повествование Священного Писания умалает масштабность захвата армией дамасского монарха Азаила территорий Израиля! Девятая и десятая строка памятника «Стела из Тель-Дана» очень четко констатируют:

«9.....и я разорил
10. все земли их».

Согласно победной стеле Азаил захватил все земли Израиля.

По всей видимости, главной целью, которую Азаил поставил перед собой, было не просто возвращение арамейских территорий, которые ранее были захвачены царем Израиля Амврием, а тотальное уничтожение Израиля как государства с его торговыми артериями и плодородными сельскохозяйственными землями.

Благодаря кропотливой работе археологов в Святой Земле, отчеты раскопок, проведенных в последние десятилетия, дали потрясающую информацию о мощной разрушающей волне, которая прокатилась по Северному царству во второй половине IX в. до Р.Х. Надо отметить, что удар был направлен в первую очередь на важные административные израильские центры в плодородной долине Изреель. Из стратиграфического анализа разрушений израильских городов видно, что они были настолько серьезны, что многие из них так и не смогли оправиться. Примером этому могут служить города Изреель и Фанаах. Даже такой ключевой для израильского севера город, как Мегиддо, по данным анализа керамики этого периода, прекратил свою жизнедеятельность почти на полвека! Причем до недавнего времени эти разрушения приписывались египетским штурмовикам фараона Сусакима I (X в до Р.Х.).

Получается, что благодаря археологии нам стало известно о том, чего нет в библейском повествовании — центр Израиля не только был оккупирован на протяжении очень длительного времени, он был тотально разрушен! Фактически это и подчеркивает Азаил царь Сирийский в тексте своей победной стелы.

Но современная археология не только констатировала тотальное истребление городов и сельскохозяйственных угодий Израиля. Дамаский монарх после опустошения израильских территорий сразу приступает к возведению целой цепи арамейских городов-крепостей для усиления охраны юго-восточных рубежей своего царства (по всей видимости, цель аннексирования захваченных территорий перед ним не стояла). Наибольшее внимание Азаил уделил Хацору, Эт-Телю (Вифсаида) и Дану. Эти укрепленные во времена Азаила грозные города имели сходные между собой детали, которые указывали на то, что возводились или рестраивались они в одно и то же время. Мощные крепостные стены, массивные городские ворота с одинаковыми формами и размерами, скорее всего, принадлежали одному арамейскому архитектурному гению. Причем обнаруженные в этих городах остраконы с надписями на арамейском языке могут служить очень серьезным аргументом в пользу того, что и население этих стратегически важных для Дамаска городов-крепостей было преимущественно арамейским.

Несмотря на то, что имя Азаила не сохранилось в обнаруженных фрагментах стелы, мы все же принимаем гипотезу о том, что текст памятника высечен от его имени. Даже если перечисленные в стеле успехи дамасского царя являются лишь хвастливой реляцией о его израильском походе, новейшие археологические данные подтверждают тотальную оккупацию Израиля и расправу над ним.

С другой стороны, теперь необходимо попытаться выяснить, почему составители Девтерономистской истории³⁶ сознательно умолчали о захвате больших израильских территорий и гегемонии на протяжении некоторого времени дамасского царя в Северном царстве.

Одновременная гибель монархов Израиля и Иудеи может считаться началом тридцатипятилетнего упадка обоих еврейских государств. Ииуй, будучи слишком слабым, чтобы в одиночку противостоять возраставшему давлению со стороны сирийцев, принимает решение обратиться за помощью к ассирийскому царю Салманасару III. Однако этот шаг только усилил изоляцию Ииуя. Из ассирийских анналов мы знаем, что коалиция сирийских правителей против Салманасара III не распалась после сражения при Каркаре. Еще трижды — в 849, 848 и 845 гг. до Р. Х. — сирийские союзные войска успешно отражали атаки Салманасара III. Хотя Израиль не принимал участия в этих войнах (или, по крайней мере, оно было столь незначительным, что не заслуживало упоминания), последовательно нейтральная позиция израильских царей в этих конфликтах сама по себе уже была вкладом в общее дело. Она позволяла сирийцам направить все имевшиеся войска против ассирийцев и обеспечивала союзникам надежное прикрытие с тыла. В случае непосредственной угрозы его владениям Ииуй был их главным потенциальным союзником. Однако все это было разрушено, поскольку Ииуй открыто и по доброй воле перешел на сторону Ассирии. Поэтому, когда Ассирийская волна была на какое-то время остановлена, Азаил, правитель Дамаска, приложил все усилия, чтобы уничтожить угрозу в своем тылу прежде, чем ассирийцы возобновят наступление³⁷.

Азаил к этому времени был главной фигурой среди сирийских правителей, в то время как еврейские государства, сильные вместе и слабые порознь, потеряли все свое могущество. В результате нескольких войн Израиль был разграблен, часть его территорий вошла в состав Дамасского царства, а оставшиеся земли вместе с Иудеей стали данниками Азаила. Но только ли нежелание арамеев ввязываться в войну в горах, как утвер-

³⁶ Термин (от греческого названия книги Второзаконие — *Δευτερονόμιον*), предложенный немецким библистом Мартином Нотом (1943), объединяющий в единый цикл по однородности композиционной структуры литературного повествования семь книг Священного Писания: Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, 1–4 Книги Царств.

³⁷ Херцог Х., Гишон М. Библейские сражения. М., 2005. С. 175.

ждают израильские историки Хаим Херцог и Мордехай Гишон³⁸, спасло оба царства от полного завоевания? По всей видимости — нет.

Из сохранившихся ассирийских источников нам известно, что армия Азаила могла продвигаться и дальше на юг Палестины, и этому могло способствовать то, что как раз в этот период ассирийские монархи были озабочены беспорядками в других частях империи. Но в 811 г. до Р. Х. на престол ассирийских царей восходит Хадад-Нерари III, **который немедленно выступил против Азаила и осадил Дамаск**. На самом деле сирийским войскам было под силу овладеть всей Палестиной, включая и Иудею, но сирийская армия была не в состоянии противостоять натиску месопотамской сверхдержавы того времени. Сыну Азаила Бен-Хададу пришлось капитулировать и выплатить Ассирии огромную дань. Именно такой исход событий положил конец господству и военной агрессии против Израиля со стороны Арама-Дамаска.

В такой перспективе приходит осознание того, какое большое влияние имел империализм ассирийских монархов на ход истории Северного царства — Израиля.

Составители Девтерономистского цикла не всегда излагали события истории двух еврейских царств согласно с историей международной политики того времени. Все события, происходившие с еврейским народом, оценивались в книгах Девтерономистского цикла по религиозным критериям — исполнением или не исполнением заповедей Божиих. Все древнееврейские цари, начиная от Саула, оцениваются именно с этой точки зрения. Исходя именно из этих позиций, фиксировалась и еврейская история.

Согласно библейскому повествованию, царь Ахав был вероотступником и тираном. Вместе с тем сохранившийся эпиграфический памятник-монолит из Карха (древний Тушхан), повествующий о битве Салманасара III при Каркаре, сообщает о том, что именно благодаря Ахаву (согласно памятнику, Ахав выставил 10000 воинов и 2000 колесниц) антиассирийская коалиция получила серьезную поддержку в сражении при Каркаре³⁹.

Что касается заговорщика Ииуя, как мы видели, хроникальное повествование Дейтерономистского цикла сохранило память о нем, как доблестном защитнике монотеизма Израиля. Поразительно, но на знаменитом «Черном обелиске»⁴⁰ Салманасара III Ииуй изображен в земном покло-

³⁸ Там же. С. 175.

³⁹ 280. т. 1998. יהודה אליצור יהודה קיל אטלס דעת מקרה ירושלים,

⁴⁰ «Черный обелиск» Салманасара III — обелиск высотой 198 см, вытесанный из черного известняка и установленный в Нимруде около 825 г. до Р. Х. Был обнаружен британским археологом Генри Лайардом в 1846 г. и перевезён в Британский музей. Примечательно, что на обелиске находится единственное в мировом искусстве изображение израильского царя (Ииуй).

не у ног самого царя Ассирии — Салманасара!⁴¹ Мало того, на этом триумфальном обелиске есть еще и надпись: «*Дань Иауа из Бит-Хумри*⁴²: *я получил от него серебро, золото, золотые вазы, золотые кубки, золотые чаши, золотые кувшины, скипетры для царя и бальзамовое дерево*».

Авторы Деветорономистского цикла предпочли просто не вносить в исторические библейские анналы сообщения о предательстве Ииуя и его союзе с самым свирепым врагом Израиля — Ассирией.

Выводы

Несомненно, находка эпиграфического памятника «Стела из Тель-Дан» явилось для библеистики очень важным открытием.

В распоряжение научного мира попал древнейший образец арамейского текста, при написании которого были использованы буквы палеоеврейского алфавита — одной из древнейших форм семитского алфавита, послужившей прототипом для всех алфавитов, возводящих свои корни к древнесемитскому оригиналу, причем как восточных, так и западных.

Исследование этого реликта позволило автору настоящей статьи сделать ряд важных выводов, а также сформировать новую теорию текстологического прочтения сохранившегося архетипа.

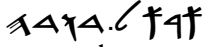
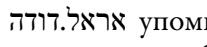
1. В начале периода Первого Храма буква палеоеврейского алфавита **⊗** — **ט** [tet] ещё не была выделена в отдельную букву, её заменяла буква **×** — **ת** [tav] (подтверждением чего служит текстологический анализ шестой строки).

2. В период Первого Храма некоторые фразы и словосочетания имеющие частое употребление при письменной фиксации не нуждались в синтаксических знаках. Примером таких словосочетаний могут служить фразы: **לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל** — מלך ישראל [meleh Israel] «царь Израиля» (3–4-я строки), и **בֵּית דָּוִד** — בית דוד [beyt David] «дом Давида» (9-я строка).

3. Последнее словосочетание вызвало большое количество противоречивых гипотез. Вопреки домыслам и возражениям «библейских минималистов», автор исследования, поддерживая их оппонентов, утверждает, что девятая строка памятника «Стела из Тель-Дан» **действительно содержит имя царя Давида!** Причем, надо особо отметить, что это первый случай, когда имя легендарного царя было обнаружено в древнем внебиблейском источнике. Самым примечательным является то, что речь в памятнике идет не просто о Давиде, а о его царственной династии — «доме Давида»! Ведь до сего дня, кроме рассмотренного памятника при обилии эпиграфического материала (древнеегипетские

⁴¹ Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 625

⁴² Ассирийцы называли Израиль «Бит-Хумри» — «Дом Амврия».

документы, письменные источники Месопотамии и т. д.) не было никаких сведений о реальном существовании в истории Святой Земли царя Давида и его царственного дома. Все упоминания о нем, как правило, опирались на единственный источник — Священное Писание. Следует отметить, что признание того, что в «Стеле из Тель-Дан» упоминается именно «дом Давида» подтолкнул ученый мир пересмотреть свои скептические взгляды и согласиться с тем, что имя царя Давида в выражении  —  упоминается ещё в одном внебиблейском эпиграфическом памятнике — «Стеле царя Меши», обнаруженной в 1868 г. пастором Ф. Клейном.

4. На данном этапе можно констатировать, что надписи памятника «Стела из Тель-Дан» продолжают хронологическое описание исторических событий, переданных в «Стеле царя Меши». Автор статьи, изучив эти две уникальные стелы, пришел к выводу, что в них присутствуют общие текстологические черты. Их объединяет не только победное настроение монархов, от чьего имени были вырезаны тексты обоих памятников, а прежде всего то, что оба артефакта представляют описание исторических процессов вне зависимости от видения их еврейскими хронистами, чьи эпосы и легли в основу библейских исторических книг.

И библейское повествование, и текст «Стелы из Тель-Дан», несмотря на такие, казалось бы, серьезные и кардинальные отличия в передаче обстоятельств одних и тех же исторических событий, на самом деле подтверждают то, что эти события действительно происходили!

5. Согласно библейскому тексту Ииуй, являясь инструментом воли Всевышнего, прерывает династию Амвриа в Северном царстве и династию царя Давида в Южном царстве путем убийства их венценосных правителей — Иорама и Охозии. Реконструированный текст памятника с помощью метода дивинаторской критики приписывает падение этих царственных домов одному из могущественных монархов того времени — царю Дамаска Азаилу. Несмотря на то, что в тексте стелы имя царя Азаила прямо не упоминается, по мнению исследователей, все же **именно от его лица было высечено повествование** об убийстве Израильского и Иудейского монархов.

Можно сказать, что в целом восстание Ииуя было успешным, но учитывая текст памятника и археологические свидетельства о разорении Израильского царства, именно последствия заговора Ииуя привели Северное царство к полному упадку, что фактически вывело Израиль с международной арены, приблизительно на полвека!

По всей видимости, когда высекался на камне панегирик царя Азаила, прославляющий его военный гений не только перед жителями Дана, но и всего оккупированного Израиля, определенная информация к этому времени просто не могла быть ещё доступной. А именно то, что два

героя библейской истории, один в Израиле, а другой в Иудее (причем в Синодальном переводе они имеют даже одинаковые имена) должны были восстановить справедливость.

В Северном царстве — Израиле, через пятьдесят лет на престол взойдет внук Ииуя — Иоас (Йехоаш), именно он после трёх войн с арамеями все же одержит победу и вернет утраченные территории. Сегодня мы можем только гипотетически предположить, что точку в своей победной кампании Иоас завершил ультимативным актом — разрушением стелы своего врага, после чего базальтовыми осколками была вымощена площадь перед главными воротами Дана.

В Южном царстве — Иудее, несмотря на то, что после убийства царя Охозии его мать Гофолия, дочь Иезавели, захватив престол, умертвила всех прямых наследников из «дома Давида», родной сестре убитого царя все же удалось спасти годовалого сына Охозии Иоаса (Йоаш), ему и суждено было впоследствии возродить «дом Давида» — династию будущего Мессии, династию к которой по человеческой природе будет принадлежать Спаситель мира Господь Иисус Христос.

Головащенко С. И.

**Славянская Библия
в Киевской духовной
академии: присутствие текстов
и проблема исследования
(XIX — начало XX в.)**

Рассматривая эту тему в контекстуальной связи с нашими предыдущими исследованиями¹, отметим практическое отсутствие в кругу библейской и библеистической книжности конца XVIII в. славянских изданий Библии, появившихся в XVI–XVII вв. в результате известных сдвигов в духовной жизни той части Европы, к которой принадлежали тогда украинские земли. Например, это касается таких знаковых изданий, как «Библия Руска» Ф. Скорины или Острожская Библия И. Фёдорова.

В наличии же имелись лишь церковнославянские издания Библии и отдельных ее частей (Новый Завет, Псалтирь) московской и петербургской печати 1663, 1745, 1751, 1756, 1757, 1758, 1766, 1759, 1778 гг. Количество их едва ли уравнивали киево-печерские лаврские издания: 2-томные Библии 1758 и 1779 гг.; Псалтирь и Новый Завет 1780 г.²

Происходил драматический разрыв со старой «руской» традицией библейской книжности. Вследствие которого, например, уже в 1817 г., по свидетельству секретаря Киевского отделения Российского Библейского общества протоиерея С. Семяновского, вопрос о Библии «на галицком языке» (то есть на народном, отличном от официального церковного) стал камнем преткновения для ученых членов отделения³.

¹ См.: Головащенко С. И. Библия и библиологическая литература в Киево-Могилянской академии конца XVIII — начала XIX ст.: тексты, жанры, традиции (из опытов реконструкции духовно-интеллектуального наследия КДА) // ТКДА. № 15. К., 2011. С. 23–40. Его же. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): киево-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002. С. 213–250. Его же. Біблійна археологія та палеографія в КДА і становлення Церковно-археологічного музею // Могилянські читання 2002 року. Присв. 130-ій річн. засн. Київ. Церк.-археол. музею. Збірник наукових праць. К., 2003. С. 115–123.

² См.: Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. II (1721–1795). Т. 5 (1761–1795). К., 1908. № LXXVII. С. 302–303, 331, 360.

³ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. III. К., 1913. Т. 4. № LXXX. Рукописный сборник Киев. дух. академии. № 1. Л. 33 об. (11 об.).

Такое положение, вероятно, стало, с одной стороны, следствием унификации церковной книжности в лоне киевской православной традиции согласно общероссийским образцам. Книги, изданные в Киеве во второй половине XVII в. и в XVIII в., подвергались московской церковной цензуре; это касалось и вероисповедной, и богослужебной, и учительной литературы⁴. Вполне возможно, что соответствующие издания могли не сохраниться до конца XVIII в. из-за разрушительного действия стихий. Так, при пожаре 29 февраля 1780 г. почти все книги академической библиотеки, среди которых были и подаренные митрополитом Петром Могилой, сгорели, и далее происходило уже восстановление фондов, преимущественно путем пожертвований⁵.

На протяжении же следующего, XIX в., а также в начале XX в. можно отметить факт расширения текстуального присутствия в КДА не только церковнославянской, но и славяно-русской библейской книжности. Тут может быть показательным, к примеру, сравнение *Catalogus librorum* конца XVIII в. с «Систематическим каталогом» А. С. Крыловского начала XX в.⁶ Что же стало причиной такого расширения?

Прежде всего, в XIX в. появились новые возможности приобретения старых церковнославянских изданий и изданий на старом «руськом» книжном языке благодаря таким активным членам киевского духовно-академического сообщества, как архимандрит (впоследствии епископ) Порфирий (Успенский) и архимандрит Антонин (Капустин). Их усилиями пополнялся прежде «мизерный запас памятников древней греческой и славянской письменности»⁷.

Вполне вероятно также, что в конце XVIII в. и особенно в начале XIX в. такие возможности возникали еще и в связи с разделами Речи Посполитой и присоединением к Российской империи бывших «униатских» территорий; там книги домогилянского и могилянского периодов сохранились лучше. Кроме того, в этих землях в XVIII в. осуществлялась собственная издательская деятельность, как, например, в Почаевской Лавре или в Львовском ставропигиальном братстве⁸.

⁴ Пример ревизии могилянского Катехизиса см. в : Голубев С. Киевский митрополит Пётр Могила и его сподвижники. К., 1898. Т. 2. Приложения. С. 482.

⁵ См.: Титов Ф., прот. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915). К., 1915. С. 320.

⁶ См.: *Catalogus librorum Bibliothecae Academiae Kiioviensis* (ок. 1792 г.) // Акты и документы... Отд. II. Т. 5. № LXXVII. С. 300–470. Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии / Сост. А. С. Крыловский. В 5 томах, 13 вып. К., 1890–1915.

⁷ См.: Титов Ф., прот. Императорская Киевская духовная академия. С. 419–420. Акты и документы... Отд. III. К., 1914. Т. 5. С. 651–652. Пятидесятилетний юбилей Киевской духовной академии. К., 1869. С. 126.

⁸ См., напр.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии. Т. 1. Богословие. Вып. I: Св. Писание и патрология. К., 1890. С. 1, 20, 23. Т. 5. Вып. XIII: Дополнение к вып. I тома 1: Св. Писание и патрология. К., 1915. С. 12, 16.

К тому же и церковная реформа, связанная с ревизией монастырских книгохранилищ, способствовала пополнению академического фонда старыми церковнославянскими библейскими изданиями. Так, в каталоге Церковно-археологического музея видим старые издания из Нежинского греческого монастыря. По приказу церковного начальства академическая библиотека пополнилась книгами из Киево-Софийского собора, Киево-Печерской Лавры, из Выдубицкого и Михайловского монастырей⁹.

На протяжении XIX — начала XX в. в фонды КДА поступил ряд знаковых для отечественной культуры манускриптов и изданий церковнославянских и славяно-русских Библий либо их фрагментов. Так, в фондах Церковно-археологического музея при КДА находим древние библейские манускрипты: греческий палимпсест с позднейшим текстом — славянским фрагментом Слепчинского Апостола; славяно-русское пергаментное Евангелие XII в. из г. Орши; отрывки из Евангелий от Матфея и Марка XIV в. на 52-х пергаментных листах; отрывок из сербского Евангелия от Иоанна XIV в.; отрывок из Евангелия и Апостола того же века; отрывки из Псалтири XIV и XVI вв.; Каменец-Стромиловское славяно-русское Евангелие 1411 г. в копии XVI в.; славяно-русский Апостол XV в. из Кременецкого уезда Волынской губернии; славяно-молдавские пергаментные Евангелия XVI в. из Нежинского греческого монастыря; пергаментная Псалтирь 1437 г.; напестольное рукописное Евангелие XV в. из Березанской Рождества-Богородицкой церкви Нежинского уезда; рукописное Евангелие XVI в. из Сатанова Подольской губернии¹⁰. Тут же видим Пятикнижие издания Франциска Скорины 1519 г. — часть первого Пражского издания его знаменитой «Библии Руской», в свое время оказавшей значительное влияние на культуру переводов и изданий церковнославянских и славяно-русских Библий¹¹.

В фондах академической библиотеки появились полные Библии, Евангелия, Апостолы, Псалтири XVI и XVII вв., среди которых, прежде всего, следует отметить полную церковнославянскую первопечатную Острожскую Библию 1581 г. издания Ивана Фёдорова. Следует отметить также Евангелие Петра Мстиславца 1575 г., напечатанное в Виленской типографии Мамониной; Псалтирь и Новый Завет с толкованиями на полях виленского издания 1611 г. Отдельно назовем библейские старопечатные книги «могилянской» поры: львовский Апостол

⁹ См.: Указатель Церковно-археологического музея при Киевской духовной академии / Сост. Н. И. Петров. К., 1897. С. 205–206. Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при Киевской духовной академии. Вып. 5. К., 1904. С. 24–26.

¹⁰ См.: Указатель Церковно-археологического музея... С. 206, 207, 208, 210–211, 240. Отчет о состоянии Киевской духовной академии за 1887/1888 уч. год. К., 1889. С. 50.

¹¹ См.: Указатель Церковно-археологического музея... С. 208.

1636 г. знаменитой в свое время типографии Михайла Слезки; Евангелие, изданное в 1644 г. Виленским Свято-Духовским братством; Евангелие львовского издания 1665 г. из типографии того же Слезки, напечатанное по благословению епископа Афанасия Желиборского, одного из последних иерархов — современников митрополита Петра Могилы. Из других изданий второй половины XVII в. — московская Псалтирь 1651 г.; Евангелие, Деяния и Послания святых апостолов киевской печати 1651 г.; Московская первопечатная Библия 1663 г., которая «переводу Библии Острожския типографии... последовася»; Евангелия 1670 и 1690 гг., изданные Львовским ставропигиальным братством; Служебная Псалтирь киево-печерской лаврской печати 1696 и 1697 гг. — издания уже начала «Петровской эпохи». Несколько особняком стоит славяно-молдавская Псалтирь — билингва, изданная в Яссах в 1680 г. Сучавским митрополитом Досифеем для нужд тамошних православных, чья церковная культура пребывала под сильным влиянием Киевской митрополии. Также заслуживает внимания стихотворное переложение Псалтири Симеона Полоцкого московского издания 1680 г.¹²

Эти источники явились исторической и текстуальной основой многочисленных киевских, московских и Санкт-петербургских изданий Петровско-Елизаветинской Библии XVIII и XIX вв. В то же время на распространение в КДА славянской библейской литературы в XIX в. влияли и иные факторы, отличные от действовавших в предыдущие столетия.

Стоит вспомнить, что в конце XVI — середине XVII в. заинтересованность в реконструкциях церковнославянского текста Библии или вобретении Священного Писания на народном языке питалась реформационными идеями. Тут действовали как полемические, так и просветительские мотивы. Так, нужда в полном тексте Библии, пригодном как для Литургии, так и для возможной полемики с еретиками, привела к появлению Геннадиевской Библии. Стремление же преодолеть культурный и богословский кризис в православной народности Речи Посполитой стимулировало появление изданий как на церковнославянском, так и на «простом» языке — от пражских и виленских Ф. Скорины до львовских и острожских И. Фёдорова, от местных переводов Скорининой Библии до Пересопницкого Евангелия или Креховского Апостола.

Со второй же половины XVII и XVIII в. в России доминировали мотивы поиска собственной культурно-конфессиональной и церковно-политической идентичности на фоне нивеляции местных культурных особенностей. Отсюда и борьба московской церковной ортодоксии

¹² См.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии. Т. 1. Вып. I. К., 1890. С. 5, 9, 21, 23, 28, 29. Т. 5. Вып. XIII: Дополнение к вып. I тома 1: Св. Писание и патрология. К., 1915. С. 1, 6, 12, 16, 22.

с «латинством» киевской православной традиции, неплохо иллюстрированная эволюцией от Острожской Библии — через Московскую Первопечатную — к Петровско-Елизаветинской.

Однако уже с 1810-х гг. возникает несколько иная культурная и духовная ситуация. Происходило возобновление общественного и научного интереса к славянскому церковному наследию (в частности, появление изданий церковнославянского текста Священного Писания и соответствующей комментаторской литературы). Это, в первую очередь, определялось тем, что православная традиция должна была заново осознать и позиционировать себя в мировом культурно-конфессиональном пространстве, сделать выбор относительно новых форм артикулирования собственных церковно-политических и богословских (в т. ч. и в области библеистики) потребностей, целей и задач.

Геополитический и общекультурный контекст этого самосознания был создан возвышением роли Российской империи после наполеоновских войн — еще раз, после эпохи петровских реформ. Перед обществом вновь встали вопросы о сопоставлении внутреннего развития с общеевропейскими процессами, вопросы о мере «европейскости» и самобытности культурной и духовной. В области библеистики это отразилось в виде ряда узловых событий.

В начале XIX в. Российским Библейским обществом впервые осуществлялся систематический перевод Библии на русский литературный язык. Поначалу это было инициировано внешним веянием — если принять во внимание глобальный характер деятельности Библейских обществ и оценку такой деятельности как «заграничного влияния», одного из многочисленных в российской истории примеров культурной «европеизации». Однако, этот плодотворный опыт поставил и важный «внутренний» вопрос о самой возможности появления языковой альтернативы в тогдашней православной церковной культуре.

Дальнейшие попытки перевода Библии и общественная дискуссия вокруг этого продолжались вплоть до середины XIX в. На первый план теперь выходили внутренние стимулы, связанные с потребностями православного миссионерства (труды архимандрита Макария (Глухарева)) и с необходимостью инкультурации Священного Писания в традиционно православную русскоязычную среду (перевод протоиерея Герасима Павского, дискуссия вокруг необходимости и возможности создания русского перевода Библии, роль в ней митрополитов Московского Филарета (Дроздова) и Киевского Филарета (Амфитеатрова) как носителей противоположных традиций).

Создание Синодального библейского перевода подтвердило, что церковнославянский текст остался важным текстологическим источником. Вновь были актуализированы вопросы, связанные с аутентичностью ки-

рило-мефодиевской традиции. Время после появления Синодального перевода выявило, что новый русский текст Библии не заменил церковнославянского; последний как основа Литургии имеет самостоятельную ценность и должен стать специальным объектом исследования¹³.

В связи с этим увеличилось число критических библейских изданий, а также текстологических исследований, служивших изучению именно церковнославянского текста, где имела место интеграция опыта западной библейской текстологии, основывавшейся на активном введении в научный оборот новых альтернативных источников и плодотворного с ними взаимодействия. Не случайно на протяжении XIX — начала XX в. среди таких изданий и исследований появлялись:

- Славяно-русские библейские билингвы (Евангелий, Деяний святых апостолов, полных текстов Нового Завета), изданные Российским Библейским обществом в течение 1810–1820-х годов.
- Критические издания древних славянских Евангелий, где сопоставлялись разные известные источники. Это, прежде всего, несколько изданий Остромирового Евангелия (1056–1057 гг.): его первое российское научное издание, осуществленное в 1843 г. известным славистом А. Х. Востоковым; славянское с добавлением греческого текста с грамматическими разъяснениями; пражское издание В. Ганки 1853 г.; издание по тексту Императорской публичной библиотеки, вышедшее в 1883 г. на средства купца Савинкова. В другом критическом издании В. Ганки 1846 г. с Остромировым Евангелием сопоставлялся еще один знаковый славянский библейский текст — Реймское Евангелие. Среди остальных изданий древних славянских библейских книг в КДА были виленское критическое издание Туровского Евангелия XI в. «с отметками по Остромировому Евангелию» под редакцией и с комментариями П. А. Гильдебрандта, а также Архангельское Евангелие 1092 г. издания Румянцевского

¹³ См., напр.: Филарет (Дроздов), митр. О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого Семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания. М., 1858. Корсунский И. Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык // Сборник по случаю столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митр. Московского. М., 1883. Т. 2. Его же. Филарет, митрополит Московский, в его отношении и деятельности по вопросу о переводе Библии на русский язык. М., 1886. Макарий (Глухарев), архим. О потребности для Российской Церкви переложений всей Библии с оригинальных языков на современный русский язык // Прибавления к творениям свв. отцов в русском переводе. М., 1861. Т. 20. Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский. Право мирян на учение и изучение Писания // Воскресное чтение. 1862–1863. №№ 7–12. Феофан (Говоров), еп. По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе // Душеполезное чтение. 1875. №№ 9–12. Его же. О нашем долге держаться перевода 70-ти толковников. М., 1876. Горский-Платонов П. И. Несколько слов о статье Преосвященного Феофана «По поводу издания священных книг Ветхого Завета в русском переводе» // Православное обозрение. 1875. Т. 3. № 11. Его же. О недоумениях, вызываемых русским переводом священных книг Ветхого Завета // Православное обозрение. 1877. Т. 1. №№ 1–2, 4.

музея. Из зарубежных было представлено парижское 1843 г. издание Реймского Евангелия.

- Греко-славянские билингвы и греко-славяно-латино-русские квадрилингвы на основе новозаветного текста, изданные в 1860-х гг., очевидно, в связи с подготовкой Синодального перевода. Также здесь назовем славяно-русские библейские билингвы начала XX в. — с использованием уже Синодального текста.
- Симфонии, или конкорданции, на церковнославянскую Библию XVIII и XIX вв. Богданова, Илинского, неоднократно переизданная симфония на Псалтирь Антиоха Кантемира¹⁴.

Среди собственно текстологических и филологических произведений, посвященных церковнославянской Библии, сравнительному анализу разных рукописных традиций и отдельных изданий, отметим труды И. Рождественского, архимандрита Амфилохия, К. Невоструева, Вяч. Срезневского, Гр. Воскресенского, епископа Михаила (Лузина), П. Алексеева, Августа Лескина, А. Будиловича, И. Ягича, М. Ильминского, Л. Поливанова, И. Срезневского, В. Щепкина. Эти труды стали основой научного фонда церковнославянской библейской текстологии в КДА¹⁵.

Из авторов, причастных киевской духовно-академической традиции, отметим в рассматриваемой области, по крайней мере, трех. Во-первых, это О. М. Новицкий — выпускник КДА, историк философии, профессор Университета святого Владимира, известный своей работой по истории славянского перевода Библии¹⁶. Вторым назовем архимандрита Порфирия (Успенского), с 1865 г. — епископа Чигиринского. Будучи членом-корреспондентом конференции КДА¹⁷, Порфирий (Успенский), кроме своих известных занятий библейской археологией и палеографией, выступал как жертвователь в академические фонды, а также как переводчик и текстолог. Особенно важно тут вспомнить о его церковнославянских переводах найденных на Афоне древних греческих рукописей. В частности, рукописная Псалтирь 862 г. была использована им для перевода псалмов, а книга Есфирь переводилась по рукописи 1021 г.¹⁸ Соб-

¹⁴ См. библиографию этих изданий: Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии. Т. 1. Вып. I. С. 20–22, 29. Т. 5. Вып. XIII. С. 12–14.

¹⁵ См.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии. Т. 1. Вып. I. С. 64, 70, 72, 74, 75, 103, 124. Т. 2. Вып. VI: Языкознание. С. 105–110, 124. Т. 5. Вып. XIII. С. 73–74.

¹⁶ Новицкий Ор. О первоначальном переводе Священного Писания на славянский язык. К., 1837.

¹⁷ См.: Титов Ф., прот. Императорская Киевская духовная академия. С. 418.

¹⁸ Публикации переводов еп. Порфирия (Успенского) см., напр.: Бытие // ТКДА. 1869. № 2. Псалтирь // ТКДА. 1869. № 4. Притчи Соломоновы // ТКДА. 1869. № 5. Песнь песней // ТКДА. 1869. № 6. См. также: ТКДА. 1873. № 3, 9, 12. ТКДА. 1874. № 5. ТКДА. 1875. № 8–11.

ственные переводы епископ Порфирий, как отмечают исследователи, использовал для подготовки научно-критического издания церковнославянской Библии¹⁹.

Наконец, несколько исследований по церковнославянской библейской текстологии были осуществлены с конца 1880-х до середины 1890-х гг. выпускником КДА (1885 г.), кандидатом богословия, преподавателем Волынской духовной семинарии Григорием Крыжановским. Наиболее заметной стала его работа, посвященная текстологическому и филологическому анализу рукописных Евангелий, выявленных в киевских книгохранилищах. Она была подана в Совет КДА на соискание магистерской степени²⁰.

В отзыве назначенного Советом эксперта, экстраординарного профессора КДА Василия Малинина, зафиксированном в п. XII протокола от 1 декабря 1887 г., отмечалась основательность исследования Г. Крыжановского, использование им текстологических достижений как западных, так и российских славистов. Сравнительный анализ позволил автору определить в массиве текстов несколько рукописных традиций: 1) древнерусскую; 2) южнославянскую; 3) русско-болгарскую. Подчеркивалась важность этого исследования как пионерского в обработке еще практически неисследованного материала, что создавало, в свою очередь, основу для дальнейшего изучения ранее неосвоенных рукописей²¹. После публикации этого исследования в 1889 г.²² и проведения магистерского коллоквиума (Совет КДА назначил официальными оппонентами профессоров Н. Петрова и В. Малинина) Г. Крыжановскому была присуждена степень магистра богословия²³.

Следует отметить, что и написание, и защита этой работы происходили в условиях, когда в КДА уже существовало понимание потребности в основательных исследованиях памятников древней библейской книжности, в т. ч. и отечественных, которые постепенно накапливались в академии, в частности, в ее Церковно-археологическом музее. Осуществлялись и соответствующие шаги для стимулирования таких трудов. Так, в 1887 г. Совет КДА возобновил конкурс научных работ на соискание Макариевской премии, что было зафиксировано в п. X протокола заседания Совета от 5 сентября 1887 г. Среди предложенных тем была и тема «Описание библейских рукописей на славянском и греческом

¹⁹ См.: Ястребов М. Епископ Порфирий (Успенский) // Журнал Московской Патриархии (далее — ЖМП). 1957. № 8. Агафангел (Саввин), архим. Епископ Порфирий (Успенский) // ЖМП. 1975. №№ 5–6. Иннокентий (Просвирнин), архим. Памяти еп. Порфирия // Богословские труды. Сб. 26. М., 1985.

²⁰ См.: Отчет о состоянии КДА за 1886/1887 учебный год. К., 1887. С. 14.

²¹ См.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1887/1888 учебный год. К., 1888. С. 80–87.

²² Крыжановский Гр. Рукописные Евангелия киевских книгохранилищ. Исследование языка и сравнительная характеристика. К., 1889.

²³ См.: Отчет о состоянии КДА за 1888/1889 учебный год. К., 1890. С. 12, 35.

языках, поступивших в Археологический музей при Киевской академии»²⁴.

Потому, вероятно, не случайно среди других трудов Г. Крыжановского появилось исследование одного из раритетов Церковно-археологического музея — Камянец-Стромиловского Четвероевангелия — в сопоставлении его языка с народным языком Волины XIV–XV вв.²⁵ Работа в Волинской семинарии определила, в свою очередь, еще один объект исследовательского интереса — библейские рукописи в Волинском епархиальном книгохранилище²⁶. Отметим, что работы Крыжановского были представлены в библиотечных фондах КДА²⁷.

Итак, интерес к исследованию славянской Библии в XIX — начале XX вв. определялся преимущественно внутренней культурно-религиозной потребностью — потребностью в сохранении одного из наиболее важных источников литургической традиции Православной Церкви. Ведь церковнославянская Библия действительно важна и актуальна не только и не столько с точки зрения текстологической, сколько в контексте ее литургического использования. Поэтому вопрос о славянском библейском тексте всегда выходил за пределы вопроса об «одном из переводов». Ведь любой новый библейский перевод на народный язык у православных славян должен был согласовываться с церковнославянской литургической традицией. Именно православная Литургия фактически является носителем первоначального библейского текста, а также базовым интерпретационным полем «книжной» формы Библии Нового времени, которая в присущих ей способах прочтения и толкования оказывается исторически и по сути позднейшей и вторичной относительно Литургии.

Исследовательские усилия в освоении славянской Библии на протяжении отмеченного периода стоит рассматривать в более широком контексте развития европейской и мировой библеистики: главным образом, таких ее дисциплин, как текстуальная, историко-литературная и филологическая критика. Развитые в рамках этих научных дисциплин методологические принципы и указания относительно реконструкции оригинального текста: выявление его вариантов, версий, разночтений, их эволюции посредством сопоставления и анализа древних манускриптов, позднейших рукописных и печатных изданий; исследование их атрибуции; выяснение их литературных и лингвистических особенностей

²⁴ См.: Извлечения из протоколов Совета КДА за 1887/1888 учебный год. К., 1888. С. 26–29.

²⁵ Крыжановский Г. Камянец-Стромиловское Тетраевангелие 1411 года и волинское наречие в XIV–XV вв. // Волинские епархиальные ведомости. 1886. №№ 1–18.

²⁶ Крыжановский Г. Рукописные Евангелия Волинского епархиального древлехранилища. Почаев, 1895.

²⁷ См.: Систематический каталог книг библиотеки Киевской духовной академии. Т. 2. Вып. VI. С. 107.

и вероятных связей с культурно-языковым контекстом, — начали реализовываться в исследованиях церковнославянской и славяно-русской библейской книжности.

Не осталась в стороне от этих процессов и Киевская духовная академия. Тут в течение XIX — начале XX вв. накапливалась соответствующая база источников. Она становилась основой для первых научных исследований. Эти исследования были важны в связи с особым местом культуры Киевской Руси и русских земель Речи Посполитой в сохранении и трансляции богословского и литургического опыта Православной Церкви в славянском мире.

**Ветхозаветная экзегеза
святителя Кирилла
Александрийского
как источник его христологии****1. Некоторые особенности Кирилловой
ветхозаветной экзегезы**

Толкования на ветхозаветные книги составляют большинство в ранней экзегетике свят. Кирилла. В своей ветхозаветной экзегезе свт. Кирилл придерживается нескольких известных экзегетических методов, соединяя аллегорический метод с историческим.

Основные идеи одного из самых ранних Кирилловых ветхозаветных толкований, «О поклонении в духе и истине», посвящены христианскому поведению, которое можно обрести с Божьей помощью, и имеют нравственное и типологическое прочтение элементов ветхозаветного культа: ковчега, священства, ритуала очищения¹. В этом труде свт. Кирилл доказывает, что Моисеев Закон не отменен, но с пришествием Христа требует совершенно иного, духовного переосмысления. Соответственно, христианин должен во всех книгах Моисея отыскивать прообразы, касающиеся тайны Христа. При этом следует учитывать, что прообраз не есть точное отображение грядущего². Иносказания Библии должны толковаться также и в нравственно-назидательном смысле. В комментариях на малых пророков свт. Кирилл уделяет особое внимание историческим условиям написания каждой книги и их литературным особенностям. «Пророческое слово, — пишет он, — приличествовало и вполне соответствовало событиям и обстоятельствам известного времени»³. Свт. Кирилл для понимания того, насколько реально пророки видели новозаветные образы за ветхозаветной реально-

¹ De adoratione in spiritu et veritate. Libri XVII. PG 68. Col. 133–1126 (Полный список используемых изданий святоотеческих текстов см. в конце статьи).

² In Ionam Prophetam. PG 71. Col. 600AB. Рус. перевод: Толкования на пророка Иону. Ч. 10. С. 20.

³ In Isaiam prophetam. Lib. I. Orat. I. PG 70. Col. 12A.

стью, сравнивает Бога, вдохновлявшего пророков, с художником, набрасывающим вначале лишь слабые контуры и очертания, затем более четкие контуры, а потом постепенно наносящим краски и уже после вырисовывающим мельчайшие детали⁴.

За последние 20–30 лет исследователи богословия святителя Кирилла Александрийского обращают внимание на его раннюю экзегезу как источник христологии. Это особенно касается Толкований на Евангелие от Иоанна. Однако, будучи значительной по своему объему, ветхозаветная экзегеза, как правило, остаётся вне широкого внимания. На это указал Р. Вилкен: что наиболее длинно, то не особо и читается⁵. Он приводит всего два примера богословских трудов на эту тему, один из которых написан почти 60 лет назад. Однако уже после выхода сборника со статьёй Вилкена вышла книга С. Шурига «Богословие Креста у раннего Кирилла Александрийского»⁶, в которой рассматриваются ранние творения свт. Кирилла. В них ветхозаветные заповеди и жертвы раскрываются как прообразы Домостроительства спасения и, прежде всего, крестных страданий Христа.

При выявлении различных аспектов Кирилловой ветхозаветной экзегезы необходимо учитывать обстоятельства её создания: так, многими исследователями⁷ отмечается враждебность отношений иудейской и христианской общин в Александрии.

В своих экзегетических творениях свт. Кирилл указывает на истинный смысл Ветхого Завета — предуготовление богоизбранного народа (а через него — и всего человечества) к пришествию Христа. Конечно, как и в ветхозаветной экзегезе, в его пасхальных омилиях присутствует весьма заметная антииудейская риторика, связанная как с богословскими идеями, так и с обстоятельствами сосуществования с иудейской диаспорой в Александрии. Основная мысль ясна — иудеи до такой степени ожесточили свои сердца, что это не позволило им принять Христа как обетованного Мессию. Христос, по свт. Кириллу, приоткрывает завесу внутренней скинии, которая, в отличие от двора жертвоприношений, была закрыта до пришествия Христа. Христос же, открыв эту завесу, призывает нас совершать жертву Евхаристии и духовную жертву нравственной чистоты.

⁴ *Glaphyrorum in Genesim. Liber V. PG 69. Col. 225C.* Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 2. Глафиры на кн. Бытия. С. 140.

⁵ Wilken, R. Louis. *Cyril of Alexandria as Interpreter of the Old Testament // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation.* New York, 2000. P. 4.

⁶ Schurig Sebastian. *Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria // Studien und Texte zu Antike und Christentum, 29.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

⁷ Например, см.: McGuckin, John A. *Moses and the Mystery of Christ in Cyril of Alexandria's Exegesis // Coptic Church Review.* Columbia University, 2000; McGuckin, John A. *Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor.* Wilken Robert Louis. *Cyril of Alexandria as Interpreter of the Old Testament // The Theology of St Cyril of Alexandria / ed. by Thomas G. Weinandy and Daniel A. Keating.* New York, 2003. Pp. 1–23, 205–237.

Исследование глафир (изящных изречений) свт. Кирилла «дает некоторый шанс найти его основные богословские ориентиры»⁸. В основном свт. Кирилл предлагает моральную экзегезу Ветхого Завета, таким образом, в особенности, истолковываются ритуальные предписания Левита и Чисел. Но основным мотивом всё же являются два места из Нового Завета: Мф. 5:17–18 (*не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить*) и Ин. 4: 21–24 (о поклонении в духе и истине). Собеседник свт. Кирилла, Палладий, задаётся вопросом: как можно примирить эти места из Писания. Высказывается даже мысль, что Ветхий Завет должен быть отменён. Однако в ветхозаветных комментариях свт. Кирилл показывает, как «образы и тени» Ветхого Завета получают исполнение в реалиях Нового Завета. Конечная цель этого труда — показать согласованность двух Заветов и доказать, что христиане, а не евреи, являются истинными наследниками обетований Божиих.

Особо следует отметить акцент свт. Кирилла на телесной жизни Христа, подчеркивание реальности воплощения Слова. Сотериологически это означает, что спасается не только душа человека, но и что телу во всей его полноте есть место в Небесном Иерусалиме. Возможно, этот подход стимулировала активная анти-оригенистская позиция Александрийского святителя⁹.

Близость и неизбежное повседневное общение александрийских общин обусловили обличительный тон по отношению к иудеям, не принявшим Христа как обетованного Мессию. Например, в Толковании на пророка Исаию прямо говорится, что «пока Израиль не нечествовал против Господа нашего Иисуса Христа, слава Божия наполняла дом, бывший в Иерусалиме»¹⁰.

Однако обличительным тоном дело здесь совсем не ограничивается. Как пишет прот. Иоанн МакГаккин¹¹, свт. Кирилл сознательно располагает свой «доктринальный посыл» в своей экзегетике и она становится уже больше, чем толкования. Таким образом, стоит задача распознать этот посыл в многочисленных экзегетических творениях. Изучая ранние творения свт. Кирилла (в основном экзегетические), многие западные исследователи отмечают, что богословие в ранних его трудах (до 428 г., то есть до начала полемики с Несторием) столь же глубоко, как и в поздних. Прот. Иоанн МакГаккин отмечает даже, что именно в хорошо проработанных ранних экзегетических трудах свт. Кирилл богословие выражено более ис-

⁸ Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: l'hummanité, le salut et la question monophysite. Paris: Beauchesne, 1997. P.8.

⁹ Ibid. P. 14.

¹⁰ In Isaiam prophetam. Liber I. Oratio IV. PG 70. Col. 173BC. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 182.

¹¹ McGuckin, John A. Moses and the Mystery of Christ in Cyril of Alexandria's Exegesis. P. 99.

кренне и точно¹². Эта точка зрения вполне соотносится с мнением католических и православных богословов о том, что ранние творения свт. Кирилла (до 428 г.) были столь же полными, как и поздние¹³.

2. Сотериология Боговоплощения в Кирилловых ветхозаветных комментариях

Воплощение, по мнению свт. Кирилла, не имеет другой цели, кроме спасения человечества, и поэтому оно было в определенном смысле «необходимо». Ведь пропасть между людьми и Богом, созданная грехом, не может быть заполнена без вмешательства посредника, который был бы одновременно Богом и человеком. Не перестав быть Богом, Воплощенное Слово, приняв состояние и условия жизни человечества, явилось Посредником между Богом и людьми (*μεσίτης Θεού καὶ ἀνθρώπων*¹⁴). На это ссылаются многие исследователи творчества свт. Кирилла, в частности, Ханс ван Лоон¹⁵.

Именно здесь, как считает Ж. Льебер, сотериология свт. Кирилла подключается к его христологии¹⁶. В Кирилловых ветхозаветных толкованиях эта тема Христа-Посредника является одной из главных. И именно поэтому свт. Кирилл настаивает на совершенстве божественности Слова и полноте его человечества, чтобы иметь возможность показать во Христе Иисусе Посредника и Искупителя, уже давно предвозвещенного в Ветхом Завете¹⁷. О посредничестве Христа свт. Кирилл говорит и в толкованиях на Евангелие от Иоанна:

«Как Он родствен Отцу и вследствие тождества природы Отец родствен Ему, так и мы Ему, поскольку стал человеком, а Он — нам. Чрез Него, как чрез Посредника, соприкасаемся с Отцом. Как бы середина некая между вышним Божеством и человечеством есть Христос, одновременно будучи тем и другим и как бы объемля в Себе столь разбеденное друг от друга: как Бог по природе Он соприкасается с Богом и Отцом, а как истинный человек — с людьми»¹⁸.

¹² McGuckin, John A. *Moses and the Mystery of Christ in Cyril of Alexandria's Exegesis*. P. 99.

¹³ Liébaert J. *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*. Lille: Facultes Catholiques, 1951; Koen Lars. *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*. Uppsala, 1991; Welch J. L. *Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria*. Catholic Scholars Press, 1994.

¹⁴ De Ador., PG 68. Col. 881B; Glaph., PG 69. Col. 325C, 596A. *Commentarius in XII prophetas minores*. 260. 13–16 TLG 4090/1.

¹⁵ Loon, Hans van. *The dyophysite christology of Cyril of Alexandria*. Leiden and Boston: Brill, 2009. P. 166.

¹⁶ Liébaert J. *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*. Lille, 1951. P. 218.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ In Ioannis Evangelium. Liber VI. Caput unicum. PG 73. Col. 1045CD. Рус. перевод: Толкования на Евангелие от Иоанна. Книга 3. С. 357.

Спасение во Христе, по свт. Кириллу, «выражается (осуществляется), как и в Зоровавеле и Иисусе: Он есть царь, как Бог, — а также и первосвященник, как человек, и посредник между Богом и людьми, ибо священник посредствует (ходатайствует)»¹⁹.

Начиная с труда «О поклонении в духе и истине» свт. Кирилл освещает и некоторые сотериологические аспекты своей христологии. Известно объяснение того, почему Сын Божий назван Словом: Воплощение — это слово Бога о Себе Самом. Божественное откровение совершилось во всей полноте именно в Боговоплощении:

«Владыка всех Бог как бы вписывает в нас знание воли своей, пользуясь для этого Сыном в Духе как бы тростью: потому что так назвал Он Его чрез Давида, говоря: “язык мой трость книжника-скорописца” (Пс. 44:2)»²⁰

В толковании на пророка Исаию говорится, что Слово называется мышцею и крепостью Бога и Отца²¹. Ветхозаветные жертвы понимаются как прообраз бескровной жертвы, которую будут совершать не только в Израиле: «по Его словам все народы будут приносить Ему курение и жертву чистую»²². Это будет совершаться в Церкви,

«ибо церковь Христова дивна и, находясь как бы на горе, ведома всем; а названа она истинною не как служащая в образах и тенях, напротив, как принявшая истину, которая есть Христос, и совершающая служение в духе и истине»²³.

Очевиден иной, принципиально новый характер этой жертвы: «Не иначе он (народ Израиля) может возвратиться к первоначальному состоянию, как только через Христа, оставивши подзаконные обычаи»²⁴. Сходную мысль выражает свт. Кирилл и далее: «таинство Христа... призывает всех по всей земле... к очищению водою и кровию и в животворение чрез приобщение святой плоти». И тогда можно говорить, что Христос — Спаситель и Искупитель всех²⁵.

¹⁹ In Aggaeum prophetam. Cap. I. PG. 71. Col. 1041 BC. Рус. перевод: Толкования на пророка Аггея. Ч. 10. С. 427.

²⁰ De adoratione in spiritu et veritate. Liber I. PG 68. Col. 144C. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 1. О поклонении и служении в духе и истине. С. 131.

²¹ In Isaiam prophetam. Liber I. Oratio V. PG 70. Col. 256A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 273.

²² In Isaiam prophetam. Liber I. Oratio IV. PG 70. Col. 173BC. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 7. С. 182.

²³ In Zachariam prophetam. Tomus III. Cap. VIII. PG 72. Col. 112B. Рус. перевод: Толкования на пророка Захарию. Ч. 11. С. 92.

²⁴ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 223AB. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 1. О поклонении и служении в духе и истине. С. 183.

²⁵ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 232A. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 1. О поклонении и служении в духе и истине. С. 185.

Кроме того, особо подчеркивается ограниченность закона: его функция временна и состояла «в предвозвещениях о Христе, а сам он не очень достаточен для того, чтобы спасти кого-либо»²⁶. И, как замечает прот. Иоанн МакГаккин, посредничество и его результат играют центральную роль в связи между Ветхим и Новым Заветами²⁷. Спасительное ходатайство также является одним из центральных моментов в типологии Моисея (как прообраза Христа) в Кирилловой экзегезе. Однако в этой типологии Христос для свт. Кирилла не «новый Моисей», а высший Ходатай, замещающий Собой устаревший и неполный образ Моисеева ходатайства. Свт. Кирилл прямо говорит в толкованиях на пророка Софонию: «детоводительство чрез Моисея ниже евангельского и таково было назначение первого, чего оно было тенью и образом»²⁸.

Типология Моисея развита во многих эпизодах и образах, однако часто они имеют негативный оттенок, когда говорят о Моисее как посреднике и символе Израиля. Свт. Кирилл более склонен очерчивать ограничения и малую результативность роли Моисея, чем его сильные стороны²⁹. Более того, по мнению Л. Вэлча, свт. Кирилл противопоставляет Христа, спасающего человечество своим предстательством, и Моисея, от предстательства которого человечество получало лишь осуждение³⁰.

Сходная мысль содержится у свт. Кирилла и в его толкованиях на Евангелие от Иоанна, в которых он касается ветхозаветных прообразов: «по образу посредничества, и древний Моисей, верно передававший сынам Израиля Божественные определения, может быть мыслим как тип Христа. Но Моисеево посредничество служебное, а Христово — свободное и таинственнейшее, природно касающееся посредствуемых сторон и достигающее до обеих, говорю — посредствуемого человечества и Отца Бога»³¹. И здесь выявляется мысль о том, что свт. Кирилл имеет в виду природное соединение спасающего Бога и спасаемого человечества, мыслимого как род, т. е. некоторая совокупность и общность.

Итак, упразднивший смерть, поколебавший силу тления и спасший вместе с верующими и тех, которые некогда были детоводительствуемы под законом, кто же иной, как не единый Господь наш Иисус Хри-

²⁶ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 249CD. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Книга 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 197.

²⁷ McGuckin, John A. Moses and the Mystery of Christ in Cyril of Alexandria's Exegesis. P. 103.

²⁸ In Habacuc prophetam. Cap. III. PG 71. Col. 928BC, Рус. перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 313.

²⁹ McGuckin, John A. Moses and the Mystery of Christ in Cyril of Alexandria's Exegesis. P. 105.

³⁰ Welch, Lawrence J. Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria. San Francisco: Catholic Scholars Press, P. 118.

³¹ In Ioannis Evangelium. Liber III. Cap. III. PG 73. Col. 429BC. Рус. перевод: Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 9. С. 728.

стос? — восклицает свт. Кирилл, описывая спасительные обетования, которые будут явлены уже не только одному богоизбранному народу, но всем верующим³².

Таким образом, ограниченность закона и Моисея как ходатая, посредника выражает и христологическую истину — истинное посредничество и ходатайство спасения может дать только Сын Божий — Христос, соединившийся с человечеством на уровне рода.

Будет это «от осмаго дне» (Иез. 48:27), т. е. от времени Воскресения нашего Спасителя, когда стали совершаться всесожжения, то есть совершенное и полное посвящение Богу уверовавших, приятное Богу, и принесение даров духовных³³. А до того «закон косноязычен в том отношении, что не может раздельно изложить учение о Сущем и не в состоянии тайнодействовать к поклоняемому во святой Троице, досточтимому и неизреченному естеству»³⁴. Действительно,

«когда закон оказался слабым, а израильтяне весьма непокорными, послан был Христос, истинный Левит, великий Архиерей, поставленный наряду с сущими под законом как брат им по человечеству, говоривший с Моисеем как Бог, но наставляемый Отцом, в качестве пророка, хотя Он и Господь: пророка возставляю... (Втор 18:18)»³⁵.

Здесь однозначно указывается не только на полноту человечества, но и на единство человеческого рода со Христом.

Ограниченность закона проявилась еще и в том, что он мог быть возвещаем только одному народу, «и то с трудом», а остальные народы пребывали во мраке неведения³⁶. Итак, именно «Христос говорил с народом и сделался устами Моисея, объясняя нам духовно его закон, а Моисей со своей стороны был Его устами, говорящими с Богом»³⁷.

Далее можно видеть, что общность спасаемых Богом — всего рода человеческого — свт. Кирилл проясняет наиболее ясно в следующих словах: «Пусть же род человеческий мыслится у нас как одно животное. Христос взял его за хвост, т. е. за последние и конечные его части, ибо он

³² De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 256C. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 200.

³³ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 229C. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 184.

³⁴ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 250B. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 197.

³⁵ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 252D. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 197.

³⁶ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 252AB. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. М., 2000. С. 197.

³⁷ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 253A. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 198. Здесь же Христос называется братом по человечеству: *ὡς ἀδελφὸς διὰ τὸ ἀνθρώπινον*.

пришел в последние времена века»³⁸. Спасение простирается не только в пространстве, на всех одновременно живущих людей, но и во времени. Благодать, подаваемая Христом, простирается на весь род: «хотя Христос взял за последние части, но преобразование через благодать простирается на весь род и достигает самой головы, то есть Адама... Таким образом вместе с последними совершается и искупление первых»³⁹. В толковании на пророка Иону свт. Кирилл пишет также, что «прежде сложения мира предопределён и предуведен был Христос для исправления всех; ибо Бог и Отец благоволил возглавити всяческая в Себе Самом, яже на небесах и яже на земли (Еф. 1:10), но совершение этих великих дел предоставлено было соделавшемуся подобным нам Единородному и возсиявшему в мире с плотию»⁴⁰. Далее, «Он, будучи Богом по естеству, соделался человеком, чтобы спасти всю поднебесную и их (Иудеев) прежде всех других»⁴¹. Заключается глава утверждением универсальности спасения — Христос спасает весь человеческий род: «Христос спас всех, дав Себя в искупление малого и великаго, мудрого и не мудрого, богатого и бедного, Иудея и Эллина»⁴².

Спасение во Христе мыслится свт. Кириллом как восстановление некогда падшей твари в первобытное состояние. Благоволивший этому Бог Отец «послал к нам с неба Единородного, руку десную Свою, поистине созидательницу и спасительницу всего, по Писанию: «десница Господня сотвори силу, десница Господня вознесе мя» (Пс. 117:15–16). Тогда-то Он подъял лежащий на земле род человеческий и, освободивши нас от звероподобной жестокости, состоящей в порочности и грехах, чрез освящение вознес к царственной чести и кротости, свойственной добродетели»⁴³. Иными словами, «поелику во Христе и чрез Христа мы опять обогатились божественным Духом, сделавшись причастниками Его естества, по Писанию; то мы возвращены в первобытное состояние и обновлены и спасены»⁴⁴.

³⁸ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 245B. Рус. перевод: Творения святого Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в духе и истине. С. 194.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ In Ionam Prophetam. Cap. I. PG 71. Col. 604A. Рус. перевод: Толкования на пророка Иону. Ч. 10. С. 24

⁴¹ In Ionam Prophetam. Cap. I. PG 71. Col. 605A. Рус. перевод: Толкования на пророка Иону. Ч. 10. С. 25.

⁴² In Ionam Prophetam. Cap. I. PG 71. Col. 637C. Рус. перевод: Толкования на пророка Иону. Ч. 10. С. 56.

⁴³ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 245B. Рус. перевод: Творения святого Кирилла, епископа Александрийского. Книга 1. О поклонении и служении в духе и истине. С. 194.

⁴⁴ In Habacuc Prophetam. Cap. III. PG 71. Col. 904A. Рус. перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 291.

Кроме того, отмечается и то, что спасение означает, кроме всего прочего, и сотелесность Христу: в отличие от отвергнувших Христа иудеев, «множество язычников как бы возродилось и Христос подает им славное и достойное приятия наследие небесных благ: ибо они сделались согражданами ангелов и своими Богу, единым телом со Христом, единением с Ним просвещены Духом и будут наслаждаться поистине вожденною жизнью в праведности, святости и бессмертии»⁴⁵. Заметим, что здесь отдельными фразами говорится и о нашей сотелесности Христу, и о единении с Ним как просвещении в Духе, на что обратили внимание исследователи творения свт. Кирилла «О воплощении Единородного»:

«Он, будучи Единородным как Бог, через единение по домостроительству как человек стал Первородным в нас и между многими братьями, чтобы и мы, в Нем и через Него, стали сынами Божиими по природе и по благодати. По природе — в Нем и только (καὶ μόνῳ) [в Нем]; по причастию же и благодати — мы сыны Божии через Него в Духе»⁴⁶.

Следует особо отметить выражение καὶ μόνῳ — и только [в Нем — в Сыне]. Ведь если об обожении по благодати, в Духе, говорят многие отцы Восточной Церкви, то мысль о природном, физическом освящении через Сына, в Сыне и только в Нем, является своеобразной чертой христологии свт. Кирилла. Наблюдается повторение традиционного (еще со времен арианских споров) тезиса о том, что через Христа мы пребываем в Духе «по благодати». Ясно, что это — обычное отличие нашего обожения «сынов Божиих по благодати» от обожения Христа, который есть Сын Божий по природе. Но сделано еще и неожиданное прибавление: в Самом Христе и «только в Нем» мы становимся еще и «природно» сынами Божиими. Так, дословно совпадает фраза «во Христе и только [в Нем]» в тексте «О воплощении Единородного» и толкованиях на пророка Софонию: «...во Христе, и в Нем одном (ἐν Χριστῷ δὴ καὶ μόνῳ)⁴⁷, оправдан духовный и святой Сион, то есть церковь, или святое множество уверовавших. И чрез Него и Им мы спасены, избегши вреда от невидимых врагов и имея Посредником явившегося в образе подобном нашему самого Царя всяческих и Бога Слова, сущего из Бога Отца»⁴⁸.

Таким образом, Христос предвозвещается вместе с народом великим, под которым «надо разуметь, и со всею справедливостью, святое мно-

⁴⁵ De adoratione in spiritu et veritate. Liber II. PG 68. Col. 245B. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла Александрийского. Кн. 1. О поклонении и служении в Духе и истине. С. 194.

⁴⁶ De incarn. Unig., 700. 6–11, TLG 4090/26; Рус. перевод: Свт. Кирилл Александрийский. Диалог о вочеловечении Единородного. С. 124.

⁴⁷ In Sophoniam prophetam. 2.235.13. TLG 4090/1.

⁴⁸ Ibid. Русский перевод: Толкования на пророка Софонию. Ч. 8. С. 396.

жество оправданных во Христе»⁴⁹. Оправдание же понимается свт. Кириллом не в юридическом смысле, но как восстановление твари в перво-бытное состояние:

«в последние времена века Единородный соделался человеком не для того только, чтоб избавить Израиля, но для того, чтоб, освободив от рабства диаволу все народы, сделать их свободными, избавить их от тления и нечистоты греха... Когда же соделался человеком — претерпе крест, о срамоте нерадив (Евр. 12:2), дабы кровию Своею приобрести Богу и Отцу и тех, которые еще живы, и тех, которых раньше поглотила смерть,... Свидетельством же как бы упразднения смерти служит восстание Христа из мертвых, с Которым вместе и мы сами воскресли, оправдавшись верою и вместе с смертию удалившись от виновника смерти — греха»⁵⁰.

Христос положил душу Свою за нас и оказался ради нас среди мертвых, будучи по естеству жизнью и воскрес, преобразуя естество человека (а не отдельного человека!) в обновление жизни и восстанавливая его в первоначальное состояние: еще кто во Христе, нова тварь (2 Кор. 5:17), ибо благоугодно было Богу и Отцу — о Нем возглавити всяческая (Еф. 1:10), по написанному. «А возглавляемое восстанавливается и возводится к тому, чем было в начале. Когда же Христос обновил нас, то Он и возвеселился о нас, как бы в наслаждении и как бы в день праздника. Как же Богу было не увеселяться совершившимся среди нас, когда мы освободились от греха и сделались победителями смерти и тления и стали причастниками Духа и освящения?»⁵¹ Возможно, говоря о том, что Христос возвеселился о нас, свт. Кирилл подразумевает принятие Им на Себя еще одного характерного свойства человеческой природы (подобно тому, как наличие человеческих чувств у Христа (сожаление, скорбь, плач), по мнению К. Драцелласа, подтверждает полноту воспринятой Им человеческой природы⁵²).

Толкования на пророка Исаию также позволяют выявить сотериологические аспекты христологии свт. Кирилла.

В толковании на стихи, прочитанные Христом в капернаумской синагоге (Ис. 61:1–3; Лк. 4:18–19), свт. Кирилл описывает причину вочеловечения Бога Слова: освободить человечество из плена лукавого и осветить светом богопознания. И поскольку речь идет о помазании Духом, то он и говорит, что помазание — это обожение человеческой природы во Христе:

⁴⁹ In Michæam prophetam. Cap. IV. PG 71. Col. 704B. Русский перевод: Толкования на пророка Михея. Ч. 10. С. 114.

⁵⁰ In Sophoniam prophetam. Cap. III. PG 71. Col. 1004A. Рус. перевод: Толкования на пророка Софонию. Ч.10. С. 385.

⁵¹ Ibid. Col. 1017A. Рус. перевод: Толкования на пророка Софонию. Ч.10. С. 398.

⁵² Dratsellas C. Questions on the Christology of St. Cyril of Alexandria. Abba Salama 6, 1975. P. 221.

«Ибо Он, будучи Богом и вместе человеком, по божеству подает Духа твари, а по человечеству приемлет Его от Бога и Отца»⁵³.

Благовестие нищим, исцеление сокрушенных сердцем, отпущение пленных на свободу (Ис. 61:1) свт. Кирилл понимает как многочисленные спасительные действия вочеловечения Единородного. Чтобы приобрести поднебесную, то есть привести живущих по всей вселенной к Богу и Отцу, изменив всё к лучшему и как бы обновив лицо земли, Спаситель принимает вид раба, хотя Он — Господь всяческих. Он благовестует нищим, для чего и послан был⁵⁴.

Способ изменения — традиционный, через Таинства. Ведь Христос оправдывает нас, одновременно освящая:

«Говорим, что и иным способом отнимается у синагоги иудейской крепость хлеба и крепость воды. Это изречение имеет таинственный смысл. Ибо мы, чрез веру призванные ко освящению, имеем хлеб, сходящий с неба, то есть Христа, или Его тело. И если кто спросит, какова его сила, то мы ответим, что животворящая; ибо дает жизнь миру»⁵⁵.

Возраждает нас духовно Христос приведением в тот же образ с Ним и введением нас в Царство Небесное:

«Подобным же образом мы получаем чрез воду благодать святого крещения, освящающего нас; говорим, что сила воды есть отложение грехов, возрождение духовное, чтоб быть вам сообразным Самому Христу, и сверх того свободный вход в царствие небесное»⁵⁶.

Описывая то, что потеряли иудеи, отвергнув Христа, свт. Кирилл обращается к образу Христа как основания Церкви и подчеркивает аспект нашего единения в Нем:

«Христос есть основание, и на Нем все мы созидаемся, камни живые и духовные, соединяемые и скрепляемые духовно в святой храм, в жилище Бога в Духе, и в нем обитаем»⁵⁷.

Неоднократно святитель называет Христа Спасителем всех. Ведь благодать Христова «всех оправдала и даже самим убийцам даровала прощение грехов»⁵⁸.

Спасение наше совершается непосредственно во Христе, говорит свт. Кирилл, толкуя слова пророка Исаии: «Я тот же, Который сказал: “вот

⁵³ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1349D. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 412.

⁵⁴ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1352AB. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 413.

⁵⁵ In Isaiam prophetam. Liber II. PG 70. Col. 96C. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 96.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ In Isaiam prophetam. Liber II. PG 70. Col. 105B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 106.

⁵⁸ In Isaiam prophetam. Liber II. PG 70. Col. 132A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 135.

Я» (Ис. 52:6). Мы, будучи дикими маслинами, привиты к доброй маслине, если в нас самодействует Христос»⁵⁹. На наш взгляд, здесь косвенно выражается и наша соприродность Спасителю. Именно она обуславливает наше спасение, поскольку «естество человеческое в Нем процвело к нетлению, к жизни и к обновлению жития евангельского»⁶⁰.

Будучи по естеству свят как Бог, не перестав быть Богом, и не лишившись Своих совершенств вследствие принятия человечества, Христос освящает и наше рождение⁶¹. Как можно видеть, свт. Кирилл проводит мысль о том, что спасает нас святость Бога. Но речь здесь идёт о Боге, Который не пренебрег взять на Себя человеческое, о Боге, ставшем подобным нам и тем самым освящающим нас, рождающихся плотским образом.

Ведь вкусив смерть за всех и воскреснув, Христос «стал начатком усопших и корнем тех, которые чрез Него преобразуются в жизнь, и как бы началом природы человеческой, освободившейся от тления, и мы обогатились непоколебимой надеждой на жизнь вечную»⁶². И если до времени всеобщего воскресения, которое еще не наступило, «природа человека покоряется необходимости умереть и ожидает смерти, которая во Христе уже обезсилена, впоследствии же и над нами самими теряет силу»⁶³.

Также святитель обращает внимание читателей на имена грядущего Мессии: Он назван Еммануилом, потому что сущий по естеству Бог стал с нами, т. е. Человеком; Иисус же, потому что должен был спасти поднебесную, Сам будучи Богом и став Человеком. Как уже отмечалось, в ранней экзегезе свт. Кирилл не старается избегать термина «человек», т. е. говоря о Боговоплощении, он употребляет не исключительно термин «плоть» по отношению к человечеству Христову. Христос же называется Христом только после воплощения, т. к. «еще не помазанный, как мог называться Христом?»⁶⁴ Сын существует нераздельно от Бога Отца и Он соделался Человеком⁶⁵. Прямо говорится, что Он явился в нашем естестве, что Слово отделено естеством человечества и стало Человеком⁶⁶.

⁵⁹ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1349A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 410.

⁶⁰ In Isaiam prophetam. Liber II. PG 70. Col. 312D. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 335.

⁶¹ In Isaiam prophetam. Liber II. PG 70. Col. 205BC. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 217.

⁶² In Isaiam prophetam. Liber III. PG 70. Col. 588B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 7. С. 93.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ In Isaiam prophetam. Liber IV. PG 70. Col. 1037B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 71.

⁶⁵ In Isaiam prophetam. Liber IV. PG 70. Col. 1038D-1040A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 72–73.

⁶⁶ Ibid.

Далее следует описание образа стрелы из 49-й главы пророка Исаии: и соделал уста Мои как острый меч; тенью руки Своей покрывал Меня, и соделал Меня стрелою изостренною; в колчане Своем хранил Меня (Ис. 49:2). Следуя, по-видимому, общепринятой экзегезе, свт. Кирилл обращается к образу Христа, как стрелы, поражающей сатану и с ним лукавые силы. При этом этот образ соотносится с общепринятым образом Христа как победителя сатаны и ада.

3. Образы страдающего Мессии

Учение о кенозисе, истощании Сына Божия является столь же общепринятым и столь же необходимым для раскрытия образа предвозвещенного пророками Христа, как и образ Христа-Победителя.

Воплощение — добровольный акт кенозиса. Ведь «свободное по естеству, Слово становится рабом чрез домостроительство телесное или мыслимое по плоти»⁶⁷. Особо проявляется это в толковании свт. Кирилла на 53-ю главу пророка Исаии. Кенозис Христа предвозвещается пророком явно: на слова второго стиха «нести вида ему, ниже славы», свт. Кирилл даёт такое толкование: при синайской теофании было то, что «возбуждало страх и трепет израильтян и нужен был посредник при этом, а Христос пришел... в умаленном и униженном положении, так что казался ниже всех людей. Он подвергся всякому унижению, дабы смиренное возвысить и малоценное сделать вожделенным». Действительно, духовные блага и ценности представляют собой ценности иного порядка. С другой стороны: «как Господь и Царь всяческих, в каком блеске человеческом мог бы иметь нужду?»⁶⁸

В толковании на стих 3-й: «Человек в язве сый...», свт. Кирилл проводит мысль о том, что Христос начал ужасаться и тужить; поскольку если Единородное Слово Отца и есть Бог по природе и недоступно, таким образом, страданиям и скорби, однако уподобляется нашему естеству в том, что не остается бесчувственным к обрушившемуся на Него искушению, через всё домостроительство показывая, что «Он стал таким же, как мы, а не был видим на земле, как тень и призрак, что некоторым угодно думать, а на самом деле был Человечком»⁶⁹. И в другом месте толкований на пророка Исаию свт. Кирилл наделяет Спасителя не просто плотью, но «храмом», «одушевленным душой разумной»⁷⁰.

⁶⁷ In Isaiam prophetam. Liber IV. PG 70. Col.1037B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 74.

⁶⁸ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col.1172D. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 216.

⁶⁹ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col.1172D. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 217.

⁷⁰ ἐνψυχωμένην δὲ μάλλον ψυχῇ νοερά — In Isaiem prophetam. PG 70. Col. 316A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 338.

Здесь, также как и в толкованиях на Евангелие от Иоанна, выявляется понимание человеческой души Христа как значимого сотериологического фактора. Как наличие человеческих чувств у Христа (сожаление, скорбь, плач), по мнению К. Драцелласа, подтверждает полноту воспринятой человеческой природы⁷¹, так же эту полноту подтверждает и наличие у Христа человеческой души. Эти тексты подтверждают точку зрения Л. Вэлча, обнаружившего ошибку де Дюрана и Грильмайера, заключающуюся в том, что свт. Кирилл, по их мнению, только в поздних своих творениях подчеркивал сотериологическое значение наличия человеческой души у Спасителя⁷². Свойства человеческой души, и, прежде всего, её слабости, усвоенные Самим Богом, подчеркиваются Святителем:

«Итак, Единородный пришел в подобном нам виде, и что касается плоти и человечества, то Он имел вид свойственной нам слабости, но, как Бог, Он имел в руках все роги, то есть все царства, против всякого могущества противных сил»⁷³.

Мы встречаем известную мысль свт. Кирилла об усвоении свойств человеческой природы также и в толкованиях на пророка Исаию⁷⁴. Однако нельзя сказать, исследуя Кириловы толкования, что наше искупление произошло только «милостию сострастия»⁷⁵, поскольку далее свт. Кирилл упоминает о том, что именно Христос, «претерпев телесную смерть, освободил всю поднебесную от смерти и греха». Эта спасительная страсть — пролог к грядущему прославлению страдающего Мессии: «ибо Он один, будучи драгоценнее всех, пострадал за всех, дабы господствовать и царствовать над всеми»⁷⁶. И именно в воскресении Своём Христос являет нам человеческую природу, «преобразившуюся в нетление, и благоволение Бога и Отца, простирающееся уже на всю землю». Именно после этого прославления будет явлено множество народов, имеющих отойти от древнего заблуждения и просветиться «к познанию Его Самого и Отца»⁷⁷.

Ведь «говоря: и грехи их Той понесет; ибо для того, чтобы уничтожить грех мира, Он принял его на Себя и равноценный всем Он один

⁷¹ Dratsellas C. Questions on the Christology of St. Cyril of Alexandria. P. 221.

⁷² Welch, J. L. Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria. P. 56.

⁷³ In Habacuc Prophetam. PG 71. Col. 908D. Рус. перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 297.

⁷⁴ In Isaiam prophetam. Liber II. PG 70. Col. 313B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 6. С. 336.

⁷⁵ Молитва перед причастием преп. Симеона Нового Богослова.

⁷⁶ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1176A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 219.

⁷⁷ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1188B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 232.

умер за всех и чрез это послужил многим. Говоря же: многим разумеет язычников, ибо Израиль был одним (только из всех) народов»⁷⁸.

Свт. Кирилл предполагает, что пророки, вдохновлённые Духом Святым, «надо думать, видели Сына, или Лице Его не свободным от человеческой скорби, так как наступало время, в которое Ему должно было пострадать дабы смертию Своей плоти упразднить смерть, изгладив грехи мира». И если видящим Его страдания и могло показаться, что Христос страдает за Свои грехи⁷⁹, но на самом деле «Он пострадал никак не за Себя, совсем нет, — но за всю поднебесную».

Возможно, здесь прослеживается мысль, встречающаяся в александрийском богословии, — о том, что Христос принес «равноценную» жертву за грех⁸⁰. Видимо, так можно говорить, только предполагая, что Христос есть Всечеловек⁸¹, т. е. соединенный с человечеством на уровне всего рода. Можно привести еще в качестве примера отрывок о том, что Бог во Христе спасает всю прогневавшую Бога человеческую природу⁸², т. е. общность людей, корень которых — Адам.

Спасительность страданий Христовых постоянно подчеркивается свт. Кириллом:

«Слово стало плотью, хотя и будучи Богом и Господом всяческих, как явившееся по природе от Бога и Отца. Но хотя Оно стало плотью и сделалось по воле Отца умилостивительною жертвою, но Оно не перестало быть тем, чем Оно было, то есть быть Богом; Оно и теперь обладает властью и славой подобающе Богу, и теперь Его окружают высшие силы и исполняют порученные им служения»⁸³.

Это означает, что Слово при воплощении не перестало быть тем, чем Оно было — Богом. Этим еще раз подчеркивается спасительное посредничество Христа между Богом и человечеством. Как мы уже говори-

⁷⁸ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1389C. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 235. См. также: Толкования на пророка Исаию. Ч. 7. С. 272.

⁷⁹ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1173C. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 219.

⁸⁰ In Ioannis Evangelium, 3.61.12–19. TLG 4090/002. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 3. Толкования на Евангелие от Иоанна. С. 808.

⁸¹ Я. Пеликан так обосновывает корректность такого наименования: Христос может быть Всечеловеком только в том случае, если вся Его Божественная природа вместе со всеми ее свойствами в постоянном и неразрывном единстве соединилась со всею природою человека и всеми ее свойствами. Слово «восприняло не какого-то конкретного человека, но всечеловека или вселенское (человеческое) естество, которое, однако, зримо присутствует в отдельном и неделимом». Пеликан Я. Дух восточного христианства. [600–1000] // Христианская традиция. История развития вероучения. Культурный центр «Духовная библиотека», М., б/г. С. 216.

⁸² Προσκέκρουκεν ἡ ἀνθρώπου φύσις τῷ Δημιουργῷ. In Habacuc prophetam. PG 71. Col. 901C. Русский перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 290.

⁸³ In Habacuc Prophetam. PG 71. Col. 900A. Рус. перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 287.

ли, это посредничество не автоматическое, а основанное, прежде всего, на вере спасающихся⁸⁴.

О том, что человеческая природа пребыла сохранной при Воплощении, а не превратилась во что-то иное, косвенно указывает следующая фраза:

«Итак, хотя Он и сделался очистительной жертвой, приняв чрез нас и ради нас человечество, тем не менее, есть Бог и превыше всякой твари, видимой, говорю, и невидимой; ибо покрывает небеса добродетель Его и земля будет полна хваления Его»⁸⁵.

Здесь выражение δι' ἡμᾶς (чрез нас) может указывать на сохранность человеческой природы при Воплощении. На подобное выражение во втором послании к епископу Диокесарийскому Суккенсу обратил внимание свт. Ефрем Антиохийский⁸⁶.

4. Образы Церкви Христовой — причастницы Божественного естества

К сотериологическим вопросам христологии святителя Кирилла относятся и вопросы о Церкви Христовой, предвозвещенной пророками. Пророчество о восстании Сиона и облечении славой Иерусалима — типичный пример даже не аллегии, а анагии Александрийской школы, возводящий эти города Иудеи к духовным понятиям грядущего времени пришествия и воплощения Христова — к собранию «призванных через веру, или на церковь из Иудеев и язычников»⁸⁷. Соразмерно наказанию за отступничество будет и утешение — и даже гораздо преизобильнее скорбей⁸⁸. Ведь слава Иерусалима — это Сам Господь Иисус Христос⁸⁹. Далее свт. Кирилл поясняет, как мы все можем облечься этой славой, приводя слова св. ап. Павла, говорящего о том, что нужно облечься во Христа (Рим. 13:14 и Гал. 3:27). Заслуживает внимания и то, каким образом свт. Кирилл мыслит соединение Христа с Его Церковью: «придет же, говорит, в храм Свой или потому, что стало плотию Слово (Ин. 1:14) и обитало как в храме в пречистом (воспринятом) от Святой Девы теле, — или, как веруем, с совершенным человеком, говорю из души и тела (состоя-

⁸⁴ In Habacuc Prophetam. PG 71. Col. 905B. Рус. перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 294.

⁸⁵ In Habacuc Prophetam. PG 71. Col. 905D. Рус. перевод: Толкования на пророка Аввакума. Ч. 10. С. 295.

⁸⁶ Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу / Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник, издаваемый Московской Духовной Академией и Семинарией. № 9–10 (2009–2010). С. 30, прим.

⁸⁷ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1144A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 186.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1144B. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 187.

щем), соединился непосредственно и домостроительно, — или же просто называет храмом как бы священный и Ему посвященный город, очевидно Иерусалим, или же как в типе Церковь»⁹⁰.

Так же именно о Церкви говорится как о причастнице Божественного естества — τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως κοινωνός⁹¹. Таким образом, о Церкви Христовой, ставшей «сообразною Христу... по причастию Святого Духа»⁹² говорится если и не прямо как о множестве обоженных и спасающихся⁹³, то как о причастной Божественной природе. Вхождение же в Церковь никоим образом не «механическое», но подразумевающее отгнание от себя «нечистых и земных помыслов» и предпочещение ума⁹⁴. Освободиться от помыслов мы можем во Христе⁹⁵. Несмотря на то, что сатана увлек род человеческий, Единородное Слово Божие, став человеком, победило его вместо нас. Господь сокрушает силу его⁹⁶. А мы, не за серебро проданные, не за серебро и избавлены — силой Спасителя всех Христа. Возможно, здесь также прослеживается мысль, встречающаяся в александрийском богословии — о том, что Христос принес «равноценную» жертву за грех.

Аналогичное толкование Сиона как Церкви Христовой предлагает свт. Кирилл в беседах на псалмы:

«Сион глаголется (понимается) не [как] участок земли во стране Иудейской, но в вышних и на небесах, истинный Град Блага, Церковь первородных, мать святых, ангелов пресвятое жилище. В подобие же ей и мы земной наполняем Сион, т. е. Церковь, и подобающе славословим Спаса и Искупителя всех... Итак, в словах «К тебе всяка плоть припадёт» (то есть всякий человек уверует, ибо это синекдоха, показывающая на целое через часть), возвещается призвание всех народов, а не только Израиля, как по букве закона»⁹⁷.

5. Об одном содержании формулы *μία φύσις*

Изложенные выше тексты святителя Кирилла, выражающие природное единство Спасителя со спасаемым родом человеческим, позволяют

⁹⁰In Malachiam prophetam. PG 72. Col. 332A. Рус. перевод: Толкования на пророка Малахию. Ч. 11. С. 295.

⁹¹In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1144CD.

⁹²Ibid.

⁹³Лурье В. М. История Византийской философии. СПб., 2006. С. 111–112.

⁹⁴In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1144A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 187.

⁹⁵In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1145D. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 190.

⁹⁶In Isaiam prophetam. Liber V. PG 70. Col. 1146A. Рус. перевод: Толкования на пророка Исаию. Ч. 8. С. 191.

⁹⁷Expositio in Psalmos. PG 69. Col. 1128A. Здесь мы видим еще один пример (всего из двух, встречающихся в электронной библиотеке TLG) употребления свт. Кириллом термина «синекдоха» как указывающего на целое через именование части.

выявить новое содержание в известном выражении свт. Кирилла Александрийского «одна природа Бога Слова воплощенная». Эта формула является одним из самых известных и неоднозначно воспринимаемых выражений в его христологии. И до сих пор нет единого мнения о том, какой именно смысл вкладывал в неё сам свт. Кирилл. Несмотря на то, что многие отцы Церкви и христианские мыслители после свт. Кирилла высказали своё мнение по этому поводу, и несмотря на то, что этот вопрос многократно освещался и освещается в современных исследованиях, привести непредвзятое, беспристрастное и всестороннее рассмотрение вопроса весьма затруднительно.

У позднейших отцов Церкви не находится опровержения этой формулы или указания на ее некорректность. Существует несколько подходов к объяснению того, какой смысл вкладывал свт. Кирилл в эту формулу.

Например, прп. Иоанн Дамаскин настаивал на том, что когда мы говорим «воплощенная», то этим и подразумевается полнота человечества⁹⁸. Прп. Максим Исповедник считал это выражение описательным выражением Боговоплощения:

«И единую природу Бога-Слова... исповедуем мы благочестиво... Ведь это есть описательное выражение, являющее именем и определением две природы... именем «единая природа Слова» обозначается общая сущность с его собственной ипостасью, а определением [«воплощенная»] — человеческая сущность...»⁹⁹.

А. Бриллиантов показывает, что свт. Кирилл был связан устоявшимся мнением о принадлежности этой формулы свт. Афанасию Александрийскому, которая на самом деле была аполлинарианским подлогом¹⁰⁰.

Свт. Кирилл Александрийский стал одной из жертв знаменитых аполлинарианских подлогов: считая, что он цитирует своего предшественника по кафедре святителя Афанасия, он принимал эти подложные сочинения как подлинные. Эти сочинения действительно терминологически повлияли на свт. Кирилла — некоторые свои формулы он заимствовал оттуда, например, формулу «единая природа Бога Слова воплощенная»¹⁰¹. Послание к епископу Диокесарийскому Суккенсу предположительно датируется 433 г. Но ранее, во время полемики с Несторием (429–430 гг.), свт. Кирилл говорит о единой воплощенной ипостаси Слова¹⁰². Таким образом, не приходится говорить о наличии у свт. Кирилла единой четкой терминологии — понятия «природа» и «ипо-

⁹⁸ Expositio fidei. 55.32–34. TLG 2934/004.

⁹⁹ Epistola 12 ad Ioannem cubicularium. PG 91. Col. 501BC.

¹⁰⁰ Например, см.: Бриллиантов А. И. Происхождение монофизитства // Христианское чтение. 1906. № 4. С. 799.

¹⁰¹ Ep. 46 ad Succensum. PG 77. Col. 241A; перевод прот. О. Давыденкова.

¹⁰² Например, см.: *εἰ μὲν ἓνα φῆς υἶόν καὶ μίαν ὑπόστασιν τὴν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην*. Concilium universale Ephesenum anno 431. 1,1,6.46.28–29. TLG 5000/001.

стась» у него часто оказываются синонимами. Мнения об этом придерживаются практически все исследователи богословия свт. Кирилла¹⁰³. Вполне возможно, что свт. Кирилл рассматривал эту формулу как подлинное высказывание свт. Афанасия, но он также не мог не знать, что эта формула использовалась аполинарианами и была, таким образом, скомпрометирована. Тем не менее, в период ожесточенной богословской полемики именно эту псевдо-Афанасиеву формулу свт. Кирилл поместил в самый центр своей христологической системы. Данный факт может быть объяснен только тем, что святитель видел в этой формуле наиболее точное выражение своих христологических взглядов¹⁰⁴.

Как было показано в п. 3 настоящей статьи, свт. Кирилл не был по своим богословским воззрениям аполинаристом не только по существу, но даже формально. Если богословие свт. Кирилла и имеет недостаток в виде несовершенной терминологии, то учение, которое он всеми силами отстаивал — это учение о единстве Лица Богочеловека. Причем он многократно настаивал на том, что человеческая природа во Христе — есть полная природа, состоящая из тела и разумной человеческой души¹⁰⁵. С. МакКинион, например, отмечает, что обвинение в аполинаризме в адрес свт. Кирилла несостоятельно даже по «статистическим» соображениям. «Говоря о плоти Христа, свт. Кирилл бесчисленное количество раз подчеркивает, что она была одушевлена разумной душой». Эта мысль присутствовала и в тех произведениях, которые были написаны до начала несторианской полемики и, следовательно, не могла быть ответом на подозрения в аполинаризме со стороны восточных. Выражение «Слово стало плотью» в интерпретации Кирилла означает не что иное, как то, что Слово стало реальным, совершенным Человеком¹⁰⁶. По словам самого св. отца, употребление термина «плоть» вместо «человек» — это выражение обычая (ἔθος) Св. Писания указывать на часть вместо целого (например, Лк. 3:6).

¹⁰³ Например, см.: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 21; Карташев А. В. Вселенские Соборы, М., 1994. С. 201.

¹⁰⁴ Однако не следует и преувеличивать значение этой формулы в христологическом учении свт. Кирилла. В отличие от монофизитских богословов, для которых формула единой воплощенной природы превратилась в своего рода лозунг, свт. Кирилл пользовался ею не так уж и часто. Согласно подсчету Д. Ферберна, в творениях Александрийского архиепископа (десять томов более, чем по 1000 страниц, в патрологии Миня) формула «единая природа Бога Слова воплощенная» встречается девять раз, два из которых — прямые цитаты из псевдо-Афанасия: Fairbairn Donald. *Grace and Christology in the Early Church*. New York: Oxford University Press, 2003. P. 126–127.

¹⁰⁵ In Ioannis Evangelium. 1.498.23–24. TLG 4090/002. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 3. Толкования на Евангелие от Иоанна. С. 15; In Ioannis Evangelium. 2.316.11–17. TLG 4090/002. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 3. Толкования на Евангелие от Иоанна. С. 430.

¹⁰⁶ McKinion Steven. *Words, imagery and the mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*. Leiden: Brill, 2000. P. 162.

К. Драцеллас также полагает, что преимущественное употребление термина *σάρξ* по отношению к человечеству Христа в ранних работах свт. Кирилла объясняется «необходимостью борьбы с арианством, недостаточной проясненностью богословского языка, и первоочередным вниманием к божественности Христа»¹⁰⁷. Для опровержения мнения А. Грильмайера о том, что «для раннего Кирилла Христос — не более, чем Логос и плоть», Драцеллас приводит большое количество цитат из ранних работ свт. Кирилла, особенно из Тезауруса и Толкования на Евангелие от Иоанна, где ясно говорится о полноте человечества Христа, в том числе и наличии в Нем разумной души. Об ошибках А. Грильмайера говорит также и Л. Вэлч¹⁰⁸.

Таким образом, совершенно очевидно, что *σάρξ* для свт. Кирилла — это не «неодушевленная телесность», но совершенное человеческое естество (*ἀνθρωπότης*).

Свт. Кирилл понимает формулу *μία φύσις* «не в смысле одной сущности, а чтобы подчеркнуть, что Христос есть единое бытие». Т. Вэйнэнди пишет, что свт. Кирилл принимал формулу *μία φύσις* не в том смысле, что Христос имеет одну природу, но в смысле онтологического единства субъекта (подобно единению душа/тело в человеке), т. е. речь идёт, по сути, о единстве ипостаси Христовой¹⁰⁹. Такая возможность православного понимания этой формулы существует, но не является единственной.

Хорошей иллюстрацией Кириллова понимания полноты человеческой природы во Христе может служить отрывок из спорного труда «О Святой Троице», в котором свт. Кирилл (пусть даже устами своих последователей-халкидонитов) ясно говорит, что не считает употребление выражения *μία φύσις*... указанием на одну природу Господа:

«Сказанное не означает смешения действий, но показывает, что действовал Один и Тот же, и по Божеству, и по человечеству. Не так, чтобы Он делал божественное по Божеству, ведь Он Человек; и не так, чтобы делал человеческое по человечеству, ведь Он Бог. Точно так же и выражение “одна природа Бога Слова воплощенная” не учит нас об одной природе Господа. Слово “воплощенная” уничтожает такое представление. Ведь одна природа у Слова, то есть божественная, и другая у плоти, то есть человеческая, такие их названия — синекдоха»¹¹⁰.

¹⁰⁷ Dratsellas C. Questions on the Christology of St. Cyril of Alexandria. P. 221.

¹⁰⁸ Welch, J. L. Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria. P. 56.

¹⁰⁹ Weinandy Thomas G. Cyril and the Mystery of the Incarnation. // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. New York, 2000. P. 33.

¹¹⁰ De Sancta Trinitate. 123 77.1160.9–18. TLG 4090/123:...ὁ μίαν φύσιν εἰρηκῶς τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην, οὐ μίας φύσεως τὸν Κύριον ἐδογματίσε. Τὸ γὰρ σεσαρκωμένην προσ θεῖς, τὴν τοιαύτην ἀνεῖλεν ὑπόνοιαν. Ἐτέρα γὰρ ἡ τοῦ Λόγου φύσις, ἤγγουν ἡ θεία· καὶ ἕτερα πάλιν ἡ τῆς σαρκὸς, ἤγγουν ἡ ἀνθρωπικὴ συνεκδοχικῶς.

Синекдоха — оборот речи, в котором при наименовании части подразумевается целое (напр., выражение «заводу нужны рабочие руки» означает, что нужны не руки в отдельности, а люди с рабочими руками и соответствующими навыками). Этот термин присутствует в древнегреческо-русском словаре А. Дворецкого и является традиционным со времен Аристотеля. Таким же образом и в богословском языке свт. Кирилла слово «плоть» употребляется в значении «человек», а «Слово» — в значении «Бог».

Подобный подход встречается у свт. Кирилла и в Толкованиях на Евангелие от Иоанна:

«...хотя и говорим воплотился, но этим не утверждаем, что Слово Божие облеклось одною только плотию, но в имени плоти обозначаем всего человека»¹¹¹.

Можно даже говорить о том, что Христос как второй Адам представляет в Своем лице всё искупленное человечество. Действительно, во Христе обитает вся полнота Божества телесно (Кол. 2:9). Приводя эту фразу св. ап. Павла, свт. Кирилл развивает мысль о том, что Слово обитало именно в нас:

«Ведь все мы были во Христе, и общее лицо человечества восходит к Его лицу (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος εἰς τὸ αὐτοῦ ἀναβαίνει πρόσωπον), почему Он и назван последним Адамом, как обогащающий все к благополучию и славе общностью Своей природы (с людьми), подобно тому как и первый Адам — к тлению и бесславию (1 Кор. 15: 47-49)»¹¹².

Таким образом, Слово обитало и во всех нас, но через Одного, чтобы достоинство Одного Сына Божия в силе по духу святости (Рим. 1:4) переходило на всё человечество, т. е. и на нас, благодаря Одному из нас. Далее следует отметить, что нигде в творениях свт. Кирилла мы не встретим выражений «единая природа Господа», «единая природа Христа», что и подтверждается следующими словами:

«Тот, кто говорил (это выражение...) о единой природе Бога Слова воплощенной, не утверждал о единой природе Господа»¹¹³.

И в послании к императору Феодосию свт. Кирилл также ясно говорит, что не считает Спасителя «целиком одной природой»:

«Если мы ответим, что есть только Один и Единственный Христос из двух различных природ, противники будут говорить, что если Он — целиком одна природа, как Он соделался человеком или из какого вида плоти Он сделан? Тех, которые говорят, что Бог-Слово во плоти стал

¹¹¹ In Ioannis Evangelium. Liber I. Cap. IX. PG 73. Col. 160A. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 2. Толкования на Евангелие от Иоанна. С. 532.

¹¹² In Ioannis Evangelium. PG 73. Liber I. Cap. IX. Col. 161C. Рус. перевод: Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 3. Толкования на Евангелие от Иоанна. С. 534. По-видимому, следовало бы поставить слово «лицо» в русском переводе в квадратные скобки.

¹¹³ De Trinitate, XIX. PG 77. Col. 1160A.

смешением или слиянием или беспорядочной [смесью], анафематствует Соборная и Апостольская Церковь»¹¹⁴.

Но только немногие исследователи (автору известны только два — из огромного числа писавших о свт. Кирилле — Л. Жансан и Л. Абрамовски) писали о том, что существует и другое, сотериологическое понимание формулы *μία φύσις*.

Цитируемые исследователи наследия свт. Кирилла (Т. Вэйенди, Л. Коэн, С. МакКинион) не обратили внимание на специфическое понимание термина «природа» у свт. Кирилла. Это понимание легко не заметить, если видеть у свт. Кирилла одну только христологию, вне связи его христологии с другими аспектами православной веры, прежде всего с учением о спасении.

Действительно, если рассматривать его понятие «*φύσις*» только в христологическом смысле, то оно окажется равно понятию «ипостаси» (в смысле реального и, одновременно, индивидуального бытия). И у святителя Кирилла понятие «*φύσις*» и «*ὑποστάσις*» оказываются синонимами¹¹⁵. Однако выражение *μία φύσις* указывает на то, что в Едином Христе соединились две природы, но не две ипостаси.

И само понятие «*φύσις*» у свт. Кирилла гораздо объемнее и не ограничивается своим христологическим измерением. На это обратил внимание В. Лурье в своей книге «История византийской философии», говоря о том, что он лишь развил идеи патрологов Л. Жансана и Л. Абрамовски¹¹⁶.

Здесь мы подходим к одной из главных сотериологических идей свт. Кирилла. Говоря «*μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη*», он, возможно, включает в неё не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обоженного человечества — всех спасенных и спасаемых. Воплотившись, Христос соединился с человечеством на уровне рода, а не отдельного человека¹¹⁷. И таким образом всё, что совершается с человечеством Христовым, совершается не для некоего отдельного человека, но для спасения всего человечества. И в этом состоит радикальное отличие учения свт. Кирилла от последующего монофизитства, которое сведет понятие человечества внутри «единой природы» Христа

¹¹⁴ Epistula ad Theodosium Imper. 76.1060.17-22. TLG 4090/166. Ἐὰν γὰρ ἀνέλωμεν τὸ ὅτι ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων ὁ εἰς καὶ μόνος ἐστὶ Χριστός, ἐροῦσιν οἱ δι' ἐναντίας· εἰ μία φύσις τὸ ὄλον, πῶς ἐνηθρώπησεν ἢ ποῖαν δὲ ἀνεποιήσατο σάρκα; Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι κράσις ἢ σύγχυσις ἢ φυρμός ἐγένετο τοῦ θεοῦ λόγου πρὸς τὴν σάρκα, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

¹¹⁵ Scholia de incarnatione Unigeniti. PG 75. Col. 1381AB.

¹¹⁶ Лурье В. М. История Византийской философии. СПб., 2006. С. 111–112.

¹¹⁷ «Слово соединилось не с человеком, но с человечеством». Например, см.: Cyril, Saint, Patriarch of Alexandria. On the Unity of Christ / St. Cyril of Alexandria: translated and with an introduction by John Anthony McGuckin. Crestwood, New-York: St. Vladimir's seminary press, 1995. P. 39.

к индивидуальному человечеству Иисуса¹¹⁸. Так, в отрицании православного учения об обожении человека и воплощении Бога, сойдутся противоположности — монофизитство и несторианство¹¹⁹.

6. Заключение

В ранней ветхозаветной экзегезе святителя Кирилла Александрийского Христос не рассматривается отдельно от тех, кого Он пришел спасти. Таким образом, можно гипотетически понимать выражение *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* как указание на природу множества спасаемых во Христе. В этой формуле, возможно, подчеркивается то, что единая природа не ограничена рамками индивида, воспринятого Словом при Воплощении, но включает в себя множество потенциально спасаемых во Христе, поскольку Бог Слово воплотился не в отдельного человека, а воспринял человечество на уровне рода.

Это спасение совершается Христом и во Христе не столько как освобождение человека от проклятия в юридическом смысле, но как освящение и обожение.

Свт. Кирилл Александрийский, написав огромное число экзегетических творений в ранний период творчества, внес тем самым и огромный вклад и в свою христологию, развивая её в течение всего своего служения. Это подтверждается несколькими исследователями, выявившими «доктринальный посыл» в Кирилловой экзегезе. А именно: во Христе спасение переходит от одного богоизбранного народа ко всем людям. Здесь можно говорить о системообразующем элементе всей христологии свт. Кирилла:

Выраженная в ранней экзегезе свт. Кирилла идея Христа-Посредника, предполагает природное соединение Сына Божия со спасаемым человечеством. Соединение Христа с человечеством происходит на уровне рода и, как следствие, происходит спасение в Нем всей человеческой природы.

Кроме того, анализ ранних ветхозаветных Кирилловых комментариев позволяет сделать вывод о том, что с самого раннего периода его творчества наличие человеческой души у Спасителя, а, следовательно, и полнота Его человечества, являются значимым сотериологическим фактором его христологии.

Более того, исследование ветхозаветной Кирилловой экзегезы помогает понять (хотя бы и гипотетически) его выражение *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* как указывающее на общую природу множества спасаемых во Христе. Это спасение, как показывают многочисленные примеры из Кирилловой ветхозаветной экзегезы, совершается непосредственно во Христе. И не столько как освобождение человека от проклятия в юридическом смысле, но как освящение и обожение всей человеческой природы.

¹¹⁸ Давыденков О., прот. Догматическая система Севира Антиохийского. С. 245.

¹¹⁹ Там же.

Список использованных изданий святоотеческих текстов

1. *Patrologia cursus completus*, ed. Migne J.P., series graeca, 162 vol. Paris, 1857–1866.
2. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть шестая: Толкование на пророка Исаию (Кн. I–II) / Перевод П. И. Казанского и И. Н. Корсунского. М., 1888.
3. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть седьмая: Толкование на пророка Исаию (Кн. II–IV) / Перевод П. И. Казанского и И. Н. Корсунского. М., 1889.
4. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть восьмая: Толкование на пророка Исаию (Кн. IV–V); Отрывки толкования на Иеремию, Варуха, Иезекииля и Даниила / Перевод П. И. Казанского и И. Н. Корсунского под редакцией М. Д. Муретова. М., 1890.
5. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть девятая: Толкование на Малых пророков: Осию, Иоила и Амоса / Перевод П. И. Казанского и А. А. Жданова под редакцией М. Д. Муретова. М., 1892.
6. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть десятая: Толкование на Малых пророков: Авдия, Иону, Михея, Наума, Аввакума, Софонию и Аггея / Перевод П. И. Казанского и М. Д. Муретова под редакцией М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1897.
7. Творения святого Кирилла Александрийского. Часть одиннадцатая: Толкование на Малых пророков: Захарию и Малахию / Перевод и примечания М. Д. Муретова и П. И. Казанского под редакцией М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1898.
8. Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга первая: О поклонении и служении в духе и истине. М.: «Паломникъ», 2000.
9. Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга вторая: Γλαφύρα, или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея. Толкование на Евангелие от Иоанна. Часть I. М.: «Паломникъ», 2001.
10. Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга третья: Толкование на Евангелие от Иоанна. Части II–IV. М.: «Паломникъ», 2002.
11. Свт. Кирилл Александрийский. Диалог о вочеловечении Единородного / Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания К. Б. Юлаева // Богословский вестник, издаваемый Московской Духовной Академией и Семинарией. № 5–6 (2005–2006). Сергиев Посад, 2006.
12. Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу / Перевод с древнегреческого, вступительная статья и примечания иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник, издаваемый Московской Духовной Академией и Семинарией. № 9–10 (2009–2010). Сергиев Посад, 2010.
13. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Ростов н/Д, 1992.
14. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Argentorati — Lipsiae — Berolini; T. IV, vol. 1 ss. ed. J. Straub. Berlin, 1971; series secunda ed. R. Riedinger. Berlin, 1984.
15. TLG Workplace, [Электронная библиотека]. Copyright 1993, 1999 by Silver Mountain Software.
16. Cyrille d’Alexandrie. Deux dialogues Christologiques / Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964 (SC97).
17. Cyril, Saint, Patriarch of Alexandria. On the Unity of Christ / St. Cyril of Alexandria: translated and with an introduction by John Anthony McGuckin. Crestwood, New-York: St. Vladimir’s seminary press, 1995.

Протоієрей Олег Кожушний

Перший і другий гімни

Сінезія Киренського:

зміст, метричні та стилістичні

особливості, синонімічні

теонімо-поетоніми

Сінезія Киренський (давньогр. Συνέσιος; роки життя: 370/375–413/414) — християнський богослов, сучасник святого Іоанна Златоуста, якого називав «великим священником» (ἱερεὺς ὁ μέγας)¹, і водночас представник Олександрійської школи неоплатонізму, «перший неоплатонічний поет», якого набагато більше цікавила релігія, ніж суто спекулятивне пізнання², учень знаменитої Гіпатії³, до якої звертався: «благодійниця, вчителька, сестра і матір» (Epist. 16)⁴ і називав «істинною наставницею таємниць філософії» (Epist. 136)⁵; чистий «дорієць»⁶, «пристрасний любитель грецької класики»⁷ і ранньовізантійський поет-гімнограф⁸, гімни якого, реставруючи не лише античну метрику, а й лексику дорійського діалекту, являють собою дивну суміш язичницьких і християнських образів; «провінційний аристократ»⁹ і «Philosopher-Bishop»¹⁰, про якого шанобливо згадує «Луг духовний»¹¹ і якого вважали

¹ Остроумов А. Синесий философ, епископ Птолемаидский. М., 1879. С. 294.

² Він вважав філософію релігією і шукав у ній задоволення релігійній потребі серця. Вона вивільняла для нього єдиним засобом, який може привести до спілкування з Божеством і вивільнити душу з кайданів тіла і матерії. Див.: Epist. 39, 40. Patrologia cursus completus, ed. Migne J. P. Series graeca (далі — PG). Vol. 66. Col. 1364–1365.

³ Meyer W. A. Hypatia von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der Neuplatonismus. Heidelberg, 1886.

Аверинцев С. С. Литература // Культура Византии. IV — первая половина VII вв. М., 1984. С. 59.

⁴ PG. Vol. 66. Col. 1352.

⁵ PG. Vol. 66. Col. 1525.

⁶ Грабарь-Пассек М. Е. Синесий // Памятники византийской литературы IV–IX веков. М., 1968. С. 104.

⁷ Тахо-Годи А. А. Античная гимнография. Жанр и стиль // Античные гимны. М., 1988. С. 51.

⁸ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 334.

⁹ Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты. Л., 1991. С. 136.

¹⁰ Vregman J. Synesius of Kyrene, philosopher-bishop. Leiden, 1982.

¹¹ Иоанн Мосх. Луг духовный. Сергиев Посад, 1915. С. 238–241.

одним із імовірних авторів знаменитих «Ареопагітік»¹²; «прямодушний муж»¹³ і, взагалі, знакова особа, яка, як справедливо зауважують дослідники, стала б знаменитою за будь-яких часів («a man of mark in any day»). Ось як відгукується про Сінезія Алєн Четфілд: «Усі визнають, що він був ученою і мудрою людиною, мав прекрасну вдачу і бездоганне життя, а його вишуканий розум і витончені почуття, люб'язна натура, а також завзята й енергія повинні вражати кожного уважного читача»¹⁴. В літературі, присвяченій єпископу міста Птолемаїди Сінезію Киренському, можна знайти десятки інших захоплених характеристик цієї подиву гідної людини, які належать перу як давніх письменників (Євагрій, Іоанн Мосх, Фотій, Свіда, імператриця Євдокія, Никифор Калліст), так і сучасних. Однак найбільш вдалу і суцільну з них, на наш погляд, залишив у своїй праці О. Ф. Лосєв: «Пристрасний прихильник і любитель класичної літератури, суспільно-політичний діяч, вождь й учасник битв зі зброєю в руках, любитель коней і собак, захоплений прибічник самотності і споглядальних почуттів, молитовно налаштована людина і поет, Сінезій був посвячений наприкінці, крім того, ще й в єпископи, хоча і не міг (до кінця — *прот. О. К.*) залишити багатьох своїх суто язичницьких поглядів»¹⁵. В добу непримиренної боротьби між язичництвом і християнством Сінезій був **persona grata у кожному з таборів. І дійсно, два на перший погляд непоєднувані культурно-соціологічні типи все-таки перетнулися в його особистості.** За його власними словами, «чорний плащ ченця рівнозначний для нього білому плащу мудреця»¹⁶. **Не дивуймося: подібний синкретизм є властивим не лише для особистості Сінезія, а є характерним відображенням усієї тогочасної доби**¹⁷. В особистості Сінезія неоплатонічна філософія досягла лише крайнього ступеня акомодатії і синкретизму.

Сутність літературних поглядів Сінезія полягає в тому, що він доводить необхідність поєднувати філософію із красномовством і поезією або, іншою мовою, софістикою. Зокрема він указує на зручність приховувати важливі й священні таємниці філософії від поглядів непосвячених саме у творах риторики і поезії¹⁸. Літературна діяльність Сінезія до-

¹² Дионисий (Шленов), иером. «Ареопагитики» // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 195–214.

¹³ Wilamowitz-Moellendorf U. von. Kleine Schriften II. Nachdruck der 1. Aufl. Berlin, 1971. P. 172.

¹⁴ Chatfield Allen W. Synesius, bishop of Ptolemais // Songs and hymns of the Earliest Greek Christian poets. London: Rivington's, 1876. P. 6.

¹⁵ Лосєв А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. С. 24.

¹⁶ Аверинцев С. С. Византийская литература IV–VII веков // История Византии / Под ред. С. Д. Сказкина. М., 1967. Т. 1. С. 421.

¹⁷ Хвостова К. В. Неоплатоническая философия // История Византии / Под ред. С. Д. Сказкина. М., Наука, 1967. Т. 1. С. 395–408.

¹⁸ Остроумов А. Синесий философ, епископ Птолемаидский. С. 221.

сять розмаїта: звернення до імператора Аркадія «Про царську владу»¹⁹, міфологічний «роман» з актуальним політичним змістом «Про провидіння», трактат про сни, промови, проповіді, риторична вправа «Похвала лисині», нарис з виготовлення і використання астролябії²⁰ і навіть посібник з розведення собак. Однак на особливу увагу дослідника заслуговує його епістолярна спадщина (159 листів), яка не лише у X — XIV ст. була «предметом загального захоплення»²¹ і безперечним зразком для візантійської епістолографії, але й у XX ст. лишалася предметом наукової уваги²², а також 10 гімнів, які відрізняються досить високим художнім рівнем, а з філософсько-богословської точки зору — прекрасно відображають картину теоретичних коливань Сінезія. Саме ці гімни є плодом проповідуваного філософом поєднання філософії з поезією з метою, як зазначалося, зробити неприступними («езотеричними») для непосвячених високі таємниці філософії. Про наявність такої мети свідчить сам автор у першому зі своїх гімнів:

Зупинись, відважна ліро!
Замовчи, не розголошуй
ти священні тайни людям!
Йди й оспівуй все земне,
вкрий мовчанкою небесне...

(вірші 76–80)

Таким чином, Сінезій став для неоплатонічної філософії тим, ким був Лукрецій для епікурейської. Окрім аналізу релігійно-філософських поглядів Птолемаїдського єпископа, що містяться в його поетичних творах, у даній статті подається також метричний і стилістичний аналіз першого і другого гімнів і розглядається вживання синонімічних теонімо-поетонімів.

Отже, гімнографічна спадщина Сінезія складається з десяти гімнів, сім з яких, якщо зважати на зміст цих творів, написані поетом до висвячення на єпископа, і лише три — після. Однак докладна хронологія гімнів залишається невідомою. Виконуючи аналіз цих творів, ми будемо дотримуватись однієї з двох запропонованих нижче нумерацій. Як справедливо зазначає один з дослідників, «гімни Сінезія... знайомлять нас з його релігійно-філософськими поглядами, дають можливість про-

¹⁹ Синесий Киренский. О царстве / Пер. М. В. Левченко // Византийский временник. М., 1953. Т. 6. С. 327–357.

²⁰ Кутовиміррювальний прилад для визначення положення небесних світил.

²¹ Аверинцев С. С. Византийская литература IV–VII веков. С. 421.

²² Див., наприклад: Грабарь-Пассек М. Е. Синесий. Письма // Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства / Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1964. С. 169–175.

слідкувати на них його поступове наближення до християнства, подекуди відкривають той внутрішній процес переродження поглядів Сінезія, внаслідок якого у свідомості Сінезія утворювалась така амальгама з неоплатонічних і християнських образів, що важко і навіть неможливо останні відділити від перших і показати, де починаються одні і завершуються інші»²³. Одне тільки залишається незаперечним: гімнографічний матеріал Сінезія чи не найкраще з усіх його творів ілюструє процес еволюції філософсько-богословських поглядів автора в напрямку від неоплатонізму до християнства. У будь-якому разі, якщо гімни I — II стоять ближче за все до неоплатонізму, у гімнах III — IV вплив християнської догматики помітний швидше з психологічної точки зору, ніж з онтологічної, у гімнах V–VI цей вплив явно прогресує, то гімни VII–X не містять жодних розбіжностей з ортодоксальним християнством. Виконавши доволі непросту працю з перекладу гімнів Сінезія українською, ми можемо а **posteriori** підтвердити слова цитованого автора: складна побудова думки породжує іноді відповідний синтаксис, а якщо до цього додати вживання Сінезієм архаїчної лексики і зазначити, що написані гімни старовинним, подібним до піндарівського²⁴ дорійським діалектом²⁵, то стане зрозумілим, яке складне завдання стоїть перед кожним дослідником і перекладачем гімнографічної спадщини цього філософа-богослова. Щоправда, послідовне використання Сінезієм особливостей дорійського діалекту є актуальним насамперед щодо збереження архаїчної *α*, яка в іонійсько-аттійському діалекті перейшла в *η*²⁶.

Перший (дев'ятий)²⁷ гімн Сінезія — найбільш ранній за походженням і найбільш «неоплатонічний з усіх неоплатонічних» гімнів цього автора. На початку твору поет без жодного сумніву зазначає, що має намір оспівати більш важливі речі, ніж ті, які оспівували Анакреонт і Сапфо: його ліра (формінга) «залунає дорійським ладом... для божественних мелодій». З перших рядків Сінезій виявляє себе палким прихильником олександрійського містицизму, він готовий провадити усамітнене і невідоме життя, аби лиш воно було сповнене тієї мудрості, яка здатна бла-

²³ Остроумов А. Синесий философ, епископ Птолемаидский. С. 318.

²⁴ Christ.W. De poetis christianis graecis // Anthologia graeca carminum christianorum. Lipsiae, 1871. P. XI. Афиногенов Д. Е. Литература. Ранневизантийский период (IV — сер. VII в.) // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 267.

²⁵ Fisk B. F. Grammar of Greek language. Boston, 1844. P. 242–249.

²⁶ Славянтинская М. Н. Учебник древнегреческого языка. М., 2003. С. 410. Звонська Л. Л. Давньогрецька мова. К., 2007. С. 586.

²⁷ Нумерація гімнів подається за PG (Vol. 66) і за виданням В. Хріста і М. Паранікаса (Anthologia graeca carminum christianorum. Lipsiae, 1871), які у свою чергу наводять нумерацію, встановлену відомим гуманістом XVII ст. Е. Портусом в його виданні 1568 р. В дужках зазначається нумерація за виданням К. Лакомбрада (Synesios de Cyrene / Texte etabli et traduit par Chr. Lacombrade. Paris, 1978. T. I. Hymnes), яка спирається на видання Н. Терцагі (Synesii Cyrenensis Hymni et opuscula, rec. N. Terzaghi. Romae, 1939–44. T. 1–2). Останній змінив нумерацію на основі старої візантійської традиції.

гословити юність і старість автора, а також допомогти йому «сховатися надійно від сусідів». Потім він починає досить сумбурно оспівувати найвищу неоплатонічну Первоістоту — «єдностей священну Єдність і з монад Монаду першу». Ми дізнаємося, що з цієї першої Монади походить друга, яка, у свою чергу, «має силу трьохвершинну». Найвище джерело, таким чином, є увінчаним красою дітей, які виходять з центру й оточують його. Потім з цих трьох породжень-витворів Єдиного Сінезій зупиняється на зображенні ролі світової душі — «вічного розуму нашого безсмертного». Вона, будучи єдиною, призводить до руху неба і поділяється на різноманітні частини: одна з цих частин одушевляє зірки, інша — хор ангелів, третя, обтяжена важкими кайданами матерії, отримала форму землі й одушевляє людей. Поневолено матерією душа — «розум... відірваний від батька» — пам'ятає про своє походження і постійно прагне уникнути «злих матерії наскоків». Наприкінці автор закликає читача «земне залишити землі і, напившись з доброплинного потоку, жити в Бозі». Таким чином, 134 рядки оригінального тексту першого гімну якщо й згадують про християнські уподобання Сінезія, то лише в наступних словах (11–12-й рядки перекладу): «дитя мудрості тієї, що від Бога народилась». Хоча залишається не зовсім зрозумілим, що саме має тут на увазі гімнограф під «плодамипологових мук» або «дитям» мудрості? Наврядчи це завуальована згадка про Христа. Так само і згадка про другу монаду, яка поділяється на три частини, жодним чином ще не пов'язана у поетичній свідомості Сінезія з християнським вченням про Трійцю — Божественну Тріаду. Натомість характерною ознакою цього гімну є наявність оригінальної думки про божественну тетраду: Сінезій навчає не про три начала, як це було властивим для всіх неоплатоніків²⁸, а про чотири (рядки 56–75). З першої Монади він виводить другу, яка лише потім являється у потрібному вигляді. Жодних згадок про *Noûs* або Божественний *Λόγος* у гімні немає.

Основними елементами античного сакрального гімну, незалежно від його змісту (*ἕμνος κλητικός, γενεαλογικός, μυθικός* — гімн-призивання, родословний, міфічний тощо), є призивання (*invocatio, ἐπίκλησις, епikleза*) і магічна формула-прохання (*carmen*)²⁹. Більшість гімнів Сінезія дотримуються саме такої форми, в якій іноді окремим елементом можна виділити також вступ. У вступі до першого гімну автор, мов гімнограф античної давнини, звертається до своєї ліри-формінги і закликає її налаштуватися на урочистий дорійський лад (вірші 1–17). Решта гімну — смиренна розмова Сінезія з власною душею, яку він закликає «уникати земних пристрастей лукавих». Ця розмова переривається досить розло-

²⁸ Хвостова К. В. Неоплатоническая философия. Т. 1. С. 395–408.

²⁹ Рубцова Н. А. Форма обращения как конструирующий принцип гимнического жанра // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 178, 215.

гим оспівуванням Божества (вірші 56–112), після чого поет знову звертається до свого alter ego.

Другий (п'ятий) гімн (94 вірші) яскраво засвідчує, що Сінезій зазнав певного впливу християнської догматичної доктрини: та сама неоплатонічна тріада постає перед нами за допомогою християнської термінології. Неоплатонічна верховна Первоістота-Єдине називається Сінезієм «безоднею Отця» (вірш 29), друге начало — «славетним Сином», «надістотним Нашадком» (вірші 30, 37) і т. п., а третє — Святим Духом (вірш 34). Особливо цікавим є найменування другої іпостасі Трійці «великим Умом» (вірш 19). Однак на цьому християнство Сінезій в другому гімні завершується: зміст цього гімну являє собою дивну суміш неоплатонічних і гностичних поглядів автора, які останній настільки вправно поєднує, що адекватно відтворити це у поетичному перекладі іноді є просто неможливим. У гімні Сінезій оспівує Бога, «Який дав вогонь для Еос, Який дав зірки для ночі» (вірші 6–7) й утворив «всесвітній хоровод» (вірш 8). Там, де «прекрасная Селена відділя склепіння неба», сфiр вкриває поверхню матерії (вірші 10–13). «Понад восьмою поверхнею-сферою» (вірш 14) знаходиться Ум, який «вкриває крилом прадавнім царя всесвіту верхівку» (вірші 21–22). Далі ж «блаженнее мовчання покриває... неподілений розподіл» (вірші 23–26). Саме тут знаходиться, за Сінезієм, єдине Джерело, яке є началом для всіх розумних істот, що, утворивши «хор вселенський» оспівують «Отця славу — ейдос творчий» (вірші 41–44). Решта гімну — уславлення «Природи природ» (68-й вірш) й особисте прохання автора «пролити (на нього) благодать щедру безтурботного життя» (вірші 81–82). Слід зазначити, що наявне у Сінезій в першому гімні вчення про тетраду якщо й присутнє у другому, то у невербальній формі: йдеться, принаймні лише про одну монаду (73-й вірш).

По-різному оспівуючи Первоістоту, особливу увагу автор звертає на Її безпристрасність. Будучи безпристрасним і позбавленим бажання, Божество постійно насолоджується спокоєм і тишею, а разом з ним і все, що перебуває понад видимим світом, видається Сінезію зануреним у таємниче мовчання. Звідси в нього проявляється вчення про так зване *Silentium divinum*.

Бог, що Сам Собі початок,
і Отець — Владика сущих,
нерожденний, Він піднісся
понад висоту небесну,
в нескінченній своїй славі
Бог предвічний возсідає...

(Гімн I, вірші 56–61)

А блаженнеє мовчання
покриває те, що далі:
неподілений розподіл,
мислиме і розумове...

(Гімн II, вірші 23–26)

Проаналізувавши перший і другий гімни, можна також додати, що вони мають явні паралелі з другим гімном Вікторина Марія³⁰.

Форма гімну класична: після короткого самозаклику прославити Божество йде основна частина — оспівування (вірші 6–76), яка завершується традиційним благанням автора «бути милостивим до хору гімнів», «світло мудрості відкрити» і «наділити рясним достатком», щоб «крило (його) розумне до землі біда не гнула» (вірші 77–94).

Щодо метричної організації першого і другого гімнів Сінезія, то після проведеного аналізу можна зазначити наступне. Гімни написані іоніками а minore (UU—/UU—)³¹ у формі диметра. Іноді висхідні іоніки переходять в анаклістичні (диметр з перестановкою другого довгого і третього короткого UU—U/—U—³²), які утворюють малий анакреонтичів вірш³³: UU—U—UU—.

Гімн I, вірші 1–5:

Ἄγε μοι, λίγεια φόρμιγξ,
μετὰ Τηϊᾶν αἰοιδᾶν
μετὰ Λεσβίαν τε μολπᾶν
γεραρωτέροισ ἐφ' ὕμνοισ
κελάδει δῶριον ᾠδᾶν...

Гей, дзвінка моя ти ліро,
після наспівів теоських
і лєсбоських піснеспівів
залунай дорійським ладом
ти для урочистих гімнів...

Гімн II, вірші 1–5:

Πάλι φέγγος, πάλιν ἁώς,
πάλιν ἡμέρα προλάμπει
μετὰ νυκτίφοιτον ὄρφναν·
πάλι μοι λίγαινε, θυμέ,
θεὸν ὀρθροίοισιν ὕμνοισ.

Знов зоря і знов світанок,
знову світло денне сяє
після мороку нічного.
Знов, душе моя, оспівуй
Бога гімном ти ранковим.

Аналізуючи поетичну творчість Сінезія Киренського, хотілося б звернути окрему увагу на синонімічні теонімо-поетоніми, якими часто послуговується поет, створюючи філософсько-богословський образ Божества. Тут слід послатися на нашу роботу, де докладно пояснюється й обгрунтовується вживання такого терміну: синонімічні теонімо-пое-

³⁰ Фокин А. В. Викторин Марий // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 449.

³¹ Snell В. Griechische Metrik. 1962. 3d ed. Göttingen, Germany: Vandenhoeck and Ruprecht. P. 54. Славянська М. Н. Учебник древнегреческого языка. С. 398.

³² Snell В. Griechische Metrik. 3d ed. Göttingen, Germany: Vandenhoeck and Ruprecht. 1962. P. 55.

³³ Звонська Л. Л. Давньогрецька мова. С. 641.

тоніми³⁴. Теонімо-поетоніми — це найменування Божества (або синонімічні до них за значенням поетичні вислови-словосполучення, описові конструкції, а іноді й цілі речення) в контексті твору будь-якого гімнографічного жанру. Вони є не просто синонімами, які покликані урізноманітнити поетичні пасажі, а досить часто являють собою складні богословські концепти, які відображають особливості богословського мислення тієї чи іншої доби: тріадологічні, христологічні і пневматологічні сперечання тощо. Ось як, наприклад, звертається автор до Божества у першому і другому гімнах. Під «Божеством» у цих гімнах слід розуміти іпостасі Пресвятої Трійці або пантеїстичну троїчність, властиву неоплатонізму³⁵. Крім загальновідомих лапідарних звернень — *Отче, творче, царю* — він використовує наступні поетичні найменування: *Бог; Творець; батько; мати; чоловік; жінка; голос; мовчання; нерождений; Сам Собі початок; Отець-владика суцїх; єдностей священна Єдність; з монад перша Монада; великий Ум; цар всесвіту; джерело одне і корінь; славетний Син; витвір (Отцевого) серця; мудрість світотворна; Святий Дух; надістотний Нащадок; творчий ейдос; для всього у світі корінь; природи Природа плідна; вічність вічності; корінь світу; осередок суцїх; монада безсмертних чисел; монада володарів предвічних; паросток-нащадок.*

Отже, більше ніж 30 простих, складних, складених і подвійних синонімічних теонімо-поетонімів у 225 віршованих рядках нагадують нам, здебільшого, про неоплатонічні та гностичні захоплення Сінезія (з *монад перша Монада, Сам Собі початок, єдностей священна Єдність, творчий ейдос, монада володарів предвічних* тощо), а також демонструють його обізнаність в античній філософській термінології. Подібну ситуацію спостерігаємо і в інших дохристиянських гімнах Сінезія, до аналізу яких ми будемо вдаватися у наступних статтях.

³⁴ Кожушний О., прот. Синонімічні теонімо-поетоніми як важливий чинник художнього мовлення // Мовні і концептуальні картини світу. Вип. 30. К., 2010. С. 456–461.

³⁵ Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства. К., 2004. С. 245.

Левко О. В.

Термінологія світла у промовах святого Григорія Богослова

Тема світла — одна з ключових у промовах св. Григорія Богослова¹. Твори святителя рясніють значною кількістю висловлювань, які можна зрозуміти лише з огляду на когнітивну значимість для автора уявлень про Бога як про Троїчне Світло та можливість людини долучитися до Нього через осяяння та просвітлення. Як стверджує Дж. Еган, св. Григорій Богослов використовує термінологію світла, щоб, з одного боку, описати Бога, а з іншого — розум людини і проілюструвати можливість останнього пізнати Бога ще у цьому житті². Святитель у своїх творах заглиблюється у глибини містичного богослов'я, наголошуючи на можливості осяяння людини Божественним світлом, її наближення й уподібнення Богу.

Патристичний лексикон Дж. Лампе фіксує наступні значення слова τὸ φῶς: 1) «фізичне світло»; 2) «духовне світло», причому останнє у патристичному дискурсі може розумітися як: а) «світло Бога; б) «світло

¹Тексти цитуються за критичними виданнями: Gregoire de Nazianze. Discours 4–5 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par J. Bernardi. Paris, 1983. Vol. 309; Gregoire de Nazianze. Discours 6–12 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Marie-Ange Calvet-Sebasti. Paris, 1995. Vol. 405; Gregoire de Nazianze. Discours 20–23 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Justin Mossay et Guy Lafontaine. Paris, 1980. Vol. 270; Gregoire de Nazianze. Discours 27–31 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Paul Gally. Paris, 1978. Vol. 250; Gregoire de Nazianze. Discours 32–37 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Notes par Claudio Moreschini et Traduction par Paul Gally. Paris, 1985. Vol. 318; Gregoire de Nazianze. Discours 38–41 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Notes par Claudio Moreschini et Traduction par Paul Gally. Paris, 1990. Vol. 358; Gregoire de Nazianze. Discours 42–43 // Sources Chretiennes / Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par Jean Bernardi. Paris, 1992. Vol. 384. Посилаючись на тексти святого Григорія, ми спочатку вказуємо номер та розділ промови, а потім том і сторінку видання Sources Chretiennes (SC).

²Egan J. P. Towards a Mysticism of Light in Gregory Nazianzen's Oration 32.15 // Studia Patristica: Papers presented at International Conference on Patristic Studies held in 1983, Oxford. Vol. XVIII, 3 / ed. E. A. Livingstone. Leuven: Peeters Press, 1989. P. 474.

Христа»; с) «світло високих видінь, у якому окремі люди можуть побачити світло Бога»; d) «світло ангелів»; е) «світло Царства Божого»; f) «Божественне світло як таке, що відкривається людині або досягається нею через моральне, інтелектуальне та духовне осяяння»³. Таким чином, у патристичному дискурсі вербалізуються уявлення про: а) Божество як світло; б) досконалу людину, яка внаслідок духовного сходження стає світлом *κατὰ εἰκόνα καὶ ὁμοίότητα* «за образом і подобою».

Бог як Світло у творах святого Григорія Богослова

Важливі для Григорія Богослова уявлення про Божественне Світло сягають своїми витокami біблійної картини світу, в якій воплощення Христа концептуалізується як прихід Світа, що осяває всяке творіння. Як зазначає В. Лосський, «Святе Письмо сповнене висловлювань, що стосуються світла, Божественного осяяння, Бога, якому дається найменування світла. Для містичного богослов'я Східної Церкви це не метафори, не риторичні фігури, але слова, які виражають реальний аспект Божества»⁴. Св. Іоанн Богослов у I Посланні говорить: *ἡ ἀγγελία ἦν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* [1 Jn. 1: 5] «ось благовістя, яке ми чули від Нього і сповіщаємо вам: Бог є світло, і немає в Ньому ніякої темряви». Сам Христос засвідчує своїм учням: *Ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου* [Jn. 8:12] «Я — світло світові».

У творах св. Григорія Богослова Бог неодноразово називається *τὸ φῶς* «Світлом». Автор часто вживає словосполучення *τὸ φῶς τῆς θεότητος*⁵ «Світло Божества». Описуючи властивості Святої Трійці, автор часто вживає лексику зі значенням світла. Бог у св. Григорія Богослова називається *ἐν φῶς καὶ τρεῖς* «Єдиним і Троїчним Світлом», Єдиним — *κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον*, *εἶτουν θεότητος* «згідно з поняттям сутності, тобто Божества», Троїчним — *κατὰ τὰς ιδιότητας, εἶτουν ὑποστάσεις* «згідно з особистими властивостями, тобто іпостасями»⁶. В іншій промові святий називає Бога *τὸ τριστὸν φῶς καὶ ἀμέριστον*⁷ «Троїчним і нероздільним Світлом», *φῶς τὸ ἐν Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ ἀγίῳ Πνεύματι θεωρούμενον*⁸ «Світлом, споглядуваним в Отці, Сині і Святому Духові», що свідчить про взаємопов'язаність тринітарного та містичного богослов'я автора. Теологія Троїчного Світа чітко засвідчується висловлюванням самого автора: *νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ πατρὸς φῶς*

³ Lampe G. W. H. A Greek Patristic Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 1504–1507.

⁴ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. К., 2007. С. 281.

⁵ Or. 8, 23 SC 405, 296; Or. 21, 31 SC 270, 174.

⁶ Or. 39, 11 SC 358, 170–172.

⁷ Or. 40, 34 SC 358, 276.

⁸ Or. 40, 5 SC 358, 204.

καταλαμβάνοντες τὸν υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριτον τῆς τριάδος θεολογίαν⁹ «нині ми побачили і сповіщаємо злагоджене і досконале богослов'я Трійці, отримавши від Світла-Отця Світло-Сина у Світлі-Духові».

Варто зауважити, що св. Григорій Богослов у своїх творах намагається знайти певну відповідність Троїчному догмату серед фізики небесних тіл та законів оптики, хоча насамкінець стверджує про неможливість такого уподібнення. Зокрема, автор зазначає, що стосунки у Святій Трійці часто порівнюють із сонцем, променем і світлом, однак, на його думку, в такому порівнянні існує небезпека позбавити Сина і Святого Духа самостійності, підпорядкувати Їх Отцю і зробити Їх *δυνάμεις* θεοῦ «силами Божими», адже οὔτε γὰρ ἀκτὶς, οὔτε φῶς, ἄλλος ἥλιος, ἀλλ' ἠλιακαὶ τινες ἀπόρροιαί, καὶ ποιότητες οὐσιώδεις «ані промінь, ані світло не є іншим сонцем, а сонячними потоками і його сутнісними властивостями»¹⁰. Також випробовуючи порівняння Троїчного догмату із закономірністю заломлення та відбиття світла, автор врешті-решт заперечує існування між ними тотожності: *μαρμαρυγὴν τινὰ ἠλιακὴν τοίχῳ προσαστράπτουσαν, καὶ περιτρέμουσαν ἐξ ὑδάτων κινήσεως, ἣν ἡ ἀκτὶς ὑπολαβοῦσα διὰ τοῦ ἐν μέσῳ ἄερος, εἶτα σχεθεῖσα τῷ ἀντιτύπῳ, παλμὸς ἐγένετο καὶ παράδοξος. ἄττει γὰρ πολλαῖς καὶ πυκναῖς ταῖς κινήσεσιν, οὐχ ἓν οὔσα μᾶλλον ἢ πολλά, οὐδὲ πολλὰ μᾶλλον ἢ ἓν, τῷ τάχει τῆς συνόδου καὶ τῆς διαστάσεως, πρὶν ὄψει κρατηθῆναι, διαδιδράσκουσα. Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο θέσθαι δυνατὸν ἐμοί*¹¹ «На стіні виникає сонячний відблиск, коли промінь сонця розсіюється у повітрі, а потім відбивається від дзеркальної поверхні води, і коли здійснюється рух на поверхні води, відблиск починає неймовірно коливатися, швидко стрибати туди-сюди, то втрачаючи єдність і розкладаючись на множинні частини, то знову зливаючись в одне ціле, втікаючи від зорового сприйняття через значну швидкість руху. Проте мені здається, що не можна тут провести аналогію [з Божественною сутністю]». Св. Григорій Богослов пояснює, що в наведеній вище ілюстрації чітко простежується певна залежність відблиску від того, що спричинює рух, а натомість не існує нічого, що змушувало би Божество рухатися. Оскільки Іпостасі Святої Трійці єдиносущні, то ця аналогія не має змісту¹². Таким чином, сутність Святої Трійці та природу Троїчного Світла не можливо пояснити через аналогії із законами природного світла.

У промовах св. Григорія Богослова τὸ φῶς «світло» в розумінні Бога описується катафатичними та апофатичними засобами. Серед катафатичних засобів переважають якісні прикметники із семантикою могут-

⁹ Or. 31, 3 SC 250, 280.

¹⁰ Or. 31, 32 SC 250, 340.

¹¹ Or. 31, 32 SC 250, 340.

¹² Or. 31, 33 SC 250, 340.

ності, величі, повноти, прикметники з найвищим ступенем прояву ознаки, а серед апофатичних — заперечні прикметники та конструкції, що вказують на непізнаваність сутності Божественного Світла та визначення його шляхом заперечення, що продемонстровано нижче.

а) Катафатичні визначення τὸ φῶς «Світла» у розумінні Бога у промовах св. Григорія Богослова

- 1) πρῶτον¹³ «перше»;
- 2) ἀκρότατον¹⁴ «найвище»;
- 3) μέγα¹⁵ «велике»;
- 4) μέγιστον¹⁶ «найбільше»;
- 5) τέλειον¹⁷ «досконале»;
- 6) ἀληθινόν¹⁸ «істинне»;
- 7) ἀειλαμπές¹⁹ «вічносяйне»;
- 8) ὑπέρλαμπρον²⁰ «надсвітле»;
- 9) τρισόν²¹ «Троїчне»;
- 10) τριλαμπές²² «трисяйне»;

11) αὐτὸ ἑαυτοῦ θεωρητικόν τε καὶ καταληπτικόν, ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον²³ «саме в собі споглядуване та пізнаване, і лише незначною мірою проливається на те, що існує ззовні»;

12) φωτίζον πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον²⁴ «те, що просвітає кожну людину, яка приходить у світ»;

13) πάσης φωτιστικὸν λογικῆς φύσεως²⁵ «те, яке просвітає кожну розумну істоту»;

14) ἀεὶ πρὸς τὸ ὕψος ἔλκον διὰ τῆς ἐφέσεως²⁶ «те, яке завжди підносить вверх через прагнення».

Останні три катафатичні визначення Бога як Світла вказують на Його дію стосовно людини. Цими висловлюваннями автор говорить про можливість осяння розумної істоти Божественним Світлом і її піднесення до Всевишнього. Прикметники вказують на Троїчність Бога-Світла. Решта катафатичних визначень переважно загального характеру і не мають на меті описати внутрішню сутність Божественного Світла.

¹³ Ор. 40, 10 SC 358, 218; Ор. 40, 37 SC 358, 284; Ор. 28, 31 SC 250, 172; Ор. 44, 3 PG 36, 609 etc.

¹⁴ Ор. 40, 5 SC 358, 204; Ор. 32, 15 SC 318, 116.

¹⁵ Ор. 39, 9 SC 358, 166; Ор. 39, 20 SC 358, 194; Ор. 44, 3 PG 36, 609; Ор. 45, 2 PG 36, 625 etc.

¹⁶ Ор. 44, 3 PG 36, 609.

¹⁷ Ор. 39, 2 SC 358, 152.

¹⁸ Ор. 39, 1 SC 358, 150.

¹⁹ Ор. 44, 3 PG 36, 609.

²⁰ Ор. 38, 14 SC 358, 136.

²¹ Ор. 40, 34 SC 358, 276.

²² Ор. 44, 3 PG 36, 609.

²³ Ор. 40, 5 SC 358, 204.

²⁴ Ор. 39, 1 SC 358, 150.

²⁵ Ор. 40, 5 SC 358, 204.

²⁶ Ор. 32, 15 SC 318, 116.

б) Апофатичні визначення τὸ φῶς «Світла» у розумінні Бога у промовах св. Григорія Богослова

- 1) ἀπρόσιτον²⁷ «непрístupне»;
- 2) ἄρρητον²⁸ «несказанне»;
- 3) ἀχρονον²⁹ «не підвладне часу»;
- 4) ἀκραιφνέστατον³⁰ «незмішане», «чисте»;
- 5) ἀμέριστον³¹ «нероздільне»;
- 6) ἀδιάδοχον³² «незмінне»;
- 7) οὕτε νῶ καταληπτὸν, οὕτε λόγῳ ῥητόν³³ «неосяжне розумом, невимовне словом»;
- 8) οὕτε ἀρξάμενον, οὕτε παυσόμενον³⁴ «те, що не має ні початку, ні кінця»;
- 9) οὕτε μετρούμενον³⁵ «невимірюване», «не підвладне визначенню».

У творах св. Григорія Богослова дієслово φωτίζω «освітлювати», «просвітлювати» приписується дії Божества, скерованій на Його творіння, зокрема, автор стверджує, що Бог φωτίζει ἀόρατον κόσμον³⁶ «освітлює невидимий світ», καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου φωτίζει³⁷ «просвітлює тих, хто сидить у темряві й у тіні смерті». Сема «освітлювати» як дія Бога у промовах автора, крім слова φωτίζω, вербалізується синонімічними засобами, зокрема, описовими зворотами: Θεὸς λόγῳ τὸ σκότος ἔλυσε «Бог словом розсіяв темряву», λόγῳ τὸ φῶς ὑπεστήσατο «словом встановив світло», λόγῳ τὴν νῦν σκοτόμηραν λύσας εἰς τὸ φῶς ἅπαντα ἐπανήγαγεν «словом розігнавши нинішній нічний морок, все привів у світло»³⁸.

Св. Григорій Богослов часто звертається у своїх промовах до місць зі Святого Письма, де Бог описується за допомогою метафор та алегорій із семантикою світла. Зокрема, у промові «In sanctum Pascha» автор цитує вірш з 103 Псалму, кажучи, що Бог φῶς ἀναβάλλεται, ὡς ἱμάτιον³⁹ «одягається Світлом, як ризою».

Син Божий згідно зі Святим Письмом називається у творах Григорія Богослова φῶς⁴⁰ «Світлом» і ἀπαύγασμα⁴¹ «Сяйвом». Божественний Ло-

²⁷ Or. 40, 5 SC 358, 204; Or. 44, 3 PG 36, 609; Or. 30, 13 SC 250, 252.

²⁸ Or. 40, 5 SC 358, 204.

²⁹ Or. 40, 6 SC 358, 208.

³⁰ Or. 40, 37 SC 358, 284.

³¹ Or. 40, 34 SC 358, 276; Or. 45, 2 PG 36, 625.

³² Or. 44, 3 PG 36, 609.

³³ Or. 40, 5 SC 358, 204.

³⁴ Or. 44, 3 PG 36, 609.

³⁵ Or. 44, 3 PG 36, 609.

³⁶ Or. 21, 1 SC 270, 112.

³⁷ Or. 5, 29 SC 309, 350 cf. Mt. 4, 16.

³⁸ Or. 5, 31 SC 309, 356.

³⁹ Or. 45, 18 PG 36, 649.

⁴⁰ Or. 29, 17 SC 250, 212; Or. 30, 6 SC 250, 236; Or. 30, 20 SC 250, 268; cf. Jn. 8, 12; Jn. 1, 5.

⁴¹ Or. 29, 17 SC 250, 212; cf. Нб. 1, 3.

гос називається τὸ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς⁴² «Світлом від Світла», як засвідчено у Нікейському символі віри. Воплощення Сина Божого святий описує у категоріях семантики світла: φῶς, τὸ τοῦς ποιμένας περιστράψαν, ἡνίκα τὸ ἄχρονον φῶς τῷ χρονικῷ ἐμίγνυτο· φῶς, τὸ τοῦ προδραμόντος ἀστέρος ἐπὶ Βηθλεὲμ κάλλος, ἵνα καὶ Μάγους ὀδηγήσῃ, καὶ δορυφορήσῃ τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς φῶς, μεθ' ἡμῶν γενόμενον⁴³ «світлом було те, що осяяло пастухів, коли не підвладне часу Світло змішалось з тимчасовим; світлом була краса зірки, що помандрувала до Віфлеєма, щоб вказати шлях магам для того, щоб вони принесли дари Світу, яке над нами, але водночас оселилося серед нас». На горі Фавор Христос ἀστράπτει, καὶ ἡλίου φωτοειδέστερος γίνεται⁴⁴ «осяюється яскравіше, ніж блискавка, і стає світлішим, ніж сонце», щоб таким чином відкрити нам майбутній стан прославленої людини. Алегорично трактуючи уривок Лк. 15:8–9, св. Григорій Богослов світильником (ὁ λύχνος) називає плоть Христа (ἡ σὰρξ). В іншому місці, говорячи про тіло Христа (τὸ σῶμα), автор вживає дієприкметник з семантикою світла (λαμπρυνθείς), кажучи, що воно τῷ Πάθει καλλωπισθέντος, καὶ τῇ Θεότητι λαμπρυνθέντος⁴⁵ «прикрашене стражданням і осяяне Божеством».

Дух Святий св. Григорієм Богословом теж називається φῶς⁴⁶ «світлом», αὐτοφῶς⁴⁷, φωτιστικόν⁴⁸, тим, хто дає ἔλλαμψιν⁴⁹ «осяння». Таким чином, слововживання св. Григорія Богослова засвідчують його уявлення про Бога як Троїчне Світло.

Христове Воскресіння як перемога світла над темрявою

Свято Христового Воскресіння описується св. Григорієм Богословом мовними засобами із семантикою світла. Промова «In laudem patris» засвідчує сполучуваність слова τὸ φῶς «світло» зі словами νεκρῶ «убивати» та ἀνίστημι «вставати», «воскресати», коли йдеться про смерть і воскресіння Христа: ὑπὸ πλουσίῳ φωτὶ τὴν σωτηρίαν ἡμῶν αὐτῶν ἐορτάζομεν, καὶ τῷ φωτὶ δι' ἡμᾶς νεκρωθέντι συννεκρωθέντες, καὶ ἀνισταμένω συνανιστάμεθα⁵⁰ «у великому світлі ми святкуємо наше спасіння, вмерши зі Світлом, заради нас убитим, і воскреснувши з воскреслим».

Пасхальна ніч концептуалізується як ἡ λαμπρὰ νύξ λύουσα τὸ σκότος τῆς ἀμαρτίας⁵¹ «світла ніч, що розсіює темряву гріха». Надвечір'я свята описується як λαμπροφορία καὶ φωταγωγία «сйвоношення і світловодство»,

⁴² Ог. 38, 13 SC 358, 132.

⁴³ Ог. 40, 6 SC 358, 208.

⁴⁴ Ог. 29, 19 SC 250, 218.

⁴⁵ Ог. 45, 25 PG 36, 657.

⁴⁶ Ог. 31, 3 SC 250, 280.

⁴⁷ Ог. 31, 29 SC 250, 334.

⁴⁸ Ог. 31, 29 SC 250, 334.

⁴⁹ Ог. 31, 33 SC 250, 342.

⁵⁰ Ог. 18, 28 PG 35, 1017.

⁵¹ Ог. 18, 28 PG 35, 1017.

адже люд Божий *δαψιλεῖ τῷ πυρὶ τὴν νύκτα καταφωτίζοντες* «рясним вогнем освітлює ніч», наслідуючи *τοῦ μεγάλου φωτὸς ἀντίτυπος* «образ Великого Світла»⁵². Усе, що стосується до величної події Христового Воскресіння, описується засобами із семантикою світла. Навіть одяг ангела, який сповіщає звістку про те, що воскрес Христос, порівнюється із *φέγγος ἀστραπῆς διερχομένης*⁵³ «спалахом блискавки, що пролітає повз».

Уявлення про ἡ ἔλλαμψις «осяяння» у творах Григорія Богослова

Когнітивно значима для патристичного дискурсу тема осяяння Божественним Світлом (ἡ ἔλλαμψις) як необхідної умови обоження людини (ἡ θέωσις) досліджувалася у працях В. Немиченкова⁵⁴, Дж. Егана⁵⁵, К. Морешіні⁵⁶, А. Шуфріна⁵⁷, Н. Рассела⁵⁸, Д. Каллереса⁵⁹. Слід констатувати важливість для св. Григорія Богослова теми Божественного Світла та наближення людини до Нього через очищення (ἡ κάθαρσις) та осяяння (ἡ ἔλλαμψις). За концепцією святителя, осяяння Божественним Світлом (ἡ ἔλλαμψις) стає неодмінною умовою зустрічі душі людини із Святою Трійцею та досягнення обоження (ἡ θέωσις)⁶⁰. Як зазначає А. Торренс, для св. Григорія Богослова «кінцевою метою осяяння Божественним Світлом є ἡ θέωσις»⁶¹. У промові «*In laudem Athanasii*» Григорій Богослов говорить про τὸ πρὸς αὐτὸν ἀνάγεσθαι, ἢ ἐπανάγεσθαι διὰ τῆς συγγενοῦς ἔλλαμψεως⁶² «сходження до Бога або повернення до Нього через осяяння». Неоплатонік Плотін убачав обоження в очищенні розуму, осяянні

⁵² Or. 45, 2 PG 36, 624.

⁵³ Or. 45, 1 PG 36, 624.

⁵⁴ Немиченков В. Словесная жертва и подлинное «Я» человека: Некоторые аспекты психологии и феноменологии мистической жизни по творениям свт. Григория Богослова // Развитие личности. 2007. № 2. С. 110–128.

⁵⁵ Egan J.P. Towards a Mysticism of Light in Gregory Nazianzen's Oration 32.15 // *Studia Patristica: Papers presented at International Conference on Patristic Studies held in 1983, Oxford*. Vol. XVIII, 3 / ed. E. A. Livingstone. Leuven: Peeters Press, 1989. P. 473–482.

⁵⁶ Moreschini C. Luce e Purificazione nella Dottrina di Gregorio Nazianzeno // *Augustinianum*. 1973. Vol. 13. P. 535–549.

⁵⁷ Choufrine A. Gnosis, theophany, theosis: studies in Clement of Alexandria's appropriation of his background. New York: P. Lang, 2002.

⁵⁸ Russell N. The Concept of Deification in the Early Greek Fathers. D. Phil. thesis. Oxford: Oxford University Press, 2004.

⁵⁹ Kalleres D. S. Demons and Divine Illumination: A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianzus // *Vigiliae Christianae*. 2007. Vol. 61. P. 157–188.

⁶⁰ Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение свт. Григория Богослова. СПб.: Алетея, 2001. С. 362–370; Spidlik T. Gregoire de Nazianze: Introduction a l' Etude de sa Doctrine Spirituelle. Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1971. P. 75–83; Kalleres D. S. Demons and Divine Illumination: A Consideration of Eight Prayers by Gregory of Nazianzus // *Vigiliae Christianae*. 2007. Vol. 61. P. 172–173.

⁶¹ Torrance A. Precedents of Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // *Vigiliae Christianae*. 2009. Vol. 63. P. 63.

⁶² Or. 21, 1 SC 270, 110.

Божественним Світлом і повному ототожненні з Єдиним⁶³. При цьому особистість повністю втрачає свої індивідуальні риси, які відрізняли б її від Єдиного. На думку митр. Іларіона Алфеева, Плотін розуміє теозис і містичне споглядання Божественного Світла як екстаз і розчинення в імперсональному Єдиному, а Григорій Богослов як зустріч з персональним Божеством-Трійцею⁶⁴. Крім того, обоження для Григорія Богослова стає можливим лише внаслідок воплощення Христа⁶⁵. Таким чином, обоження й осяння Божественним Світлом по-різному тлумачаться у творах Плотіна і св. Григорія Богослова.

У промові «*In laudem Athanasii*» Григорій Богослов, натякаючи на героя твору, зазначає: *Ἦτινι μὲν οὖν ἐξεγένετο, διὰ λόγου καὶ θεωρίας διασχόντι τὴν ὕλην καὶ τὸ σαρκικὸν τοῦτο, εἴτε νέφος χρῆ λέγειν, εἴτε προκάλυμμα, Θεῶ συγγενέσθαι, καὶ τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι, καθόσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει· μακάριος οὗτος, τῆς τε ἐντεῦθεν ἀναβάσεως, καὶ τῆς ἐκεῖσε θεώσεως*⁶⁶ «Кому вдалося за допомогою слова та споглядання перемогти єство плоті, ніби прорвавшись крізь густі хмари, поріднитися з Богом і поєднатися з Найчистішим Світлом, наскільки це можливо для людської природи, той справді блаженний, бо досягнув переселення звідси на небо й обоження». У наведеному вище уривку наголошується на тому, що людина має *Θεῶ συγγενέσθαι* «поріднитися з Богом» і *τῷ ἀκραιφνεστάτῳ φωτὶ κραθῆναι* «долучитися до Найчистішого Світла», і таким чином досягнути *τῆς θεώσεως* «обоження». Схожа думка репрезентується в одній з епіграм Григорія Богослова, де зазначається, що богоподібна (θεοειδής) людина стає *μετόχος φωτός ἀκηρασίῳ*⁶⁷ «співучасником Чистого Світла». У промові «*In sanctum baptismum*» автор прямо закликає люд Божий: *γενώμεθα φῶς* «станьмо світлом», *λαβώμεθα τοῦ πρώτου καὶ ἀκραιφνεστάτου Φωτός* «поєднаймося з Першим та Найчистішим Світлом»⁶⁸.

Григорій Богослов часто вживає у своїх творах дієслово *φωτίζω* в пасивному стані зі значенням «бути осяним», «осяюватися». Зокрема, він говорить про осяння очей, слуху та мови: *φωτισθῶμεν τὸν ὀφθαλμὸν* «просвітимося оком», *φωτισθῶμεν ἀκοήν* «просвітимося слухом», *φωτισθῶμεν γλῶσσαν* «просвітимося мовою»⁶⁹. Синонімічне до *φωτίζω* дієслово *αὐγάζω* «осяювати», «опромінювати», «просвітлювати» теж властиве для лексики автора: *ἐν τῷ Πνεύματι τοῦ Θεοῦ τὸν*

⁶³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. С. 379, 447–448.

⁶⁴ Иларион (Алфеев), игум. Жизнь и учение свт. Григория Богослова. С. 364–365.

⁶⁵ Torrance A. Precedents of Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers // *Vigiliae Christianae*. 2009. Vol. 63. P. 63.

⁶⁶ Or. 21, 2 SC 270, 112–114.

⁶⁷ Anth. Pal., Lib. VIII, epigr. 1.

⁶⁸ Or. 40, 37 SC 358, 284.

⁶⁹ Or. 40, 38 SC 358, 284–286.

Υἱὸν αὐγάσθητι, τὸ τρισσὸν φῶς καὶ ἀμέριστον⁷⁰ «просвітіся у Духові Бога Сином, Троїчним і Нероздільним Світлом». Зі схожим значенням вживається дієслово *περιαστράπτω* «сяяти», «виблискувати», «бути огорнутим у світло», наприклад, ἐνὶ φωτὶ περιαστράφθητε καὶ τρισί⁷¹ «огорніться в Єдине і Троїчне Світло».

Можливість людського осяяння Божественним Світлом та Його споглядання чистою душею і розумом підтверджується автором введенням у промову прецедентних текстів зі Святого Письма, наприклад, ἐν τῷ φωτὶ Κυρίου θέασαι φῶς⁷² «у Світлі Господа побач Світло», Κύριος δὲ φωτισμός μου⁷³ «Господь — просвітлення моє», φωτίζεις δὲ σὺ θαυμαστῶς ἀπὸ ὁρέων αἰώνιων⁷⁴ «Ти просвітлюєш дивовижно з гір вічних», προσέλθετε πρὸς αὐτὸν καὶ φωτίσθητε, καὶ τὰ πρόσωπα ὑμῶν οὐ μὴ καταισχυρθῆ⁷⁵ «підійдіть до Нього і осяєтесь, і обличчя ваші не вкриються соромом».

Репрезентуючи уявлення про ἡ ἔλλαμψις «осяяння», Григорій Богослов у промові «In laudem Basilii Magni» звертається до авторитету Святого Письма, вживаючи алюзію на новозавітну притчу про мудрих дів, які вчасно зустріли Нареченого, тримаючи в руках запалені світильники: Θεὸς μόνος τῶν καθαρῶν ψυχῶν ἐστὶ νυμφίος, καὶ τὰς ἀγρύπνους ἑαυτῶ συνεισάγει ψυχάς, ἐὰν μετὰ λαμπρῶν τῶν λαμπάδων αὐτῶ καὶ δαψιλοῦς τῆς τοῦ ἐλαίου τροφῆς ἀπαντήσωσιν⁷⁶ «Бог є єдиним Нареченим чистих душ, і долучає їх до Себе, коли вони виходять Йому назустріч із сяючими світильниками, повними олії». У даному контексті ἡ λαμπρὰ λαμπάς «сяючий світильник» асоціюється з просвітленим станом души.

Телеологія осяяння людини Божественним Світлом

Містика світла у Григорія Богослова — телеологічна й есхатологічна. Кінцевою метою буття людини є її довершене і найчистіше осяяння Світлом Святої Трійці у Царстві Небесному. Автор закликає люд Божий до духовного сходження, щоб, ставши довершеним світлом, бути гідним стояти перед Великим Світлом (φῶτα τέλεια τῷ μεγάλῳ φωτὶ παραστάντες⁷⁷). У промові «In sancta lumina» святитель говорить: φῶς γενώμεθα τέλειον, τελείου φωτὸς γεννήματα⁷⁸ «станьмо світлом досконалим, дітьми Досконалого Світла». У поезії св. Григорія Богослова зустрічається образ людського розуму як переслідувача і Бога як Світла, що завжди тікає, щойно

⁷⁰ Ор. 40, 34 SC 358, 276.

⁷¹ Ор. 39, 11 SC 358, 170.

⁷² Ор. 40, 34 SC 358, 276; cf. Ps. 35, 10.

⁷³ Ор. 40, 36 SC 358, 280; cf. Ps. 26, 1.

⁷⁴ Ор. 40, 36 SC 358, 280; cf. Ps. 75, 5.

⁷⁵ Ор. 40, 24 SC 358, 248; cf. Ps. 33, 6.

⁷⁶ Ор. 43, 62 SC 384, 260.

⁷⁷ Ор. 39, 20 SC 358, 194–196.

⁷⁸ Ор. 39, 2 SC 358, 152.

перший наблизиться до Нього, змушуючи людину невинно сходити на нові вершини на шляху осяяння Божественним Світлом:

Ἦτοι ὁ μὲν πηγῆ φαέων, φάος οὐτ' ὀνομαστὸν,
 Οἷθ' ἔλετὸν, φεῦγόν τε νόου τάχος ἐγγὺς ἰόντος,
 Αἰὲν ὑπεκπροθέον πάντων φρένας, ὡς κε πόθοισι
 Τεινώμεσθα πρὸς ὕψος αἰεὶ νέον⁷⁹.

«Він — джерело сяйв, Світло, якому не можна дати назву, неосяжне, яке тікає від розуму, що швидко наближається до нього яке завжди вислизає, коли розум намагається охопити його, щоб ми зажди прагнули досягти нових вершин».

Під час земного життя людина здатна долучитися лише *μετρίως τὴν μίαν αὐγὴν ἐκ μιᾶς τῆς θεότητος*⁸⁰ «малою мірою до єдиного сяйва Єдиного Божества», більш повне осяяння можливе лише після прославлення людської природи. Як зазначає святий, Θεοῦ νῦν μικραῖς ἐλλαμπόμεθα ταῖς αὐγαῖς, καὶ ὅσον γινώσκειν, οὐ κεχωρίσμεθα⁸¹ «нині нас Бог осяює малими променями свого світла, щоб ми зрозуміли, з ким ми тепер розлучені». У 28-й промові Григорій Богослов стверджує, що те, що осяює нас у земному житті, — це лише *βραχεῖά τις ἀπορροή... καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα*⁸² «невеликий потік... або ж малий відблиск Великого Світла». У тій же промові він зазначає, що *μέσος ἡμῶν τε καὶ θεοῦ ὁ σωματικὸς οὗτος ἴσταται γνόφος* «між нами і Богом існує перепона — тілесний морок» для того, щоб людина не стала зарозумілою, якщо вмістить у собі *τὸ φῶς ὅλον* «все світло»⁸³. Людську плоть (ἢ *σάρξ*) св. Григорій Богослов називає *τοῦ ἐπιπροσθοῦντος τῇ ψυχῇ νέφους, καὶ οὐκ ἐώντος καθαρῶς ἰδεῖν τὴν θεῖαν ἀκτῖνα*⁸⁴ «хмарою, яка вкриває душу і не дозволяє чисто побачити Божественний промінь». На його думку, якщо людина дотримується заповідей (*ἐντολῶν τήρησις*), то вона поступово досягає очищення плоті (*σαρκὸς κάθαρσις*) і таким чином стає гідною осяяння (ἢ *ἐλλαμψις*).

Уявлення про часткове осяяння на землі автор репрезентує, коли згадує явлення Христа Савлові на шляху до Дамаску, говорячи, що останній долучився до *βραχεῖα τοῦ μεγάλου φωτὸς λαμπηδόνι*⁸⁵ «незначного сяйва Великого Світла». Навіть стаючи світлом у Царстві Небесному, людина не ототожнюється з Божественним Світлом, адже воно лише *αὐτὸ ἑαυτοῦ θεωρητικόν τε καὶ καταληπτικόν, ὀλίγα τοῖς ἔξω χεόμενον*⁸⁶ «саме у собі споглядуване та пізнаване, і лише незначною мірою проливається на те, що існує ззовні».

⁷⁹ Περὶ νοερῶν οὐσιῶν PG 439, 7–10.

⁸⁰ Or. 39, 20 SC 358, 196.

⁸¹ Or. 8, 19 SC 405, 288.

⁸² Or. 28, 17 SC 250, 136.

⁸³ Or. 28, 12 SC 250, 124.

⁸⁴ Or. 39, 8 SC 358, 164.

⁸⁵ Or. 39, 9 SC 358, 166.

⁸⁶ Or. 40, 5 SC 358, 204.

Св. Григорій Богослов говорить, що у Царстві Небесному для тих, хто очистив свій розум, нагородою буде φῶς, τούτέστι Θεὸν ὀρώμενόν τε καὶ γινωσκόμενον, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς καθαρότητος⁸⁷ «Світло, тобто Бог, видимий і пізнаваний у міру чистоти споглядача». Небесна доля святого у промовах Григорія Богослова описується у категоріях семантики світла: βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ παριστάμενος, καὶ τοῦ ἐκείθεν φωτὸς πληρούμενος⁸⁸ «і стоїть він перед Великим Царем і там сповнюється світлом». Небесний стан сестри святителя Горгонії описується як τῆς ἀνωτάτω Τριάδος ἑλλαμψις καθαρωτέρα τε καὶ τελεωτέρα, μηκέτι ὑποφευγούσης τὸν δέσμιον νοῦν καὶ διαχεόμενον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλ' ὅλης ὅλω νοῖ θεωρουμένης τε καὶ κρατουμένης, καὶ προσαστραπτούσης ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὅλω τῷ φωτὶ τῆς θεότητος⁸⁹ «найчистіше і найдосконаліше осяяння від Всевишньої Трійці, яка вже не втікає від розуму, ув'язненого та розсіяного внаслідок чуттєвого сприйняття, а споглядається і сприймається усім розумом, і просвітає душі суцільним світлом Божества». Царство Небесне визначається як ἡ ἐκείθεν λαμπρότης, τοῖς ἐνταῦθα κεκαθαυμένοις⁹⁰ «тамтешнє сяйво для тих, хто очистився тут».

Таким чином, тексти промов св. Григорія Богослова містять велику кількість висловлювань, які репрезентують уявлення автора про можливість містичного осяяння людини Божественним Світлом на шляху сходження до Троїчного Бога.

Таїнство хрещення як ὁ φωτισμός «просвітлення»

У творах св. Григорія Богослова тема осяяння Божественним Світлом тісно пов'язана з Таїнством Хрещення, яке часто називається ὁ φωτισμός⁹¹ «просвітленням», τὸ φῶτισμα⁹² «осіянням». Наголошуючи на містичному аспекті Таїнства, святитель говорить, що τὸ φῶτισμα «осіяння» — це βίου μετάθεσις, Λόγου κοινωνία, φωτὸς μετουσία, σκότους κατάλυσις, ὄχημα πρὸς Θεὸν, συνεκδημία Χριστοῦ, νοῦ τελείωσις⁹³ «зміна життя, спілкування з Логосом, долучення до Світла, звільнення від темряви, колісниця до Бога, слідування за Христом, вдосконалення розуму».

Наведені вище висловлювання свідчать про розуміння Таїнства Хрещення як подарованої людині Богом можливості містичного сходження до Царства Небесного. Цікаво, що автор при цьому вживає платонічну за своїм походженням метафору ὄχημα πρὸς Θεὸν «колісниця до Бога».

⁸⁷ Or. 40, 45 SC 358, 306.

⁸⁸ Or. 7, 17 SC 405, 222.

⁸⁹ Or. 8, 23 SC 405, 296.

⁹⁰ Or. 40, 6 SC 358, 208.

⁹¹ Or. 40, 6 SC 358, 208; Or. 40, 24 SC 358, 248.

⁹² Or. 40, 3 SC 358, 200.

⁹³ Or. 40, 3 SC 358, 200–202.

Платон говорить про людське єство у контексті сходження до Першого Блага та споглядання ідей як про крилату колісницю (τὸ ὑπόπτερον ζευγός), що рухається в небесних сферах, споглядаючи ідеї та Перше Благо, візник якої (νοῦς «розум») керує двома з'єднаними кіннями, один з яких — тіло, а інший — душа⁹⁴. Образ колісниці душі (τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς) набуває нового звучання у неоплатонічному дискурсі, зокрема, у Ямбліха та імператора Юліана, де розуміється як засіб теургічного сходження. Як зазначає Д. Бірюков, для дискурсу Юліана властива тема «сходження душ у Божественну сферу до Царя-Сонця за допомогою сонячного проміння та колісниці (ὄχημα) душі»⁹⁵. Судження Григорія Богослова τὸ φῶτισμά ἐστι ὄχημα πρὸς Θεὸν «осяння (у хрещенні) — це колісниця до Бога» хоч і перегукується з прецедентними висловлюваннями Платона та неоплатоніків, однак його слід розуміти метафорично у тому сенсі, що осяння у хрещенні дає можливість сходження до Бога.

Святитель наголошує на необхідності правильного розуміння догмату Святої Трійці тим, хто приступає до Таїнства Хрещення, а саме він має сповідувати божественність Святого Духу, для того щоб не залишитися ἀφώτιστος μετὰ τὸ φῶτισμα⁹⁶ «непросвітленим після осяння». Автор зазначає, що в іншому разі οἱμοι τῆς λαμπρότητος, εἰ μετὰ τὸν λουτρὸν μεμελάνωμαι, εἰ λαμπροτέρους ὀρῶ τοὺς οὐπὼ κεκαθαμένους⁹⁷ «яка користь йому від Світла, якщо він після купелі залишається чорним, якщо світлішими за нього виглядають ті, хто ще не очистився».

Отже, лексикон св. Григорія Богослова містить значну кількість слів із семантикою світла, які часто поєднуються у синонімічні ряди, зокрема, дієслова, що позначають дію Троїчного Світла стосовно людини: φωτίζω «освітлювати», «просвітлювати», ἐλλάμπω «осяювати», ἀυγάζω «осявати», «просвітлювати», περιαστρέπτω «сяяти», «виблискувати», «бути огорнутим у світло». Ключовими для містичного богослов'я автора є терміни ὁ φῶτισμός «просвітлення», під яким розуміється хрещення, ἡ ἔλλαμψις «осяння Божественним Світлом», φῶτος μετουσία «причасність Світлу». У промовах св. Григорія Богослова репрезентуються уявлення про Бога як про Троїчне Світло (τὸ τρισσὸν φῶς), сутність якого не пізнавана для людського розуму. Воплощення Христа розуміється як прихід Світла, що осяює весь світ і перемагає темряву. Автор постійно наголошує на можливості людини стати причасною Божественного Світла через осяння та просвітлення.

⁹⁴ Pl. Phaedr. 246b-256c.

⁹⁵ Бірюков Д. С. Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин // Император Юлиан: Сочинения; [пер. Т. Г. Сидаша]. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 58.

⁹⁶ Ог. 34, 11 SC 318, 218.

⁹⁷ Ог. 34, 11 SC 318, 218.

Арабо-мусульманська філософія починається із заборони, викоринення язичництва в християнізованій Візантійській імперії і перенесенні осередків язичництва на Схід, та з виникнення ісламу.

По-перше: «У часи, коли християнство більше і більше укріплювалося на Близькому Сході, антична філософія вимушена була шукати собі притулок в інших країнах. Декретом імператора Зенона у 489 р. була заборонена й закрита аристотелівська перипатетична школа, а у 529 р. декретом Юстиніана була закрита остання язичницька філософська школа в Афінах — школа неоплатоників. Тому багато хто з філософів переселяється до країн Близького Сходу»¹. Одним із центрів переселення був Дамаск. Відомо, що деякі з неоплатоників були сірійці за походженням (Порфирій, Ямвліх). Спочатку в Сирії, а потім в Ірані розвиваються філософські школи античності. Туди перевозяться бібліотеки, книги Платона, Аристотеля, античних математиків, лікарів, астрономів.

Друга причина розвитку арабської філософії — поява ісламу у VII ст. Само по собі мусульманське віровчення було результатом взаємодії арабської культури, ідей християнських та іудейських, що широко розповсюджувалися на Аравійському півострові у VII ст. завдяки проповіді Мухамеда. «Засновник ісламу, його богослови та прихильники цуралися філософії, хоча Мухамед і не був її противником. Розповсюджуючись на території Малої Азії, іслам стикався з осередками впливу античної філософії. Тому, коли теологія ісламу опинилася перед проблемою визначення людської долі й моральної відповідальності за необхідність прямого духовного керівництва, вона почала використовувати апарат мислення античної філософії»². В основі ісламського вчення були Коран та суні, тексти, що були відредаговані до кінця IX ст. Проте, ні мусуль-

¹ Лега В. П. История западной философии. М., 2003. С. 35.

² Философский энциклопедический словарь. М., 1997. С. 279.

манське писання, ні передання не давали відповіді на всі життєві запитання. З'явилися допоміжні «кійяс» (судження за аналогією) та «іджма» (одностайний погляд), що більш розширено тлумачили Коран та суні. «Врешті-решт мусульманська екзегетика оформилась у чотири школи мазхаба, дві з яких (ханіфіти і шафіїти) були ліберальними, а дві інші (хамбаліти та малікіти) — консервативними. Позиція малікітів виражена словами, що приписуються засновнику цієї течії — Маліку Бен Анасу (пом. 795 р.) про те, що “віра є обов’язок, а запитливі погляди — єресь”»³.

У результаті боротьби між двома полярними течіями в мусульманській екзегетиці з'явилася схоластична філософія.

Мутазиліти та мутакаліми

Не тільки внутрішньомусульманська полеміка, а й необхідність протидіяти критиці мусульманського віровчення, стимулювала звернення мутазилітів (араб. — «ті, що відокремилися») до логічно-філософської аргументації істин мусульманського вчення.

Визначним теоретиком мутазиліцтва був Васил Ібн Ата (699–748). Найважливіші положення, які він захищає, — наявність єдиного Бога та його справедливості. Проблема єдиного Бога зводилася, насамперед, до питання про те, якими (і скількома) атрибутами володіє Аллах. Ібн Ата різко виступав проти множинності атрибутів, що приписуються Богам. Мусульманство виключає антропоморфізм, але він явно проступає у Корані. Мутазиліти одностайно стверджували, що Бог не має «ні тіла, ні духа, ні форми, ні плоти, ні крові, ні субстанції, ні акциденції, Він не має кольору, смаку, запаху, тепла, холоду, вологості, сухості, висоти, ширини та глибини... Він неподільний, невизначений часом, місцем... Він завжди був і є Перший від усіх речей... Він... єдине вічне Буття»⁴. Вчення, яке стверджувалося мутазилітами, йшло всупереч Корану. Мутазиліти, розуміючи цю проблему, намагалися її вирішити. «Одні з них заявляли, що атрибути мають метафоричний смисл, інші зводили їх до “ефектів”, похідних від сутності Бога, які виникають тільки як результат стикання з реальністю»⁵. З приводу цього Ібн Ата остаточно відмежувався від свого вчителя, теолога Гасана з Басри, і начебто заявив йому, що пориває з прибічниками панівного погляду в ісламі. Можливо, це і стало приводом для найменування прибічників нового напрямку в мусульманській теології мутазилітами (тобто ті, що відокремились). Ібн Ата доводив, що єдність і вічність Бога виключають множинність і тим більше антропоморфність його атрибутів, про які йдеться в Корані. Приписування та-

³История философии: Запад — Россия — Восток. М., 2000. Кн. 1. С. 356.

⁴Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. N.-Y., 1983. P. 57.

⁵История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 360.

кого роду атрибутів божественній істоті зводить її до буття, притаманного скінченим та швидкоплинним речам. Про Бога ж, насправді, можна лише стверджувати те, що Він існує.

Друге положення, яке відстоював Ібн Ата, полягало в доведенні справедливості Аллаха, що виключає такий характер його приречення, внаслідок якого багато людей засуджено ним на вічні та безмежні муки. Справедливість Бога має з необхідністю примусити його винагородити їх у потойбічному житті. «Людина здатна на самостійні дії, творець своїх вчинків — хороших і поганих, — заслуговує у потойбічному житті на відплату та покарання відповідно до того, що вона зробила... благо та мерзотність потрібно пізнавати розумом»⁶. Людині притаманна свобода волі, адже саме в цьому разі може йтися про її відповідальність за скоєні гріховні вчинки.

Особливу роль у доктрині мутазилізму відіграло заперечення Ібн Атою такого антропоморфного атрибуту Бога, як мова. Засновник мутазиліцтва відштовхувався від думки про умовність слів мови людини, а отже, Коран не може бути довічним у Аллаха, як стверджувало мусульманське правовір'я (тому й Мухамед — не творець його, а тільки Пророк, що возвістив його людству внаслідок природного «одкровення»). Коран створений Аллахом в часовому просторі. Це положення мутазилізму стало одним з головних догматів його вчення.

Положення про тварність Корану підривало незаперечність усіх без винятку його висловлювань, абсолютність його приписів. Коран, зауважував Ібн Ата, говорить тільки про минулі події і тому не може передбачати майбутніх. У зв'язку з цим відкривалися можливості критичного ставлення до цього священного і абсолютно непорушного документа суспільного та приватного життя. «Мутазиліти розвивали концепцію розуму, як єдиного мірила істини та положення про неможливість творця змінювати звичайний порядок речей. Серед мутазилітів була розповсюджена атомарна теорія походження світу. Таким чином вони, з одного боку, започаткували раціональну геологію, а з іншого — дали підґрунтя філософському вільнодумству перипатетиків»⁷.

Вільнодумство мутазилітів, що підривало авторитет Корану, було названо ерессю, засуджене й відкинуте внаслідок нищівної критики традиціоналістів. Але це не призвело до знищення раціоналістичних потягів. На зміну мутазиліцтву, як реакція, прийшло вчення ашаритів (послідовників Абу-л-Хасана аль-Ашарі (873–935)), які спрямували богослов'я в русло філософського захисту догматів про Божественне передбачення та про вічність Корану. Сам Ашарі був спочатку прибічни-

⁶ Али Шахрагани. Книга о религиях и сектах. Ч. 1. Спб., 1994. С. 55–56.

⁷ Большая советская энциклопедия. М., 1970. Т. 2. С. 144.

ком мутазилітів; у 912 р. він утворив нову формацію, що мала назву мутакаліми (араб. «калам» — слово, мова).

Вчення Ашарі довершив і систематично виклав його послідовник Абу Бакр аль-Бакілані (пом. 1013 р.), якому належить трактат «Пропедевтика», де оговорюються питання знання та «науки». Остання розуміється як знання предмета таким, яким він є. Знання розподіляється на дві категорії: вічне знання Бога і тимчасове знання речей тими, які здатні пізнавати (до них відносяться люди, янголи, джини). Тимчасове знання розподіляється у свою чергу на знання необхідне (інтуїтивне) та дискурсивне. «Необхідне знання не може підлягати сумніву на відміну від знання дискурсивного. Ашарити, як і мутазиліти, визнають значення раціонального знання, але на відміну від них, суворо обумовлюють його межі за двома основними питаннями: чи можливе раціональне знання Бога, незалежно від одкровення, та знання добра і зла, що передає одкровенню; ашарити зайняли антимутазилістську позицію»⁸.

Ашарити не так ретельно заглиблювались у філософію порівняно з мутазилітами, які, на їхній погляд, занадто нею захоплювались. Ашарити висунули пом'якшену версію трьох основних теолого-філософських проблем, яким мутазиліти надавали більш радикального вирішення.

Так, розв'язуючи проблему єдиного Бога, вони застосовували аристотелівське вчення про категорії. З десяти категорій вони вважали можливим застосувати до осмислення Бога тільки дві: субстанцію (в розумінні існування) і якість, решту ж проголошували вигадкою людського розуму. Взагалі ж Аллах має безліч і інших властивостей, проте вони не можуть бути осягнені розумом людини. Питання про одвічність чи створеність Корану ашарити розв'язували в тому розумінні, що суть його вічності існує в Богові, а конкретна словесна форма була створена в часі. Що ж до свободи волі людини, то ашарити її заперечували. Проте, водночас, вони вважали, що Аллах надав людині такої сили, яка, не маючи повної свободи, все ж надає йому деяку свободу вибору між певними можливостями (за якими все ж прихована воля Аллаха). «Згідно з вченням ашаритів, природа складається з атомів, які не зв'язані між собою, що постійно створюються Богом; у світі немає причинно-наслідкових відношень, тому що всевишній здатний у будь-який момент надати будь-якому предмету будь-якої форми й будь-якого руху»⁹.

Таким чином, дві вільнодумні течії (мутазиліти та мутакаліми) переслідували благі цілі — роз'яснення мусульманського віровчення. Мутазиліти, залишаючись на ґрунті теології, й трактуючи релігію філософськими методами, прийшли до результатів, які суперечили богослов'ю, за що й переслідувалися. Ліберали мутакаліми намагалися не так різко

⁸ Fakhry M. A History of Islamic Philosophy. P. 210–211.

⁹ Большая советская энциклопедия. Т. 2. С. 144.

протиставляти філософію і теологію. Вони почали застосовувати у своїх богословських системах філософію перипатетиків. «Дійсно, в основу вчення, що розроблялося перипатетиками мусульманського Сходу лягло вчення “неоплатонізованого аристотелізму”. Частково причиною цього було знайомство з ідеями Аристотеля через “Теологію Аристотеля” та “Книгу про причини”, що були перекладені арабською мовою за ініціативою першого “філософа арабів” аль-Кінді. “Теологія” складалася з фрагментів “Еннеад” Плотіна (4–6) та окремих текстів самого Аристотеля. “Книга про причини” — це твір Прокла “Першооснови теології”»¹⁰. Почалася пора «східного перипатетизму».

Арабські аристотеліки

Арабський аристотелізм мав таку структуру, як і грецький перипатетизм. Це було намаганням зробити звід усієї відомої філософії, але в арабському контексті. Найвизначнішим з діячів арабського перипатетизму був Абу Юсуф Якуб Ібн Ісхак аль-Кінді (800–879). Віддаючи певну данину релігії, він пов'язав основний свій інтерес з наукою та філософією. Взагалі Аристотеля він вважав вінцем філософії.

Аль-Кінді не обмежувався мусульманським світосприйняттям і зазначав, що істина — всюди істина. І якщо істину проповідуватиме іноплемінник або людина, яка сповідує іншу віру, то від цього істина не стане неправдою. «Велику роль у пізнанні істини аль-Кінді надавав математиці. Філософія, як і математика, повинна бути раціоналістичною. Аль-Кінді був раціоналістом, як і Аристотель він вважав, що за допомогою розуму можливе повне пізнання істини»¹¹.

Аль-Кінді вважав, що мета всього, що існує, — Алах, який має повноту істини. Повне пізнання цієї істини можливе тільки для пророка. Це знання вище від усякого мисленого пізнання; філософу неможливо його досягнути, тому що воно вище від логіки та розуму.

Розробляючи проблему Начала, аль-Кінді використовує термін «Бог», якого він називає Першим Принципом (аристотелівський Першодвигун). «Істине Єдине Вічне ніколи не має множини»¹², — вчить аль-Кінді в тлумаченні на X книгу «Метафізики» Аристотеля про Єдине. За Аристотелем, Першодвигун має тільки форму без матерії. «Аристотель визначає чотири метафізичні принципи: форму, матерію, силу руху й мету. Але два останні принципи збігаються з двома першими, вони зумовлюються переходом можливості в дійсність і перебувають у формі, яка спонукає до цього перетворення і є його метою. Тому зали-

¹⁰ Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979. С. 58.

¹¹ Лега В. П. Указ. соч. С. 37.

¹² Аль-Кинди. О Едином // Аристотель. Метафизика. СПб., 2002. С. 593.

шаються два принципи речей, що не зводяться один до одного — форма і матерія. Вони існують у світі, переходячи з однієї в іншу. Що в одному випадку є формою, в іншому може бути матерією»¹³. Форма і матерія співвідносяться одне з одним як причина і наслідок. «Статуя має причину в міді та ваяльному мистецтві... ці дві причини є такими, що одна з них є матерія, інша — як джерело руху. Крім того, різні речі можуть бути причиною одна для іншої (наприклад: робота є причиною доброго самопочуття, а це останнє — причина роботи; одне є причиною як мета, інше — як початок руху)»¹⁴. Тому весь світ є вічним, безперервним рухом; оскільки все повинно мати початок, повинен бути першорух, який дає рух усьому. Цей Першодвигун не повинен мати матерії, бо там де є матерія там є перехід з одного стану в інший. Першорух не повинен мати цієї можливості «Світ рухається й існує у часовому просторі, але не тому, що є те, що не рухається й існує за межами часового простору»¹⁵.

Аль-Кінді підтримує цей погляд Аристотеля: «Єдине — те, що безперервне, не має множини... Істинне єдине не є те, що можна досягти розумом, воно не є елемент, рід, вид, одиничне, видове, загальна акциденція, особиста ознака, рух, душа, розум, ціле, частина, сукупність, складова частина, єдине по відношенню до чогось іншого; істинно єдине — це безвідносне єдине, що не перетворюється на множину... істинне єдине є чисте єдине, тобто ніщо крім єдності, все інше є множинність... причиною єдності всіх одиничних речей є істинна першоєдність... Єдність є основою буття всесвіту»¹⁶. Істинне єдине є початком усього створюваного, що підтримує все, що ним створено; усяка річ має потребу в ньому настільки, що без цієї підтримки і сили вона б зникла.

На відміну від Аристотеля, арабський філософ мислить тільки апофатично. Керуючись категоріями стагірита він доходить висновку, що Єдине не може бути визначене раціональними категоріями. Велике значення мала запропонована ним схема трьох щаблів пізнання. Перший щабель пізнання (логіка і математика) веде через другий щабель (природничі науки) до третього — метафізичних проблем.

Аль-Кінді не мислив філософії поза і без комплексу природничо-наукових знань. Філософія як вінець енциклопедичного наукового знання — думка, така характерна для Аристотеля, відроджується у «філософа арабів».

Він цілком категорично впевнений у тому, що знання математики обов'язкове для того, хто має серйозний намір займатися філософією.

¹³ Страхов И. Очерки истории философии. Харьков, 1813. С. 30–31.

¹⁴ Аристотель. Метафизика. С. 146.

¹⁵ Лосев А. Ф. Учение Аристотеля о перво двигателе // Аристотель. Метафизика. С. 723.

¹⁶ Аль-Кинди. Указ. соч. С. 564–604.

Аль-Кінді розглядає математику як комплекс «математичних наук». Сюди входять «наука про число», що включає арифметику і гармонію (розрізнення розмірного і нерозмірного), геометрію («наука про вимірювання площин на основі чітких доведень»), науку про зірки (під якою слід розуміти як астрономію, так і астрологію). Четверте місце посідає «наука гармонії», що об'єднує три попередні. Основу всіх чотирьох наук становить наука про число.

Наголосивши пропедевтичну роль математики, аль-Кінді сформулював раціоналістичне тлумачення філософії. Він погоджується з Аристотелем, для якого філософія є «знання про все». Філософія — це також вчення про такі загальні визначення буття, як матерія, форма, місце, рух, час. Це знання про істинну природу речей в міру здібностей людини. «Будучи знаменитим астрологом та астрономом (ці посади він обіймав перебуваючи на службі у трьох знаменитих абасидських халіфів), аль-Кінді великої уваги надавав впливу планет та інших небесних тіл на розвиток життя на землі. Але попри всі симпатії до греків, він залишився вірним багатьом коранічним догматам, догмату про створення світу включно»¹⁷.

Продовжувачем аль-Кінді був знаменитий лікар, математик та філософ аль-Фарабі (870–950), глибокий знавець Аристотеля, коментатор Платона. Його книги: «Гемми премудрості», «Трактат про погляди жителів добродійного міста», «Велика книга про музику».

Аль-Фарабі — перший філософ арабомовного Сходу, в якого є система філософських поглядів, яка охоплює всі сфери дійсності. Перший розділ класифікації наук утворювала «наука про мову». У філософському сенсі більш значною є роль другого розділу класифікації, що трактує питання логіки. Для аль-Фарабі логіка — «мистецтво», споріднене з граматичним, бо відношення (мистецтва) логіки до інтелекту й осягнених розумом об'єктів інтелекції таке саме, як відношення граматики до мови і слів. Логіка, з цього погляду — наука тільки про правильне мислення, в основу якої покладено закони та форми аристотелівського «Органону». З великою силою переконання захищає аль-Фарабі абсолютну необхідність логіки для людини, яка претендує на знання науки і тим більше — філософії.

Третій розділ класифікації аль-Фарабі становить математика. Як і в аль-Кінді, вона мислиться як комплекс дисциплін. Всі перелічені науки, що становлять три перші розділи зазначеної класифікації, показують, наскільки далеко пішли арабомовні вчені від елліністичної науки.

Четвертий розділ класифікації містить у собі дві науки. Перша з них — «природнича наука», або фізика. Вона розглядає як природні, так і штучні тіла, вивчає притаманні їм акциденції. Аспекти мети, мате-

¹⁷История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 372.

рії і форми виявляють головний сенс такого вивчення. Інша наука того ж розділу — метафізика, яку він називав «божественною наукою».

Аль-Фарабі визнавав першопричину буття як Перше Існуюче, що «вічне й вічне Його існування в Його субстанції і сутності не має потреби ні в чому іншому для забезпечення свого існування... Першопричина єдина у своєму існуванні»¹⁸. Згідно з аль-Фарабі Першопричина «довершена, необхідна, самодостатня, вічна безпричинна, ні з чим не пов'язана і ні в чому не суперечить, не підлягає визначенню»¹⁹. Аль-Фарабі пішов далі аль-Кінді й назвав Єдине Першопричиною, хоча характеризує її так, як і попередник. Аль-Фарабі також пояснює відношення Першопричини до всього існуючого. Тут він розвиває ідею платонівської еманациї. «Буття Першої Сутності є, так би мовити, витокami буття в буття інших речей»²⁰. Він наводить систематичну ієрархію еманациї. Першопричина дає буття Другому, яке має не тілесну субстанцію і не перебуває в матерії (це — перший інтелект). Воно досягає розумом Свою Сутність та Першопричину. Оскільки Друге досягає розумом дещо з Першопричини, то з нього, за необхідністю витікає буття Третього. Третє також не перебуває в матерії, воно є інтелектом завдяки своїй субстанції. З нього витікає буття сфери нерухомих зірок. Це є процес витoku одного буття, інтелекту з іншого; він триває аж до десятого інтелекту, відповідаючи сферам Сатурна, Юпітера, Марса, Сонця, Меркурія та Місяця.

Буття сфери Місяця відбивається в одинадцятому бутті, що з нього витікає, останньому з трьох видів буття, які для свого існування не потребують матерії (своїї основи). Далі йде ієрархія підмісячних існувань (природних, похідних). До таких відносяться вогонь, повітря, земля, мінерали, рослини, тварини та людина, що закінчує космічну ієрархію.

Аль-Фарабі — яскрава фігура в історії арабської антропології. Перше, що з'являється у людини під час її народження, — здатність їсти, а потім здатність керувати своїми відчуттями та мисленням. За допомогою «мислячої сили» людина сприймає об'єкти, які досягає своїм розумом — інтелігенції, відрізняє красу від каліцтва і сприймає мистецтво та науки. «Мисляча сила панує над іншими силами (здібностями)»²¹.

Спираючись на дані сучасної йому медицини, аль-Фарабі описує функції органів людського тіла, віддаючи перевагу серцю (ставить на друге місце) над мозком. Цікаво те, що філософ, усупереч традиції ісламу, не дискримінує жінок щодо чоловіків, стверджуючи, що «вони (чоловіки й жінки) не розрізняються в тому, що відноситься до сили чутевої, уявної та інтелекту»²².

¹⁸ Аль-Фарабі. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 203, 207.

¹⁹ История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 361.

²⁰ Аль-Фарабі. Указ. соч. С. 225.

²¹ Там же. С. 267.

²² Там же. С. 282.

Коли об'єкти інтелігенції наслідувані людиною, у ній реалізуються обмірковування, роздуми, згадування, прагнення до умовиводів та бажання. Реалізація інтелігенцій є першим досягненням людини. Вони потрібні людині для досягнення щастя, яке визначається (за аль-Фарабі), як «добро, шукане заради самого себе. Воно перебуває в тому, що людська душа піднімається до такої довершеності свого існування, що їй більше не потрібна матерія, оскільки вона з'єднується із сукупністю існувань, вільних від тілесності, і субстанціями, відділеними від матерії, і таким чином існують вічно»²³.

Поняття щастя в аль-Фарабі має соціальний характер. «Тільки через об'єднання багатьох людей, що допомагають одне одному... людина може знайти ту можливість, яка їй призначена її природою»²⁴. Доброчесне місто, ідеальне товариство, «що покликане забезпечити сприятливі умови для вільного вибору, який надасть людям можливість стати щасливими»²⁵. «Аль-Фарабі порівнював доброчесне місто зі здоровим тілом, у якому всі органи виконують належні їм функції... Він стверджував, що суспільство повинно дотримуватися ієрархії, на вершині якої посідає голова, який перевершує усіх інших своїми здібностями до доброчесності. Далі йдуть люди, що наближаються до нього... Нижче стоять люди, які обіймають найнижчу сходинку в ієрархії, вони є людьми низького походження»²⁶. Те, що переповерхне всіх — переживається в людині, яка перетворюється на мудреця, філософа, того, хто має досконалий розум... вона перетворюється на пророка, тлумача теперішніх подій. Тоді ця людина стає найдосконалішою, перебуває на вершині щастя. Її думка досконала, поєднана з активним розумом»²⁷. Цій людині, що зветься імам, потрібно бути головою доброчесного міста.

В антропології аль-Фарабі вбачається вплив Аристотеля (опис душі людини), Платона (концепція ідеального управління в державі), неоплатонізму (процес еманції, витоків окремих рівнів буття). Також аль-Фарабі проектує античну грецьку філософію на мусульманське суспільство.

Аль-Фарабі став у близькосхідних країнах першим філософом, який довів свою систему до розгляду питань суспільного життя.

Третій представник арабського перипатетизму — уродженець Бухари, таджик за походженням, — Абу Алі Хусейн ібн Абдаллах, Ібн Сіна (лат. — Авіценна, Авіценна) (980–1037). «Сам про себе Ібн Сіна говорив, що дуже цікавився філософією Аристотеля, 40 разів читав “Метафізику” Аристотеля, але зрозумів її лише тоді, коли прочитав тлумачення

²³ Аль-Фарабі. Указ соч. С. 288–289.

²⁴ Там же. С. 303.

²⁵ Там же. С. 305.

²⁶ Там же. С. 306–307.

²⁷ Там же. С. 316.

аль-Фарабі»²⁸. Його філософія наближена до філософії Аристотеля. Головна праця — «Книга зцілень» (18 томів); скорочений її варіант має назву «Книга спасіння; скорочення останньої — «Книга знань».

Авіценна розподіляв науки на теоретичні й практичні. Головною з теоретичних наук він вважав метафізику, оскільки вона включає в коло своїх питань надприродні речі. Наступна наука — математика, включає крім іншого астрономічні й музичні науки. Вона є середня наука, оскільки вивчає як матеріальні, так і нематеріальні речі. Нижча наука — фізика, наука про чуттєві речі матеріального світу. Логіку Авіценна, як і Аристотель, вважав вступом до всіх наук. Ібн Сіна звертав увагу на взаємний зв'язок фізики, логіки та математики. Фізика дає логіці ідею причинності, логіка озброює фізику методом.

Знання світу можливе, і воно може бути таким тоді, коли буде засноване на розумі. Речі мають матерію (індивідуальність) і форму (приналежність до певного роду). Важливе значення у філософії Ібн Сіни мало розрізнення ним суті й існування. У речах кінцевих сутність не збігається з існуванням, так що з поняття про кінцеву річ не можна з необхідністю вивести її існування. У Богові ж, як істоті безкінечній, сутність та існування збігаються, так що з поняття про Бога з необхідністю можна вивести його існування.

Усі речі у світі існують «можливо» і «необхідно». Існування «можливих» речей залежить від сутності, яка не визначає їхнього існування; з іншого боку, вони існують необхідно, як такі, що створені Богом, який існує необхідно. «Необхідно існуюче є таким, що буття у цих речей виходить з нього, і всі речі отримують від нього необхідність буття»²⁹. Чільне місце в метафізиці Ібн Сіни посідає теорія еманатії. Згідно з цією теорією світ не створений Богом, а виник з нього природним шляхом, шляхом еманатії, тобто не безпосередньо, а через ряд породжуваних ним «умів». Бог не здатний створити щось без наявності можливості, джерело якої — нестворена і вічна матерія. Ібн Сіна вчив, що якщо Бог вічний, то вічний також і світ, адже причина і наслідок завжди пов'язані одне з одним: якщо є причина, має бути й наслідок.

Матерія — необхідний елемент будь-якого існування, самостійний елемент, одвічний Богові. Бог Аристотеля і Авіценни єдиний, мислячий себе розум. Будучи розумом, Бог не змінює закони розуму, тому його воля підкоряється його розуму. «Бог створює лише те, що знає. Воля Бога і є Його знання»³⁰. Бог може помислити тільки те, що Він створив еманатійно й узагальнено. Йому невідомі індивідуальні речі. Бог, отже, є обмеженим, оскільки не все йому відомо. Все, що робить-

²⁸ Лега В. П. Указ. соч. С. 55.

²⁹ Ібн Сіна. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 153.

³⁰ Лега В. П. Указ. соч. С. 57.

ся у світі, розвивається не з волі Бога, а відповідно до законів розуму та причинності.

Авіценна не підтримує теорію перевтілення душі, оскільки це пов'язує тіло з душею. Мета останньої максимально відокремлена від почуттів, тому що це перешкоджає пізнанню Бога. Душа є безсмертною. Мусульманська концепція визнає поєднання душі й тіла під час страшного суду, для нагородження праведників усіма благами, в тому числі й тілесними. Ібн Сіна проти цієї концепції; він вважає, що душа безсмертна і постійно існуватиме тільки у своїй духовній суті. Після смерті вона постійно існуватиме як духовна матерія, не поєднуючись з тілом. У цьому стані душа людини, позбавлена почуттів (того, що перешкоджає пізнанню істини), стає подібною до ангелів і осягає всю повноту істини без вчителів і грамоти.

Стверджуючи могутність раціонального пізнання і того, «що сила розуму нескінчена, й те, що мислиться є нескінченим»³¹, Ібн Сіна вбачав недосяжну для раціоналізму сферу — сферу містичного осяяння.

Останнім з арабських аристотелів був Ібн Рушд (лат. Аверроес, 1126–1198), уродженець Кордови. Про нього йтиметься нижче.

Майже на століття раніше за Аверроеса як реакція проти аристотелічного матеріалізму та раціоналізму з'явився суфізм та ортодоксальна релігійно-містична філософія.

Суфізм як містично-філософське вчення

Суфізм (араб. «суфі» — шерсть атрибут аскета) — містична течія в ісламі. Характерні риси: поєднання ідеалістичної метафізики з практикою аскези; вчення про наближення до Бога, пізнання його та поєднання з ним через містичну любов.

Визначним представником цієї течії був богослов, перс за походженням — Абу Хамід Мухамед аль-Газалі (1059–1111). Вивчаючи філософію, він прагнув до пізнання істини, але з часом почав розвивати думку, що філософія несумісна з істинною вірою. Свої погляди він висловив у книгах «Спростування філософів» та «Оживлення релігійних наук». Природничі науки за його часів були значно розвинені, тому йому недоречно було заперечувати математику та медицину. Вони повинні мати практичне значення і свої межі. «Люди, що захопилися корисністю та науковою доведеністю, особливо математикою, переносять такий спосіб міркування на пізнання Бога. Тоді виникає невірне знання про Бога, виникають ересі, безвір'я»³². Тому аль-Газалі піддав критиці філософію Аристотеля та Ібн Сіни, яка, на його думку, призводить до безвір'я. Парадоксальним є застосування ним філософсько-логічної аргументації щодо філософської критики взагалі.

³¹ Ібн Сіна. Избранные философские произведения. С. 221.

³² Лега В. П. Указ соч. С. 73.

Русійною силою філософії аль-Газалі був скепсис. Він виступає проти вчення про вічність світу та його закономірності, проти заперечення індивідуального безсмертя. Основні помилки названих філософів (в основному йдеться про Авіценну) полягають у трьох їхніх твердженнях, що межують з атеїзмом. По-перше, у вченні про одвічність та нетлінність світу, в якому вони ніби підсумовували вчення Емпедока, Анаксагора, Демокріта та природодослідників і сміливо протистояли креаціоністським догмам мусульманства. По-друге, у вченні про те, що Аллах знає тільки універсальне, а не індивідуальне, що вельми обмежує його всемогутність. По-третє, в їхній безособовій концепції чисто духовного безсмертя, яка заперечувала воскресіння з мертвих, індивідуальний та фізичний характер покарання та відплати. У боротьбі проти цих принципових «помилко» сформувалося вчення самого аль-Газалі.

Аль-Газалі заперечує причинність у природі. Природних причин, на його думку, взагалі не існує, тому що є тільки одна причина — Бог. Усі інші взаємодії — уявні. Бог є всесильним, його творча діяльність також всесильна, тому творіння світу (речей) необмежені у часі. Нам невідоме нове творіння, тому ми уявляємо, що воно є наслідком попереднього. Насправді, воно незалежне від попереднього і є нове творіння Бога. Усе в світі залежить від волі Бога, тому немає ніякої свободи та випадковості.

Філософія — обмежена сфера знання. Вона немає ніякого стосунку до Бога, не дає жодних знань про нього. Людина не може знати Бога; Бог знає Сам Себе, але це знання надрозумне. Воно не подібне до людського знання. Людина може бачити Бога тільки в надрозумному містичному екстазі.

Аль-Газалі визначає чотири типи розуму:

1) розум — це сила, що відрізняє людину від тварин, за допомогою якої людина може пізнавати;

2) «розум — це необхідні знання, знання можливості неможливого, і неможливості можливого»³³;

3) розум — це «знання, що дістаються емпірично... того, хто навчений досвідом та життям, називають розумними»³⁴;

4) розум — це здатність пізнавати й контролювати наслідки тих дій, що призводять до короточасних насолод.

Зводячи всі чотири значення отримуємо те, що розум — це дар, яким Аллах «ощасливив людей»³⁵. За допомогою цього дару люди отримують знання.

«Знання поділяються на науку поведінки та науку одкровення»³⁶. Релігійні норми, догмати не підлягають науковій критиці. «Немає

³³ Аль-Фарабі. Философские трактаты. С. 93.

³⁴ Там же. С. 94.

³⁵ Там же. С. 93.

³⁶ Там же. С. 89.

Бога крім Бога, і Пророк його — Мухамед... Достатньо людині вірити в нього»³⁷.

Визнаючи значення розуму в пізнанні істини аль-Газалі підкреслював присутність більш великого й достовірного джерела знання — містичної інтуїції. Він критикував «синтез» усіх сучасних йому підходів до пізнання. Йому належить примирення мусульманської теології з суфізмом та підняття останнього до рангу «божественного вчення».

Антропологія суфізму вбачає в людині частину Бога, на протилежність ісламській теології, яка бачить в людині тільки земні речі й прагнення. Оскільки Бог довіряє людині бути охоронцем божественного, вона здатна досягнути Абсолюту. «Неосвіченість» людини в «забутті» свого призначення спонукає її до пошуку істини всюди, крім самої себе.

Засоби пізнання в суфізмі. Розум відіграє позитивну роль в обмеженій сфері пізнання. Його умовиводи складаються на основі свідчень органів чуття, що обмежують людину. «Румі наводить притчу про слона в темній кімнаті. Люди намагаючись зрозуміти, що саме знаходиться перед ними, обмацували його руками. Один з них торкнувся хобота й сказав, що слон — це ринва; інший, доторкнувшись до вуха, промовив, що це — велике опахало; третій наступив на ногу й подумав, що це колона; четвертий, обмацавши спину, дійшов висновку, що слон — це величезний трон. Притча закінчується констатацією неістинності свідчень наших органів чуття»³⁸.

Суфії звертають увагу на статичний характер пізнавальної здатності людини. Реальність відмежовує будь-які обмеження; її можна порівняти з нескінченним божественним «подихом», тобто вона відрізняється постійною зміною. Головний орган пізнання — серце. «Пізнання є досягнення серцем, — писав один з суфіїв Ібн-Арабі, — ...Від природи серця завжди чисті, ясні. Кожне серце, в якому божественна присутність виявляє себе... є серце очевидця... те, що непідвладне розуму, доступне серцю»³⁹.

Розглянуті погляди аль-Газалі на прикладі суфізму реабілітували останній в очах мусульманського правовір'я.

Іспанська арабомовна філософська школа

У XII ст. центр тяжіння арабської філософської думки змістився на захід мусульманського світу — в Іспанію. Тут в Андалусії розробляються гуманістичні теми Абу Бекр Мухаммедом Ібн Баджою (лат. Авенпаце, 1070–1139). Він був першим представником східного аристотелізму в Іспанії. Він вважав, що «людина за допомогою чисто інте-

³⁷ История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 403.

³⁸ Там же. С. 405.

³⁹ Роузентал Ф. Торжество знания: Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978. С. 188–190.

лектуального вдосконалення без містичного осяяння може досягнути повного щастя»⁴⁰. Його теорія самостійного відкуплення була розроблена Абубацером (Абу Бакр Мухамед ібн Абд-аль-Малін Ібн-Туфейль, помер у 1185 р., іспанський арабомовний філософ, учений, лікар). У своїй робінзонаді («Роман про Хая, сина Якзана») — змальовує людину, яка опинилася на безлюдному острові. Через споглядання природи і розвиток своїх здібностей людина може пізнати метафізичні істини про світ, душу й пізнати Бога»⁴¹.

Свого апогею андалуська філософія, а також і вся середньовічна арабомовна філософія досягла в дотепній просвітницькій системі Аверроеса (Ібн Рушд Абу-ль-Валид Мухамед Ібн Ахмед, Андалусія, 1126–1198). Більшість його філософських праць — коментарі на твори Аристотеля. Філософія, що її проголосив Ібн Рушд є «супутниця й молодша сестра, яка вказує обраним на необхідність досконалого дослідження релігійних засад»⁴².

Аверроес стверджував, що Аристотель досяг межі людського пізнання; основна задача філософів — коментувати Аристотеля та його філософію. Його сучасники говорили, що Аристотель пояснив природу, а Аверроес — Аристотеля.

Найбільш значуща його праця, «Спростування спрощення», — полемічна робота, яка спростовує «Спростування філософів» аль-Газалі. Істинне знання не є знанням речей такими, якими вони є.

Ібн Рушд, як і Аристотель, стверджує, що є три типи умовиводів: 1) аподиктичні — власне наукові; 2) діалектичні — більш або менш імовірні; 3) риторичні — дають лише роз'яснення. Відповідно до цього існує три класи людей: 1) аподиктики — їх меншість, це інтелектуальна еліта, яка прагне до істини і володіє істинно науковим методом її пізнання; 2) більше діалектиків, які мають наближене знання; 3) риторики задовольняються метафоричними роз'ясненнями. До діалектиків Ібн Рушд відносить сучасних йому богословів у тому числі й аль-Газалі. Аподиктиків з арабського світу менше (аль-Фарабі та Ібн Сіна).

Суперечності між релігією та богослов'ям не існує; вона виникає тільки через неосвіченість людей, а також через те, що люди неправильно користуються вірним методом пізнання.

Релігія можлива тільки завдяки використанню аподиктичного наукового знання. Філософія та релігія мають спільний предмет пізнання — Бога. Філософський спосіб є більш адекватний предмету свого дослідження. Інші існуючі способи — менш адекватні.

⁴⁰ Большая советская энциклопедия. Т. 2. С. 144.

⁴¹ Философский энциклопедический словарь. С. 168.

⁴² Ибн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагдеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 198–199.

Критикуючи арабських філософів, Ібн Рушд виступав проти філософського ізоляціонізму. «Кожен раз, коли ми виявляємо в тих, хто жив до нас, деякі знання та судження щодо існуючого, не протилежні умовам доведення, нам потрібно вивчити те, що вони писали у своїх книгах з цього приводу. Якщо щось у цих книгах відповідає істині — запозичимо у них, зрадіємо цьому і віддячимо їм за це; якщо воно не відповідає істині — зазначимо це, застережимося від цього й вибачимо їм»⁴³.

Істина викладена в Корані, але в ньому є два розуміння: зовнішнє і внутрішнє. Перше дає поверхнєве знання про Бога, але трапляється іноді діалектичне й риторичне знання. Виникають суперечності, які вирішуються за допомогою внутрішнього розуміння; воно під силу лише аподиктикам. Останні спростовують суперечності алегоричними тлумаченням. «Ми стверджуємо, кожен раз, коли результати доведень суперечать буквальному змісту віровчення, цей буквальний зміст допускає алегоричне тлумачення»⁴⁴. Ібн Рушд — один із засновників вчення про «подвійність (двоїстість) істини». Істина філософії та істина релігії, згідно з цим вченням, не суперечать одна одній, оскільки мають на увазі різне: релігія приписує людині, як їй поводитися, філософія осягає абсолютну істину. Велике значення мало також вчення Ібн Рушда про загальний інтелект людського роду в цілому. Лише цей універсальний розум, як виявлення безперервного і поступового духовного життя людства, вічний і безсмертний. Індивідуальний же розум людини скороминучий і гине разом з людиною. Після смерті розумна частина душі зливається з розумом Бога. Це виключає індивідуальну вічність людини. Індивідуального безсмертя немає, є тільки причетність до вічного безособового розуму. Тому спілкування з Богом неможливе (Бог не бачить людину, оскільки втрачена її індивідуальність, і людина не може піднятися до Бога за допомогою почуттів, тому що вони мають іншу сутність, відмінну від божественної, і пов'язані з тілом померлого). Це непотрібно знати людям, інакше вони поводитимуть себе аморально. Релігія потрібна, оскільки вона тримає людей в узді. «Істинний філософ, аподиктик, може поставити себе понад звичайним релігійним уявленням для пізнання істини, тому пророки (звичайні люди, в тому числі й Мухамед), які проповідували моральні настанови людям не вищі за філософів. Вони лише допомагають стримувати людей»⁴⁵.

Аверроес вважає, що основним питанням є питання про створення світу. Філософ викладає релігійну формулу про створення Богом світу з нічого; Бог і природа одвічні.

⁴³ Ібн Рушд. Рассуждение, вносящее решение относительно связи между религией и философией // Сагдеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). С. 175.

⁴⁴ Там же. С. 178.

⁴⁵ Лега В. П. Указ. соч. С. 95.

У книзі «Великий коментар на метафізику Аристотеля» Аверроес дає сучасні йому найбільш розповсюджені теорії створення світу. Перша з них — креаціоністська теорія (створення світу з нічого). Друга (аль-Фарабі, Ібн Сіна) — надання форми матеріальним субстанціям активним інтелектом. Третя (Аристотель), її Ібн Рушд вважає найменш сумнівною і сам її дотримується. Сутність її полягає в такому: «Творіння світу є переведенням речей з потенційного стану існування в активний»⁴⁶. Світ створюється «Тим, що Діє» — Всемогутнім, але «воно (творіння) відбувається тільки акциденційно, а не суттєво»⁴⁷. «Є два суттєвих начала для речей, що виникають і зникають; матерія, форма й одне акциденційне начало — це є сутність. Останнє начало взаємно обернене. Коли річ з'являється, її несутність зникає, коли річ зникає, з'являється її несутність»⁴⁸. Цим філософським викладом Аверроес заперечує тим, хто заперечує буття матерії.

Матерія (світ) вічна як буття Бога. «Положення про творіння світу призводить до суперечностей і неправильного розуміння Бога. По-перше: якщо Бог створив світ, то Богові чогось не вистачає, і як наслідок — приниження Його природи; по-друге: якщо Бог та Його воля вічні, незрозуміло, звідки виник світ? Якщо Бог вічний і незмінний, звідки у світі зміни?»⁴⁹. Тому істинне знання про Бога, як вважає Ібн Рушд, вимагає довічність світу Богові.

Бог є перший розум, перший рух, сутність, яка мислить сама себе й надає світові рух першим поштовхом. Бог мислить Самого Себе. Ібн Рушд (на відміну від Ібн Сіни, який вважав, що Бог мислить і загальне), стверджував, що Бог не знає ані одиничного, ані загального. Тому світ максимально не залежить від Бога, матерія є самостійним началом і джерелом усіх змін.

Як вище згадувалося, речі (універсалії) існують завжди лише в матерії або потенційно або активно. Вони актуалізуються тільки внаслідок дії Бога. Критикуючи Аль-Газалі, який вважав причинність уявною, Ібн Рушд стверджував, що вона об'єктивна. Доводячи це Аверроес висував ту позицію, що світ і Бог існують як єдине ціле, в якому все взаємозв'язане. Бог дає світові гармонію, порядок, з яких витікають причинно-наслідкові зв'язки у світі, що виключають будь-яку випадковість та чудо.

Онтологія Ібн Рушда поставила під загрозу поняття Бога, оскільки з'явилася можливість вирішення питання на користь пантеїзму. Через деякий час погляди Ібн Рушда стали відомі європейцям. Але його філософія знайшла собі опозицію в обличчі католицького богослов'я, визна-

⁴⁶ Ібн Рушд. Опровержение опровержения // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 489.

⁴⁷ Там же. С. 498.

⁴⁸ Там же. С. 489.

⁴⁹ Лега В. П. Указ. соч. С. 99.

чні представники якого (Фома Аквінський та Альбер Великий) виступали зі своїми трактатами проти аверроїзму.

На протязі трьох століть, до початку XIII ст., аверроїзм користувався популярністю в Італії (Болонья, Падуа). Порівняно з Європою аверроїзм у межах мусульманського (арабського) світу був приречений. Тут богослов'я отримало перевагу над філософією.

Які ж причини згасання раціональних тенденцій на мусульманському Сході після трьох золотих століть зльоту? Крім несприятливих історичних, соціально-політичних та економічних умов більш впливовою була загальна для усього традиційного суспільства домінанта нормативного стилю мислення.

* * *

Історія зльотів і падінь арабомовної філософії дала початок подальшій насиченій філософії Заходу.

Арабомовна філософія сформувалася на основі інтерпретації грецької античної філософської спадщини (зокрема, перипатетизму і неоплатонізму) та теології ісламу. Перші філософські спроби (мутазилити, мутакаліми та суфізм) були обмежені ортодоксальним ісламом, що панував на Сході. Як тільки вільнодумство мутазилитів почало виходити за певні наукові межі, його почали переслідувати.

Західний арабський перипатетизм напочатку не стримувався релігійними колами. У цей час християнський світ вирішував суперечку і розкол християнського світу на католицизм та ортодоксальне православ'я. Але як тільки філософія Аверроеса укріпилася в університетських колах Заходу, представники католицизму побачили, що нове вчення проповідує не на користь останніх. Почалися переслідування. Найбільш послідовний та активний проповідник латинського аверроїзму був Сігер Брабантський (1240–1281) зазнав утисків від католицької церкви.

Двоїстість істини, що її проповідував Ібн Рушд та Сігер Брабантський, знайшла великий резонанс у середньовічному західному богослов'ї. Виходило так, що існують дві рівнозначні істини: відношення філософії та релігії, віри та розуму, які не суперечать одна одній. Але це не означає, що одна з них має поступатися іншій. «Філософія доходить висновку, і християнство також проповідує істину, і те, що ці істини різні говорить про існування істини у двох видах»⁵⁰. Аверроїсти не знали, як примирити обидва ці положення. Аверроїзм спонукав католицьких вчених до дослідження цього питання в межах аристотелівської спадщини, яка була поєднана з богослов'ям. Першим, хто вирішив питання двоїстої істини, був видатний домініканський філософ і богослов Фома Аквінський, який започаткував велику філософську еру схоластики.

⁵⁰ Лера В. П. Указ. соч. С. 96.

Слід зауважити, що африканський аверроїзм, послідовником якого був Ібн Хальдун Абдарахман Абу Зенд-ібн Мухамед (1332–1406), арабський державний діяч, представник створеного ним нового філософського напрямку — філософії історії. У своїй праці «Книга повчальних прикладів» він розв'язує теорію загального розвитку, що виявляє себе у циклах зльоту та падіння цивілізації, у процесі зміни поколінь. Він розглядає вплив клімату на людину, розмірковує над причинами створення держав, їх процвітання та занепаду, наводить коротку класифікацію наук.

Ібн Хальдун вважається першим в історії мусульманства арабомовним філософом історії. Він «мислитель такого калібру, який дозволяє деяким історикам стверджувати, що він є засновником соціології, який випередив Віко, Кете, Конта, Макіавеллі, Сміта, Спенсера. Його іноді називають предтечею історичного матеріалізму, «марксистом до Маркса», або ж «арабським Марксом»⁵¹.

Таким чином, арабомовна філософія, залишаючись своєрідною філософією історично, дала поштовх розвитку західній схоластиці, соціології та арабомовній філософії історії.

⁵¹ История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. С. 391.

**Исследования профессора
Киевской Духовной
Академии В. Ф. Певницкого
в области теории и практики
церковного проповедничества**

Профессор В. Ф. Певницкий¹ был глубоко убежден, что главная задача воспитания будущего проповедника заключается в том, чтобы насадить и утвердить в его душе две силы — воодушевление Божественной истиной и любовь к народу, нуждающемуся в этой истине. Этих сил, считал профессор, не может дать «гомилетика, как бы хорошо и обстоятельно ни была она построена и раскрыта. Насаждению и укреплению их в сердце человека должны содействовать весь строй и вся система воспитания, понимаемая во всей широте её. Когда человек будет обладать этими силами или, лучше, когда они будут обладать его душою, для него при выполнении служения церковного слова не будет иметь большой важности школьная наука, предписывающая правила проповедничества, не нужна и даже стеснительна может быть внешняя форма, указываемая литературным или гомилетическим обычаем, которая в иных случаях может быть лишнею уздою и причиною охлаждения искреннего горячего энтузиазма»².

Но профессор Духовной Академии не был агностиком. Посвятив более полувека своей жизни преподаванию гомилетики, В. Ф. Певницкий прекрасно понимал, что начинающему проповеднику важно знать принципы, которыми он должен руководствоваться в своем многотрудном служении. И в своих многочисленных исторических очерках и исследованиях по гомилетике³, регулярно печатаемых в академическом журнале, профессор сформулировал идеи, которые затем были обобщены им в итоговом труде «Церковное красноречие и его основные законы».

¹ О жизненном пути профессора В. Ф. Певницкого см.: Маркелл (Павук), игум. Жизнь и деятельность профессора Киевской духовной академии Василия Федоровича Певницкого // ТКДА. № 11. К., 2009. С. 133–159.

² Певницкий В. Ф., проф. Церковное красноречие и его основные законы. К., 1906. С. 71.

³ См.: Маркелл (Павук), игум. Исследования профессора Киевской духовной академии В. Ф. Певницкого по истории гомилетики // ТКДА. №13. К., 2010. С. 147–175.

Это сочинение публиковалась частями в 1900–1905 гг. в «Трудах Киевской Духовной Академии», а затем вышло отдельными изданиями в 1906 г. в Киеве и в 1908 г. в Санкт-Петербурге. Также оно частично воспроизводится в «Руководстве по гомилетике» архиепископа Аверкия (Таушева) (М., 2001). Рассмотрим самые яркие и характерные положения гомилетики В. Ф. Певницкого.

Основные звенья гомилетической теории образуют, по мнению В. Ф. Певницкого, ответы на вопросы о том, что такое церковная проповедь по своей внутренней идее, что составляет её содержание, каким характером она должна отличаться и какие существуют методы проповедничества. Соответственно этим вопросам весь гомилетический материал он разделяет на четыре части («отдела»):

1. Церковное красноречие и его основные законы.
2. О содержании проповедей.
3. О характере проповедей.
4. О приготовлении проповедей.

В первом «отделе» В. Ф. Певницкий характеризует проповедь как, главным образом, ораторскую речь к народу и перед народом с целью разъяснить предметы христианского знания и нравоучения. Тем самым он оспаривает взгляд, характерный для старой гомилетики (выраженный, в частности, блаженным Августином), согласно которому проповедь есть простое собеседование.

Прежние профессора гомилетики Киевской духовной академии Я. К. Амфитеатров и протоиерей Н. А. Фаворов, ставя перед собой задачу освободить гомилетику из плена латинской схоластики, считали красноречие искусственным явлением, поскольку ему (красноречию) в западной проповеди отводится ведущая роль. А потому Я. К. Амфитеатров в своей гомилетике называет проповедь не красноречием, а церковным собеседованием, самих же проповедников — «беседовниками»⁴. Такого же названия держался его преемник по кафедре протоиерей Назарий Фаворов. Он был уверен, что, «называя церковное проповедание слова Божия собеседованием, мы заранее определяем общий отличительный характер церковной проповеди и вместе с тем обозначаем содержание и характер самой науки о проповедничестве». Соответственно, он назвал свой основной труд по гомилетике «Руководством к церковному собеседованию»⁵.

По мысли же профессора В. Ф. Певницкого, «собеседованием проповедь была только в первые века христианства, когда в небольших общинах, при собрании верующих, не один говорил, при молчаливом

⁴ Амфитеатров Я. К., профессор. Чтения о церковной словесности или гомилетика. К., 1846. Ч. 1. С. 12.

⁵ Фаворов Н. А., прот., проф. Руководство к церковному собеседованию. К., 1857. С. 1.

внимании прочих, а многие могли вступать в беседу с главным наставником — руководителем беседы... А ныне проповедник выступает перед обществом или своими пасомыми как оратор, и народ слушает его речь, как слушают обыкновенного оратора, и никто из народа не прерывает его речи и не вступает с ним в беседу»⁶.

Таким образом, профессор В. Ф. Певницкий настаивает на том, что проповедь не собеседование, а вид ораторского искусства или красноречия. Но под церковным красноречием он понимал не искусственную, отличающуюся внешним изяществом изложения, нарочито приукрашенную речь (то есть ораторское искусство в духе светских риториков), а всякую речь, которая произносится с внутренним убеждением в абсолютной правде излагаемого (предметов христианской веры и нравочения) и обусловленной этим убеждением экспрессией.

Исходя из такого убеждения, профессор дает следующее определение проповеди: «Проповедь есть возвешение евангельского учения о нашем спасении в живой речи перед народом». В этом определении указывается на две стороны проповеди. Первая сторона — ораторская: проповедь как речь, обращенная к народу (публике), может считаться разновидностью ораторских текстов. Вторая сторона — церковно-религиозная: под этим углом зрения проповедь рассматривается как одна из реализаций религиозного служения, возложенного Господом на апостолов и их преемников, — донесением и истолкованием евангельского слова, возвешенного Господом Иисусом Христом⁷.

Тем не менее, вопрос о характере церковной проповеди в православной гомилетике продолжает оставаться дискуссионным. Среди проповедников всегда находятся сторонники и первого (проповедь — простая беседа), и второго (проповедь — вид ораторства) взгляда. По-видимому, крен проповедников в ту или иную сторону во многом зависит от их личного характера и глубины духовного опыта. Тут уместно сравнение с евангельскими Марфой и Марией. Тип проповедников, который ближе к практической Марфе, больше заботится о внешнем благоуукрашении проповеднического слова, а те, в ком преобладает созерцательная Мария, пекутся о внутренней силе его. В условиях Церкви, где все члены взаимосвязаны между собою, и то и другое направление восполняют друг друга. Плохо, когда проповедники впадают в крайности: во-первых, крайность формализма, сосредотачиваясь преимущественно на внешних атрибутах ораторского искусства (тогда проповедь получается не живой, а сухой, схоластичной), а во-вторых, крайность «утилитаризма», пренебрегая формальной эстетикой в расчете на то, что надлежащий эффект будет обеспечен за счет лишь «внутренней силы»

⁶ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 2.

⁷ Там же. С. 4–5.

проповеди (в этом случае проповедь часто превращается в невнятный набор патетических выражений или демагогических, псевдоблагочестивых разглагольствований на неопределенную тему).

1. Основные законы красноречия

Для более отчетливого обозначения существа церковной проповеди как особого вида ораторского искусства В. Ф. Певницкий подробно рассматривает теоретические основы красноречия, делая следующие обобщения, которые он трактует как «законы»:

1. Чтобы обычная речь стала речью красноречивой, оратор должен быть в более или менее «возбужденном состоянии духа». Но такое «возбуждение» должно быть не искусственным, а вызвано представлением опасности, заблуждения, гибели лица или общества или же переживанием какого-либо радостного явления и торжества. В возбужденном состоянии из груди и уст человека выливается слово более сильное и энергичное, чем какое слышится в обыкновенном разговоре. Таким образом, источник ораторства — во внутреннем одушевлении человека⁸.

2. Речь оратора должна иметь общественный и публичный характер. Кабинетное рассуждение, старающееся исчерпать полноту какого-либо частного предмета, но не адресованное народу, как бы ни было оно хорошо составлено, никогда не будет красноречивым произведением. Человек, выступающий с кафедры, но замыкающийся в круге своего предмета и при этом упускающий из внимания своих слушателей и не обращающийся к ним, перестает быть оратором.

3. Предмет речи оратора должен вызывать живой общественный интерес. Это значит, что оратор должен говорить о том, что имеет важное значение для известного круга слушателей, что их более или менее занимает или должно занимать и в чем они, по предположению оратора, должны принимать непосредственное живое участие. О пустом и мало-значительном предмете, который чужд народу, оратору говорить не следует.

4. Выступая с речью, оратор должен преследовать определенную цель, которой он желает достигнуть и к которой своим словом хотел бы направить своих слушателей. Цель оратора — произвести впечатление на слушателей, заставить их принять решение. Ораторство — это своего рода борьба. Как образно выражается профессор Певницкий, у оратора есть «клиент», которого он хочет защитить, и «враг», которого он должен поразить. И «враг», и «клиент» могут совмещаться в одном и том же человеке. Дело оратора — помочь высшим устремлениям души челове-

⁸ Далее на протяжении всего сочинения профессор подробно разъясняет и аргументирует выведенные им в начале законы красноречия. Отсюда и общее название его итогового научного труда «Церковное красноречие и его основные законы».

ка одержать победу над низшими, чувственными и гибельными стремлениями. Такую цель ставили перед собой и древние ораторы. У таких ораторов, как Демосфен или Массильон, каждая речь — это борьба⁹. Они полагали свою задачу не в том, чтобы раскрыть истину (это дело ученого, теоретического или художественного произведения), а в том, чтобы устранить препятствия, мешающие принятию истины, приведению в исполнение того или иного решения.

5. Ораторство — это «действие в слове». Оратор должен быть общественным деятелем в полном смысле этого слова. Оратор призван действовать словом так, как другой действует мечом или каким-либо другим орудием. По мнению Квинтилиана, ораторство — царица вещей (*regina rerum oratio*). В окружающую его среду оратор переносит то, что считает ценным достоянием своего духа, что добыл внимательным размышлением. Посредством своего слова он передает другим свои воззрения и желания, чтоб они перешли в жизнь и осуществились в практической деятельности.

6. Работа оратора более сложная и требует большего напряжения сил, большей душевной энергии, чем работа ученого мыслителя-теоретика или поэта. От теоретического ученого требуется здравая, светлая мысль, здесь всё дело в уме, от поэта требуется способность художественного воображения, его область — чувство. Оратору же нужно и то и другое — и светлый ум, и художественное чувство; при этом его мысль не должна являться в виде холодного отвлеченного рассуждения, и точно так же недостойно его чрезмерное увлечение художественным воображением и поэтическим изливанием чувств, ибо это мешает направлять внимание к практической сфере, к склонению слушателей к определенному решению, к побуждению их к определенным действиям. Кроме того, в речи оратора должно чувствоваться и передаваться слушателям особое напряжение воли — напряжение на пределе душевных сил. Только так можно произвести сильное впечатление на слушателей и побудить их принять нужное решение¹⁰.

Профессор В. Ф. Певницкий подтверждает необходимость такой сложной работы оратора авторитетом древних знаменитых риториков. У оратора, по их словам, три обязанности по отношению к слушателям: *docere, delectare, movere* — учить, нравиться, трогать. *Docere* выражает собой учительный элемент. Это основательное умственное суждение о предмете; этим элементом ораторство соприкасается с философией и наукой. Обязанность *delectare* заставляет оратора вводить художественный элемент, действующий на чувство слушателей; через него ора-

⁹ Жан-Батист Массильон (*Massillon*, 1663–1743), епископ Клермонский — знаменитый французский католический проповедник.

¹⁰ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 6–11.

торство соприкасается с поэзией. Но самый главный, специфически ораторский, элемент — это *movere*.

Эту латинскую формулу к церковному красноречию впервые приложил блаженный Августин. В четвертой книге своей «Христианской науки» он, в частности, пишет: «Когда церковный оратор рассуждает о предметах деятельности, то он не только должен учить, чтобы быть назидательным, не только нравиться, чтоб владеть вниманием, но и убеждать, чтобы быть победоносным. Ибо в последнем случае возвышенным и величественным красноречием невольно склоняется на убеждение тот, у кого прежде не могла исторгнуть признания ни истина, ясно представленная, ни приятность, с какою она выражена в речи» (Книга IV, гл. XXIX)¹¹. Оратор должен проявить всю энергию своей собственной души, дабы тронуть и увлечь своим словом слушателей¹².

2. Главное в проповеди — воодушевление

На основании вышеизложенных «законов» профессор В. Ф. Певницкий делает вывод, что главное в проповеди — это воодушевление: то особое возбуждение души, которое передается другим людям и стимулирует их волю к совершению тех или иных поступков. Для обозначения такого возбуждения души проповедника существует особый технический термин — слово греческого происхождения — «пафос». Дословно «*πάθος*» переводится на русский язык как «страсть». Однако пафос проповедника не должен иметь в себе ничего греховного. Проповедник во время произнесения проповеди, осеняя себя крестным знаменем и мысленно взирая на жертвенное служение Христа Спасителя, призван сострадать, сораспинаться Ему. Только в таком случае его проповеднический пафос вызывает ответные чувства во внимающих ему людях.

Речь, произнесенная в таком состоянии, называется патетической. Но этот пафос непременно должен быть естественным, а не напускным. Проповедник должен быть искренно воодушевлен, захвачен до самых глубин души предметом своей речи, а напускной, или деланный, пафос, который является тогда, когда нет настоящего искреннего воодушевления, не может его заменить. Фальшь искусственного пафоса почти всегда чувствуется слушателями, и такая речь не может иметь успеха: она не произведет надлежащего действия и впечатления на слушателей.

Такой смелый взгляд на проповедь как на вид ораторского искусства, требующий особого одушевления, не мог не вызвать критики в свой адрес. «Нам кажется, — пишет преемник профессора на кафедре гомиле-

¹¹ Блаженный Августин. Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и Церковного Красноречия. СПб., 2006. С. 192.

¹² Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 11–12.

тики, священник Н. С. Гроссу, — что В. Ф. Певницкий несколько излишне подчеркивает необходимость присутствия в церковной проповеди ораторского пафоса, одушевления; через это он как бы унижает учительный вид церковной проповеди, изначальный в Христианской Церкви»¹³. Также и профессор Московской духовной академии М. М. Тареев в одном из критических очерков по гомилетике, заочно полемизируя с профессором В. Ф. Певницким, замечает следующее: «Высоко ценя в человеке настроение и дело — проявление чувства и воли, христианство вместе с тем требует от человека и познание истины. Христианин должен быть воспитан в правилах, которыми определяется направление его воли и чувства; но кроме и прежде того он должен быть научен христианскому миропониманию. Вера принадлежит сердцу, но начинается в уме»¹⁴.

Предвидя, что найдутся такие гомилеты и проповедники, которые сочтут сомнительной необходимость одушевления как важнейшего условия успешного ораторства, В. Ф. Певницкий пишет: «Как бы ни казалось высоким и не для всякого удобоисполнимым указываемое нами требование, мы должны настаивать на нем по существу самого дела... Пусть оратор является таким, каким должен быть, и пусть прилагает все усилия к тому, чтобы возвыситься над тою ограниченностью и над тем низменным бездушием, с каким являются люди, не призванные на кафедру оратора. Если выступаешь ораторствовать, говори по-ораторски — от сердца и с одушевлением. А нет одушевления, не выливается слово прочувствованное, согретое теплотою сердечною, — не являйся на кафедре и не имей притязания на титул оратора»¹⁵.

Любопытно, что профессор Певницкий в подтверждение своей мысли о проповедническом пафосе приводит ту сцену из «Фауста» Гёте, когда Вагнер просит научить его склонять людей к принятию решения и говорить им с полной убедительностью, а Фауст отвечает ему:

*Когда в вас чувства нет, всё это труд бесцельный;
Нет, из души должна стремиться речь,
Чтоб прелестью правдивой, неподдельной
Сердца людские тронуть и увлечь!*¹⁶

¹³ Гроссу Н. С., свящ. Профессор Василий Федорович Певницкий как гомилет // ТКДА. 1911. №9. С. 223.

¹⁴ Тареев М. М., проф. Из критических очерков по вопросам гомилетики. Внешняя сторона проповеди в связи с вопросом: есть ли проповедь искусство? // Богословский вестник. 1903. Т. 1. №4. С. 652.

¹⁵ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 24–25.

¹⁶ Приведено в переводе Н. Холодковского по изданию: Гёте И. В. Фауст. М., 1969. Профессор Певницкий дает собственный подстрочный перевод: «Глубоко прочувствуй то, о чем ты хочешь говорить, и никогда не берись говорить о том, что не прочувствовано тобою. Если слово не выходит из души, то оно, при всей своей приятности, не победит сердец слушателей: оно слово праздное».

Эту же мысль подтверждает древнее латинское изречение, часто приводимое риторам: *rectus est, quod dicertos facit* — «сердце делает людей красноречивыми».

Такая позиция профессора В. Ф. Певницкого выглядит более убедительной, чем возражения священника Н. С. Гроссу и профессора М. М. Тареева. Ведь одушевление, которому противоположны безразличие, вялость, равнодушие, холодность, бездушный формализм, несколько не мешает спокойному сосредоточению на содержании речи. И не только не мешает, но и помогает слушающему сосредоточиться, так как одушевление не только дает возможность оратору всецело жить в той сфере, которая в данный момент играет огромную роль и для оратора, и для слушателя, помогает не только сосредоточиться, но и воспринимать, соглашаться и убеждаться. Такими чертами, скорее всего, и характеризовалась изначально христианская проповедь. В этом и заключалась её действенная жизненность, плодотворность, успешность, — качества, слабыми отблесками которых вынуждено довольствоваться современное христианство.

Традиционно принято считать, что проповедник должен пребывать не в возбужденном (что в православном сознании ассоциируется со страстью), а в спокойном состоянии духа. Но, настаивая на необходимости воодушевления в проповеди, профессор несколько не погрешает против церковной традиции. Проблема только в том, что не все стремятся к такому воодушевлению, которое бы не вступало в противоречие с традиционными православными нормами духовной жизни. А ведь искренне сострадать, сопереживать, сорадоваться другим людям может только человек, преобразивший свое душевно-плотское начало благодатью Святого Духа. Лишь при содействии благодати Святого Духа, которой апостолы преисполнились в День святой Пятидесятницы, их слово приобрело силу чудотворения. Внешне же многим казалось, что апостолы были пьяны (Деян. 2:15). Но в результате такого духовного опьянения после проповеди неученого рыбака, святого апостола Петра, сразу обратились ко Христу 3000, а затем 5000 человек. Это подтверждает главный тезис профессора В. Ф. Певницкого о том, что церковный проповедник должен говорить проповедь в воодушевленном состоянии.

Без действия благодати при возникновении какой-либо опасности у человека обычно возникает смущение и животный страх, но не за других, а в первую очередь за самого себя. Вспомним, что до Пятидесятницы при взятии Христа под стражу все апостолы, страха ради иудейского, разбежались. Без действия благодати Божией человек не всегда бывает способен поделиться и радостью с другими людьми. Как не мог, к примеру, поделиться своей радостью с Лазарем богач, каждый день проводив-

ший в богатых пиршествах. Его веселье носило душевно-плотской, эгоистический характер.

Где же проповеднику черпать одушевление для проповеди? — В первую очередь в Таинствах Церкви, усердной молитве и аскетических упражнениях, обуздывающих и преображающих душевные и телесные чувства. На счет этого В. Ф. Певницкий говорит: «Где найти и указать средства для того, чтобы проповедник с энергиею и огнем мог возвещать народу святое учение о спасении? Главное, если не единственное, средство к этому — нравственное христианское воспитание человека, глубокая преданность души тому, что внушал нам небесный Учитель, и полное проникновение её божественною истиною, которую мы должны сообщать слушателям. Воспитайте в себе дух Христов, согревайте своё сердце благочестивым размышлением о глубине нашего падения, о гибели, нам угрожающей в случае нашего неисправления, о величии любви Божией к нам, готовой исторгнуть нас из бездны погибели, куда часто бессознательно влечемся мы, и изливающей на нас неизреченные милости и щедроты, — воодушевитесь любовью к братьям своим, которых вы призваны обращать на путь спасения. Тогда у вас откроется неиссякаемый источник, откуда, без особенного напряжения с вашей стороны, потечет обильное и сильное слово, которое способно будет смягчать и побеждать упорство и ожесточение людей»¹⁷.

3. Значение художественной стороны в проповеди

Настаивая на уместности применения в проповеди законов светского красноречия, профессор вместе с тем предостерегает проповедника от чрезмерной заботы о внешнем украшении слова. Художественность слова не должна стоять у проповедника на первом плане, и не о ней он должен заботиться в первую очередь. Правда, изящное, красиво употребленное слово может усилить действенность проповеди, но внешняя форма для проповедника не цель, а только средство достижения цели; сосредоточив всё свое внимание на средствах художественной выразительности, проповедник изменит своему назначению и не достигнет в проповеди того, к чему стремится. Свою мысль профессор В. Ф. Певницкий подкрепляет авторитетными словами блаженного Августина Иппонского: «Слог, имеющий в виду нравиться одним наружным красноречием, не должен быть употребляем сам для себя; напротив, его надобно употреблять только для того, чтобы он своей приятностью выражения несколько легче возбуждал и крепче удерживал мысль и чувство слушателя на тех предметах, которые излагаются с пользой и достоинством... Пусть главную заботу свою полагают в том, чтобы говорить речь красивую, избранную, светские ораторы, любящие тщеславиться искусством и обработанностью стиля и желающие только нравиться слу-

¹⁷ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 37–38.

шателям. А мы, христианские наставники, должны заменить эту цель другою, более существенною целью и иметь, прежде всего, в виду возбуждение в слушателях любви к благонравию и отвращения от худой нравственности... Красотою слога мы будем пользоваться не для хвастовства, а по благоразумию; не будем довольствоваться тем, чтобы только нравиться слушателю; но будем употреблять красивую речь как вспомогательное средство к убеждению в истинно благом»¹⁸.

Также профессор В. Ф. Певницкий приводит мысль из «Пастырского правила» св. Григория Двоеслова: «Надобно и нравиться пасомым, только не из самолюбия, но для того, чтобы своею любезностью поддерживать в них любовь к истине, не для того только, чтобы услаждаться их любовью, но для того, чтобы любовь их сделать путем, через который сердца слушателей можно принести к любви Создателя. Ибо едва ли охотно будут слушать того проповедника, который не умеет слушателей расположить к себе. Таким образом, пастырь и не должен пренебрегать любовью пасомых, если хочет, чтобы его слушали, и не должен изыскивать её для себя лично, если не хочет оказаться на деле изменником и похитителем прав Того, Которому видимо служит»¹⁹.

Проповеднику не нужно пренебрегать никакими средствами, помогающими открыть сердца слушателей для проповедуемой святой истины. Но плохо, убежден В. Ф. Певницкий, если проповедник будет стараться больше нравиться, чем возбуждать волю людей к благочестию. «Тогда, — цитирует он свт. Григория Двоеслова, — самолюбие сделает весь труд его совершенно напрасным для Бога. Ибо тот враг Искупителя, кто добивается, хотя бы и хорошими средствами, быть любимым Церковью вместо Него. Это было бы то же самое, как если бы какой-нибудь отрок, через которого жених пересылает подарки к своей невесте, вздумал предательски привлечь к себе её сердце и обольстить её. Проповедник перестает быть служителем истины, когда он слишком увлекается желанием нравиться людям»²⁰.

Таким образом, по мысли профессора Певницкого, внешнее ораторское красноречие в проповеди необходимо, но более важна внутренняя, религиозно-нравственная, составляющая. Духовная высота и полнота всего, что преподносится с церковной кафедры, сами по себе должны привлекать внимание слушателя. Внешняя форма изложения должна быть только средством, достойным и соответствующим содержания проповеди, но отнюдь не служить цели ласкательства эстетического слуха, оставаясь безразличной к тому, какое при этом оказывается влияния на духовно-нравственное состояние слушателей.

¹⁸ Блаженный Августин. Христианская наука. С. 219–220.

¹⁹ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 28.

²⁰ Там же.

Вместе с тем профессор Певницкий осознаёт, что проповеднику не просто сознательно воздействовать на внутреннюю, религиозно-нравственную, сторону слушателя. Оземленившийся дух человечества, легко попадающий в рабскую зависимость от внешних обстоятельств, не так легко расшевелить церковному оратору, тем более если он излагает перед слушателями обобщенные и отвлеченные истины христианства, без привязки их к непосредственной жизни слушателей. Церковному проповеднику нужно стараться пробудить живое, но заглохшее «я» слушателей, воздействовать на совесть, придав богословско-отвлеченной теме «гуманно-утилитарный смысл», иначе говоря, пробудив к ней жизненно-практический интерес.

Светский оратор в данном отношении находится в более выгодном положении, так как в его выступлении всегда затрагиваются практически значимые для слушателей вопросы, актуальность которых очевидна. Ему остается лишь придать этим вопросам соответствующую его целям интерпретацию и не дать ослабнуть эмоциональному напряжению, играя на тех или иных аффектах²¹.

4. Значение учительной стороны проповеди

Церковный проповедник прежде всего должен заботиться о познании Истины своими слушателями, ибо «проповедь есть раскрытие Слова Божия или сообщение учения о нашем спасении... Она есть продолжением того благовестия, которое во время земной жизни Своей Господь Иисус Христос сообщал людям, ждавшим избавления, приглашая их вступить на путь спасения и указывая условия и средства к этому. Она должна действовать на просвещение ума, разясняя божественную истину и возбуждая и укрепляя веру в неё, и вместе с тем разгоняя мрак заблуждений. Она должна действовать и на волю, указывая ей образец нравственного совершенства и богоугодной жизни, и возбуждая её к возможному достижению нравственного совершенства и вместе с тем предохраняя её от тех преткновений на пути к этому совершенству, какие угрожают нам в мире, полном соблазнов и страстей. Всего человека падшего и долу преклоншегося она должна восстанавливать и возрождать и претворять в нового человека по духу Христову, созидая в нем сердце чистое и обращая его к Богу, источнику высшего блага»²².

Одной этой цитаты из сочинения В. Ф. Певницкого достаточно, чтобы усомниться в обоснованности сделанного в его адрес профессором МДА М. М. Тареевым упрека в том, что он, делая акцент на ораторском

²¹ Особенно это видно на примере популярных теле- и радиоведущих. Большой частью их цель не столько сообщить определенный объем той или иной информации, сколько любым (зачастую недостойным) способом заинтересовать и задержать на ней внимание как можно большего числа людей, для обеспечения соответствующего рейтинга передачи.

²² Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 38–39.

одушевлении, якобы пренебрегает в проповеди учительной стороной, постижением истины.

Проповедник, не раз акцентирует профессор В. Ф. Певницкий, прежде всего является учителем²³. Отсюда следует, что он по меньшей мере должен в совершенстве знать то, чему собирается учить. «Благовестие, данное и сообщаемое Господом во время Его земной жизни, было источным началом проповеди и заключало в себе тот материал, который позднейшее время должно раскрывать, применяя его к потребностям живущих поколений. Название, с каким обращались к Нему во время Его чрезвычайного служения роду человеческому, было: раввуни или равви, что значит учитель (Ин. 20:16; 9:2), чем означалось преимущественное значение учительства в Его деятельности. Своим ученикам, или апостолам, не давал Он никакого другого поручения, кроме того, чтобы они проповедовали Евангелие всей твари. Явившись по воскресении, Он дал апостолам такой последний торжественный завет: *шедшие в мир весь, проповедите Евангелие всей твари* (Мк. 16:15); *шедшие научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам* (Мф.28:19–20)»²⁴.

От проповедника, достойного несения проповеднического служения, прежде всего требуется безупречное знание Священного Писания и творений святых отцов, а также огненная ревность об исполнении служения Божественному Слову.

5. Нужна ли проповеднику богословская ученость и светская образованность?

На эти особенно дискутируемые во все времена вопросы профессор отвечает так: «Что касается богословской учености, нужной для профессора или учителя школы, обязанного преподавать известный специальный предмет, то она, пожалуй, желательна в известной степени, но не составляет необходимого условия для успешного ведения дела проповеднического. И не обладающий обширной богословскою ученостью может быть влиятельным проповедником. Долг проповедника сообщать людям слово спасения и вести их к нравственному совершенству. Для этого не требуются ученые снаряды и утонченные материалы, почерпнутые из специальных наук...»²⁵.

На вопрос «Нужно ли проповеднику, для успешного выполнения своего служения, светское образование или знание гуманитарных наук?» — профессор отвечает так: «Конечно, всякое знание полезно служителю церковного слова, и чем богаче он образованием, тем большими сред-

²³ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 43.

²⁴ Там же. С. 39–40.

²⁵ Там же. С. 49–50.

ствами обладает для действия на умы людей и для достижения цели, стоящей на виду у него. Лучшие из отцов-проповедников, например, Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, не только знали в совершенстве учение веры, но и владели богатством современного гуманитарного знания, и пользовались им в своей богословской и, в частности, проповеднической практике. Свт. Василий Великий даже написал особое сочинение — «Слово к юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями», где он показывает, что изучение внешних писателей может быть полезно для уразумения священных и таинственных уроков, почерпаемых из Откровения, и разъясняет условия, при которых это научение может быть полезно... Эразм Роттердамский²⁶ в своей гомилетике, подобно древним риторам... начертывает очень обширную программу наук, необходимых и полезных для проповедника...»²⁷.

Профессор В. Ф. Певницкий, признавая ценность светского образования для проповедника, делает некоторые оговорки. В частности он пишет: «Никто не будет спорить, что прекрасное явление представляет проповедник, обладающий обширными и разнообразными знаниями, и если он имеет своими слушателями людей из образованного круга, то, несомненно, его влияние будет сильнее, если он стоит на высоте современного образования и знаком с последними результатами научных приобретений. Но собственно в деле проповедничества это не существенное требование. Свидетельство Божие, возвещаемое в проповеди, сильно и действенно само по себе, без пособия внешней светской учености, и вера не нуждается в такой опоре, какую может предложить светская наука. Когда мы излагаем учение Христово и говорим во имя Отца и Сына и Святаго Духа, когда ссылаемся на свидетельство евангелистов, апостола Павла и других богодухновенных мужей, то могут ли придать силы нашему слову мнения Платона, Аристотеля и прочих представителей светской учености? И как-то непристойно ставить рядом с Христом или апостолом Павлом какого-либо Сенеку или Платона или Вергилия. Их место вне храма или в преддверии храма, а не в самом святилище, где говорится проповедь церковная»²⁸.

²⁶ Гомилетике Эразма Роттердамского, известного ученого-гуманиста, критика и богослова-мыслителя, жившего во второй половине XVI в., профессор Певницкий отдает первое место по достоинству и богатству содержания среди всех средневековых латинских гомилетик. «Все вопросы, касающиеся проповедничества, о каких говорили прежние гомилеты, подверглись рассмотрению в книге Эразма, и не опущено им ни одного существенного пункта из области гомилетики, о котором бы Эразм не сказал своего слова», «его суждения меткие и здравые, с которыми нельзя не согласиться и которых нельзя не рекомендовать вниманию служителей церковного слова». Он называет Эразма «реформатором проповеди», подвергшим резкой критике состояние современной ему гомилетической науки и положившим конец схоластическому церковному проповедничеству. Эразм ставил успех красноречия в зависимость от 4-х условий — природного таланта, образования, примера и практики (см.: Певницкий В. Ф. Из истории гомилетики: Гомилетика Эразма Роттердамского // ТКДА. 1894. № 7. С. 426–448; № 8. С. 493–527).

²⁷ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 51.

²⁸ Там же. С. 51–53.

Приведенное мнение профессора Певницкого вполне согласуется с позицией святителя Григория Двоеслова. Последний считал светскую языческую науку и литературу чем-то недостойным того, чтобы занимать собою мысль христианина, и не полагал её в числе знаний, на приобретение которых стоит тратить дорогое время. Святитель Григорий не только никому не советовал заниматься светскими науками, но и готов был своими советами отвлечь всякого от подобных занятий, чтобы не помрачались святые расположения христианского чувства. Например, святитель упрекал Галльского епископа Дезидерия за то, что тот, готовя молодых клириков, знакомил их с предметами светской языческой науки и литературы. Лучшее средство для образования клириков, по мысли святителя Григория, это ежедневное и усердное изучение Священного Писания²⁹.

Проповедники, пренебрегающие простым учением Церкви и предпочитающие ему доказательства умственные, следуют ложному направлению проповеднического духа. Один из предшественников В. Ф. Певницкого по кафедре, профессор Я. К. Амфитеатров замечал, что проповедники, в этом отношении слишком далеко заходящие, у отцов Церкви сравниваются с корчемниками, которые ради скверного прибитка мешают вино с водою³⁰.

Проблема границ применимости светской учености в богословской науке, пожалуй, во все времена была особо дискутируемой темой. Как отметил Святейший Патриарх Кирилл, выступая 29 июля 2009 г. перед преподавателями и студентами Киевских духовных школ, и ныне существует опасность пленения богословия светской наукой: «Меня стала беспокоить одна мысль: мне показалось, что христианское богословие попадает в плен светской мысли. Сначала я подумал — нет, почудилось. А потом стал внимательно читать тексты и понял: да, реально существует колоссальная опасность: христианское богословие попадает в плен светской мысли, причем этот процесс пленения христианского богословия на Западе оказался далеко не безобидным. Это не было просто философским заимствованием какой-то светской идеи и перенесением её на христианскую почву — это было бы полбеда, здесь еще можно было бы разобраться. Когда на грядке появляются сорняки, то видишь, где хорошие растения, а где — сорняки; грядку можно просто прополоть. Здесь совсем не так. Здесь происходила диффузия, проникновение светских идей в ткань богословской мысли настолько глубокое, что на выходе появлялся очень недоброкачественный продукт. Я имею в виду огромное влияние на западное христианское богословие идей эпохи Просвещения и философских идей либерализма...»³¹.

²⁹ См.: Певницкий В. Ф. Гомилетика св. Григория Двоеслова // ТКДА. 1865. № 1. С. 50–51.

³⁰ Амфитеатров Я. К. Чтения о церковной словесности или гомилетика. Ч. 2. С. 91.

³¹ Из личной записи выступления Святейшего Патриарха 29 июля 2009 г. в Трапезном храме Киево-Печерской Лавры.

«Не в знании проповедника главное условие сильного и влиятельного проповедничества, — высказывается в аналогичном духе и профессор Певницкий. — Человек, широко образованный и отлично изучивший богословскую науку, усвоивший все её тонкости, в проповеднической практике может оказываться и часто оказывается ниже человека с посредственным образованием³². Мало одного холодного знания для успешного выполнения проповеднического служения, как бы ни было оно широко. Нужно не умом только, но и сердцем, и первее всего сердцем, воспринять спасительную истину Христову, нужно всецело проникнуться ею — и тогда она, выходя из глубины пламенеющего духа, согретая огнем одушевления, будет в устах проповедника силою, побеждающею умы и сердца людей»³³.

6. Источники силы и влиятельности проповедника

«Когда Слово Божие, которое проповедник возвещает народу, является чуждым и сторонним для его духа предметом, тогда он говорит вяло и не впечатлительно и от него нельзя ожидать горячего и усердного исполнения порученного ему дела, — рассуждает профессор Певницкий. — Когда же Слово Божие становится его внутренним достоянием, сливается с его духовным существом, тогда при свете Его проповедник видит всё несовершенство окружающей жизни, все слабости людей и из его груди раздаётся голос сильный, внушительный и влиятельный. Лишь такие люди могут быть истинными и плодотворными проповедниками. Такими пламенными витиями были древние пророки и апостолы и такими же должны стремиться быть и нынешние проповедники, потому что по существу их служение такое же служение. Не свои слова они проповедают, а слова Господни»³⁴.

Другой важной силой, которая способна одушевлять проповедника в служении Слову Божию является, по мнению профессора, любовь к стоящему перед ним народу. У проповедника должно быть сердечное сочувствие к народу, которому направляет он свое слово, ясное пони-

³² В данном вопросе профессор не разделяет мнение некоторых западных проповедников, которые категорически утверждали, что научное образование священника — «восьмое таинство» Церкви и считали, что во многих отношениях лучше вовсе не иметь пастырей, чем иметь пастырей невежественных, хотя бы они были благочестивы (см.: Певницкий В. Ф. Чтения о проповеди Брука // ТКДА. 1887. № 12. С. 568).

³³ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 55. «Талант и учение много могут облегчать проповеднику трудное дело его служения, — пишет В. Ф. Певницкий в другом своем труде, — но сами имеют в нем значение только тогда, когда он нравственным воспитанием сделал себя живым органом духа Христова. Без этого без пользы пропадают на церковной кафедре и гений и знание, как силы, явившиеся на чужом месте, и слово их имеет значение звука бездушной меди, вызванного прикосновением какой-либо случайной силы» (Певницкий В. Ф. Гомилетика Св. Григория Двоеслова // ТКДА 1865. № 1. С. 44).

³⁴ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 59.

мание его нужд и всецелая преданность интересам своих братьев, побуждающая всё сделать для их просвещения, спасения и нравственного совершенствования в богоугодной жизни³⁵.

Если будет у проповедника это двойное одушевление силой Слова Божия и силой любви к стоящему перед ним народу, тогда, убежден В. Ф. Певницкий, ему не надо печься о том, о чем и как ему следует говорить. Душа его изольется в словах, которые без особенного напряжения явятся у него как естественное непринужденное выражение горячего убеждения в спасительной истине, его одушевляющего, его речи будет указывать направление и даст силу и энергию глубокая симпатия к братии своей, сердечное желание возвестить им то, что полезно, или что требуется для них по их религиозно-нравственному состоянию. И слова эти будут сильны и убедительны и в то же самое время метки, падая на почву, хорошо известную сеятелю духовного семени³⁶. Если же «не будет в сердце проповедника этой одушевляющей любви к братии, слово его будет сухо, холодно, казенно и потому мало действенно на слушателей»³⁷.

По мере того как оскудевает любовь между христианами и множатся расколы и секты, стяжать подлинную самоотверженную любовь к своей пастве пастырям становится всё труднее. А потому для успокоения совести многие увлекаются чисто внешним служением народу — строительством, сельским хозяйством, благотворительностью, социальным служением, политической деятельностью, миссией среди байкеров, рокеров и других неформалов. Конечно, и этими делами кому-то в Церкви надо заниматься, но главное дело пастырей — это всё же усердная молитва за своих прихожан и проповедь Слова Божия. Когда пастыри неленостно проповедают Слово Божие, стремятся к стяжанию нерассеянной молитвы и возделыванию подлинной любви в своем сердце, тогда у них появляются тысячи помощников, готовых понести любые труды как внутри Церкви, так и за церковной оградой. Не стяжавший подлинной любви к народу пастырь обречен на одиночество.

7. О содержании проповедей

По мнению профессора В. Ф. Певницкого вопрос «О чем говорить в проповеди?» не возникает у проповедника, осознающего себя учителем, продолжателем благовестия Господа Иисуса Христа.

³⁵ К сожалению, не всегда пастыри-проповедники преследуют в своих проповедях эту святую цель. Французский проповедник Блез Жибер пишет: «Если большинство проповедников испытывает себя, то должно будет признаться, что первое их желание, первая забота не обратиться к слушателю, а составить проповедь, которая бы понравилась, которую бы похвалили» (см.: Певницкий В. Ф. Из истории гомилетики: Французская гомилетика из эпохи блестящего развития французской проповеди // ТКДА. 1897. № 1. С. 68).

³⁶ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 70.

³⁷ Там же. С. 64.

Этим умозаключением В. Ф. Певницкий как бы полемизирует со своими предшественниками по кафедре гомиетики Киевской Духовной Академии, которые большую часть своих курсов отводили как раз наставлениям о содержании проповеди. Это хорошо видно из «Чтений о церковной словесности» профессора Я. К. Амфитеатрова, где содержанию проповеди посвящена половина книги. Эта тенденция заметна и в курсе гомиетики протоиерея Назария Фаворова. Очевидно, что названные профессора следовали в данном вопросе традиции средневековой и позднейшей западной гомиетики. Как пишет профессор В. Ф. Певницкий, средневековые гомиеты большое внимание уделяли тому, что можно предлагать народу в целях его назидания, и мало рассуждали о формальной стороне проповеди и способах её составления. В частности, профессор Марбургского университета Гиперий (1542–1564), который первым придал гомиетике богословский характер и старался освободить её от риторических схем, видел основное отличие гомиетики от риторики в том, что первая главное внимание уделяет содержанию (материи), а вторая — форме. И в позднейших протестантских гомиетиках «материальная часть», трактующая о содержании проповедей, также занимает значительное место³⁸.

В отличие от своих предшественников В. Ф. Певницкий считает совершенно излишним перечислять в гомиетике темы для проповеди. Профессор убежден, что достаточно «установить общие начала, какими может и должен руководствоваться проповедник при выполнении лежащего на нем долга»³⁹. Центральная идея каждой проповеди, которую должен иметь в виду проповедник, — это идея домостроительства нашего спасения, в основе которой факт искупления человечества Господом Иисусом Христом от греха, проклятия и смерти. «Есть один средоточный пункт, — пишет профессор, — которого никогда не должен опускать из внимания проповедник и который должен направлять всю мыслью его, когда он беседует с народом христианским, жаждущим от него слова назидания. Этот пункт — Христос, за нас распятый и Своею смертью искупивший нас от греха и проклятия, тяготившего над нами. Этот средоточный пункт христианской проповеди указывает апостол Павел, когда характеризует сущность или главное содержание проповеди своей и других апостолов, проповедовавших Евангелие Христово. *Мы проповедуем (говорит он) Христа распятого... всем званным иудеям же и эллином Христа, Божию силу и Божию премудрость* (1 Кор. 1:23–24)»⁴⁰. Этот пункт и есть неисчерпаемый источник для проповеди. Если проповедник проповедует Христа, его слово

³⁸ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 85–86.

³⁹ Там же. С. 92.

⁴⁰ Там же. С. 94–95.

будет святым, церковным и христианским, независимо от того, на какую тему он рассуждает⁴¹.

Свой взгляд профессор Певницкий подкрепляет авторитетом святителя Григория Двоеслова, прибегающего в своем «Пастырском правиле» к образу лестницы, виденной Иаковом во сне, для наставления проповедников. Установленная на каменном основании, эта лестница другим концом упирается в престол Господа Саваофа. По ней восходят и нисходят Ангелы Божии, а в самом низу её спящий человек, с душою, полною заглушенных желаний и волнуемой мечтами или сновидениями, со своими немощами и со своей беспомощностью перед лицом опасностей, ему угрожающих. При виде этой лестницы истинные проповедники должны умственно восходить к созерцанию главы Церкви, уясняя учение о посредниках и пособниках нашего спасения, соединяющих мир земной, человеческий, с миром небесным, божественным. Но вместе с тем они не должны забывать и о немощи падшего человека: он всегда должен быть перед их взором со своими желаниями, потребностями, мечтами и грезами⁴².

Профессор В. Ф. Певницкий акцентирует свое внимание не на «материи для проповеди», а на источниках, из которых проповедник может черпать содержание для своих поучений. В зависимости от этого профессор выделяет четыре вида проповеди:

- *Омилия*, или *изъяснительная беседа*, имеющая своим непосредственным источником и материалом Священное Писание;
- *Слово*, посвященное событиям церковного года;
- *Катехизическое поучение*, излагающее азы веры, нравоучения и богослужения;
- *Публицистическая проповедь*, отвечающая на вопросы современности.

Профессор подробно анализирует данные виды проповеди. Этот разбор воспроизводится в курсах гомилетики архиепископа Феодосия (Бильченко) и протоиерея Александра Ветелева. Мы же подробно оста-

⁴¹ Ныне, когда русские паломники имеют возможность беспрепятственно посещать святыни Ближнего Востока и Западной Европы, многие замечают, что особой христоцентричностью отличаются проповеди пастырей Восточных Православных Церквей — Византийской, Иерусалимской, Антиохийской, Греческой.

⁴² Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 93. В своем первом исследовании гомилетики святителя Григория Двоеслова профессор В. Ф. Певницкий приводит по этому поводу другие его слова: «Нельзя похвалить того пастыря, который так предан занятию духовными предметами, что внешние нужды паствы для него как бы не существуют, который вместо того, чтобы только не предпочитать потребности тела потребностям души, совершенно презирает их. Ибо что бывает следствием этого? — Пасомые начинают презирать его проповедь: потому что они не могут охотно слушать обличение своих поступков, когда начальники не позаботятся о доставлении необходимого для настоящей жизни...» (Певницкий В. Ф. Гомилетика Св. Григория Двоеслова // ТКДА. 1865. № 1. С. 59).

новимся лишь на его анализе публицистической проповеди, которой в курсах гомилетики второй половины XX в. практически не уделялось внимания⁴³.

8. Публицистическая проповедь

Публицистическое направление в нашей церковной проповеди начало оформляться в период преобразовательных реформ императора Александра II. Ослабление цензурного контроля отразилось не только на светской, но и на духовной литературе. В это время появляется церковная публицистика. Из духовных журналов публицистика перекочевывает в проповедь⁴⁴. Первыми проповеди публицистического содержания стали произносить пастыри-богословы, которые служили в домовых церквях при государственных университетах и духовно окормляли интеллектуально взыскательную публику, состоящую из профессоров и студентов. Их не удовлетворяли безыскусные проповеди, они ждали от проповедников тонких диалектических доказательств и изворотов мысли⁴⁵.

К зачинателям публицистического направления русской проповеди принято относить епископа Смоленского Иоанна (Соколова), архиепископа Одесского и Херсонского Никанора (Бровковича) и архиепископа Харьковского и Ахтырского Амвросия (Ключарева), но никаких теоретических трудов на эту тему они не оставили. И именно профессор Певницкий первым попытался дать теоретическое обоснование этого вида проповеди⁴⁶.

В первых трех видах проповеди (беседе, слове, катехизическом поучении) основной и исходной точкой является слово Божие и вера во Христа. Проповедник отбирает материал для назидания, сообразуясь с критериями, относящимися не к дольному, а к горнему миру — к жизни

⁴³ Так было по той причине, что в то время проповедничество жестко контролировалось государственными спец. органами. Все проповеди пастырей должны были быть очень корректными, глубоко нравоучительного содержания, без всяких обличений и совсем не касающимися общественных проблем. Как свидетельствуют очевидцы, тех пастырей, которые нарушали указанные требования, государственные уполномоченные по делам религий обычно с городских приходов переводили в глухие сельские церкви или совсем лишали регистрации, а соответственно — возможности совершать богослужения.

⁴⁴ Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского (далее — ИР НБУВ). Ф. 304. Д. 1373. Л. 320–321.

⁴⁵ Как отмечалось выше, в Киевском Университете святого князя Владимира с 1862 г. и до своей кончины служил предшественник В. Ф. Певницкого по кафедре гомилетики Киевской Духовной Академии протоиерей Назарий Фаворов. Его жизнь, пастырское и проповедническое служение ещё ждет своего исследователя. Выпускник Киевской Духовной Академии 1869 г. протоиерей Николай Пальмов вспоминает, как отец Назарий приезжал в Академию на переводные экзамены в свите Киевского митрополита Арсения. Ему запомнилось, что обычно экзамены проходили очень торжественно в Конгрегационной зале (см.: ИР НБУВ. Ф. 175. Д. 1848. Л. 18–19).

⁴⁶ ИР НБУВ. Ф. 304. Д. 1373. Л. 322.

Церкви Христовой. «А в публицистической проповеди исходная точка берется снизу: проповедник обращает внимание на нестроения, замечаемые в современной жизни, на недостатки, заблуждения и нравственные болезни, заражающие поколение, ему современное, и против них направляет свое слово учительное»⁴⁷. Публицистическая проповедь призвана быть авторитетным обличительным голосом Церкви, обращенным к обществу в тот момент, когда в нем усиливаются настроения, противные духу и учению Церкви. «Вера, проповедуемая в Церкви, всегда одна и та же, одна и та же и природа человеческая, над усовершенствованием которой трудится проповедник и которую ведет ко спасению; но меняются средства, употребляемые врагами нашего спасения для обольщения детей Адама, меняются и соблазны, какими мир увлекает людей с пути спасения на путь погибельный. Этим создается и предназначается проповеднику особый временный разряд материй, требующих от него разъяснения, так сказать, не в очередь»⁴⁸.

Конечно, в той или иной мере и первые три вида проповеди должны давать оценку современному состоянию общества. Но публицистическая проповедь не просто дает оценку, она вскрывает язвы уклонившейся от церковного идеала общественной жизни и стремится указать конкретные способы их лечения.

Наиболее полное развитие публицистической проповеди, по мнению В. Ф. Певницкого, возможно преимущественно в больших городах, где сосредоточены крупные научные силы. Именно «здесь возникают и утверждаются настроения и направления мысли, часто несогласные с желаниями и указаниями Церкви, а иногда прямо враждебные им. Защищаемые и распространяемые людьми, обладающими талантом, бойким словом и борзым пером, они приобретают сочувствие в обществе и им подчиняются люди, близ них живущие и числящиеся членами Церкви»⁴⁹. В городах легче организовать произнесение проповедей публицистического содержания, потому что здесь «и пастыри обычно обладают лучшим образованием и более способны вести борьбу с заблуждениями, пользуясь оружием науки»⁵⁰.

Но может быть и так, что и для образованных пастырей борьба с внезапно возникшими в обществе заблуждениями окажется непосильной. «Чтобы с успехом вести защиту церковного учения перед образованным обществом, заражающимся ядом неверия... от проповедника требуется много таланта, много знания, знания не только богословского, но и хорошего знакомства с теми учениями, против которых он высту-

⁴⁷ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 157.

⁴⁸ Там же. С. 158.

⁴⁹ Там же. С. 159–160.

⁵⁰ Там же. С. 163.

пять должен... Не всякий к этому способен...»⁵¹. Руководствуясь этими соображениями, В. Ф. Певницкий предлагает учредить или, вернее, восстановить в особо важных для страны центрах должность особых проповедников, которые своей проповедью способны были бы оказывать влияние не только на простонародье, но и на образованные слои, в частности на особо склонную увлекаться и соблазняться чуждыми идеями молодежь.

В. Ф. Певницкий напоминает, что особые проповедники уже были в нашей Церкви в XVII в. На Юго-Западе Руси в кафедральных соборах и больших монастырях они вели неустанную проповедь слова Божия в противовес иезуитской пропаганде, поддерживаемой польским правительством. Институт особых проповедников, «иерокириков», в чью обязанность входит проповедь слова Божия в определенном церковном округе и которые не должны отвлекаться ни на какую другую деятельность, существует и в православной Греции. Также и в Римско-католической Церкви в наиболее посещаемые храмы приглашают избранных ораторов. В периоды уставных постов послушать их собирается большое количество людей. В своих проповедях они обычно затрагивают наиболее социально значимые на данный момент вопросы, изобличая нравственные недуги общества, и в первую очередь его образованных слоев.

Цель публицистической проповеди — не примирять христианство с современностью, а современное общество воодушевлять высокими христианскими идеалами. В. Ф. Певницкий был убежден, что в публицистической проповеди «нельзя допускать ни малейшего изменения начал веры Христовой; нельзя делать никакой уступки в виду ходячих заблуждений времени, никакого послабления строгих требований евангельского закона, в виду понизившейся нравственности и нежелания подчиняться им со стороны расслабленной воли... Сбившихся с прямого пути нужно вести на тот путь, который они утратили, а не оставлять их на полудороге... Выдумывать какое-либо новое христианство, менее строгое, более угодливое нашей плоти — дело еретиков и отступников»⁵².

Пока, к сожалению, никто из русских исследователей не взял на себя труд описать проповедническое служение в советский период истории Русской Православной Церкви. Пока собраны и частично изданы свидетельства мученического и исповеднического служения десятков тысяч священнослужителей и мирян. Кровь мучеников в условиях жестких гонений зачастую была главным проповедником, сами же пастыри в большинстве своем были лишены возможности проповедовать словом. Тем не менее, и в то опасное время пастырский голос нравственного назидания и обличения совсем не умолк; произносились в том числе и про-

⁵¹ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 164.

⁵² Там же. С. 167–168.

поведи публицистического характера, необходимость которых до начала грозных событий отстаивал профессор В. Ф. Певницкий. Так, Святейший Патриарх Тихон в 1919 г., когда у власти уже были богоборцы-большевики, проповедал в праздник Рождества Христова: «Вспоминаем, как почти две тысячи лет тому назад была возвещена великая радость всем людям, ибо родился нам в Вифлееме Спаситель наш, и Ангелы воспели с неба: *Слава в вышних Богу, на земле мир и в человецех благоволение*. Как дивно это всё, и как далеко от нас. Увы, братие, мир и благоволение опять отлетели на небо от грешной земли! Вся страна наша в язвах, и сердце исчахло! От подошвы ног до темени головы нет у нас здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные, и необвязанные, и несмягченные елеем. Земля наша опустошена, города сожжены огнем, поля в ваших глазах съедают чужие, всё опустошено и всё разорено! (Ис. 1:5–7) И отчего всё это? И за что наказует нас Праведный Судия? Оттого что не родился в сердцах наших Христос, не изобразился Он еще в нас» (Гал. 4:18). А в дни Страстной седмицы Патриарх говорил: «Установление той или другой формы правления не дело Церкви, а дело самого народа, а Церковь благословляет всякую власть, если она в своей деятельности будет руководствоваться началами Христовыми. А какие это начала, указывается в том же ныне читанном Евангелии. *Кто хочет быть большим, да будет всем слугою*. Власть должна служить народу, заботиться о его благе, исполнять *не языком*, как это обычно делает, а *делом и истиною*. Забота эта должна обнимать весь народ, а не какую-то партию или класс, иначе это будет благо партийное, а не народное, и поведет это к разделению, к вражде...»⁵³.

Из этих небольших фрагментов проповедей видно, что слово Патриарха отличается публицистическим характером и проникнуто живым церковно-библейским духом, на обязательном присутствии которого так настаивал профессор В. Ф. Певницкий. Позже элементы публицистики присутствовали в проповедях Святейшего Патриарха Алексия I (Симанского) и митрополита Коломенского Николая (Ярушевича). В так называемое время перестройки и в первой половине 90-х гг. XX в. острой публицистичностью отличались проповеди и выступления в печати митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Не избегал в своих проповедях злободневных тем почивший Патриарх Алексий II, нынешний же Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл проповедям в публицистическом стиле отдает явное предпочтение перед другими⁵⁴. С активным развитием сети Интернет, кото-

⁵³ «Да будем союзом любви связуемы». Неизвестные проповеди Святителю Тихона, Патриарха Московского и всея Руси // Богословский сборник. Вып. 12. М., 2003. С. 302–310.

⁵⁴ Так, в одном из своих слов на Заповеди Блаженства Святейший Патриарх Кирилл говорит: «Мне приходится встречаться с учеными, конструкторами, инженерами, военнослужащими, рабочими заводов и фабрик, сельскими тружениками. Многие из них, несмотря ни на что,

рую посещает множество невоцерковленных людей, проповеди публицистического характера становятся всё более и более востребованными и популярными. Так что и по прошествии более ста лет со времени публикации итогового труда профессора Певницкого его выводы относительно важности публицистической проповеди не утратили актуальности. Остается надеяться, что его идеи насчет её усовершенствования также будут востребованы витиями церковного слова XXI в.

9. Церковно-библейский дух в проповеди

Учение о частях проповеди, их стилистической обработке, о произнесении подготовленной проповеди, традиционно входящее в программу семинарского курса гомилетики, профессор В. Ф. Певницкий в своей книге опускает. Он пишет, что этой формальной стороне церковного красноречия преувеличенно большое внимание уделяют немецкие протестантские гомилеты. Например, Швейцер⁵⁵ раскрытию этих предметов посвящает 36 параграфов. По мнению Василия Федоровича, эти разделы не особенно важны для гомилетики, так как они, по сути, повторяют риторическое учение о частях речи. Также и учение о произношении проповеди лишь с натяжкой может быть включено в раздел о формах проповеди⁵⁶. Учение о частях проповеди также не включал в свой учебник и Я. К. Амфитеатров, старавшийся освободить гомилетику от схоластических форм.

продолжают жить по правде. В середине 90-х гг. мне пришлось выступать в Московском университете и встречаться с учеными мирового класса — математиками, механиками, физиками. Глядя на их одежду и внешний вид, не свидетельствующий о благополучии и процветании, я думал: «Что удерживает этих блестящих ученых на их скромных зарплатах? Почему не разъехались они, подобно иным своим коллегам, по благоденствующим странам, где их ожидали бы заслуженный почет и вполне комфортабельное существование?» Когда я спросил об этом, один из профессоров сравнил себя и своих товарищей с часовыми, остающимися на страже отечественной науки...» (Святейший Патриарх Кирилл. Слово пастыря. К., 2009. С. 142–143).

⁵⁵ Александр Швейцер (1808–1888) — профессор богословия Цюрихского протестантского университета. В своем исследовании о нем В. Ф. Певницкий ставит ему в заслугу строгую научную постановку и обработку гомилетики. Он замечает, что во многих суждениях Швейцер зависим от протестантских богословов — Шлейермахера и Шотта. Василий Федорович критикует его за взгляд, принижающий церковное богослужение. Швейцер считал проповедь видом Богослужения или составной его частью и ставил её даже выше Евхаристии. В предстоятеле Церкви он желал видеть не священника, а проповедника. Свои взгляды он обосновывал древнехристианскими обычаями. В. Ф. Певницкий, ссылаясь на авторитет св. Иоанна Златоуста, доказывает, что проповедь не является видом богослужения, ибо она может произноситься и вне храма (См.: Певницкий В. Ф. Из истории гомилетики: Гомилетика Александра Швейцера // ТКДА. 1898. № 6. С. 153–194).

⁵⁶ Учение о частях проповеди присутствует в современных гомилетиках архиепископа Феодосия (Бильченко) (Сергиев Посад, 1999) и прот. Александра Ветелева (М., 1949) Скорее всего, наличие учения о частях проповеди ныне оправдано тем, что до недавнего времени риторика в семинарском курсе отсутствовала. На наш взгляд это учение служит хорошим подспорьем для начинающего проповедника. В будущем, по мере накопления опыта, он сможет обойтись и без этих подпорок.

Профессор Певницкий убежден, что в гомилетике более уместно говорить не о том, как составлять проповедь, а о том, какой должна быть проповедь по своему характеру, чем она должна отличаться от светских риторических текстов, чтобы достигать цели духовного воодушевления и спасительного просвещения людей⁵⁷.

По мысли профессора, исключительный, специфический характер придает проповеди прежде всего церковно-библейский дух и, с другой стороны, популярность.

В чем состоит церковно-библейский дух проповеди?

Церковно-библейский дух в проповеди, по мысли профессора, есть настроение и чувство проповедника, всецело основывающееся на единственном спасительном источнике нашего вероучения — Священном Писании и Священном Предании. Ибо «проповедь есть священнодействие благовествования, — пишет Певницкий, — и говорится во время богослужения, если не составляет непосредственной части богослужения. Дух, веющий в храме Божиим, находящий выражение для себя в богослужебных чтениях, песнях и молитвах, должен проникать её собою, чтобы она не была чем-то чуждым среди действий, совершаемых в храме Божиим при богослужении, и не нарушала собою впечатления, выносимого из церкви»⁵⁸. Таким образом, церковно-библейский дух в проповеди легко может ощущаться непосредственным чутьем слушателей, если они исполнены истинно религиозного настроения.

Я. К. Амфитеатров церковно-библейский дух понимал в том смысле, что проповедник призван излагать в проповеди только святое, спасительное и истинное учение⁵⁹. В. Ф. Певницкий с ним не согласен и замечает, что можно проповедовать святое, истинное и спасительное учение Христово и в то же время не быть преисполненным церковно-библейского духа. Надо обращать здесь внимание не только на содержание проповеди, но и на тот тон, в каком оно излагается: проникается ли им всё слово. Дело в том, продолжает профессор, что учение, предлагаемое с церковной кафедры, облекается в форму не само по себе, а через дух и ум человека, преподающего это учение народу. При передаче его проповедующий невольно накладывает на его внешнюю форму свои личностные качества и в его слове отпечатлевается его личное настроение. Отсюда одно и то же учение у одного проповедника принимает одну форму, а у другого — иную.

Церковно-библейский дух может проявляться у проповедника не только тогда, когда он проповедует Евангелие, но и тогда, когда, в силу обстоятельств, он вынужден нисходить до проблем внешнего, матери-

⁵⁷ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 181–183.

⁵⁸ Там же. С. 186.

⁵⁹ Амфитеатров Я. К. Указ. соч. С. 13.

ального, быта, говорить о пище, одежде и т. д. или выступить против современных заблуждений.

«О чем бы ни говорил такой проповедник, — пишет профессор, — сила религиозного чувства, в нем живущая и его одушевляющая, непременно проявит себя в его слове и даст ему такой отпечаток, который ясно будет свидетельствовать, что говорящий руководится не духом мира сего, но духом, иже от Бога (1 Кор. 11:12). Следы такого духа будут проявляться не только в общем складе речи, но и в частностях её. Человек такого духа не может допустить никакого неблагоговейного выражения. Он не скажет “Христос” или “Иисус”, а скажет: “Господь Иисус Христос”, не скажет: “Мария”, а “Пресвятая Дева Мария” или “Пресвятая Богородица”, не скажет: “Павел, Василий, Григорий”, но скажет: “святой апостол Павел, святой Василий Великий, святой Григорий Богослов”»⁶⁰. И наоборот, нечистое воображение и в Библии может находить лишь засаленные страницы и допускать обороты речи, чуждые всякого благоговения и церковного приличия⁶¹.

Видимым проявлением церковно-библейского духа в проповеди, по замечанию профессора В. Ф. Певницкого, служит частое обращение к Священному Писанию и благоговение перед словом Библии, как словом Божиим. Примером в этом должен нам служить Господь Иисус Христос, Который весьма часто приводил при изложении Своего учения свидетельства из Писания. Спрашивает Его один законник: *Учителю, что сотворив, живот вечный наследую?* (Лк.10:25) Он отвечал ему, отсылая его к Писанию: *В законе что писано есть? Как чтеши?* И словами закона наставляет его. И такое обращение к Священному Писанию у Господа встречается очень часто. Господь видел и других научал находить в слове Божиим лучшее решение всех вопросов и недоумений, какие могут занимать и беспокоить нашу душу⁶².

Некоторые из проповедников своё редкое обращение к тексту Библии оправдывают тем, что она в глазах современников, и в особенности интеллигенции, не имеет того авторитета, каким пользовалась прежде, и что доказательства из Библии не убедительны для людей нашего просвещенного века. Профессор говорит, что в христианском мире, где должна быть твердая вера в Откровение, подобные отговорки неуместны. Даже если в обществе на самом деле происходит ослабление веры, то и тогда подобные аргументы не могут быть поводом для проповедника пренебрегать библейскими доказательствами. Подобное неуважение к библейскому тексту можно объяснить малым знакомством с ним⁶³.

⁶⁰ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С.189.

⁶¹ Там же. С. 187–188.

⁶² Там же. С. 189–194.

⁶³ Там же. С. 196–197. Выдающийся американский проповедник XIX в., настоятель протестантской церкви Святой Троицы в г. Бостоне Филипп Брукс в наставлении будущим проповед-

С большей, по убеждению В. Ф. Певницкого, выразительностью и яркостью церковно-библейский дух проявляется в церковнославянской цитации, а не русской. Церковнославянский язык для проповеди, по образному сравнению профессора, «то же самое, что священное облачение для служителя Церкви, совершающего то или иное священнодействие»⁶⁴.

В. Ф. Певницкий недоумевает по поводу мнения профессора Московской Духовной Академии М. М. Тареева, ратующего за использование исключительно русского языка в церковной проповеди и только за русскую цитацию Священного Писания. Тареев полагал, что «говорить в проповеди русскому народу на славянском языке и даже приводить на этом языке хотя бы только изречения Священного Писания — это значит давать слушателям камень вместо хлеба (едва ли уместное в подобном контексте библейское сравнение — замечает на это В. Ф. Певницкий) и вносить мрак в то, что есть средство религиозного просвещения, для многих русских единственное. Русский народ славянского языка не понимает»⁶⁵.

Такое нигилистическое отношение к церковнославянскому языку проявлялось в истории нашей Русской Церкви не единожды, но каждый раз мятежные настроения постепенно сходили на нет. Можно сказать, что отношение общества к церковнославянскому языку — это своего рода индикатор степени его реального (а не номинального) воцерковления. Церковнославянский язык — это язык, специально созданный святыми равноапостольными учителями славянских народов для Церкви, а значит и молитва на нем, даже если какие-то отдельные слова или выражения из стихир, псалмов, канонов не совсем понятны верующему, не идет ни в какое сравнение с молитвой на каком-нибудь новом, неисполненном духа мира сего, языке. Церковнославянский язык уже одним звучанием своим настраивает душу на покаяние, возвышает мысли к Богу и побуждает дух к молитве. Господь, безусловно, слышит молитву на любом языке, и даже на разговорном диалекте, но самому молящемуся в этом случае требуется затрачивать больше усилий для того, чтобы молитва оказалась доходчивой Богу, то есть очищенной от наслоений не-

никам по этому поводу замечает следующее: «Когда вы будете пастырями, избегайте оправдывать свои неудачи отвращением века от проповеди Евангелия. Это самое плохое и легкомысленное из оправданий. Наш век не имеет отвращения от проповеди по существу. Он может не слушать вашей проповеди. Но в этом случае вините свою проповедь, а не век» (Певницкий В. Ф. Чтения о проповеди Брукса // ТКДА. 1887. № 12. С. 558). Брукс был уверен, что успех проповеди определяется личностью проповедника. Истина должна пройти через личность, через душу проповедника, а не просто через его уста или через его перо. В последнем случае человек машина, кимвал бряцающий, а в первом — истинный человек, истинный посланник Божий (см.: там же. С. 557).

⁶⁴ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 199.

⁶⁵ Там же. С. 198.

желательных коннотаций, неизбежных в языках, обслуживающих в том числе (и даже преимущественно) те сферы общения, которые несовместимы с представлением христианина о подлинном благочестии⁶⁶.

Под таким ракурсом само собой разумеется, что и цитация в проповеди на церковнославянском языке текстов Священного Писания не просто уместна, но и желательна, так как способствует не обыденному, а более возвышенному восприятию слова Божия. Сам В. Ф. Певницкий в этом был глубоко убежден. По его мнению, цитаты на церковнославянском языке подчеркивают то благоговение, какое мы должны иметь к Слову Божию, позволяют отличать внешним образом проповедь от обыденного разговора или светского монолога. Когда Божественное слово передается тем обычным языком, каким мы выражаем свои повседневные мысли, то формально оно оказывается неотличимым от наших собственных умствований, и слушателю подчас трудно бывает отличить, где наше, а где Божие. «Слова Господа Иисуса Христа и все заглавные тексты, ставимые в начале проповеди, непременно и обязательно нужно приводить на языке церковно-богослужбном. Если не обязательно, то в высшей степени желательно для соблюдения церковного приличия, чтобы и прочие места Писания, к каким проповедник обращается при развитии темы своей проповеди, тоже приводимы были на языке церковно-богослужбном»⁶⁷.

Непонятные места славянского текста В. Ф. Певницкий советует после прочтения повторять по-русски, для большей ясности перефразировать и истолковывать.

Допустимы ли в проповеди какие-либо шутки, побасенки, анекдоты, фривольные сравнения? В. Ф. Певницкий дает на этот вопрос однозначно отрицательный ответ. При выходе на церковную кафедру, рассуждает профессор, проповедник всегда должен осознавать, что он не мирской, не светский учитель, а учитель церковный, возвещающий не свое учение, не свои умствования, а веру, данную свыше и хранимую в Церкви...⁶⁸ Со ссылкой на одного из самых известных французских гоми-

⁶⁶ Еще более ум и сердце наши смиряются и возносятся к Богу, когда служение Ему совершается едиными устами, то есть когда псалмы, стихиры и все другие Божественные песнопения звучат не только на церковнославянском языке, но исполняются знаменным единогласным распевом.

⁶⁷ Певницкий В. Ф. Церковное красноречие и его основные законы. С. 205.

⁶⁸ В данном вопросе профессор полностью солидарен с американским проповедником Филиппом Бруксом, который пишет: «Есть другой тип пастырей. Это пастырь-шутник. Он касается вещей самых священных, и все то, чего он касается, он пачкает. Когда он говорит о высоких символах церкви, он говорит для того, чтобы позабавить своих собеседников, и рассыпает перед ними кучи шуток, заимствованных им у своих предшественников, любителей дурных каламбуров. Есть пункты учения, от которых зависит жизнь и смерть душ наших. И, однако, и их он готов делать предметом забавных шуток, напоминающих собою шутки матросов на борту корабля... Он этим ставит стену между собою и своими братьями. Они тогда менее расположены прибегать к своему пастырю в своих духовных нуждах» (Певницкий В. Ф. Чтения о проповеди Брукса // ТКДА. 1887. № 12. С. 573).

летов Б. Жибера он рекомендует для церковной кафедры использование единственно возвышенного стиля, по примеру святых пророков⁶⁹. При заметных стилистических различиях в речи разных пророков, она всегда у всех них одинаково возвышенна, потому что все они говорят от имени Божия, все возвещают великие истины и все имеют в виду внушить страх Божий, тронуть сердце, обратиться к вере. Поэтому, заключает профессор, по их писаниям «должно учиться тому истинному стилю, который наиболее отвечает требованиям церковной кафедры и характеру проповедника»⁷⁰.

Такая позиция в корне противоречит той, которую исповедуют многие протестантские, да и некоторые популярные православные проповедники, оправдывающие свою фривольность тем, что они обращаются к внешней аудитории, жаждущей чего-то новенького и необычного, допускающие в проповеди не только шутки, но и неприличные образы и сравнения. Шутливый настрой, не говоря уже об откровенно развязном поведении на проповеднической кафедре (независимо от того, где проповедь произносится — в храме, на амвоне или в концертном зале, в студенческой аудитории) обличают самих проповедников в эгоцентризме, недостаточной любви к внимающему им народу. Такие проповедники не столько проповедуют Христа, сколько выставляют напоказ самих себя и свои страсти.

Окончание следует

⁶⁹ Блез Жибер (1657–1731 гг.) — преподаватель риторики и изящной литературы иезуитских коллегий. Как пишет профессор В. Ф. Певницкий, от других гомилетов Жибера отличало то, что он считал главной стороной в проповедничестве не научение (*docere*), а убеждение и патетику (*movere*), чтобы слово выходило из уст проповедника пережитое сердцем, прочувствованное и эмоциональное (см.: Певницкий В. Ф. Из истории гомиластики: Французская гомиластика из эпохи блестящего развития французской проповеди // ТКДА. 1897. № 1. С. 61).

⁷⁰ Певницкий В. Ф. Из истории гомиластики: Французская гомиластика из эпохи блестящего развития французской проповеди // ТКДА. 1897. № 1. С. 89–90.

Руденко А. Г.

Регенти хору Київської духовної академії останньої чверті ХІХ — початку ХХ ст. та їхній внесок у збереження національної духовно-музичної спадщини

Протягом існування хору Київської духовної академії (1819–1915) ним керували 49 регентів, більшість з яких зробили помітний внесок у розвиток музичного життя КДА, а такі особистості, як Василь Петрушевський, Михайло Лисичин, Олександр Кошиць, Пилип Козицький, збагатили скарбницю українського та російського хорового мистецтва. Як зазначає П. Козицький, «регенти-студенти ніколи не були ремісниками, для них їхня справа завше була священнодійством. Керувати хором, що мав вікову давність і славетне минуле, хором вищого духовного навчального закладу — то була найбільша честь. У свою працю керівники академічної капели вносили палкий запал молодості, фанатичну старанність та гарячу любов до справи. Керування хором — то було горіння їхніх молодих душ у творчому пориві. Через те, якщо не завше спів академічного хору був правильний у розумінні технічної обробки, то завше він захоплював силою тієї експресії, тієї безпосередності натхнення, що його вкладали в улюблену працю юні регенти»¹.

Мета даної статті — охарактеризувати внесок регентів академічного хору кінця ХІХ — початку ХХ ст. у збереження національної духовної музичної спадщини.

На сьогодні в літературі знаходимо три списки регентів — складені В. Аскоченським, П. Козицьким та О. Кошицем — які, доповнюючи один одного, допомагають у дослідженні й дають змогу побачити ціліснішу картину розвитку історії та професіоналізму хору.

Список Віктора Аскоченського, розпочатий 1819 р. і завершений 1851 р., опубліковано в додатках до його праці «История Киевской

¹ Козицький П. О. Спів і музика в Київській академії за 300 років її існування. К., 1971. С. 191–192.

духовной академии по преобразовании ея в 1819 году» (СПб., 1863). Окрім прізвищ керівників хору в цьому списку автор подає короткі відомості про діяльність найкращих, на його думку, диригентів, а саме: Павла Соколова та Костянтина Аскоченського. Регента Павла Соколова (1839–1841) В. Аскоченський називає чудовим знавцем церковного співу, який, окрім диригентської справи, добре знався на композиторстві. Йому належать духовні піснеспіви малої форми — Херувимські, піснеспіви «Премудрости наставниче», «Не имамамы инья помощи», канон на день пам'яті апостолів Петра і Павла, стихира в день пам'яті Іоанна Богослова «Реки богословия», а також чотириголосий концерт на свято первоверховних апостолів Петра і Павла «Всечестный апостолов праздник»², який В. Аскоченський називає «превосходнейшим». Про керівника хору Костянтина Аскоченського (1845–1847) В. Аскоченський зазначає, що він написав декілька церковних творів малої форми, найкращим з яких є Херувимська. Сам Віктор Аскоченський, за свідченням його сучасників, був музично обдарованою людиною і прекрасним регентом. Розповідаючи про академічний хор періоду 1851–1855 рр., В. Певницький у своїх спогадах вказує на те, що В. Аскоченський мав чудовий голос і вже після закінчення Академії нерідко приходив співати в хорі під час репетицій та на концертах³. У своїй праці Віктор Аскоченський не характеризує себе як регента, а лише наголошує, що займався композиторською справою, і називає твори, які написав, а саме: кафізму у Велику Суботу, канон Архангелу Михаїлу та «значительное число других церковных песней и праздничных кантов»⁴.

Список, складений О. Кошицем, можна назвати орієнтовним і дещо неточним за хронологією. За цим списком, В. Петрушевський був регентом у період з 1891 до 1893 р., а насправді час диригування В. Петрушевського хором КДА, який зафіксував сам регент на сторінках нотної бібліотеки, — це 1888–1891 рр.⁵ П. Козицький, за даними О. Кошиця, керував хором з 1907 р., але загальновідомим є факт, що останній регент КДА вступив до навчального закладу лише 1913 р. Попри окремі неточності, складений О. Кошицем список регентів має значну цінність, адже містить певну інформацію щодо професіоналізму керівників хору кінця ХІХ — початку ХХ ст.: наприклад, Є. Нестеровського митець називає «невідомим неврастеніком», В. Балабанова «чудовим», про регента

² Назви богослужбових творів та збірок і записи регентів подаємо мовою оригіналу (російською або церковнослов'янською).

³ Певницький В. Ф. Мои воспоминания. II. Студенческие годы. 1851–1855. К., 1911. С. 78–81.

⁴ Аскоченский В. И. История Киевской духовной академии по преобразовании ея в 1819 году. СПб., 1863. Примечания. С. III.

⁵ Руденко А. Г. Рукописна частина нотної бібліотеки хору Київської духовної академії з відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського // Науковий вісник Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського. К., 2007. Вип. 61. С. 111–117. (Серія «Старовинна музика: сучасний погляд»: кн. 3).

Павла Копецького зазначає: «Диригент з нього був абиякий, але людина великої музикальності»⁶. Окремі свідчення щодо професіоналізму регентів хору КДА збереглися в автобіографічних нотатках П. Гопцуса, опублікованих доцентом Київської духовної академії В. Буреґою у 12-му номері сучасного видання журналу «Труди КДА». У своїх спогадах П. Гопцус згадує про регентів Є. Нагорного та В. Балабанова. Є. Нагорного він характеризує як людину музично обдаровану, з диригентським досвідом. Втім, за його словами, отримавши від О. Кошиця високопрофесійний колектив, Є. Нагорний надто легковажно ставився до регентської справи. На відміну від О. Кошиця, який називає регента В. Балабанова «чудовим», П. Гопцус дотримується цілком іншої думки. З цього приводу він зазначає: «По уходе Нагорного был некоторое время регентом упомянутый Балабанов, человек маломузыкальный, но с темпераментом, вздумавший возродить концертную эпоху Кошица. Как участник его хора, не могу без улыбки вспомнить это грустное время, когда вместо художественного пения Братский монастырь оглашался каким-то диким воплем»⁷. П. Козицький на основі тогочасної інформації, свідчень сучасників, а також відомостей з примірників нотної бібліотеки хору, створив повний список регентів академічного хору періоду 1819–1915 рр.⁸

На жаль, брак матеріалів унеможливає об'єктивну оцінку професіоналізму кожного диригента академічного хору. Архівні документи та література майже не містять відомостей про життєвий і творчий шлях більшості з них. Однак аналіз рукописів та нотодруків, які входять до нотної бібліотеки хору КДА, показав, що саме завдяки регентам кінця XIX — початку XX ст. сьогодні ми маємо змогу долучитися до визначної пам'ятки національної духовності — нотниці хору Київської духовної академії, досліджуючи як особливості розвитку церковної музики зазначеного періоду, так і творчість композиторів XVIII — початку XX ст.⁹

На думку О. Кошиця, якби нотна бібліотека впродовж існування хору зберігалася належним чином, то з її примірників утворився би величезний музичний відділ при загальній академічній бібліотеці, але цього не сталося, оскільки її «систематично розкрадали», при тому, що «крім нових, придбаних на кошти Академії нот, мала й пожертви нотами від різних осіб»¹⁰. Винуватцями такого стану нотозбірні були самі реген-

⁶ Кошиць О. А. Спогади / Передм. і післям. Михайла Головащенко. К., 1995. С. 223.

⁷ Гопцус П. Автобиографическая заметка, относящаяся к истории академического хора за 1902–1906 годы / Подготовка текста, вступ. статья и комментарии В. В. Буреги // Труди КДА. № 12. К., 2010. С. 248–249.

⁸ Зазначимо, що при складанні списку регентів П. Козицький звертався лише до комплекту поголосників, що зберігаються під шифром КДА П. № 9 (сопрано, альт, тенор, бас).

⁹ Детальніше див.: Руденко Л. Г. Наукова реконструкція нотної бібліотеки хору Київської духовної академії // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2009. № 1. С. 89–94.

¹⁰ Кошиць О. А. Спогади. С. 211.

ти, і це підтверджує також свідчення Івана Макаревича: «...кожен диригент по скінченню курсів Академії вважав своїм правом напакувати собі кілька куфрів нотами за свою роботу в хорі»¹¹. Таке ставлення до нотниці, яка реально відтворювала історію функціонування академічного хору протягом трьох століть, обурювало Олександра Кошиця, і він запропонував ректору КДА єпископу Дмитрію (Ковальницькому) долучити її до загальної академічної бібліотеки і завести на неї окремий каталог, а регентам видавати партитури лише в користування¹². Таким чином, завдяки зусиллям О. Кошиця та за підтримки єпископа Дмитрія нотну бібліотеку хору КДА було введено до загальної академічної. Саме з того часу диригенти почали серйозно дбати про комплектування, поповнення, упорядкування та збереження нотниці.

Варто відзначити, що до цієї справи долучалися і попередні регенти хору, а також випускники та професори Академії. Серед представників хору КДА в упорядкуванні та комплектуванні нотниці передусім відзначилися І. Макаревич, В. Петрушевський, М. Лисичин, О. Кошиць, Д. Попович, П. Ковернинський, Я. Молчановський, С. Гросул, П. Козицький та ін. Більшість із них як під час навчання в Академії, так і після виходу зі студентських лав піклувалися про нотну бібліотеку хору.

Першим розпочав системне комплектування та збереження нотниці регент О. Кошиць (1898–1901) — майбутній диригент світової слави, видатний композитор, науковець, музикознавець, один із фундаторів української професійної музичної школи. Такого висновку можна дійти не лише зі спогадів маестро, а й на підставі залишеного ним запису перед нотним текстом у рукописах та нотодруках як зшитих у конволюти, так і в тих, що залишилися неоправленими. З огляду на цей запис, зроблений «21.XII.1898», можна вважати, що інвентаризацію рукописних і друкованих нот, які на той час були у відомстві КДА, регент О. Кошиць розпочав 21 грудня 1898 р., і саме з цього часу нотна бібліотека хору КДА стала частиною загальної академічної бібліотеки. Таким чином, О. Кошиць започаткував системне комплектування нотниці, що полягало у фіксації наявного нотного матеріалу та перевірці, зокрема, рукописних списків духовних творів.

Обіймаючи посаду керівника хору, О. Кошиць піклувався і про поповнення нотниці. У період його регентства до нотної бібліотеки надійшли богослужбові композиції В. Беневського та П. Чайковського, що перебувають у конволюті Еє 2506 П. № 21, його власний твір «От юности моея»¹³, багато поголосників з церковною музикою та світськими творами різних авторів, які переписував митець, а також рукописні партитури

¹¹ Кошиць О. А. Спогади. С. 211.

¹² Там само.

¹³ Ми подаємо його в додатку до цієї статті.

та поголосники, що він отримав у дар від попередніх регентів. Зокрема від І. Т. Макаревича О. Кошиць отримав понад 30 рукописних партитур і 50 рукописних поголосників з духовними творами переважно українських композиторів-класиків: М. Березовського, Д. Бортнянського, А. Веделя, С. Дегтярьова, С. Давидова; рукописні та друковані партитури з композиціями зарубіжних митців, його власні твори¹⁴.

Під час навчання в Академії, а також упродовж багатьох подальших років піклувався про комплектування та поповнення нотної бібліотеки й регент хору 1888–1891 рр. Василь Григорович Петрушевський. Ще за його регентства до нотниці надійшли збірники з чотириголосими концертами Д. Бортнянського за редакцією П. Чайковського — партитури та поголосники (вийшли у Москві у видавництві П. Юргенсона в 1881 р.). На жаль, титульний аркуш у збірнику з партитурами втрачено, однак збереглися титульні аркуші в книгах з поголосниками, де на форзацах кожного збірника є напис: «*Библиотека Киевского академического хора. Четырёхголосные духовно-музыкальные сочинения Бортнянского. Регент хора студ. В. Петрушевский*», перед нотним текстом також є напис: «*Библиотека Киев. академич. хора 1890 г. 9 февраля*». 1890 р. професор Академії К. Д. Попов подарував академічному хору духовні композиції Маманта Мікуліна «Тебе поем» і «Отче наш», Петра Чайковського «Гимн в честь святых Кирилла и Мефодия», які отримав В. Петрушевський. На титульних аркушах цих видань є напис: «*Библиотека академического хора 11.9.1890. Получено от профессора К. Д. Попова*», а також штамп «Василий Григорьевич Петрушевский». Окрім цього він залишив у нотниці 53 рукописні партитури, які переписав або перевірив.

На початку ХХ ст. завдяки В. Петрушевському до бібліотеки хору надійшли збірники: «*Церковные песнопения для хорового исполнения*», видані як додатки до журналу «Руководство для сельских пастырей» за 1907–1908 рр. Музичну редакцію цих публікацій зробив В. Петрушевський. У зазначених нотних збірках уперше за сприяння В. Петрушевського було надруковано духовні твори тогочасних молодих композиторів: О. Кошиця та К. Стеценка; кілька видань під назвою «Сборник духовно-музыкальных произведений», що були також опубліковані як додатки до журналу «Руководство для сельских пастырей» за 1913 та 1914 рр., збірник з його власними творами «*Духовно-музыкальные переложения песнопений обычного киевского напева*» (М., 1898), на титульному аркуші якого напис: «*В библиотеку Киев. академического хора*

¹⁴ Докладніше див.: Руденко Л. Г. Олександр Кошиць — диригент хору Київської духовної академії // Науковий вісник НМАУ імені П. І. Чайковського. Випуск 57. К., 2007. (Матеріали Міжнародної конференції «Олександр Кошиць і час»). С. 22–27; Його ж. Роль Києво-Могилянської та Духовної академії у розвитку хорового мистецтва України (за матеріалами їх нотозбірни): Дис. на здобуття наукового ступеня канд. мистецтвознавства: 17.00.03 Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського НАН України. К., 2010. 350 с.

от бывшего регента», а також окремо видані власні твори — «Да исправится молитва моя», «Отче наш», «Причастен», «По явлении святых даров» (М., 1897), написані для чоловічого хору. 1902 р. В. Петрушевський подарував академічному хору впорядкований ним «Сборник духовно-музыкальных произведений» (М., 1901). На титульному аркуші цього збірника напис: «*В библиотеку Киевского академического хора от В. Петрушевского 19 Марта 1902 года*». 1915 р. від митця до бібліотеки хору надійшло п'ять збірок з духовною музикою різних авторів та два збірники з творами А. Веделя, які було видано за його редакцією. Дар прийняв останній регент хору П. Козицький¹⁵.

Протоієрей Михайло Олександрович Лисицин — регент хору періоду 1894–1896 рр. Його життєвий шлях безпосередньо пов'язаний з дослідженнями історії православного церковного співу. В історію музичної культури він увійшов як високоосвічений музикант, духовний композитор, автор статей з історії та естетики церковного співу, культурно-громадський діяч. До головних музично-теоретичних праць о. М. Лисицина належать «Первоначальный славяно-русский типикон» (СПб., 1911), «Обзор новой духовно-музыкальной литературы» (СПб., 1901), «О древних и новых песнотворцах» (СПб., 1910), «О новом направлении в русской церковной музыке» (М., 1909), «Церковь и музыка» (СПб., 1902), «Религиозное состояние современного общества и необходимость религиозного образования» (СПб., 1914). Він є одним із перших упорядників видання «Историческая хрестоматия церковного пения», куди увійшло багато творів духовної музики, зокрема, М. Березовського, А. Веделя, С. Давидова та С. Дегтярьова. Останні роки життя протоієрей М. Лисицин служив у слободі Усть-Лабянська, що на Кубані. З приходом радянського режиму митець, як і багато інших духовних діячів, зазнав жорстоких тортур і був розстріляний більшовиками 22 лютого 1918 р.¹⁶

Як вихованець КДА, протягом життя о. М. Лисицин пам'ятав про свою *Alma mater*, а найперше — про академічний хор, оскільки під час навчання був його регентом. На сьогодні в нотній бібліотеці збережено духовні композиції митця, подаровані хору. Це видання полієлея «Хвалите имя Господне» (СПб., 1903), на титульному аркуші якого напис: «*В певческую библиотеку родной Alma mater — от автора 1903 года 21 января*»; «От юности моя» грецького розспіву (СПб., 1905); «Плотию уснув» (СПб., 1903); «Душе моя» (СПб., 1903), на титульному аркуші видання напис: «*В певческую библиотеку родной Alma mater*

¹⁵ Руденко А. Г. Постаць Василя Петрушевського на тлі процесів розвитку хорового мистецтва в Україні кінця XIX — початку XX ст. // Молодь і ринок. № 10 (81). Дрогобич, 2011. С. 69–72.

¹⁶ Вечерняя песнь. Сайт о древнецерковной певческой культуре [Електрон. ресурс] / URL: <http://www.canto.ru/index.php>. — Загол. з екрану; Древо: Открытая православная энциклопедия. [Електрон. ресурс] / URL: <http://www.drevo.pravbeseda.ru/> — Загол. з екрану.

У 2232
 Священникъ М.А. Ясеницынъ.

Въ петербургскомъ издательствѣ
 редакц. М.А. Ясеницынъ — отъ автора.



ДУХОВНО-МУЗЫКАЛЬНЫЯ

Ч. 21 Января.



1. Херувеймская пѣснь. Демѣственная для 4 гол. смѣшаннаго хора.
2. Пѣніе при архіерейскомъ служеніи древне-русскаго напѣва.
3. Чертога твоя (сочин.)
4. Вѣчери твоя тайныя (сочин.)
5. Разбойника благоразумнаго. Тріо и хоръ (сочин.)
6. Тропарі на Богъ Господь великой сѣботы и недѣли Мѣроубица болгарск. росп. для 4 гол. см. хор.
7. Да молчитъ всѣкая плоть, — демѣственно.
8. { Христосъ воскресъ константинопольскою греческ.
 По гречески и славянски. }
 { Христосъ воскресъ греческою краткою въ концѣ сѣдж.
 По гречески и славянски. }
9. Плотю оубида.
10. Стіхиры пасхи.
11. Задостойникъ пасхи (сочин.).
12. Дѣла днесь. (роспѣва).
13. Покаяніа Шверзи ми двери и проч. троп.
14. Хвалите имя Господне. (соч.).

Цѣны.		
Парты- тура.	Го- лоса.	П. и Г. вмѣст.
50к.	40к.	85к.
1р.	85к.	1р.75к.
40к.	30к.	65к.
50к.	40к.	85к.
35к.	35к.	60к.
35к.	25к.	55к.
50к.	40к.	85к.
40к.	35к.	70к.
75к.	60к.	1р.30к.
40к.	30к.	65к.

Собственность автора.
 С. Петербурга.
 Нотопечатня П.К. Славявѣстова.



от автора»; «Памяти А. С. Пушкина», на титульному аркуші зазначено: «*В академическую нотную [библиотеку] от автора*»; «Херувимская песнь» (СПб., 1902), на титульному аркуші напис: «*В библиотеку Академического хора от автора и бывшего регента хора 1902 10 Июля*»; «Молитва за царствующий дом» (СПб., 1898), на титульному аркуші написано: «*В академическую певческую библиотеку от автора 21.V.1899*». Збереглися в нотниці також і рукописні копії, переписані регентом М. Лисициним, а саме «Днесь спасение миру бысть» та «Воскрес из гроба» П. Воротнікова, «Благословен еси, Господи» П. Чайковського, «Херувимская песнь» Г. Ломакина, «Что унываеши, душе моя» Є. Азеєва, «Гимн св. Кирилу и Мефодию» В. Главача, що входять до комплекту з поголосниками під шифром КДА П. № 21 (ДАТБ); «Ныне отпускаеши» О. Львова, «Достойно есть» Д. Бортнянського, анонімна композиція «Блажен муж» F-dur киево-печерського розспіву, його власні твори «Хвалите имя Господне» та «Плотию уснув», «Достойно есть» О. Львова, «Утоли болезни» О. Архангельського, що містяться в комплекті поголосників під шифром Ее 1437 П. № 2. У період регентства М. Лисицина до бібліотеки хору КДА надійшов збірник з композиціями Г. Львовського, що зберігається під шифром Ее 2512 П. № 8. На його форзаці — напис: «*Киевскаго академического хора. Регент академ. хора студ. 2 курса Мих. Лисицын 1895 Февраля 26 дня*».

Душан Попович. Вступив до Академії 1903 р. Серб за походженням. Перш ніж стати регентом, він був учасником академічного хору (1903–1906). Обов'язки керівника академічної капели перейняв 1906 р., диригував лише рік — з 1906 по 1907-й. На жаль, відомостей про його життєвий і творчий шлях не виявлено. У нотній бібліотеці хору КДА, завдяки Д. Поповичу збереглося 6 видань нотодруків, на титульних аркушах яких він залишив свій автограф. До них належать «Боже, во имя Твое спаси мя» О. Архангельського (СПб., 1896), «Панихида» О. Архангельського (СПб., 1891), «Литургия Святого Иоанна Златоуста» П. Турчанинова (М., 1902), на с. 3 цього видання напис: «*Библиотека академического хора. Регент студ. Д. Попович 1906 г.*», «Милость мира № 2» О. Архангельського (СПб., 1888), «Великопостное пение» П. Турчанинова (М., 1905), «Песнопения Литургии Святого Иоанна Златоустого» В. Петрушевського (К., 1904) — на титульному аркуші видання зазначено: «*Получено в Академию 1907 г. Регент академического хора Д. Попович*». Записи, зроблені на титульних аркушах творів О. Архангельського та П. Турчанинова, мають один зміст: «*Библиотека Киевского академического хора. Регент хора студент Попович Душан*».

Парфен Ковернинський. Період його регентства припадає на 1907–1909 рр. Слід відзначити, що серед усіх інших регентів він зробив найбільший внесок у комплектування, упорядкування та збереження нотної



бібліотеки хору. На жаль, фактів біографії цього діяча теж не виявлено. Навіть П. Козицький, якого можна вважати сучасником П. Ковернинського, не подає жодної інформації про його діяльність. Таким чином, постать П. Ковернинського як регента сьогодні можна розглядати лише на підставі відомостей з нотодруків і рукописів, що входять до нотниці хору.

Джерелознавчий та бібліографічний аналіз нотної бібліотеки хору КДА засвідчує, що вона дійшла до нас майже в тому вигляді, якого набула в період регентства П. Ковернинського. Упродовж 1907–1909 рр. було впорядковано та оправлено в конволюти нотодруки, які на даний час зберігаються під шифрами: КДА П. № 25 — до нього входять церковні твори Г. Львовського, П. Чеснокова, О. Архангельського, Г. Ломакіна, П. Воротнікова, М. Римського-Корсакова, М. Лисицина, М. Компанійського, П. Турчанинова; Еє 2034 П. № 10 — до цього збірника увійшли духовні композиції О. Кастальського, М. Лисицина, В. Петрушевського; КДА П. № 6, який містить видання церковної музики Г. Львовського та Д. Бортнянського; переплетено в нову оправу «Обиход» церковного співу М. Бахметєва, який зберігається під шифром КДА П. № 22.

Регентом П. Ковернинським упорядковано й оправлено чотири рукописних партитурних збірники під шифрами Еє 1757 П. № 3, Еє 1775 П. № 2, Еє 1547 П. № 5, Еє 1435 П. № 1. Оправлено в конволюти друковані видання з поголосниками для дисканта, альту, тенора і баса, що знаходяться під шифрами КДА П. № 21, КДА П. № 25. Окрім цього, до нотної бібліотеки надійшли видання церковних творів Г. Ломакіна «Достойно естъ № 1» та «Достойно естъ № 2», О. Архангельського «Достойно естъ» (СПб., 1898), О. Архангельського «Достойно естъ № 3» (СПб., 1900), яке надійшло до КДА 5 березня 1909 р., а також композиції П. Воротнікова, С. Дегтярьова, Д. Аллеманова, П. Чеснокова, П. Григор'єва, В. Каліннікова, О. Копилова, О. Чеснокова, І. Богданова, О. Львова, О. Кастальського та інші. На титульних аркушах цих композицій, а в окремих випадках перед нотним текстом стоїть підпис регента хору КДА П. Ковернинського. Твори цих митців знаходяться в конволютах під шифрами КДА П. № 12, КДА П. № 16, КДА П. № 17, КДА П. № 38. У період регентства П. Ковернинським прийнято в дар для академічного хору від професора КДА В. Д. Прилуцького такі видання: «Церковно-певческий сборник» Т. 2, Ч. 1 «Литургия» (СПб., 1903), партитура та поголосники (шифр КДА П. № 30), «Церковно-певческий сборник», Т. 1 «Всенощное бдение» (СПб., 1903), партитура та поголосники (шифр КДА П. № 29). На їхніх титульних аркушах зазначено: «В библиотеку академического хора дар от В. Д. Прилуцкого».

Парфен Ковернинський, як і більшість інших регентів, долучався до копіювання партитур і поголосників. Поголосники, які він переписав, вміщені у збірниках під шифрами Еє 1548 П. № 21 (ДАТБ), КДА

П. Рук № 23 (ДАТБ), КДА П. № 20 (ДАТБ). Партитури, переписані митцем, знаходяться у збірнику під шифром КДА П. № 23. Це анонімні композиції «Апостоле, Христу Богу Возлюбленне», «Милость мира», «Разбойника благоразумнаго», «Помилуй мя, Боже», твір М. Захарова «Ныне отпускаеши», а також колядка дівчат з опери М. Римського-Корсакова «Ніч перед Різдом», пісня «Нищий» С. Панченка. Якщо припустити, що церковні твори, біля яких стоять підписи та написи, залишені регентом П. Ковернинським, входили до репертуару хору під час його диригування, то можна вважати, що Ковернинський був прихильником гармонізації старовинних наспівів і підтримував давні традиції церковного співу, але водночас дотримувався однієї з традицій академічного хору, включаючи до репертуару твори Д. Бортнянського, А. Веделя, С. Дегтярьова та інших композиторів XVIII ст.

Завдяки П. Ковернинському, а також регентам С. Гросулу та П. Козицькому до нас дійшов опис бібліотеки академічного хору, який є цінним документом для вивчення її складу та змісту. Залишається відкритим питання, чому П. Козицький у своїй праці «Спів і музика в Київській академії за 300 років її існування» подає лише список речей, які були в регентській кімнаті, і зовсім не дає відомостей про тогочасний стан нотниці, а також про свій внесок у її збереження та комплектування¹⁷.

Після П. Ковернинського посаду регента обійняв Іван Смелов, який залишив у нотній бібліотеці кілька переписаних ним поголосників церковних творів, що знаходяться у збірниках під шифрами КДА П. Рук. № 23 (ДАТБ); це композиції О. Архангельського «Милость мира», С. Делішева «Херувимская песнь», Є. Азеева «Душе моя». Під нотним текстом творів зазначено: «И. Смелов 1910 г. 29 Декабря».

Сергій Дмитрович Гросул. Фактів біографії цього регента також не знайдено. Диригентську посаду в хорі КДА обіймав два роки (1912–1914). За період диригування С. Гросула бібліотека поповнилася як друкованими виданнями, так і рукописами, що переписував сам регент. До друкованих видань, маргінальні записи яких свідчать про збереження їх завдяки регенту С. Гросулу, належить духовна музика О. Буйницького «Ныне отпускаеши», на титульному аркуші видання напис: «Регент хора студ. 2 курса С. Гросул»; Ф. Іванова «Хвалите имя Господне», на сторінці № 4 цього видання підпис «С. Д. Гросул» — ці композиції зшиті в конволюті під шифром КДА П. № 12; під шифром Ее 2512 П. № 15 зберігаються збірники з поголосниками для дисканта, альту, тенора і баса та партитура, в яких містяться «Ирмосы воскресные греческого роспева» композитора О. Львова. Напис у кінці збірника для альту вказує на те, що цей комплект поголосників, а можливо, й партитура потрапили до С. Гросула

¹⁷ Руденко А. Г. Наукова реконструкція нотної бібліотеки хору Київської духовної академії // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв. 2009. № 1. С. 89–94.

із самого початку його диригентської практики: «С 17 Ноября 1912 года студент 2 курса С. Д. Гросул начал и был регентом».

У нотній бібліотеці хору КДА збереглися церковні твори композиторів XIX ст., переписані регентом. Вони містяться в комплекті поголосників під шифром КДА П. № 23 та КДА П. Рук. П. № 20 (ДАТБ); це духовні композиції М. Завадського «Отче наш», під нотним текстом цього твору напис: «24.XI.1913 Сергей Гросул. Составил Сергей Дмитриевич Гросул»¹⁸, анонімний твір «Ныне отпускаеши», під нотним текстом зазначено: «28.XI.1912 С. Гросул»; О. Буйницького «Ныне отпускаеши», під нотним текстом — «28.XI.1912 г. С. Гросул»; анонімний твір «Христос воскресе», підпис «С. Гросул»; композиція П. Чеснокова «Хвалите имя Господне», під нотним текстом — «5.X.1913 С. Гросул»; М. Іполітова-Іванова «Херувимская песнь» у кінці твору зазначено: «31.X.1913 г. студ. С. Гросул»; О. Кастальського «Тропарь Рождеству Христову» — «12. XI.1913 С. Гросул»¹⁹; анонімний твір «Буди имя Господне», під нотним текстом підпис регента С. Гросула.

Багато зусиль до комплектування та збереження нотної бібліотеки доклав останній регент хору — видатний український композитор і музикознавець Пилип Омелянович Козицький (1914–1915). Саме в цей час фактично завершилася комплектація нотозбірні, адже після 1917 р. до бібліотеки КДА нотна література майже не надходила, за винятком збірника духовних піснеспівів за редакцією П. Гопцуса (1917) та окремих рукописних поголосників. Завдяки регенту П. Козицькому до нотниці надійшли церковні твори С. Давидова, С. Рахманінова, збірники за редакцією В. Петрушевського, до яких входить значна кількість композицій українських і зарубіжних авторів. Було опрацьовано в конволюти піснеспіви літургії та всенічної, у яких вміщено понад сто друкованих одиниць з духовною музикою українських і зарубіжних видатних та маловідомих митців. Пилипу Козицькому належить упорядкування й рукописних збірників, зокрема збірника з партитурами та збірників з поголосниками, що зберігаються під шифрами КДА П. № 23, КДА дискант П. № 23, КДА альт П. № 23, КДА тенор П. № 23, КДА бас П. № 23²⁰. Як уже зазначалося, П. Козицький долучався і до складання опису нотної бібліотеки, який розпочав П. Ковернинський. Порівняння цього опису з наявними творами засвідчує факт вилучення матеріалу з колекції вже після 1915 р.

¹⁸ Над прізвищем композитора М. Завадського, яке написано чорним чорнилом, олівцем надписано «Гросула». Однак, зважаючи на записи студентів, які іноді мають жартівливий характер, говорити про те, що цей твір належить Гросулу, а не Завадському, не можна.

¹⁹ Ці духовні композиції знаходяться в комплекті поголосників під шифром КДА П. № 23.

²⁰ Руденко А. Г. Пилип Козицький як один з упорядників нотної бібліотеки хору Київської духовної академії // Музична культура України 20–30-х рр. XX ст.: тенденції і напрямки. Науковий вісник НМАУ ім. П. І. Чайковського. Вип. 67. К., 2008. С. 319–328.

Вважаємо за потрібне подати відомості ще про одного регента хору КДА, який практикував впродовж 1910–1912 рр., — Якова Панасовича Молчановського. Його життєвий шлях пов'язаний з духовно-місіонерською діяльністю в період становлення радянської влади. Народився Я. П. Молчановський 1887 р. в селі Яраначей Київської губернії у сім'ї псаломщика. Очевидно, що ще під час навчання в Академії був висвячений на священика, про що свідчать його підписи під нотним текстом партитур та поголосників: «*Свящ. Я. Молчановский*». Після закінчення КДА служив у Введенській та Притиско-Микільській церквах у Києві. 1924 р. прийняв чернецтво з ім'ям Афанасій і таємно був висвячений святителями Макарієм (Кармазіним) та Парфенієм (Брянських) у Близніх печерах Києво-Печерської Лаври на єпископа Сквирського, вікарія Київської єпархії. Після 1924 р. єпископа Афанасія спіткала така сама доля, як і багатьох інших представників українського та російського духовенства. Від серпня 1924 р. його кілька разів заарештовували. 8 січня 1938 р. він був розстріляний в одному з таборів у Карелії²¹.

Обіймаючи посаду регента, Я. Молчановський, як і його попередники та наступники, дбав про поповнення і збереження нотної бібліотеки. За цей період до бібліотеки надійшли нотодруки з творами О. Кастальського, «*Великое славословие*» (два варіанти) та «*Симоновская Херувимская песнь*», духовна композиція П. Іванова «*Хвалите имя Господне*», подарована хору Василем Кривуцьким; на титульному аркуші видання напис: «*В библиотеку академического хора. Василий Кривуцкий. Регент хора свящ. Я. Молчановский 1912 г. 21 Января*». Як інші, Я. Молчановський брав участь у копіюванні нот: зокрема, у книзі з поголосниками для баса під шифром КДА П. рук. № 20 є переписані ним церковні твори, а саме: В. Орлова «*Благослови, душе моя, Господа*», під нотним текстом зазначено: «*1912 г. 12 Февраля. Свящ. Я. Молчановский*»; анонімний твір «*Бог Господь и явился нам*», під нотним текстом напис: «*7 Марта 1912 г. Я. Молчановскому для смешанного хора*»; композиція Ф. М'ясникова «*Великое славословие*», під нотним текстом якої зазначено: «*1912 Марта 7 дня Рег. Свящ. Я. Молчановский*».

Важливим для історії хору КДА є той факт, що в нотній бібліотеці містяться церковні твори, переписані Я. Молчановським у 1920–1921 рр., тоді як, за історичними відомостями, хор уже не існував, однак навчання в Академії тривало. Духовна музика, копійована в останні роки діяльності КДА, знаходиться у збірниках із поголосниками під шифром КДА П. № 23 (ДАТБ), в яких після того, як вони були оправлені, залишилося ба-

²¹ Ленинградский мартиролог, 1937–1938: Книга памяти жертв политических репрессий. Т. 7. Январь 1938 года. СПб., 2007. С. 281. Див. також: Осипова И. И. Сквозь огонь мучений и воды слез. М., 1998. 293 с. [Електрон. ресурс] URL <http://www.krotov.info/history/20/1940/osipova.html>.

гато чистих нотних аркушів. Під нотним текстом кожного твору поставлено рік, дату копіювання та підпис копіюста. Так, у цей період Я. Молчановським переписано такі духовні композиції: О. Архангельського «Милость мира» — «1921 13 августа Свящ. Я. Молчановский», «Херувимская песнь № 3» — «1920 г. 23 августа», «К Богородице прилежно» — «1920 г. 27 августа», «Внуши, Боже, молитву мою» — «1921 г. 25 апреля Свящ. Я. Молчановский», «Херувимская песнь» — «1920 г. 1 декабря»; Д. Аллеманова «Ирмосы Рождеству Христову» — «1920 г. 3 ноября»; (?) Соколова «Милость мира» — «1920 г. 18 декабря»; анонімний твір «Слава в вышних Богу» — «1920 19 декабря»; твори А. Веделя «Покаяния отверзи ми двери» та «На реках Вавилонских» — «1921 г. 10 февраля Свящ. Я. Молчановский»; Д. Бортнянського «Приидите, ублажим» — «1921 7 марта Свящ. Я. Молчановский» та «Воскликните Господеви» — «1921 19 марта Свящ. Я. Молчановский»; о. Віктора «Утоли болезни» — «1921 г. 20 марта Свящ. Я. Молчановский»; анонімний твір «Волною морскою» «1921 11 апреля Свящ. Я. Молчановский»; В. Беневського «Хвалите имя Господне» — «1921 г. 23 апреля Свящ. Я. Молчановский». Ймовірно, що Я. Молчановський, будучи священиком у Введенській та Притисько-Микільській церквах, не переривав зв'язків з Київською духовною академією, зокрема, у сфері її музичного життя. Як саме це було, нині сказати важко через брак необхідних для цього матеріалів. Водночас можна припустити, що в останні роки діяльності в Київській академії відбувалися богослужіння в супроводі хору.

Отже, наведені факти дають підстави для висновку, що завдяки регентам хору КДА, а також світським і духовним особам, сформовано та збережено визначну пам'ятку української духовності, що є репрезентантом діяльності хору Київської академії, який відіграв непересічну роль у становленні та розвитку хорового мистецтва України протягом XVII — початку XX ст. Адже духовні твори, представлені в нотниці, належать до золотих сторінок історії українського хорового мистецтва, що характеризує хор Академії як феномен національної культури, який значною мірою зумовлює розвиток церковного співу в Україні від епохи Бароко до початку XX ст. І сьогодні нотна бібліотека не втратила своєї історичної вартості як унікальна колекція духовних творів, що правдиво віддзеркалюють музикування в Академії. Нотозбірня КДА є свідченням щоденного служіння високим ідеалам Православ'я, збагачення духовної культури, високих мистецьких злетів українського народу.

В якості додатку до нашої статті подаємо рукопис твору Олександра Кошиця «От юности моя». Ці ноти зберігаються в рукописній частині нотної бібліотеки Київської духовної академії під шифром: КДА П. №23.

Op. 3. *Andante* *Omne iohannem uocet* 7 K. Muz. A. Verme

First system of the musical score. It consists of four staves: a vocal line (soprano) and three piano accompaniment staves (treble and bass clefs). The tempo is marked *Andante*. The lyrics are: *Omne iohannem uocet*.

Second system of the musical score. It consists of four staves: a vocal line and three piano accompaniment staves. The tempo is marked *ritard.* and *Tempo*. The lyrics are: *uocet. us empa emu, no cicut us Ia eny na*.

Third system of the musical score. It consists of four staves: a vocal line and three piano accompaniment staves. The tempo is marked *Assai*. The lyrics are: *ona cu, cta ne uou. He na bu-*.

De mi u Ci na, no spa

This system contains the first three measures of the score. It features four staves: a vocal line (treble clef), a piano accompaniment line (treble clef), a vocal line (treble clef), and a piano accompaniment line (bass clef). The lyrics "De mi u Ci na, no spa" are written across the vocal staves. The music is in 4/4 time and includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings.

... me ca ono To ono Da, rit.

This system contains the next three measures of the score. It features four staves: a vocal line (treble clef), a piano accompaniment line (treble clef), a vocal line (treble clef), and a piano accompaniment line (bass clef). The lyrics "... me ca ono To ono Da, rit." are written across the vocal staves. The music is in 4/4 time and includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings. The word "rit." is written above the final measure of the vocal line.

А ко пра ка бо о т о м о в .

This system contains the final three measures of the score. It features four staves: a vocal line (treble clef), a piano accompaniment line (treble clef), a vocal line (treble clef), and a piano accompaniment line (bass clef). The lyrics "А ко пра ка бо о т о м о в ." are written across the vocal staves. The music is in 4/4 time and includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings.

Andante.

8 2.

by de me aß-

Maestoso.

mf

mf

mf

mf

co. x me. Crea da Om ny a Cte ny a Cte-

mo .ny Dy ny a ubi ubi a

mf

mf

mf

rit. *Tempo*

Apue no a bo bo ma bo ma bo

Andante

... Cher ...

Andante

... ma ... you

Handwritten musical score for the first system, featuring four staves. The top staff is a vocal line with a fermata over the first measure. The second staff contains the lyrics "bam at u nu omo-". The third and fourth staves are piano accompaniment.

Handwritten musical score for the second system, featuring four staves. The top staff is a vocal line. The second staff contains the lyrics "no to bod bu ma em el cham-". The third and fourth staves are piano accompaniment. Time signatures of 2/4 and 3/4 are indicated.

Handwritten musical score for the third system, featuring four staves. The top staff is a vocal line with a fermata over the first measure. The second staff contains the lyrics "em em em em em em". The third and fourth staves are piano accompaniment. A dynamic marking of *f* is present.

Алехина Л. И.

**Из записок валаамского
паломника о пребывании
в Киеве в 1911 г.**

В собрании Ново-Валаамского монастыря в Финляндии хранятся неопубликованные путевые записки валаамского иеромонаха Маркиана (Попова) о путешествии в Святую Землю в 1911 г. (XII.297). В этой рукописи на листах 130об. — 139об. находится повествование о посещении им на обратном пути Киева, где он провел пять дней (13–17 июня 1911 г.). Дневниковые записки отца Маркиана, в которых отражены не сглаженные временем непосредственные впечатления, чрезвычайно важны, так как содержат бесценные свидетельства современника и собеседника киевских подвижников начала XX в. и заключают пусть малые, но дорогие крупы сведений из истории прославленных обителей.

Иеромонах Маркиан (Попов), в схиме Михаил (1871–1934). Родился в Кронштадте. В восемнадцатилетнем возрасте, в 1889 г., он поступил в Валаамский монастырь и через пять лет был определен послушником. В 1899 г. принял постриг, в 1901 г. был рукоположен в иеродиакона, в 1903 г. — в иеромонаха. Проходил разные монашеские послушания. Наделенный особыми талантами, он нес клиросное послушание при архиерейских домах в Санкт-Петербурге и в Финляндии, был уставщиком и регентом, направлялся священнослужителем на флот. В 1921 г. был избран духовником валаамской братии, в 1924 г. пострижен в схиму. В 1926 г., когда Валаам, отошедший Финляндии, вынужден был принять новый стиль, иеросхимонах Михаил остался приверженцем старого стиля и был отстранен от священнослужения и от должности монастырского духовника. Его направили в Германовский скит, затем — в Тихвинский и, наконец, в Иоанно-Предтеченский. Скончался он от разрыва сердца при переправе на лодке через озеро 21 мая 1934 г., оставшись на родном Валааме, где он провел 45 лет своей жизни.

Свое паломничество в Святую Землю иеромонах Маркиан совершил в сорокалетнем возрасте, после семи лет священнослужения и два-

дцати двух лет пребывания в монастыре. На обратном пути он посетил Афон и знаменитые русские обители, известные своими подвижниками и старцами, беседовал со многими опытными духовниками, со вниманием и благодарностью принимая их мудрые советы. «Много я увидел и услышал, — завершал он свой путевой дневник, — и молю Бога, чтобы оно послужило на пользу моей души и к стяжанию опытности...»

На страницах, посвященных пребыванию в Киеве, он рассказывает о Киево-Печерской Лавре, Михайловском и Ионинском монастырях, Голосеевской, Спасо-Преображенской и Китаевской пустынях. Автор не описывает подробно хорошо известных киевских святых, лишь указывая на них, зато отмечает детали, очевидно, важные для него, а поэтому и особенно интересные для нас сейчас. Подробно передает услышанные им рассказы о преподобном Ионе, описывает встречу и беседу с преподобным Алексием Голосеевским и умирающим старцем иеросхимонахом Сергием из Китаевской пустыни, от первого лица записывает повествование о чудесном событии в жизни старицы Акилины.

Будучи уставщиком и регентом Валаамского монастыря, иеромонах Маркиан всегда отмечал особенности богослужений, и в частности пения, в других обителях. Обращал он внимание и на бытовые вещи, что делает его записки весьма интересными для современного читателя.

Публикуемый текст воспроизводится в упрощенной орфографии: буквы, вышедшие из употребления заменяются буквами современного алфавита; ь на конце слов опускается; в некоторых случаях исправляется правописание слов; пунктуация приближена к современной. В квадратных скобках указаны листы рукописи и воспроизводимый автором публикации текст.

Иеромонах Маркиан (Попов)

**«Я писал больше
для своей памяти...»**

[л. 130об.] 13 [июня 1911 г.]. Ехал всю ночь и утром приехал в Киев. При входе в гостиницу встретился со знакомым иеромонахом Лавры Арсением. Оставив вещи, пошли с ним по пещерам; были на колодце пр. Феодосия и другие достопримечательности Лавры осматривали; вечером стоял вечерню. Пение лаврское более бравурное, мажорное и громогласное; пианиссимо, кажется, не существует. Осматривали после вечерни братскую читальню, новую трапезную церковь, которая прекрасно и со вкусом вся расписана.

14 [июня]. Вторник. После утрени обычно бывает молебен пред иконой Божией Матери Успения, висящей над царскими воротами; после прочтения акафиста икона спускается, и к ней прикладываются.

Напившись чаю, поехал в Михайловский монастырь. [л. 131] Здесь перед обедней постоянно по вторникам служат соборно молебен с канонном и акафистом перед ракой с мощами св. великомученицы Варвары. Молебен продолжался почти 2 часа. Хорошую проповедь сказал архимандрит Адриан на тему: «есть смирение, паче гордости». По окончании службы поехал в Троицкий Ионинский монастырь, где разыскал знакомого монаха Иова. Он любезно и радушно принял меня и в беседе говорил о смутах в их монастыре по поводу смены их архимандрита Мельхиседека. По его словам, много было на него клеветы и лжи, и он пострадал отчасти за излишнюю доверчивость, а также за продажу леса и за некую гордость. Из среды братства многие желают его возвращения, а другие против этого. О. Мельхиседек живет теперь в Михайловском монастыре и служит череду, дело [л. 131об.] его еще не кончено, ведется следствие.

Был в домике, где жил покойный старец архимандрит Иона; все его вещи сохраняются; келейник его, монах Виктор, показал мне все: дом, где старец принимал богомольцев, где отдыхал; передавал из жизни его

разные случаи; напр [имер]: как старец не давал с себя снимать фотографических портретов, избегая тщеславия; осмотрев иконы старца, я заметил на осколке стекла изображение Божией Матери и заинтересовался этим. О. Виктор объяснил мне значение этой иконы. Оказывается, что когда старец о. Иона жил еще в Белобережской пустыни, то однажды с чудотворной иконой Божией Матери поехал куда-то для совершения молебна в карете. Пришлось переезжать какую-то речку по льду и вот, на самой середине реки, лед проломился, лоша [л. 132] ди погрузились в воду, а карета застряла во льду. Старец с усилием пробил стекло в дверце кареты и кое-как с большим трудом вылез из нее вместе с иконой. Набежал народ и кое-как спасли лошадей и карету; придя в себя от испуга и осмотревшись, обратили внимание, что все осколки стекла, разбитого в дверце кареты, находились в иконе за стеклом. Как они туда попали? Стекло затворялось очень плотно, так что вода не могла туда проникнуть. Все удивились этому явному чуду, и многие брали эти осколки себе на память о совершившемся чуде. Старец также взял себе осколок от стекла и, написав на нем изображение Божией Матери, вделал в кивот и хранил до смерти. Еще говорил келейник о покойном старце, что очень мало он спал, а все больше сидя молился или [л. 132об.] что-нибудь делал, а днем много народу принимал; говорил немного — два-три слова — и их не забудешь всю жизнь; летом приходило народу до 4000 в день.

Был я также у старца, любимого братией, о. Валентина. Принял он меня любезно и давал полезные советы не быть строгим к кающимся, не давать строгие епитимии и много поклонов, а что-нибудь легкое и сильное; дал в благословение листочков и маленьких просфорочек.

Вечером стоял всенощную в Лавре в Великой церкви, служил митрополит Флавиан и вся старшая братия. Завтра память св. Михаила, митрополита Киевского; пели торжественно, громко, во весь голос.

15 [июня]. Утром поехал в Голосеево. Проходил через келарский сад, принадлежащий Лавре. Как приятно после пыли очутиться в густом лесу, который занимает 1246 десятин. У Лавры имеется также 17 садов в разных местах. Придя в Голосеево, вошел в церковь; храм 3^хпрестольный, но строят еще другую — каменную большую, и в ней нетленно почивает тело иеросхимонаха Парфения.

Зашел к уважаемому старцу иеромонаху Алексею; принял он меня, выслушал и смиренно стал давать мудрые советы: предаваться воле Божией, терпеть скорби, которые есть лестница на небо; творить присно немногословную молитву, послушание нести безропотно. Рассказал о святых старцах их обители — иеросхимонахе Парфении, у которого он и начало полагал, и о митрополите Филарете, 17 лет носившем тайно схиму; в какой они жили великой любви; митрополит был свят

и [л. 133об.] Парфений тоже; митрополит ради Бога слушался и почитал своего духовного отца и вел простой образ жизни, когда жил в Голосееве, много творил добра и принимал постоянно приходящих к нему; даже, прекращая свое молитвенное правило, выходил и утешал скорбящих. Старец Парфений также, сам будучи свят и смиренен, не любил гордых ученых монахов и даже одного профессора назвал в присутствии других дураком, желая смирить его; говорил, как он, будучи послушником, келейничал у старца и однажды в Пасху за какую-то услугу получил от богатой благодетельницы графини Орловой золотой, положил его в карман и забыл про него. После обедни старец в присутствии митрополита стал обличать его, что свел дружбу с бесом, и когда келейник не мог [л. 134] понять и просил прощения, совсем забыв о находящемся в кармане золотом, то старец, подойдя к нему и вынув из кармана золотой и показав его митрополиту, выбросил его в форточку на двор, прибавив: «Впредь никогда не води дружбы с бесом».

Говорил еще также о. Алексей, что родная сестра его хлопотала перед митрополитом о зачислении его для обучения в семинарию. Митрополит согласился и принял уже бумаги от сестры, но случившийся тут старец иеросхимонах Парфений сказал митрополиту: «Это не твое дело, его Матерь Божия будет учить», и митрополит поспешил обратно отдать бумаги.

Один вид старца Парфения внушал к нему особенное чувство уважения. В заключение беседы о. Алексей подарил мне на прощание служебник и, простившись со мною, проводил меня до крыльца.

Идя дальше [л. 134об.] я встретился с игуменом, который любезно со мной обошелся и провел в митрополичий сад, благословивши меня погулять в нем и приходить к ним в трапезу на обед. Чудный сад! Далее лес, огороженный, дорожки посыпаются песком; длина всех дорожек восемь верст; устроены беседочки, скамеечки; погулявши, я пошел в трапезу. Братия, очевидно, обедает больше по кельям; живущих здесь человек 60, а в трапезе было человек 15. Пища хорошая, четыре перемены: селедка, борщ, каша гречневая и рыба жареная; просил меня столовщик, монах Ермолай, прислать ему иконку или картиночку наших преподобных, которые ему во сне приснились, и когда он не знал, кто это, ему было сказано, что это пр. Сергей и Герман Валаамские.

Простившись с Голосеевской пустынью, пошел дальше и пришел в Преображенскую пустынь, где хоро [л. 135] нят Лаврскую братию. Поместившись в гостинице, увидал там знакомую старицу Феodosию. Рассказывала она мне, какие ей были сны о страшном суде, и что последнее время уже подходит и скоро будут монахов гнать и притеснять.

Пришел о. Геронтий, который был со мной вместе в Иерусалиме; он теперь уже не в гостинице, но занимает послушание в трапезной. Пошли

мно пришлось быть свидетелем бо-
шого пожара; около самой станции гор-
ла какой то фабрика. 13. Клад
всю ночь и утром приехал в Киев.
При входе в гостиницу встретил
его знакомый гермономонах лавры
Арсений. Оставив вещи, пошел
с ним по пещерам; были на колодезь
пр. Феодосия и других ^{досто}пятикнижниково-
сти лавры осматривали; вечером ото-
шли вечером. Другие Лаврские башни
Бравурные, мажорные, и громошасные,
и амисимо, кажется, не существуют.
Осматривали после вечера братскую
митальню, новую трапезную церковь,
которая прекрасно и со вкусом возросла
сама. 14 Вторник. После утрени
обычно бываемо слово перед иконой
Божией Матери Успенія, висящей над
царскими вратами; после прочтения
акафиста Икона спускается и на
ней припадают. Намившее
чаю, поехали в Михайловский монастырь.

131

Взносъ предъ обрядней постоянно по втор-
ничанью служилъ соборною любовью въ
каноничь и академичьскыя передъ рапою
въ мощахъ Св. Великомученицы Евхарвара.
Молитвенъ производится почти 2 часа.
Хорошину противлетъ сказанъ архимандритъ
Адрианъ на тему: „естъ сши-
рение, но не гордости.“ По окончаніи
службы пошла въ Кронуцкій Троицкій
монастырь, гдѣ розыскалъ знакомаго
монаха Зова. Отъ него узнаю и радую-
но принялъ меня и въ бесѣдѣ вторично
о сшутаръ въ ивъ монастыря по поводу
сшвыи ивъ архимандрита Мельхи-
сидека. По его словамъ, сшновъ вѣд
на него киевцы и лиси и онъ постра-
давъ отъ власти За и змишнкою добри-
востю а также За предану итса и
за нѣкую гордость. Изъ среды братства
многіе желаютъ его возвращенія, а
другіе противъ (отого). С. Мельхи-
сидекъ (живетъ теперь въ Мухоморовскій
монастырь и служитъ чреду, гдѣ

к вечерне, служили скоро, вместе с утреней — два часа. Подошел к игумену; добрый старец. Говорил он мне, что «здесь живу вот 50 лет и никуда не выезжал, и желания не имею; даже в Лавре по делам редко бываю». Походили по кладбищу, много там отцов похоронено; есть и знаменитые, святой жизни; встретили иеросхимонаха о. Клеопу, добродушный старец, малоросс и говорит просто, но внушительно, осматривали монастырские хутора; живут братия, [л. 135об.] а также почтенные старцы, имеется большой пчельник, вообще хозяйство ведется в образцовом порядке.

16 [июня]. Четверг. Утром с о. Геронтием пошли в Китаевскую пустынь. Эта обитель еще более и обширнее; братии около 150 человек. Простояв обедню в богаделенной церкви (причем здесь много было молящихся старцев), пошли в главную церковь, в которой тоже служилась литургия. Поклонились на кладбище почивающим старцам: юродивому иеросхимонаху Феофилу и о. Дорофею; зашли к умирающему иеросхимонаху Сергию; келейник сказал, что он по слабости никого не принимает, но когда доложили ему о нас, то он благословил нас взойти и принял нас. Старец совершенно ослабел. Мы приветствовали его. Я, взойдя, поцеловал у умирающего старца руку. Седой и светолепный старец умильно глядел на нас и [л. 136] просил наших молитв, а также просил у меня поцеловать мой наперсный крест и, когда я сказал ему, что он не раз лежал на Гробе Господнем и на Голгофе, то старец радостно сказал несколько раз: «Слава Тебе, Господи!». Мы, поклонившись старцу, поспешили уйти, чтобы не утруждать его нашей беседой.

Зашли на свечной завод и белильную, где белят воск; затем пошли дальше и зашли к рабе Божией старице Акилине. Живет чудесно с сестрами, живущими ради Бога с ней; дивная икона Божией Матери хранится у них и, по словам старицы А [килины], чудотворная — кровь выступала на лице иконы во время Японской войны и также источала каплями росу. И действительно, дивная икона и выражение лица у Божией Матери. Читал я перед нею молитву после долгого беседования с матушкой. Чудный ее был рассказ про [л. 136об.] свою жизнь.

«Жила я в Петербурге, — говорила она. — Жить мне было очень хорошо, ни в чем я не терпела недостатка; меня любили, и я утешалась своею жизнью. Но вот вдруг у меня заболели глаза; как я ни лечила, ничего не помогает. Потом мне было указано идти в Киев, также и батюшка о. Иоанн Кронштадтский дважды мне настоятельно благословил идти в Киев “и там тебе, — говорил он, — известно будет, что нужно делать”. Наконец, я решилась идти; собралась, распростилась и, сама не зная за чем, еду, отправилась в дальний путь. Приехав в Киев, помолилась, походила по святыням, поговела в Лавре, а все ничего не знаю, что дальше будет, куда это я определяюсь и пристроюсь, и что со мною будет. Наконец,

я загрузила, упала духом и сильно заскорбела. Стала я просить Царицу Небесную, [л. 137] чтобы Она Сама меня утешила и устроила, и молитвенно так Ей говорила: “Госпоже Владычице Богородице! Не отступлю от Тебя, есть и пить не буду, доколе Ты не устроишь меня и не отправишь на добрый путь!” И что же? Иду это я после службы мимо Великой церкви Успения Божией Матери, вижу — навстречу мне идет величественная Жена, как бы странница, и начала со мною говорить. Я не могла узнать, с Кем это я говорю, но только в душе своей чувствовала к Ней великое благоговение. Она мне между прочими утешительными многими словами говорила: “Теперь ты иди, странствуй год, а потом Я тебя определю жить около Китаевской пустыни”. — “Матушка, — спросила я, — а Вы Сами-то где живете?” — “А Я вот здесь живу”, — ответила Она и показала на Великую церковь. — “А кто же Вы здесь будете?” — [л. 137об.] снова спросила я. — “Да Я здесь самая старшая”. — “А как ваше, Матушка, имя?” — “Мое имя, — ответила Она, — Я — дар”. — “Что-то, Матушка, такое имя мне не знакомо. Может быть, Вы называетесь Дарья?” — “Ну, дар Я”, — подтвердила Она снова; потом подала мне поминание и сказала: “На вот тебе и никому его не отдавай”. Взяла его я и вижу, что написано что-то не на русском языке. “Храни его, и листочков не отрывай”, — снова сказала Она. Во все время нашей долгой беседы я заметила, что люди, проходя мимо нас, Ее, с Кем я говорила, не замечали, между тем, как меня они видели и как бы на меня дивились, что я как бы сама с собой разговариваю. И когда во время нашей беседы рядом с нами прошел какой-то лаврский послушник, то Матушка, с которой я говорила, внимательно на него поглядела и, когда он уже прошел, то проводила [л. 138] его глазами и посмотрела вслед ему. Когда же в конце беседы Она пошла к входу в церковь, и я с Ней тоже шла рядом. И вот, Она взойшла в церковь, и я за Ней хотела взойти, но меня сторожа не пустили. “Поздно, — говорят они, — служба кончилась и никого больше не пускаем”. — “Да я не одна, а вот с Госпожой, со старшей, которая здесь живет”. — “Кто такая? Здесь никакой Госпожи нет”, — отвечают мне. — “Да вот, Которая сейчас предо мною прошла в церковь”. — “Что это ты говоришь, — не понимали сторожа. — Мы же никого не пропускали и никто не проходил”. Но я не унималась: “Да пустите же, вот Она сейчас только прошла; Она тут и живет, Самая старшая; тут Ее и келья”. — “Уходи, уходи, — проговорили сторожа. — Ты, кажется, маленько не в уме”. Так я и осталась одна, а после, как бы пришла [л. 138об.] в себя, поняла и догадалась, с Кем это я, грешная, удостоилась беседовать, и от Кого получила наставление и указание. К тому же в руках у меня осталась книжечка — поминание. И вот, я обрадовалась и возблагодарила Царицу Небесную. Успокоившись и исполняя волю Владычицы, пошла странствовать на год. Поминание же, кому ни показывала — никто не мог

прочитать и узнать, на каком языке там написано; и так во время странствования я однажды отдала поглядеть его одному священнику; и, видно, так уже греху быть, обратно позабыла у него взять, так и ушла в свой путь; и уже спустя порядочно времени, спохватилась, но назад уже не захотелось идти, о чем после долго жалела, что не вернулась. Придя опять в Киев, не знала, как это я буду жить и где устроюсь. Но вот [л. 139] неожиданно, так уже видно промыслием Царицы Небесной, этот дом около Китаевской пустыни как бы случайно достался мне. Я и поселилась здесь, да вот и живу уже около 15 лет; и нас здесь, сестер, 5 человек живет. Жить нам спокойно, и благодарим мы день и ночь Царицу Небесную за Ее великие к нам, грешным, милости». Так закончила свою беседу раба Божия мать А [килина]. Записав их имена и дав обещание молиться друг за друга, мы распрощались.

Придя снова в Преображенскую пустынь и маленько отдохнув, отправился обратно в Киев. Меня верст 5 провожал о. Геронтий и сердечно распроставшись, по-братски, мы расстались.

17 [июня]. После утрени, прослушав обычный молебен с акафистом Божией Матери, пошел к обедне в больничную братскую церковь. В эту [л. 139об.] церковь и больницу женщин никогда не пускают. В Лавре имеются две больницы: братская и для мирских, и в обеих есть церкви и идет ежедневная служба. Осматривал библиотеку, находящуюся в громадной колокольне; ученый иеромонах Михаил составляет каталог. Простившись с иеромонахом о. Арсением и прочими знакомыми отцами и поблагодарив гостинника, я нанял извозчика и поехал на пристань и, сев на пароход, отправился по Днепру, а потом по Десне к Чернигову.

Бурега В. В.

**Каноническое
и юридическое положение
Православной Церкви
в монархии Габсбургов
в XVIII — начале XX вв.**

Еще с конца XVII в. на землях монархии Габсбургов, граничивших с Османской империей, компактно проживало сербское население, исповедовавшее православие. Именно этот факт обусловил формирование на территории Австрийской (позднее — Австро-Венгерской) империи административных структур Православной Церкви, а также развитие государственного законодательства, устанавливавшего статус этой конфессии в монархии Габсбургов.

**Формирование церковно-административных
структур на территории империи Габсбургов**

После того как в XV в. земли южных славян вошли в состав Османской империи, одним из способов избежать притеснений со стороны турок было переселение в соседние страны, прежде всего в Венгрию. Так, уже в 1480–1481 гг. во время турецко-венгерского военного конфликта при отступлении венгерской армии за ней ушло по одним оценкам около 60 тысяч сербов¹, по другим — более 100 тысяч², расселившихся на территории Баната и Поморишья.

В 1526 г. турки одержали победу над венграми в сражении при Мохаче, после чего Венгерское королевство было разделено на три части. Северная и западная его части вошли в состав владений Габсбургов, центральная Венгрия вошла в состав Османской империи, а в Трансильвании было создано княжество, находившееся в вассальной зависимости от турок. С этих пор турки представляли для Габсбургов постоянную угрозу на восточной границе их владений. Территория разделенного Венгерского королевства на полтора столетия превратилась в арену военных столкновений двух империй: Османской и Австрийской. Несмо-

¹ Костяшов Ю. В. Сербь в Австрийской монархии в XVIII веке. Калининград, 1997. С. 18.

² Чиркович С. М. История сербов. М., 2009. С. 150.

тря на перемирие между султаном и Габсбургами (полноценный мирный договор с «неверными» для османов был невозможен), ситуация на австро-турецкой границе представляла собой практически не прекращающуюся локальную войну. С точки зрения османского права набег с участием четырех тысяч воинов без артиллерии не считались нарушением перемирия. Поэтому австрийское правительство вынуждено было постоянно держать в поле зрения ситуацию на турецкой границе³. И именно поэтому Габсбурги всячески поощряли переселение сербов в пределы своего государства. В сербах Австрия видела военную силу, способную противостоять туркам в приграничных районах. Поэтому переселенцам, изъявившим желание жить на восточной окраине владений Габсбургов, предоставлялись всевозможные льготы.

Самое известное переселение сербов в пределы державы Габсбургов состоялось в конце XVII в. В 1683 г. турки начали очередную войну с Австрией (так называемая Венская война). 16 июля они осадили Вену, после чего паника поднялась по всей Европе. В войну вступили Польша и Венеция. Польский король Ян III Собеский со своей армией подошел к Вене и наголову разбил турок. Великий визирь Кара-Мустафа бежал с поля боя, и впоследствии по приказу султана был подвергнут традиционной для турецких вельмож казни — задушен шелковым шнурком. Армия союзников перешла в контрнаступление. Турки терпели одно поражение за другим. В 1686 г. они оставили венгерскую столицу, которую удерживали в руках более 140 лет⁴. Успешные действия европейских армий породили среди сербов надежду на скорое освобождение. В 1690 г. австрийский император Леопольд I призвал поработанные народы к вооруженной борьбе с османским игмом, обещая им свою военную помощь. В Сербии вспыхнуло народное восстание, поддержанное Печским патриархом Арсением III Черноевичем.

Австрийские войска дошли до Призрена, где потерпели поражение от турецкой армии, и вынуждены были начать отступление. После этого патриарх Арсений и многочисленная группа сербских семей переселились в пределы державы Габсбургов. В сербской историографии это событие получило название «Великого переселения». Общее число переселенцев в литературе оценивается по-разному: от нескольких десятков тысяч до полумиллиона. Сам патриарх Арсений осенью 1690 г. сообщал в Венгерскую придворную канцелярию, что с ним в земли короны Святого Стефана пришло более 30 000 сербов. А в 1706 г. кардинал Леопольд Колонич писал императору Иосифу I, что патриарх Арсений «привел с собой

³ Подробнее см.: Воцелка К. История Австрии. Культура, общество, политика. М., 2007. С. 148–149; Контлар Л. История Венгрии: Тысячелетие в центре Европы. М., 2002. С. 175–190.

⁴ Шимов Я. Австро-Венгерская империя. М., 2003. С. 108–111.

40 000 душ под защиту австрийского дома»⁵. Согласно подсчетам сербского исследователя Г. Станоевича, за всё время Венской войны в Венгрию и Славонию перешло не менее 70 000 сербов⁶, которые были расселены австрийским правительством вдоль юго-восточной границы.

Начиная с 1690 г., Леопольд I издал пять грамот («привилегий»), оговаривавших статус сербских переселенцев. Это были грамоты от 6 апреля, 21 августа и 11 декабря 1690 г., 20 августа 1691 г. и 4 марта 1695 г. «Привилегии», изданные Леопольдом I, были подтверждены и его преемниками на австрийском престоле: Иосифом I (29 сентября 1706 г.), Карлом VI (8 октября 1713 г.) и Марией Терезией (18 мая 1743 г.)⁷. В соответствии с этими документами сербы, переселившиеся в Австрию, получили свободу вероисповедания. Они могли свободно избирать своего архиепископа, который был не только духовным, но и светским главой переселенцев. Архиепископ получал право строить православные храмы, создавать приходы и назначать в них духовенство. Сербское духовенство освобождалось от податей, не подлежало юрисдикции светских властей и подчинялось лишь суду архиепископа.

Несмотря на более или менее определенный статус переселенцев, установленный «привилегиями», канонический статус их церковной организации поначалу оставался невыясненным. Уже в 1691 г. на Печский престол вместо бежавшего в Австрию Арсения Черноевича взошел патриарх Калиник I, который, по одним известиям, был славянином из Скопье, по другим — греком, поставленным в Сербию Константинопольским Синодом. Он пользовался доверием Султанского правительства и управлял Патриархией до самой своей смерти (16 августа 1710 г.)⁸. Вместе с тем и патриарх Арсений, находясь в Австрии, продолжал именоваться «Печским». Поэтому значительная часть сербского духовенства (на территории Османской империи) отказывалась признавать Калиника законным патриархом.

Патриарх Арсений скончался в 1706 г., после чего встал вопрос о процедуре избрания его преемника. Австрийские власти не могли допустить участия в этом деле церковно-административных центров, расположенных на территории Османской империи. Поэтому было решено созвать Собор австрийских сербов и именно на этом форуме провести избрание их нового церковного руководителя. Собор состоялся 6 января 1708 г. в Крушедоле. Новым главой Сербской Церкви в Австрии стал Исаия Джакович, который получил титул митрополита. Кроме того, Собор однозначно провозгласил свое единство с Печским Патриархатом. Ново-

⁵ Цит. по: Костяшов Ю. В. Указ. соч. С. 24.

⁶ Станојевић Г. Србија у време Бечког рата 1683–1699. Београд, 1976. С. 191.

⁷ Никодим, еп. Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 154.

⁸ Сава Вуковић, еп. Српски јерарси од деветог до двадесетог века. Београд, 1996. С. 271–273.

избранный архиепископ поклялся признавать авторитет Печского патриарха в духовных делах⁹. Таким образом, Собор фактически создал православную митрополию в границах владений Габсбургов с центром в Крушедоле. После того, как в 1716 г. турки сожгли монастырь в Крушедоле, центр митрополии был перенесен в Сремски Карловцы, поэтому она вошла в историю как Карловацкая (или Карловицкая).

Зависимость митрополии от Печской Патриархии была номинальной. Патриарх никак не влиял на избрание австрийскими сербами своих митрополитов, не участвовал в доходах митрополии, не имел какой-либо реальной административной или судебной власти в пределах Австрии¹⁰. Таким образом, с момента своего создания Карловацкая митрополия существовала как автономная область Печского Патриархата. Однако после того, как в 1766 г. Печская Патриархия была ликвидирована и православные сербы, проживавшие на территории Османской империи, были подчинены власти Константинопольского патриарха, Карловацкая митрополия стала полностью независимой.

Как подчеркивают сербские исследователи, хотя формальных актов о даровании Карловацкой митрополии автокефалии никогда не издавалось, все же ее автокефальный статус никогда не оспаривался другими Поместными Церквями¹¹. Этот статус признавали как Константинопольский Патриархат, так и Российская Церковь. Например, в официальном перечне автокефальных Церквей, изданном в 1855 г. в пятом томе «Афинской синтагмы»¹², среди Поместных Церквей на седьмом месте (после Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского Патриархатов, Российской Церкви и Кипрской Архиепископии) указана «Автокефальная Церковь в Австрийской Монархии» (*Αὐτοκέφαλος Ἐκκλησία ἐν τῇ Αὐστριακῇ Μοναρχίᾳ*)¹³.

Несмотря на то что митрополия создавалась, прежде всего, как церковно-административная структура для сербских переселенцев, со временем в ее состав были включены и православные других национальностей. Еще с XIII в. в Венгрию начали переселяться православные румыны, которые постепенно заселили почти всю Трансильванию. С начала XVI в. известно о существовании румынских епархий (Ревской

⁹ Сава Вуковић, еп. Српски јерарси од деветог до двадесетог века. С. 203–207.

¹⁰ Костяшов Ю. В. Указ. соч. С. 123.

¹¹ Слијепчевић Ђоко, др. Историја Српске Православне Цркве. Књ. 2. Београд, 2002. С. 37.

¹² «Афинская синтагма» — корпус основных источников византийского церковно-канонического права, изданный в Афинах в 1852–1859 гг. трудами двух греческих ученых — юристов Г. Раллиса (1804–1883) и М. Потлиса (1812–1863). См.: Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 90–91.

¹³ Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἀγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἀγίων πατέρων. Τομὸς πέμπτος.* Αθήνησιν, 1855. Σ. 528. См. также: Никодим, еп. Далматинский. Православное церковное право. С. 318–319; Суворов Н. Учебник церковного права. М., 1908. С. 81–82.

и Фельшёсильвашской), подчинявшихся Унгро-Влахийским митрополитам. В 1599 г. епископ Фельшёсильвашский перенес свою резиденцию в Дьюлафехервар (ныне — Алба-Юлия, Румыния). В эпоху Реформации в Трансильвании широкое распространение получил кальвинизм. Это привело к тому, что с 1640 г. трансильванские православные архиереи были подчинены реформатским епископам. В 1698 г. Дьюлафехерварский епископ Афанасий Ангел от имени 2 270 священников подписал унию с Римом. С этого момента Православная Церковь в Трансильвании юридически перестала существовать¹⁴. Тем не менее, часть румынского населения не желала принимать унию, стремясь сохранить связь с православным Востоком.

Таким образом, на территориях, соседствовавших с местом компактного проживания сербских переселенцев, имелось православное румынское население, которое уже с конца XVII в. искало возможность войти в подчинение патриарху Арсению. В 1694 г. император Леопольд согласился с предложением патриарха Арсения об учреждении семи епархий, которые охватывали, в том числе и территории Баната и Трансильвании, где жили румыны. Фактически свобода вероисповедания, гарантированная сербам, была теперь распространена и на румынское население. В течение XVIII в. количество епархий Карловацкой митрополии колебалось от 7 до 12 (в связи с постоянными австро-турецкими войнами и переменами границ). В «Афинской синтагме» (1855) в составе Австрийской Православной Церкви указано 11 епархий¹⁵. Этнические румыны («валахи») проживали, прежде всего, в епархиях Темишварской, Арадской и Сибиуской¹⁶. И если в XVIII в. на эти кафедры назначались сербы, то в XIX в. их уже занимали этнические румыны.

В 1774 г. в результате очередной русско-турецкой войны от Османской империи была отторгнута и присоединена к монархии Габсбургов Буковина. В этом крае преобладало православное население, церковным главой которого был Радовецкий епископ¹⁷, в свою очередь подчинявшийся Молдавской митрополии (с центром в Яссах). По Кучук-Кайнарджийскому мирному договору между Россией и Османской империей (от 10 июля 1774 г.) Молдова осталась в составе Турции. В результате православное население Буковины, вошедшей в состав Австрии, должно было в церковном отношении подчиняться митрополиту, имеющему свою резиденцию в Османской империи. Это побудило австрийские власти начать переговоры с Молдавским митрополитом Гавриилом Калима-

¹⁴ Подробнее см.: Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 710; М., 2004. Т. 7. С. 566.

¹⁵ Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Τομὸς πέμπτος*. Σ. 528–529.

¹⁶ Подробнее см.: Păcurariu M., preot prof. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*. București, 2006. P. 324–325, 340–345.

¹⁷ Его резиденция находилась в г. Радовцы (Рэдэуци, рум. Rădăuți), ныне — территория Румынии.

хи о пересмотре церковных границ. В результате 24 апреля 1781 г. было заключено соглашение, по которому Молдавский митрополит отказался от своей канонической власти над Буковиной, а епископ Радовецкий отказался от юрисдикции над той частью своей епархии, которая осталась в Молдове (на этих территориях была создана новая епархия — Хотинская). 12 декабря 1781 г. Радовецкий епископ Досифей Хереску перенес свою резиденцию в Черновцы, а 12 февраля 1782 г. он был настолован как первый епископ «Черновицкий и Буковинский». В 1783 г. распоряжением австрийского императора Иосифа II Буковинская епархия была включена в состав Карловацкой митрополии. Карловацкие митрополиты отныне получили право совершать канонические визитации Буковины, а Черновицкий епископ вошел в состав Синода митрополии¹⁸.

По итогам Венского конгресса (1815) в состав Австрии вошла Далмация, значительную часть населения которой составляли православные сербы¹⁹. С 1805 по 1813 гг. эти территории были оккупированы Наполеоном. В 1808 г. Наполеон издал декрет о создании в Далмации православной епархии с центром в Шибенике, а в 1810 г. на эту кафедру (опять же распоряжением Наполеона) был назначен епископ Венедикт Кралевич. После вхождения Далмации в состав Австрии все декреты Наполеона были оставлены в силе. Епископ Венедикт уже в 1813 г. сообщил Карловацкому митрополиту Стефану Стратимировичу, что вместе со своей епархией готов перейти в его юрисдикцию. Однако митрополит Стефан полагал, что Венедикт был поставлен в епископы с нарушением канонов и потому отказался от общения с ним. Австрийские власти также настороженно относились к Венедикту, поскольку считали его ставленником Наполеона. Поэтому в первые годы после вхождения Далмации в состав Австрии не было издано никаких распоряжений правительства относительно статуса Далматинской православной епархии²⁰.

Чтобы расположить к себе австрийские власти, Венедикт в 1815 г. выказал желание войти в унию с Католической Церковью. В 1819 г. по его просьбе австрийское правительство направило в Шибеник для преподавания в местной семинарии трех учителей-униатов из Галиции. Однако жители Далмации были резко против введения унии. Весной 1820 г. представители местного духовенства передали митрополиту Стефа-

¹⁸ Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской или Молдо-Валашской. М., 1871. С. 414; Арсений (Стадницкий), еп. Исследования и монографии по истории Молдавской Церкви. СПб., 1904. С. 87–89; Gorazd (Pavlik), biskup. Ke sporu o jurisdikci pravoslavné církve v Československé republice // Za pravdou. Roč. V (1925). Č. 38. S. 159; Păcurariu M., preot prof. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. P. 400; Пашаева Н. М. Буковина / Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 334–335.

¹⁹ По официальным данным к 1805 г. в Далмации проживало 80 000 православных. См.: [Gorazd (Pavlik), biskup.] Pamětní spis o právním postavení církve pravoslavné v Republice Československé. Praha, 1932. S. 31.

²⁰ Сава Вуковић, еп. Указ. соч. С. 64.

ну и губернатору Далмации жалобы на епископа Венедикта и отказались считать его своим архиереем. Митрополит Стефан советовал жителям Далмации прервать все связи с Венедиктом и требовать от властей в Вене отстранить его от управления епархией. Однако жалобы властям не принесли результата, что привело к народному возмущению. 10 июня 1821 г. в Шибенике противники унии организовали нападение на карету Венедикта, но жертвой покушения стал не епископ, а один из приехавших из Галиции униатских учителей. После этого Венедикт бежал в Задар, а оттуда перебрался в Италию. В 1828 г. он был уволен на пенсию и прожил в Италии до самой своей смерти († 1862)²¹.

Лишь после бегства и ухода на пенсию епископа Венедикта Кралевица, австрийский император Франц I своим указом от 19 марта 1829 г.²² подчинил Далматинскую епархию Карловацкому митрополиту, а 3 июля 1838 г. распоряжением императора Фердинанда I епархиальный центр был перенесен из Шибеника в Задар²³.

Кроме того, на территории монархии Габсбургов существовали греческие православные общины. Они основывались греческими купцами и также входили в состав Карловацкой митрополии. К началу XIX в. на территории Венгрии действовало 32 греческих прихода, которые не были выделены в отдельную структуру, а подчинялись сербским епископам по территориальному принципу²⁴.

Таким образом, к началу XIX в. Карловацкая митрополия была многонациональной автокефальной Православной Церковью, распространявшей свою юрисдикцию фактически на всю территорию империи Габсбургов. Поэтому как в официальных документах, так и в исследовательской литературе ее нередко именуют «Австрийской Православной Церковью»²⁵.

Важные перемены в жизни православного населения Австрии произошли во время революционных потрясений 1848–49 гг. В мае 1848 г. митрополит Иосиф Раячич созвал в Сремских Карловцах Народную скупщину, которая провозгласила создание Сербской Воевоины (автономной сербской области) на территории Срема, Бараньи, Бачки и Баната, после чего начался стихийный процесс формирования местных органов власти. Кроме того, Майская скупщина провозгласила Иосифа

²¹ Подробнее см.: Никодим Милаш, еп. Православна Далмација. Београд, 1989. С. 477–533; Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Књ. 2. С. 233, 301, 461, 462, 522–541; Сава Вуковић, еп. Указ. соч. С. 64–65; Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 579–580.

²² По другим данным этот указ был издан 28 декабря 1828 года. См.: Сава Вуковић, еп. Указ. соч. С. 65.

²³ [Gorazd (Pavlik), biskup.] Pamětní spis. S. 31.

²⁴ Православная энциклопедия. Т. 7. С. 566–567.

²⁵ См., например: Суттнер Э. К. Восточные христиане в Австро-Венгрии и Австрийской республике // Страницы. 1999. Том 4. Вып. 2. С. 209–226.

Раячица патриархом, а полковника Стефана Шупликаца — воеводой²⁶. В этой сложной ситуации вступивший на австрийский престол император Франц Иосиф принял требования сербов и указом от 15 декабря 1848 г. утвердил существование как Сербской Воеводины, так и патриарший титул Карловацкого митрополита. Патриарх Иосиф получил от императора разрешение свободно принимать в православие католиков, которые после перемены вероисповедания не лишались гражданских прав (как это было прежде)²⁷.

Однако эти уступки были временными. Когда в 1861 г. скончался патриарх Иосиф, власти попытались упразднить патриаршество. До 1864 г. австрийское правительство не разрешало избрать нового предстоятеля, и Церковью руководил временный администратор. Лишь в 1864 г. состоялся Церковно-народный Собор, избравший нового главу Церкви, за которым власти признали лишь титул митрополита. Однако австрийские сербы продолжали именовать своих предстоятелей патриархами. Поэтому в литературе Православная Церковь в Австрии именуется как Карловацкой Митрополией, так и Патриархией, или даже «Митрополией-Патриархией». «Афинская синтагма» (1855) фиксирует такой титул главы Православной Церкви в Австрии: «Блаженнейший и Святой Архиепископ Карловацкий (ныне Патриарх)»²⁸. В современной сербской литературе обычно дают такой титул: «Митрополит Карловацкий и Патриарх Сербский»²⁹.

Еще одним фактором, оказавшим существенное влияние на развитие церковных структур на территории монархии Габсбургов, был рост национального самосознания среди румын Баната и Трансильвании в первой половине XIX в. На этой почве всё чаще возникали конфликты между сербским и румынским населением этих областей. Румыны добивались создания национальной школы, назначения этнических румын на церковные должности, а впоследствии — создания для румын отдельной церковной организации, независимой от сербских иерархов. Во время революции 1848 г. стремление румын к церковной независимости от сербов заметно усилилось. Так, Румынский национальный собор, созванный в 1848 г. в Лугоже, высказался за отказ от канонического подчинения сербским иерархам. И хотя это требование не было реализовано, всё же на протяжении 1850-х гг. румыны постоянно настаивали на создании для них отдельной митрополии³⁰.

В 1864 г. на Соборе, созванном для выборов очередного Карловацкого патриарха, представители румынских епархий во главе с Сибиуским

²⁶ Чиркович С. М. Указ. соч. С. 257.

²⁷ Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Т. 2. С. 153–155.

²⁸ Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Τομὸς πέμπτος*. Σ. 528.

²⁹ См., например: Сава Вуковић, еп. Указ. соч. С. 437.

³⁰ Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Т. 2. С. 164.

епископом Андреем Шегуной потребовали предоставить их территориям церковную самостоятельность. Синод епископов Карловацкой митрополии пошел навстречу требованиям румын, и уже в том же 1864 г. принял решение о создании из территорий с преобладающим румынским населением отдельной митрополии с центром в Сибиу³¹. 24 декабря 1864 г. император Франц Иосиф издал указ, подтвердивший создание независимой Митрополии с центром в Сибиу, в состав которой вошли Трансильвания, Восточный Банат (Арадская епархия), а также румынские общины в Темишварской и Вршацкой епархиях³². Однако и после этого между румынами и сербами в пределах монархии Габсбургов регулярно возникали споры из-за церковных и монастырских имений.

В 1867 г. на основании компромиссного соглашения между австрийскими и венгерскими правящими кругами монархия Габсбургов была преобразована в двуединую (дуалистическую) империю. Австрия и Венгрия были признаны суверенными частями единого государства. Граница между двумя частями империи пролегла по реке Лейте. Отсюда они получили свои названия: австрийская часть — Цислейтания, а венгерская — Транслейтания. Главой государства являлся император, имевший для Венгрии титул короля. Власть императора ограничивалась в Австрии рейхсратом, а в Венгрии — сеймом³³. С 1868 г. монархия Габсбургов официально именовалась Австро-Венгрией.

После преобразования империи административные центры Карловацкой и Сибиуской митрополий оказались в венгерской части монархии (в Транслейтании). В 1868 г. самостоятельность обеих митрополий была подтверждена в IX законе Венгерского королевства³⁴. Здесь оговаривалось право обеих митрополий «самостоятельно в границах государственных законов отпирать и устраивать церковные, школьные и финансовые дела на своих Соборах (конгрессах)»³⁵. В том же 1868 г. Церковно-народный Собор, созванный в Сибиу, принял «Органический устав Православной Румынской Церкви в Трансильвании», утвержденный императором 28 мая 1869 г.³⁶

В 1873 г. от Карловацкой митрополии были отделены епархии Черновицкая, Задарская и Которская, находившиеся в австрийской части

³¹ Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Т. 2. С. 166.

³² Ráczgáti M., preot prof. Op. cit. P. 365.

³³ Шимов Я. Указ. соч. С. 299–300.

³⁴ Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Т. 2. С. 166.

³⁵ Цит. по: Никодим, еп. Далматинский. Указ. соч. С. 153–154. Венгерский текст закона размещен в сети Интернет по адресу: <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=5331>.

³⁶ Никодим, еп. Далматинский. Указ. соч. С. 163; Ráczgáti M., preot prof. Op. cit. P. 365–366. Подробный обзор содержания «Органического устава» см. в: Пальмов И. С. Основные черты церковного устройства у православных румын в Австро-Угрии // Христианское чтение. 1898. № 6. С. 879–910.

империи (Цислейтании). Из них была создана еще одна самостоятельная митрополия — Буковинско-Далматинская (или Черновицкая, так как ее административный центр находился в Черновцах, на территории современной Украины). Эта митрополия была создана «для всех православных народностей цислейтанской половины государства»³⁷.

По результатам Берлинского конгресса (1879), подведшего итоги Русско-турецкой войны 1877–78 гг., под управление Австро-Венгрии были переданы Босния и Герцеговина, где православные сербы составляли около половины населения. Эти территории получили особый статус: они не входили ни в Цислейтанию, ни в Транслейтанию. Австрийские власти, стремясь прекратить связи этого региона с Османской империей, попытались подчинить местное православное население (здесь действовало три православных митрополии) власти Карловацкого патриарха. Однако занимавший в то время Константинопольский престол патриарх Иоаким III не дал на это своего согласия. В результате 16 марта 1880 г. между австрийским правительством и Константинопольским патриархом был подписан конкордат (конвенция), оговаривавший особый статус Православной Церкви в Боснии и Герцеговине. Согласно этому документу, греческие епископы в регионе были заменены сербскими. Австрийское правительство получило отныне право назначать на епископские кафедры Боснии и Герцеговины своих кандидатов, которые лишь утверждались патриархом в Константинополе. Патриархия отказывалась от церковных доходов в этих областях, за что получала от Австрии ежегодное вознаграждение в размере 58 000 пиастров. Православные епископы Боснии и Герцеговины поминали Вселенского патриарха как своего канонического главу и получали из Константинополя святое миро. При этом патриарх был практически лишен возможности как-либо влиять на церковную жизнь этого региона. Архиереи Боснии и Герцеговины даже не вызывались для присутствия в Константинопольском Синоде³⁸.

В результате к концу XIX в. в составе Карловацкой митрополии осталось семь епархий: Карловацкая, Будимская, Вршацкая, Пакрацкая, Бачская, Темишварская и Горно-Карловицкая³⁹. В состав Буковинской митрополии, как сказано, входило три епархии: Черновицкая, Задарская (или Далматинско-Истринская) и Которская. В состав Сибиуской (Гер-

³⁷ Никодим, еп. Далматинский. Указ. соч. С. 323.

³⁸ Воскресенский Г. А. Из церковной жизни южных славян: 4. Православная славянская церковь в Боснии и Герцеговине // Богословский вестник. 1895. № 2. С. 258–259; Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Т. 2. С. 492–493; Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 93–103; Давидовић С. Српска православна црква у Босни и Херцеговини (од 960–1930 год). Нови Сад, 1998. Электронный ресурс. URL: http://www.rastko.rs/rastko-bl/istorija/sdavidovic-spc_bih.html.

³⁹ Обзор состояния этих епархий к концу XIX в. см. в: Воскресенский Г. А. Из церковной жизни южных славян: 5. Православная славянская церковь в Австро-Венгрии // Богословский вестник. 1896. № 4. С. 76–84.

манштадтской) митрополии входило три епархии: Сибиуская, Арадская и Карансебешская⁴⁰. В Боснии действовала одна митрополия: Дабро-Боснийская (с кафедрой в Сараево), а в Герцеговине — две митрополии: Герцеговинско-Захолмская (кафедра в Мостаре) и Зворничко-Тузланская (кафедра в Тузле)⁴¹. В 1899 г. по ходатайству Дабро-Боснийского митрополита Николая Мандича Священный Синод Константинопольского патриархата принял решение об открытии в Боснии еще одной митрополии — Банялукской. 2 января 1900 г. это решение было подтверждено австрийским императором Францем Иосифом. В Банялукскую митрополию вошли 134 прихода, выделенные из состава Дабро-Боснийской митрополии⁴².

Таким образом, к началу XX в. на территории Австро-Венгрии существовало три автокефальных Православных Церкви и одна автономная. К автокефальным относились: Карловацкая, Сибиуская и Черновицкая митрополии. Автономный статус (в составе Константинопольского патриархата) имела Православная Церковь в Боснии и Герцеговине. Распределение церковной юрисдикции между этими каноническими структурами сочетало в себе национальный и территориальный принципы. Например, создание Черновицкой митрополии было обусловлено исключительно появлением дуалистической монархии, потому и границы этой Церкви соответствовали новому административному делению империи. Именно поэтому в составе митрополии оказались области (Буковина и Далмация) не только находившиеся на значительном географическом отдалении друг от друга, но и существенно разнившиеся в этническом отношении. Карловацкая и Сибиуская митрополии воспринимались властью как национальные церковные образования (сербское и румынское, соответственно). Тем не менее, каждая из этих структур объединяла представителей разных национальностей. Так, на территории Карловацкой митрополии существовали не только сербские, но и румынские общины, так же как и в составе Сибиуской митрополии были и сербские приходы. А Черновицкая митрополия включала в себя и сербов, и греков, и румын, и украинцев.

Юридический статус Православной Церкви в империи Габсбургов

Вопрос о правовом статусе Православной Церкви в Австро-Венгрии заслуживает особого внимания, поскольку законодательная традиция, сложившаяся в империи Габсбургов, оказала существенное

⁴⁰ Пальмов И. С. Указ. соч. С. 878.

⁴¹ Воскресенский Г. А. Из церковной жизни южных славян: 4. Православная славянская церковь в Боснии и Герцеговине. С. 256.

⁴² Его же. Из церковной жизни православных славян: Буковина и Далмация. Босния и Герцеговина // Богословский вестник. 1901. № 9. С. 161–163.

влияние на формирования конфессионального права в государствах, образованных на обломках Австро-Венгрии в XX в. (например, в Чехии и Словакии)⁴³.

До середины XIX в. монархия Габсбургов представляла собой католическое конфессиональное государство, в котором правящая династия, выстраивая свои отношения с различными религиозными общинами, придерживалась *католического юрисдикционализма*.

Под *юрисдикционализмом* принято понимать такую систему государственно-церковных отношений, при которой церковная жизнь подчинена верховной власти государства. Такую систему в немецкоязычной литературе принято обозначать как *Staatskirchentum* (*государственная церковность*) или *Staatskirchenhoheit* (*верховенство государства над церковью*). Юрисдикционализм был характерен как для протестантских, так и для католических государств. При этом его католическая интерпретация несколько отличалась от протестантской. Если протестантский юрисдикционализм исходил из принципа *jura maiestatica in sacra* (глава государства может вмешиваться во внутренние церковные дела, *включая* вероучение и богослужение), то католический юрисдикционализм утверждал принцип *jura maiestatica circa sacra* (глава государства может регулировать церковную жизнь, *исключая* предметы вероучительные и богослужбные). В остальном протестантский и католический варианты такой системы были сходны.

На основе, главным образом, Вестфальского мирного договора (1649) в рамках юрисдикционализма выработалась следующая классификация прав государственной власти по отношению к церкви: право реформировать церковную жизнь (*jus reformandi*); право контролировать и ограничивать деятельность церкви для охранения государственных интересов (*jus inspiciendi* и *jus cavendi*); право покровительства, защиты или содействия церкви в ее задачах, насколько государство находит в этом свой собственный интерес (*jus advocatae* или *jus protectionis*); право главы государства предварительно одобрять публикацию папских и епископских актов (*jus placeti*); право вето на назначение кандидатов в органы церковного управления (*jus exclusivae*); право апеллировать к государственным органам против решений церковных властей (*jus appellationis*); право назначать епископов (*jus nominationis*); право попечения о церковном имуществе, что в некоторых случаях может выражаться в секуляризации или запрете на приобретение имущества церковными институтами (*jus supremi dominii*)⁴⁴.

⁴³ Здесь под «конфессиональным правом» мы понимаем государственные законодательные акты, регулирующие взаимоотношения государства с различными конфессиями. В этом смысле конфессиональное законодательство следует отличать от канонического права, то есть от внутреннего права самих конфессий.

⁴⁴ Суворов Н. Указ. соч. С. 438–439; Tretera J. R. Stát a církve v České republice. S. 19.

В различных католических государствах юрисдикционализм имел свои особенности. Во Франции он нашел выражение в идеологии галликанства, в Австрии — в иосифизме. Император Иосиф II в годы своего самостоятельного правления (1780–1790) значительно усилил государственный контроль над жизнью Католической Церкви в Австрии. Фактически нарушая католическое понимание юрисдикционализма, он издавал распоряжения, касавшиеся порядка совершения богослужений, пастырской деятельности, монашеской жизни, условий вступления в клир, брачного права, церковного суда и других сторон церковной жизни. Вместе с тем император Иосиф II заметно либерализовал отношение государства к не католическим христианским церквям.

13 октября 1781 г. он издал Толерантный патент (Акт о веротерпимости), в соответствии с которым на всей территории Австрии была разрешена деятельность не католических христианских церквей. К таковым относились Евангелические церкви аусбургского и гельветского исповеданий (то есть лютеране и кальвинисты), а также Православная Церковь (именуемая в патенте «Греческой несоединенной»). Отныне в населенных пунктах, где проживало не менее 100 не католических семей, им разрешалось строить свои храмы (или молитвенные дома). Евангелики и православные отныне могли иметь свои кладбища и открыто совершать погребальные обряды. За ними также признавалось право открывать церковные школы и издавать религиозную литературу⁴⁵.

Таким образом, Православная Церковь получила возможность легального существования на всей территории империи Габсбургов уже в 1781 г. Однако поскольку далеко не во всех ее регионах были места компактного проживания православных, религиозные свободы, дарованные императором Иосифом II, Православная Церковь использовала в незначительной степени.

Несколько особой была ситуация в венгерской части монархии Габсбургов. Целый ряд законодательных актов XVII, а особенно XVIII в. устанавливает статус Православной Церкви в землях короны Святого Стефана (то есть в Венгерском королевстве) как дозволенной конфессии. Правительство признавало за Православной Церковью право открывать школы (которые бы действовали под государственным надзором) и сохранять автономию в вопросах веро- и нравоучения. Кроме того, в ряде документов первой половины XIX в. Православной Церкви была гарантирована не только автономия, но и равноправность со всеми остальными дозволенными исповеданиями⁴⁶. Такое отношение к Православной Церкви было обусловлено проживанием в венгерской части

⁴⁵ Полностью текст патента см. в: Doskočil K. Listy a listiny z dějin československých. Praha, 1938. S. 81–83.

⁴⁶ Перечень этих законодательных актов см. в: [Gorazd (Pavlik), biskup.] Pamětní spis. S. 28–29.

империи значительного количества православных сербов, на которых возлагалась важная миссия охраны границ монархии Габсбургов.

Одновременно с этим в течение XVIII в. австрийские власти всячески стремились ограничить привилегии, обещанные сербам императором Леопольдом. Особенно активным этот процесс стал при императрице Марии Терезии (1740–1780). Она, во-первых, стремилась сделать сербское население органичной частью Австрийской империи путем унии с Католической Церковью; а во-вторых, издала ряд законодательных актов, фактически подчинивших Карловацкую митрополию жесткому государственному контролю. Так, в 1779 г. был опубликован *Rescriptum declaratorium illyricae nationis* (или просто «Деклараторий»), фактически являвшийся Уставом митрополии до 1868 г. В соответствии с этим документом митрополит признавался лишь церковным главой «иллирийского народа». Он должен был испрашивать у гражданских властей разрешение на созыв Соборов. На заседаниях Соборов обязательно должен был присутствовать представитель правительства, за исключением тех заседаний, на которых избирались епископы и обсуждались догматические вопросы. Архиерей мог занять свою епархию лишь с разрешения местной гражданской власти. Государство осуществляло контроль за расходованием церковных средств. Отлучение от Церкви могло быть провозглашено лишь с согласия государства. Вся печатная продукция, поступающая в митрополию из-за рубежа, подлежала цензуре (это положение было направлено против церковных книг, ввозившихся из России)⁴⁷. В 1782 г. в Карловацкой митрополии была введена консисторская система, существенно ограничившая юрисдикцию церковного суда⁴⁸.

На церковную жизнь налагались и другие ограничения. Строительство новых храмов допускалось лишь с разрешения властей. К тому же предписывалось строить их в западном, а не в византийском стиле. Также правительство всячески покровительствовало католикам в населенных пунктах со смешанным населением. Всячески поощрялись переходы в унию. Например, священник, совершивший уголовное преступление, мог быть освобожден от наказания, если изъявлял желание принять унию.

Униатский проект активно поддерживал и император Франц I (1792–1835). Государство выделяло значительные средства греко-католическим епископам на пропаганду унии среди православного населения. В 1814 г. император предлагал Карловацкому митрополиту Стефану Стратимировичу принять григорианский календарь, чтобы тем самым способ-

⁴⁷ Слијепчевић Ђоко, др. Указ. соч. Т. 2. С. 61–67. Текст «Декларатория» см. в: Радонић Ј., Костић М. Српске привилегије од 1690. до 1792. Београд, 1954. С. 125–151.

⁴⁸ Никодим, еп. Далматинский. Указ. соч. С. 155–156.

ствовать сближению народов Австрийской империи. Но митрополит отказался. Несмотря на давление властей, переходы сербских священников в унию были единичными и вызывали недовольство паствы (ярким примером тому служит упомянутая выше попытка введения унии в Далмации).

Начиная с 1848 г., Австрия постепенно трансформируется из католического конфессионального государства в светское. В этом отношении первостепенное значение имели Октябрьский диплом 1860 г. и Февральский патент 1861 г. С момента издания этих законодательных актов начинается процесс уравнивания в правах некатоликов с католиками. 29 ноября 1864 г. австрийское Министерство образования издало распоряжение (№ 91), которым Православная Церковь была уравнена в правах с Римско-Католической Церковью, а также получила новое официальное название. Ее прежнее, достаточно обидное для православных наименование — «Греческая несоединенная Церковь», было заменено более нейтральным — «Греко-восточная Церковь»⁴⁹.

После преобразования монархии Габсбургов в дуалистическую империю в 1867 г. в Вене и Будапеште работали два Министерства культов и народного просвещения. Именно эти министерства и должны были реализовывать *jus inspiciendi* и *jus cavendi*, то есть государственный надзор за деятельностью религиозных общин. Министерства должны были наблюдать, чтобы религиозные организации не выходили за рамки своей уставной деятельности и исполняли все государственные предписания, касающиеся конфессиональных вопросов. На министерства также возлагалась обязанность регистрации новых религиозных организаций⁵⁰.

Министерства культов в Вене и Будапеште действовали независимо друг от друга. Поэтому и конфессиональное законодательство, сформировавшееся в Австрии к началу XX в., заметно отличалось от венгерских законодательных актов. В частности, в двух частях империи имели свою специфику процедуры смены вероисповедания и государственной регистрации церковных общин.

Государственное признание Православной Церкви в Австро-Венгрии означало также выделение средств из казны на внутренние церковные нужды. Прежде всего, это касалось выплаты заработной платы духовенству. В частности, как в австрийской, так и в венгерской части империи православное духовенство зарегистрированных государством общин имело право на получение *конгруа*. Этот термин имеет латинское происхождение. *Конгруа* (от лат. — *portio congruae*) — в католическом

⁴⁹ Tretera J.R. Stát a církve v České republice. S. 29–30.

⁵⁰ Henner Kamil, dr. Poměr mezi státem a církví v Rakousku // Česka politika. Díl první. Praha, 1906. S. 743.

церковном праве означает содержание, которое церковь выделяет своим клирикам, назначенным на определенное место служения. В австрийском же конфессиональном праве этот термин получил несколько иное значение. Под ним понималось дополнение к церковному содержанию, которое выплачивалось духовенству государством. Австрийские и венгерские законы XIX — начала XX вв. определяли как конгруальные церкви (то есть церкви, имеющие право на получение конгруа), так и размер денежных выплат тем священнослужителям, чьи полномочия признаны государством. Православная Церковь являлась конгруальной как в Цислейтании, так и в Транслейтании. Например, для австрийской части империи порядок выплаты конгруа устанавливался законом от 19 апреля 1885 г. (№ 47), а также дополнявшими его актами, принятыми в 1890 (№ 65) и 1894 (№ 16) гг.⁵¹ Кроме того, Православная Церковь в Австро-Венгрии получала государственные дотации на содержание административных органов, строительство храмов и приходских домов, создание богословских учебных заведений.

Таким образом, к началу XX в. Православная Церковь была признана и формально уравнена в правах с другими дозволенными исповеданиями на всей территории Австро-Венгрии. При этом политика Габсбургов в отношении Православной Церкви носила двойственный характер. С одной стороны, начиная с XVIII в., православному населению империи была гарантирована свобода вероисповедания, с другой — церковная жизнь подвергалась жесткой регламентации со стороны как центральной, так и местной власти. Кроме того, попытки населения (например, в Галиции, Закарпатье и Восточной Словакии) выйти из состава Греко-Католической Церкви и перейти в православие, вызывали активное противодействие и даже репрессии со стороны власти, что подтверждают громкие судебные процессы во Львове и Мармарош-Сигете в 1913–14 гг.

⁵¹ Tretera J. R. Stát a církve v České republice. S. 32.

Ишин А. В.

**О миссионерском наследии
святителя Таврического Гурия —
основателя Таврической
духовной семинарии
(к 130-летию блаженной кончины)**

*Китайская Православная Церковь обязана
Вас благодарить и помнить навсегда.*
Из письма
епископа Нижегородского Иакова (Вечеркова)
иеромонаху Гурию (Карпову)

30 марта 2012 г. исполнилось 130 лет со дня блаженной кончины святителя Гурия, архиепископа Таврического и Симферопольского, имя которого золотыми буквами вписано в летопись Вселенского Православия, в историю отечественной духовности, истории и культуры¹.

¹ Жизненному пути, церковному служению и богословскому наследию святителя Гурия посвящены следующие работы автора настоящей статьи: Светильник Православия. Жизнь и служение Архиепископа Таврического и Симферопольского Гурия (Карпова). Симферополь, 2011. 64 с.; Светильник Святитель Таврический Гурий (Карпов): выдающийся богослов и подвижник науки // Труды Таврической духовной семинарии. Симферополь, 2011. Вып. 1. С. 78–86; Светильник земли Таврической: Новые архивные материалы об Архиепископе Гурии (Карпове) // Крымский Архив. 2003. № 9. С. 68–81; Архиепископ Таврический Гурий (Карпов): из переписки с З. Д. Захаровым // Крымский Архив. 2007. № 10. С. 100–104; Архиепископ Таврический Гурий (Карпов): праздничные проповеди // Крымский Архив. 2007. № 10. С. 105–127; Деятельность архиепископа Таврического Гурия (Г. П. Карпова) в документах Государственного архива Автономной Республики Крым // Историческое наследие Крыма. 2005. № 9 С. 107–109; О богословском наследии архиепископа Таврического Гурия (Карпова) // Материалы Международной церковно-исторической конференции «Духовное наследие Крыма» памяти преподобного Иоанна, епископа Готфского (пос. Партенит, 7–10 июля 2005 г.). Симферополь, 2007. С. 247–271; Духовность и наука в деятельности архиепископа Таврического Гурия (Карпова) // Материалы II Международной церковно-исторической конференции «Духовное наследие Крыма» памяти преподобного Иоанна, епископа Готфского. Симферополь, 2008. С. 62–69; Наследие Архиепископа Таврического Гурия (Карпова) // Материалы научно-практических конференций: «Архивы и крымоведение» (г. Симферополь, 22 октября 2004 г.), «Тематическая направленность исследований в архивных учреждениях Крыма» (г. Симферополь, 23 декабря 2005 г.). Симферополь, 2007. С. 55–59; Их имена открыли Тавриду... // Новейшая история Украины. Автономная Республика Крым. Имена. Сверхшения. Творчество. Вып. 2. К., 2008. С. 41–45; Деятельность архиепископа Таврического Гурия (Г. П. Карпова) в документах Государственного архива Автономной Республики Крым // Таврида Православная. 2004. № 19–20 (126–127). Ок-

Владыка Гурий (в миру Григорий Платонович Карпов, 1815–1882) относится к числу тех церковных и общественных деятелей, труды которых уже при жизни становятся предметом пристального внимания современников. После ухода этих подвижников из земного мира осмысление их деятельности и великого духовного наследия продолжается, с годами приобретая всё более глубокий характер.

И это не удивительно. Высокая духовность пронизывала весь жизненный путь святителя. В историю Православной Церкви епископ (с 1881 г. — архиепископ) Таврический Гурий вошел как человек удивительной кротости, незлобия, добросердечия, жертвенности. Поистине это был добрый пастырь, мудрый и дальновидный кормчий церковного корабля. Не будет преувеличением сказать, что вся жизнь владыки была исполнена подвига апостольства, подвига неустанных миссионерских трудов.

Выдающийся церковный деятель родился в городе Саратове, в семье священника. Уже в ранние годы он проявлял редкие духовные дарования. По окончании Саратовской духовной семинарии Григорий Платонович в 1836 г. становится учителем латинского языка в Саратовском духовном училище. Желая продолжить обучение в высшем учебном заведении, он готовился к поступлению в Санкт-Петербургский университет, но Всеблагой Промыслитель судил иначе. За несколько дней до отъезда в столицу его постиг тяжелый, смертельно опасный недуг. В это время Григорий Платонович решает всецело посвятить свою жизнь Богу, дав обет принять монашество.

В июле 1837 г. в скромной одежде послушника он направил свои стопы в Петербург, где поступил в число студентов Санкт-Петербургской духовной академии. Там, спустя год, будущий архипастырь принял монашество с именем Гурий в честь святителя Гурия Казанского. Лучший студент на курсе, в августе 1838 г. он был рукоположен во иеродиакона, а в ноябре 1839 г. — во иеромонаха. В том же году боголюбивый инок, будучи уже студентом высшего отделения Академии, по предложению ее руководства, изъявил желание отправиться с проповедью Слова Божия в Пекинскую духовную миссию.

В конце декабря иеромонах Гурий отбыл в Пекин. Начался новый этап его жизни и служения. Прекрасно овладев китайским языком, он

тябрь — ноябрь. С. 12–14; Живительное слово Владыки Гурия // Таврида Православная. 2005. № 10 (140). С. 8–9; Из духовного наследия архиепископа Таврического Гурия (Карпова) // Таврида Православная. Сентябрь 2005. № 18 (148). С. 6–7; Из эпистолярного наследия архиепископа Таврического Гурия (Карпова) // Таврида Православная. № 20 (174). Октябрь 2006. С. 8–9; «Таковы были люди старой школы»! (Светлой памяти святителя Гурия, архиепископа Таврического) // Таврида Православная. № 5–6 (255–256). Март 2010. С. 18–19; «Воля Божия должна составлять воодушевляющее начало и последнюю цель нашей деятельности»: Новые архивные материалы о святителе Гурии (Карпове) // Таврида Православная. № 6 (280). 2011. С. 3–4.

приступил к многотрудным, поистине апостольским трудам по переводу Нового Завета и богослужебных книг на китайский язык, несмотря на то, что внешние условия были там весьма сложны.

Это красноречиво подтверждает отрывок из пекинского письма миссионера Саратовскому епископу (впоследствии — архиепископу Нижегородскому) Иакову (Вечеркову) от 14 августа 1844 г.²: «Китай — это старик, отживший свое время, который сделался уже, как дитя, бессмыслен: видяще не видит, и слушая не понимает. Его не разбудить надобно — как думают некоторые — надобно переродить, влить новую кровь в его устаревшие жилы, дать ему душу, совесть, семейный быт более благородный, гражданственность более прочную, связи, отношения менее корыстные, и потом уже надеяться, что христианство, привитое к этому помолодевшему пню, примется, расцветет и плод принесет»³.

Вообще, следует отметить, что переписка этих двух выдающихся иерархов, опубликованная в дореволюционной печати, представляет собой поистине уникальный источник сведений из истории миссионерского служения Православной Церкви и нуждается сегодня во всестороннем изучении и осмыслении. Находящийся в самом начале своего великого миссионерского пути, святитель испытывал поистине сыновнее отношение к преосвященному Иакову (Вечеркову) — также выдающемуся миссионеру и богослову.

Письма иеромонаха Гурия свидетельствуют о тех великих трудностях, которые испытал он в Китае эпохи династии Цин. В то время Поднебесная находилась в состоянии упадка. Многолетняя гражданская война, «опиумные войны» с державами Запада, социальная неустроенность, равнодушие и лицемерие населения тяжелым образом сказывались на моральном состоянии и физическом здоровье будущего архипастыря, который, тем не менее, мужественно боролся с унынием, с присущим ему природным чувством юмора, тонкой наблюдательностью описывал преосвященному Иакову бытовые особенности своего длительного странствования. Приведем один показательный фрагмент переписки: «Проезжая Монголию, не раз предлагал я себе вопрос: “О чем вздыхают любители золотого века?” Чем вздыхать, не лучше ли бы ехать им в Монголию. Здесь блаженство золотого века во всей свежести сохраняется и до сих пор. Монгол волен, как ветер степной, быт его самый разгульный. Зато и положение его самое блаженное. Сам он, его жёны, дети все оборваны, запачканы, голодны, без всякого выражения мысли во взоре. Грубость и невежество их не описаны. Вот их юрта, — войлочная

² Здесь и далее все даты указываются по старому стилю (юлианскому календарю).

³ Русские и Греко-Российская Церковь в Китае в XVII–XIX вв. (Письмо иером. Гурия, скончавшегося архиепископом Таврическим, к епископу Иакову, скончавшемуся в С.-Петербурге архиепископом Нижегородским) / Сообщил Нижегородский еп. Макарий (Миролюбов) // Русская старина. Том XLIII. 1884. Сентябрь. С. 660.

круглая палатка — самая большая в диаметре не более двух сажень, низенькая, полная дыму, самого невыносимого едкого дыму (у них и день, и ночь курится аргал (скотский помет); она вмещает в себя всё, что есть у хозяина: сёдла, кадушечки, чашки, чашечки, котлы, постель, кивот с идолами, сундуки, жен и кучу детей. Юрта эта не защищает ни от холода, ни от жару, ни от дождей и при несколько сильном ветре готова разрушиться на свои первые начала! <...> нам очень странно было слушать частые вопросы монголов: “Есть ли в России трава?”, — или еще страннее: “Есть ли в России воры?”. Значит тяжело и без стеснительной власти закона!.. Нет, дай Бог, чтобы Россия не дожидала до такого золотого века!..»⁴

Спустя 11 лет, в декабре 1850 г., подвижник возвратился в Петербург. За труды в Пекинской духовной миссии он был награжден орденом святого Владимира 4-й степени и пожизненной пенсией в 650 рублей. В феврале 1851 г. иеромонах Гурий был возведен в сан архимандрита, а в октябре назначен ректором Александро-Невского духовного училища. Незадолго перед этим ему была присвоена степень магистра богословия за сочинение «О богоучрежденности епископского сана». Позднее, предвзяв публикацию этого, без преувеличения, фундаментального богословского труда, 8 января 1876 г., святитель отмечал, что «искренно ищущий истины найдет в этом сочинении и надежное оружие к отражению хитросплетений лжеименного разума, и разумное успокоение совести на счет своих духовных отношений в Церкви»⁵.

Здесь вновь ярко проявился выдающийся миссионерский талант христоролюбивого пастыря, мудрым словом вразумляющего заблудших и утверждающего верных на спасительном пути: «Вселенская Православная Церковь издревле верует, что сан епископа в Христовой Церкви есть учреждение божественное, есть власть, учрежденная не для соблюдения только порядка или благочиния церковного, но власть священно-начальствующая, высшая, важнейшая, существенно необходимая, от которой все степени священства получают и преемство, и значение. В епископе Церковь видит самим Богом открытый обильный источник таинств, необходимых для освящения и спасения, видит святителя, т. е. приемника и проводника божественной благодати, которая обильно течет чрез его святительские руки, поставляя для Церкви епископов и священников и диаконов, а чрез них — при совершении таинств — изливаясь и на всякую душу; видит главного, самостоятельного учителя

⁴ Письма члена Пекинской миссии иеромонаха Гурия Карпова к преосвященному Иакову, бывшему сначала епископом Саратовским, а потом Архиепископом Нижегородским // Таврические епархиальные ведомости. 15 ноября 1882 г. № 22. С. 1076–1077.

⁵ Гурий, еп. Таврический и Симферопольский. О богоучрежденности епископского сана в Христовой Церкви сравнительно с учением о сем реформатских обществ. СПб: Типография А. И. Поповичко и Ф. Г. Елеонского, 1876. С. 1.

вверенной ему паствы, истолкователя для нее слова Божия и всего божественного домостроительства; наконец в епископе же видит и наблюдателя за верным исполнением воли Божией, правителя Церкви, *владыку*. Выражая эту веру Вселенской Церкви, епископа обыкновенно мы называем *преосвященным*, т. е. таким лицом, которое благодатью Божиею «преосвящено»⁶.

В августе 1856 г. архимандрит Гурий становится главой Пекинской духовной миссии и вновь отправляется в далекий Китай. Здесь он продолжает свои труды по переводу Священного Писания и церковных книг на китайский язык. Результатом этой гигантской работы стали уникальные, глубокие, поистине классические, переводы Нового Завета, Псалтири, Третьяка, Служебника, Пространного Катехизиса, «Разговора между испытующим и уверенным», Священной истории Ветхого и Нового Завета и многих других богословских, богослужебных, учебных книг на китайский язык⁷. Святитель писал: «...никого кроме Господа Бога я не призывал в помощь мне. Помогал мне только магистр словесности китаец Лун, как писец. Я обыкновенно с Новым Заветом в руках ходил по комнате и диктовал, а Лун сидел за столом и записывал мой перевод»⁸. Эта работа продолжалась несколько лет. Затем при участии китайцев проводились устные чтения, в ходе которых слушатели пересказывали библейский текст, а архимандрит Гурий вносил в него коррективы, если перевод был понят неверно.

Не менее кропотливой и трудоемкой была работа по подготовке перевода к печати. Святитель вспоминал: «Надо приготовить список для писца; напишут — я должен проверить. С этого списка другой художник напишет полууставом, как должно быть напечатано в книге. Новая проверка: нет ли пропусков, все ли крючки и точки на месте, верно ли сделаны переносы. Резчик берёт этот лист, накладывает на доску и по писанному вырезывает. Но и в этой работе не без ошибок. Лист накладывается на доску так, что все буквы приходятся наоборот. Поэтому резчик с самостоятельным взглядом на вещи, которому никакой оригинал не указ, иногда такую поставит букву, которой ни по каким законам быть не следует. Новые хлопоты. И так ежедневно»⁹.

Следует особо отметить, что наряду с блестящим исполнением своих прямых обязанностей в миссии, архимандрит Гурий как хороший знаток

⁶ Гурий, еп. Таврический и Симферопольский. О богоучрежденности епископского сана. С. 1–2.

⁷ Иванов А. Преосвященный Гурий, архиепископ Таврический и Симферопольский: Краткий очерк его служения в Таврической епархии // Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1883. Т. 13. С. 234.

⁸ Иванов П., свящ. Православные переводы Нового Завета на китайский язык // Китайский благовестник. 1999. № 1. [Электронный ресурс] <http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb1/history2.htm>.

⁹ Там же.

языка, обычаев и традиций Китая внес выдающийся вклад в переговорный процесс посольства Российской империи с китайскими властями по вопросу о присоединении к России Амурской области и Уссурийского края. Было время, когда вся дипломатическая переписка проходила через его руки¹⁰.

Наряду с этим, святитель оставил также исследования об истории Православия в Китае и о китайском буддизме, которые представляют несомненный интерес для современной науки. Прочитируем одного из современников и горячих почитателей владыки Гурия профессора И. У. Палимпсестова: «Но что составляет венец трудов архимандрита Гурия в Пекине, это то, что он, изучив китайский язык как родной, перевел на него Св. Евангелие, по которому и благовествует слово Христа Спасителя современный нам апостол в Японии, Пресвященный Николай»¹¹.

Несомненно, что апостольские труды святителя Гурия имели исключительное значение в распространении православного благочестия на Китайской земле, что принесло свои осязаемые плоды. Так, в частности, уже в 1900 г. — во время разгрома «восстания боксеров» — мы встречаем удивительный пример мученического подвига многих православных христиан Китая — священника Митрофана (Цзы Чун) и 222 мирян, умерщвленных повстанцами за мужественное исповедание православной веры (ныне они почитаются Церковью в лике святых).

В сентябре 1865 г. завершилось второе (восьмилетнее) пребывание подвижника Христова в Китае. По возвращении из Пекина в Петербург, архимандрит Гурий был назначен настоятелем Московского Симонова монастыря, а за свою усердную службу в миссии награжден орденом святого Владимира 3-й степени и пожизненной пенсией в 1500 рублей.

В январе 1866 г. святитель получает новое назначение: настоятелем Русской миссии в Риме, но уже 11 мая того же года ему было определено быть епископом Чебоксарским, викарием Казанской епархии. 5 июня в Петербурге состоялась его архиерейская хиротония, за которой последовало полуторогодичное служение в Казани, где он также успел совершить много значимых дел и оставил по себе добрую память. С самого начала святитель вступает в полное управление Казанской епархией, так как архиепископ Казанский и Свияжский Афанасий (Соколов) был уже тяжело болен. 9 ноября 1866 г. владыка Афанасий был уволен на покой, а на Казанскую кафедру назначен архиепископ Антоний (Амфитеатров).

¹⁰ Иванов А. Пресвященный Гурий. С. 237.

¹¹ Палимпсестов Ив. К характеристике в Бозе почившего Святителя, Высокопреосвященнейшего Гурия, Архиепископа Таврического и Симферопольского. Отзыв о нем корреспондента «Московских Ведомостей» № 79 1882 года // Таврические Епархиальные Ведомости. 15 марта и 1 апреля 1882 г. №№ 6 и 7. С. 385.

С этого времени преосвященный Гурий, оставаясь викарным архиереем, все силы отдает миссионерской работе. В Казани им было основано Миссионерское братство во имя святителя Гурия Казанского — его небесного покровителя, членом которого этот усердный ревнитель христианского просвещения оставался до конца жизни.

15 декабря 1867 г. епископ Гурий получил назначение на Таврическую кафедру, ставшую, без преувеличения, венцом его святительского служения. В своей речи на прощальном обеде в Казани 1 января 1868 г. владыка произнес удивительно глубокие и смиренные слова, обращенные к членам основанного им Миссионерского братства: «Вы сразу поняли важность и оценили пользу предполагаемого учреждения, с полною патриотизма и христианской любви готовностью поспешили осуществить данную об этом мысль, с достоинством и мудрою осторожностью. Я... не скажу, чтоб я тут ничего не делал; но вклад моего труда никак не больше того, что принес всякий из вас на пользу общего дела. Мы все трудились; каждый сделал свое дело. В общем труде у нас и честь нераздельная. <...> Высоко ценю я честь, какой угодно было вам удостоить меня; на любовь вашу ко мне смотрю с уважением и благодарностью и чувства эти сохраняю навсегда — к моему утешению и ободрению. Расставаясь с вами, братие, я разлучаюсь только телом: дух мой будет с вами. Дело Братства было и будет близко моему сердцу. Где б я ни был, прошу считать меня вашим братчиком»¹².

В феврале святитель прибыл в Симферополь, где перед ним встали задачи огромного масштаба. Таврическая епархия, включавшая в то время не только собственно Крымский полуостров, но и северные, «материковые» уезды, остро ощущала нехватку храмов и священнослужителей. На решение этих насущных вопросов архипастырь направляет все свои силы. Он обращается к архиепископу Херсонскому Димитрию (Муретову) и другим архиереям с просьбой о присылке молодых людей в Тавриду для замещения священнических мест. С сентября 1869 г. по указанию и ходатайству владыки Гурия начинается издание «Таврических епархиальных ведомостей», а в ноябре учреждается Симферопольское Александро-Невское братство, ставшее важным центром миссионерской работы. Существенно активизируется строительство храмов. Если до вступления святителя Гурия в управление Таврической епархией тут насчитывалось всего 120 церквей, то через 12 лет их было уже 268¹³.

Одним из самых задушевных чаяний святителя было учреждение в Тавриде семинарии. В сентябре 1868 г. он созвал первый епархиальный съезд. Духовенство с пониманием и сочувствием отнеслось к этой

¹² Слова и речи Высокопреосвященного Гурия, Архиепископа Таврического. Симферополь, 1883. С. 4–5.

¹³ Палимпсестов Ив. Указ соч. С. 385.

крайне актуальной идее. Очевидец тех событий А. Иванов в своем очерке отмечал: «Нужно было видеть ту отеческую радость Преосвященного, когда депутаты духовенства согласились с его доводами и обещали открыть в епархии подписку между духовенством для сбора пожертвований на постройку здания для семинарии. С этих пор все мысли и желания Владыки были направлены к семинарии. Началась оживленная переписка со Св. Синодом, с городским начальством об отводе места для семинарии, с благочинными; составлялись планы и сметы, делались вычисления и собирались необходимые справки»¹⁴.

Одному Богу ведомо, скольких сил, скольких неутомимых трудов и здоровья стоила владыке Гурию реализация этой важной задачи. По свидетельству А. Иванова, «сам Преосвященный по целым дням просиживал над бумагами, касавшимися открытия будущей семинарии. И чем успешнее шло предварительное дело, тем нетерпеливее делался почивший Архипастырь, желая видеть скорее осуществление своей заветной мысли. И как горячо он молился, как радовался духом в тот день и час, когда в 1871 г. он мог, наконец, положить первый камень в основание будущего здания семинарии!»¹⁵

Деятельные труды Таврического архиерея по устройению семинарии получили одобрение и поддержку со стороны императора Александра II. «Таврические епархиальные ведомости» сообщали: «5-го сего (1869 г.) октября, в воскресенье, после литургии, Государь Император изволил принимать в Ливадии Преосвященного Гурия, Епископа Таврического. Благосклонно выслушав всеподданнейше принесенную Преосвященным благодарность за оказанную духовенству Таврической епархии милость в разрешении иметь свою семинарию, Его Императорское Величество изволил сказать следующие достопамятные слова: “Я рад, что это устроилось. Надеюсь, что дело это пойдет у Вас в порядке; что Ваша семинария даст людей полезных, добрых, истинных пастырей”»¹⁶.

19 августа 1873 г. наступил, наконец, долгожданный день открытия Таврической духовной семинарии. По замечанию «Таврических епархиальных ведомостей», «в городе Симферополе совершилось торжество, какого еще не бывало в Таврической епархии. <...> Несмотря на значительную поместительность семинарского храма, в нем была такая теснота, что мало опоздавшим не было возможности войти в храм»¹⁷.

Первоначально в Таврической семинарии было открыто четыре класса, но усилиями владыки Гурия, в скором времени ему было разрешено

¹⁴ Иванов А. Преосвященный Гурий... С. 236.

¹⁵ Там же. С. 236.

¹⁶ Таврические епархиальные ведомости. 15 октября 1869 г. № 4. С. 97.

¹⁷ Там же. 1 сентября 1873 г. № 17. С. 542, 544.

открыть все шесть классов. «И только тогда успокоилось его отеческое сердце, когда он увидел, что у него в епархиальном городе, наконец, есть полная семинария. С каким сожалением он смотрел на то, что птенцы его гнезда, питомцы его семинарии, пользуясь предоставленным им правом перехода в университет, не докончив курса в семинарии, оставляли ее! Как жаловался он всем и всякому на эту несправедливость молодых людей к нему и к его семинарии! Зато с какою радостью он на экзаменах приветствовал тех, которые оканчивали курс в его учреждении, — как он охотно давал места и посвящал во священники своих студентов; он знал их всех по именам, и при всяком случае с любовью напоминал о том, скольких священников дала ему Таврическая семинария, в то же время охотно забывал о том, скольких трудов и забот стоило ему воспитать и привести к желанной цели то небольшое число священников, которые окончили курс в Таврической семинарии»¹⁸.

Именно своему излюбленному детищу — Таврической духовной семинарии — завещал святитель свою обширную, поистине уникальную, библиотеку. Великую заботу уделял он и другим духовным учебным заведениям, в частности, мужскому и женскому епархиальному училищам, обильно жертвуя свои собственные средства.

С первых дней пребывания в Тавриде святитель уделял большое внимание наставлению на путь Христовой истины многочисленных сектантов, наполнявших в то время епархию, в первую очередь, молокан и скопцов. В 1869 г. преосвященный Гурий посетил молоканскую колонию вблизи Ново-Григорьевки (Мелитопольский уезд), где лично познакомился с одним из вожаков таврических молокан донского толка крестьянином З. Захаровым. Вследствие этого знакомства между владыкой и З. Захаровым началась активная переписка, которая не прекращалась по самый день упокоения архиепископа Гурия. Письма святителя к заблуждающемуся молоканину являются свидетельством огромного богословского таланта и глубочайшей эрудиции архипастыря, его блистательных знаний Священного Писания и святоотеческой литературы, и, вместе с тем, великого терпения и подлинно христианской любви к ближнему.

В одном из писем владыки Гурия к З. Захарову святитель призвал последнего не бояться обращаться за разъяснениями сложных духовных вопросов, выяснять «святую правду»: «В рукописи вы высказываете боязнь, нет ли в ней чего-либо подлежащего уголовным законам. Объявляю вам, что в ней нет ничего подобного. Впрочем, если бы и было что-либо высказано вами в какой-либо рукописи такое, что подлежало бы законному преследованию; то могу уверить вас, что я никогда не допущу этого, если только высказанное вами будет высказано без намерения на-

¹⁸ Иванов А. Преосвященный Гурий... С. 237.

нести явное оскорбление Господу Богу или предержавшей власти. Пишите откровенно, без боязни, с чистою любовью к святой правде. Ожидаю от вас скорого и вполне правдивого ответа»¹⁹. Немаловажно подчеркнуть, что для самого З. Захарова, по собственному его признанию, чтение святительского слова было «усладительным для сердца».

«Ласковый, милостивый и кроткий», — так характеризовали владыку его современники. Этот поистине был дивный архиерей: несмотря на огромную занятость и тяжелый недуг (он страдал болезнью печени и «каменной болезнью»), он находил время и силы, чтобы вникать во все детали церковной жизни вверенной ему епархии, будь-то восстановление древней часовни, возведение храма, обнаружение реликвии, работа епархиальных учреждений, проведение богослужений. Для него вовсе не существовало «малозначительных» дел. Дар духовной рассудительности проявлялась во всех поступках и суждениях святителя, в том числе, и в его восприятии событий епархиальной и общественной жизни. Об этом свидетельствует ряд крайне интересных архивных материалов.

Так, в резолюции владыки Гурия от 23 июля 1875 г. на рапорт священника Космо-Дамиановской Церкви селения Тимошевки Димитрия Дементьева об обращении скопцов говорилось следующее: «Искренности обращения скопцов я не верю. Советую и Вам быть осторожнее. Усердно наставляйте их в православной вере, обличайте заблуждение скопческое, но к Св. Причастию не допускайте скопцов по меньшей мере три года (кроме смертного случая). О ходе этого дела уведомляйте меня почаще и [пообстоятельнее]. [Впрочем,] Вы ведете журнал Ваших собеседований? Выдержки из него были бы очень любопытны. Прилежнее молитесь Богу о помощи. Еп. Гурий»²⁰.

Узнав о том, что в Бердянском уезде верующие собирались для прославления обнаруженной ими в источнике иконы Божией Матери, архипастырь отреагировал следующей резолюцией от 31 мая 1877 г.: «Икону прислать в Кафедральный собор для хранения; деньги (79 к.) хранить в Берд[янском] соборе, показывая (до времени) особою статьею; а народ убеждать, чтоб сами собою, без священников никаких собраний молитвенных не составляли и явленных икон не выдумывали. Еп. Гурий»²¹.

Вместе с тем, он был чрезвычайно внимателен ко всем начинаниям, направленным на развитие православного просвещения в Тавриде. Успехи пасомых на ниве православного просвещения неизменно вызывали у архипастыря глубокую сердечную радость. «Поздравляю вас, дети, с окончанием вашего воспитания! С любовью и благословением отпу-

¹⁹ Таврические Епархиальные Ведомости. 1 июня 1873 г. № 11. С. 335.

²⁰ Государственный архив в Автономной Республике Крым (далее — ГА АРК). Ф. 118. Оп. 1. Д. 1429. Л. 1.

²¹ ГА АРК. Ф. 118. Оп. 1. Д. 1184. Л. 1.

скаем мы вас, утешаясь мыслию, что труды и заботы наши по воспитанию вас были не напрасны; что и вам, и нам есть чему порадоваться!» — обращался святитель к воспитанницам женского епархиального училища²².

Вся деятельность архиепископа Гурия была подчинена одной великой цели — исполнять волю Божию. Владыка говорил: «Воля Божия должна составлять воодушевляющее начало и последнюю цель нашей деятельности»²³.

Любимым занятием его было изъяснение книг Священного Писания, преимущественно Евангелий, что нашло отражение в его творениях: «О богоучрежденности епископского сана», «Исследование о скопческом учении», «Исповедание веры молокан Донского толка», а также в проповедях, которые разъясняли многие заблуждения, утверждали паству в истинно духовном пути.

Спокойное и взвешенное, поистине умиротворяющее слово святителя проникает в самые глубины христианской души, оставляя в ней неизгладимый след, просвещает ум и сердце и озаряет весь жизненный путь человека, старательно впитывающего его рассуждения и наставления. «Смирнейший и молчаливейший» владыка стремился донести до пасомых эту деятельную тишину, пробудить в них жажду единения со Христом, подвигнуть к смирению и послушанию, которые он считал необходимым условием достижения духовного блаженства и высочайшие образцы которых видел в жизни Спасителя и Его Пречистой Матери.

Конечно же, нам еще только предстоит прикоснуться к скрижалям мудрости архиепископа Таврического и Симферопольского Гурия, по-настоящему впитать и осмыслить его духовное наследие, являющееся, без преувеличения, драгоценной жемчужиной в сокровищнице Вселенского Православия.

И сегодня, как великое завещание святителя, в наших сердцах звучит его слово: «Бог есть не только цель стремлений души нашей, но и единственный руководитель на пути к цели. Только в Боге и Богом разрешаются все задачи ума; только в Боге и Богом утоляется жажда высочайшего блага, которая томит наше сердце; только в Боге и Богом успокаивается чувство, жаждущее совершенной красоты. Господь, как истинное солнце духовного мира, и согревает, и освещает, и оживляет нашу душу»²⁴.

²² Слова и речи Высокопреосвященного Гурия, архиепископа Таврического. С. 108.

²³ Слово Высокопреосвященнейшего Гурия, архиепископа Таврического и Симферопольского, на день Благовещения Пресвятыя Богородицы // Таврические Епархиальные Ведомости. 15 марта и 1 апреля 1882 г. № 6, 7. С. 274.

²⁴ Слова и Речи Высокопреосвященного Гурия, Архиепископа Таврического. С. 17–23.

*Диакон Андрей Псарев,
Бурега В. В.*

**Братства преподобного
Иова Почаевского
и их роль в истории
Русской Православной
Церкви Заграницей**

В истории церковной жизни русского рассеяния XX в. особую роль сыграли Братства преподобного Иова Почаевского, действовавшие в разное время в разных странах (Словакии, Германии, Швейцарии, Бразилии, Канаде). Начало истории этих братств связано с деятельностью одного из наиболее ярких иерархов Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) — архиепископа Виталия (Максименко). Именно его стремление возродить в диаспоре типографию, действовавшую до революции в стенах Успенской Почаевской Лавры, и привело к появлению Братства преподобного Иова на территории Восточной Словакии, которое позже послужило основой для создания подобных братств и в других странах.

Архиепископ Виталий (в миру — Василий Иванович Максименко) родился в 1873 г. в Екатеринославской губернии. После окончания семинарии в Екатеринославе в 1895 г. он поступил в Киевскую духовную академию. Однако в 1896 г. он был из нее исключен за участие в студенческом бунте¹. В 1897 г. по ходатайству тогдашнего ректора Казанской духовной академии епископа Чебоксарского Антония (Храповицкого) распоряжением Святейшего Синода Василию Максименко было разрешено возобновить учебу на втором курсе Казанской академии, которую он закончил в 1899 г. со степенью кандидата богословия. В том же году епископ Антоний постриг его в монашество с именем Виталий. В 1902 г., когда владыка Антоний был назначен на Волынскую кафедру, он пригласил к себе в епархию отца Виталия и назначил его заведующим монастырской типографией в Почаевской Лавре. 2 декабря 1902 г. отец Виталий был возведен в архимандрита и включен в Духовный собор Лавры. Позже он стал редактором «Почаевского листка», а также

¹ Петров М. Скрижалі пам'яті: коментарі та додатки / Склав В. Ульяновський. К., 2003. С. 186.

исполнял обязанности редактора официальной части «Волынских епархиальных ведомостей»².

Отец Виталий оснастил типографию новым оборудованием и наладил выпуск не только богослужебной литературы, но и изданий просветительского характера. Архиепископ Никон (Рклицкий) в своих воспоминаниях³ писал, что когда о. Виталий прибыл в Почаев, то там была запущенная типография и ни одного рабочего. За короткое время был построен трехэтажный корпус, в нем помещалось восемь скоропечатных машин, а типографское братство составляло 120–150 человек. С 1905 г. особое внимание в типографии уделялось изданию полемической антикатолической литературы, так как после издания императором Николаем II манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» в западных губерниях начался массовый возврат крестьян в Католическую Церковь⁴. В результате активной издательской деятельности Почаевская Лавра превратилась в крупнейший в Российской империи центр духовного просвещения.

В начале Первой мировой войны типография была эвакуирована и после этого лишь частично и эпизодически возобновляла свою работу. В декабре 1918 г. архимандрит Виталий был арестован украинскими властями и находился в заключении до лета 1919 г. После этого он был вновь арестован (на этот раз уже поляками) по ложному обвинению в руководстве антипольским восстанием⁵. При помощи французских военных властей и благодаря ходатайству митрополита Антония (Храповицкого) и Скопьянского митрополита Варнавы (Росича, впоследствии — Сербский патриарх) отец Виталий был освобожден и в 1922 г. выслан из Польши⁶. Духовный собор Почаевской Лавры отказался от восстановления разоренной войной типографии и указал отцу Виталию на нежелательность его возвращения в обитель⁷. По приглашению митрополита Антония (Храповицкого) архимандрит Виталий переехал в Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев⁸.

Так в эмиграции оказался человек, имевший огромный опыт издательской деятельности, и руководство формировавшейся тогда РПЦЗ

² См.: Косик В.И. Виталий (Максименко), архиепископ // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 561.

³ Архиепископ Виталий: к столетию со дня рождения // Церковная жизнь. 1973. № 5–7. С. 55–71.

⁴ См., например: Mironowicz A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Białystok, 2005. S. 56; Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 1994. С. 128.

⁵ Виталий (Максименко), архиеп. Мотивы моей жизни. 3-е издание. Джорданвилл, б/г. С. 183.

⁶ Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в западной и центральной Европе (1920–1995). М. 1995. С. 130.

⁷ Виталий (Максименко), архиеп. Указ соч. С. 191.

⁸ Там же. С. 184.

решило использовать отца Виталия для нужд русского зарубежья. Митрополит Антоний и члены Архиерейского Синода РПЦЗ высказали пожелание, чтобы архимандрит Виталий возродил в эмиграции действовавшую до революции типографию Преподобного Иова Почаевского. Реализовать этот проект в Сербии не удалось, и отец Виталий стал искать возможность открыть типографию в другой стране. Наиболее подходящей для реализации этой цели оказалась Восточная Словакия.

Ладомирова (Восточная Словакия)

В 1918 г. была создана независимая Чехословацкая республика. В 1919 г. в ее состав кроме исторических Чешских земель и Словакии вошла также Подкарпатская Русь (современная Закарпатская область Украины). Уже в 1919 г. в Восточной Словакии и Подкарпатской Руси началось массовое движение за возвращение из греко-католицизма в Православие⁹. При этом одной из главных проблем движения была острая нехватка в регионе православного духовенства.

В 1922 г. сенатор (депутат Верхней палаты Чехословацкого парламента) Юрий Лажо обратился к главе Чешской православной общины в Праге архимандриту Савватию (Врабецу, впоследствии — архиепископ) с просьбой прислать священнослужителя для пастырской деятельности в Восточной Словакии¹⁰. И именно архимандрит Савватий пригласил для этой цели в Чехословакию отца Виталия (Максименко). Он прибыл в Прагу в конце марта 1923 г., когда отец Савватий уже стал архиепископом Пражским и всея Чехословакии (в юрисдикции Константинопольского патриарха). 1 апреля 1923 г. архиепископ Савватий издал указ о поручении отцу Виталию пастырской деятельности в селах Ладомирова (Владимирово), Вагринац и Крайне Черне в Восточной Словакии¹¹.

К месту своего служения архимандрит Виталий прибыл в канун праздника Благовещения Пресвятой Богородицы 1923 г. Сначала он поселился неподалеку от Ладомировой в поселке Вышни Свидник, где обустроил домашнюю церковь и разместил канцелярию. 21 ноября 1923 г. в Ладомировой была совершена закладка православного храма в честь Архангела Михаила¹². Закладной камень освятил епископ Вениамин (Федченков), занимавший тогда Карпаторусскую кафедру (в юрисдикции архиепископа Савватия). Большая часть средств на сооружение

⁹ Подробнее см.: Бурега В. В. Чехословацка влада та Православна Церква в Підкарпатській Русі (Закарпатській Україні) в 1920–30-ті роки // ТКДА. К., 2009. № 10. С. 247–266.

¹⁰ Шкаровский М. В. История русской церковной эмиграции. СПб., 2009. С. 278.

¹¹ Документ опублікован в: Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie: Z dejín ruskej pravoslávnej misie v Ladomirovej 1923–1944. Prešov, 2000. S. 113–114.

¹² Богданова Т. А., Клементьев А. К. Материалы к истории типографского иноческого братства Преподобного Иова Почаевского на Карпатах // Православный Путь. 2007–2011. С. 8.

храма была пожертвована местными жителями, а также православными русинами, проживавшими в Америке. Любопытно, что среди тех, кто пожертвовал землю на постройку храма, был Михаил Шкурла, дядя будущего Первоиерарха РПЦЗ митрополита Лавра. Строительство велось по проекту инженера В. Леонтьева (впоследствии — иеромонах Иов) и было окончено в 1924 г. Новопостроенный храм освятил архиепископ Савватий¹³.

Уже в 1923 г. архимандрит Виталий, стремясь исполнить поручение Архиерейского Синода РПЦЗ, предпринимает усилия не только по строительству храма, но и по созданию миссионерского братства, которое бы занималось издательской и просветительской деятельностью. 29 октября 1923 г. архиепископ Савватий санкционировал создание в Словакии «Миссионерского стана» во главе с архимандритом Виталием. Первоначально центром миссии был Вышни Свидник, где в апреле 1924 г. начала свою деятельность и типография¹⁴. В течение 1924–26 гг. в Ладомировой для миссии было построено новое здание. С 1926 г. отец Виталий полностью переселился в Ладомирову и перенес сюда миссию с типографией. 16 мая 1926 г. архиепископ Савватий совершил освящение закладного камня типографского корпуса¹⁵.

Вначале архимандрит Виталий планировал перевезти в Словакию оборудование Почаевской типографии, оставшееся на территории Польши. Но это оказалось невозможным. Тогда отец Виталий приобрел у Лемковского студенческого комитета в Праге старый типографский станок, привезенный из России. Доставку станка из Праги в Словакию организовал епископ Сергей (Королёв), руководивший тогда русским эмигрантским приходом в Праге¹⁶. В 1929 г. из Почаевской Лавры в благословение печатни в Ладомировой была послана большая икона преподобного Иова-Типографа, ныне находящаяся в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле¹⁷. В 1931–1932 гг. был построен новый типографский корпус и приобретено новое оборудование. В 1932 г. Архиерейский Синод РПЦЗ признал типографию преемницей Почаевской типографии¹⁸.

Типография была официально зарегистрирована и внесена в Земельную книгу окружного суда в Вышнем Свиднике. Однако архимандрит Виталий, как иностранец, не мог быть владельцем типографии, поэтому она была зарегистрирована на имя сенатора Ю. Лажо и до 1932 г. офици-

¹³ Горазд, монах. Судьбы святой православной веры на территории бывшей Чехословакии // Православный путь. 2000. С. 118.

¹⁴ Виталий (Максименко), архиеп. Указ соч. С. 192.

¹⁵ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 9.

¹⁶ Harbulová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 13.

¹⁷ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 9–10.

¹⁸ Там же. С. 10.

ально именовалась: «Типография Ю. П. Лажо в Ладомировой в Словакии». В 1929 г. Юрий Лажо скончался. Архимандрит Виталий выкупил у его потомков право собственности на типографию. По сообщению словацкой исследовательницы Л. Гарбулевой, около 1932 г. отец Виталий принял чехословацкое гражданство, после чего типография стала официально именоваться: «Русская церковная типография во Владимировой в Словакии», а с 1934 г.: «Русская церковная типография Преподобного Иова во Владимировой в Словакии». Последнее название сохранялось до 1944 г. 28 апреля 1933 г. обновленная типография была официально признана чехословацкими властями¹⁹.

С осени 1924 г. типография обеспечивала церковнославянскими богослужебными книгами и литургическими календарями всю русскую эмиграцию. По оценке архимандрита Серафима (Иванова) к 1940 г. этими календарями пользовались 75% всех церквей русской диаспоры²⁰. Всеобщую известность братству принес «Великий Сборник» — четырёхтомное собрание главных церковных служб, восполняющее отсутствие Октоиха, Миней и Триодей.

Братство также выпускало периодические издания «Русский Пастырь» и «Православная Лемковщина». В 1928 г. архимандрит Виталий начинает публиковать двухнедельную газету «Православная Карпатская Русь», целью которой была полемика с греко-католиками и поддержка православного меньшинства в Словакии. Переименованное в 1934 г. в «Православную Русь» издание освещало жизнь всей русской церковной диаспоры. Главным редактором газеты был отец Серафим (Иванов). В газете сотрудничали: святитель Иоанн (Максимович), митрополит Антоний (Храповицкий), И. А. Ильин, И. С. Шмелев, Б. К. Зайцев, А. В. Карташев, архимандрит Иоанн (Шаховской, впоследствии — архиепископ), иеромонах Аверкий (Таушев, впоследствии — архиепископ), протоиерей Кирилл (Зайцев, впоследствии — архимандрит Константин). С 1935 по 1941 гг. инок Алексей (Дехтерев, впоследствии — епископ) редактировал приложение «Детство и юность во Христе». С 1939 г. братство в качестве альтернативы парижскому журналу «Путь» начало выпускать «религиозно-философско-богословский ежегодник» «Православный Путь». Последний номер «Православной Руси» словацкого периода вышел в Братиславе 22 октября 1944 г.²¹ Братство старалось всеми силами вести русскую православно-патриотическую работу. В 1938 г. братство рассылало по всему русскому зарубежью ме-

¹⁹ Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 26–27.

²⁰ Верин С. [Архимандрит Серафим Иванов]. Православное русское типографское монашеское братство преп. Иова Почаевского во Владимировой на Карпатах: краткий обзор его истории и деятельность. Ладомирова, 1940. С. 12.

²¹ Шкаровский М. В. Указ соч. С. 327.

дали, иконки, памятные значки в ознаменование 950-летия крещения Руси²².

Уже в 1920-е гг. вокруг архимандрита Виталия постепенно собрался круг единомышленников, который и стал основой для формирования монашеской общины. В 1926 г. в общину поступил Игнатий Чокина, ставший первым постриженником из местных жителей²³. С конца 1920-х гг. наблюдается постоянный приток в миссию монашествующих из числа русских эмигрантов. В 1928 г. сюда прибыли иеромонахи Серафим (Иванов, впоследствии — архиепископ) и валаамец Филимон (Никитин, впоследствии — духовник братства в Ладомировой и Джорданвилле)²⁴. В 1931 г. в братство поступил иеромонах Савва (Струве, третий сын П. Б. Струве), ставший корректором Ладомирского издательства. В Ладомирову прибыли иконописцы братья Пыжовы — Кирилл (впоследствии — архимандрит Киприан) и Георгий (иеромонах Григорий). Первый за несколько лет расписал Михайловский храм, написал иконостас для зимней церкви обители. В 1932 г. в монастырь поступает И. Д. Ямщиков (пострижен в монашество с именем Антоний) — печатник братства в Ладомировой и Джорданвилле²⁵. В 1939 г. в Ладомирову приехал начальник Цейлонской духовной миссии РПЦЗ архимандрит Нафанаил (Львов, впоследствии — архиепископ)²⁶. В те же годы в число братии были зачислены иеромонах Виталий (Устинов, впоследствии — митрополит, Первоиерарх РПЦЗ), а также уроженцы Словакии Василий Шкурла (впоследствии — митрополит Лавр, Первоиерарх РПЦЗ) и Флор Ванко (впоследствии — архимандрит Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле). 26 августа 1942 г. в Ладомировой был тайно пострижен в великую схиму протоиерей Сергей Четвериков²⁷. Всё это привело к заметному количественному росту братства. Так, если в 1923–1926 гг. здесь трудилось не более 3–4 человек, то к 1929 г. в обители жило уже 20 человек. К 1934 г. количество братии достигло 30 человек, среди которых были: 1 игумен, 1 иеросхимонах, 5 иеромонахов и 1 иеродиакон. С этого времени и до эвакуации миссии из Ладомировой (в 1944 г.) количество братии колебалось в пределах 25–30 человек²⁸. В 1931–32 гг. в Ладомировой было построено новое здание миссии, в котором разместились типография, трапезная, кухня и 10 келий.

²² Григорович-Барский А. Б. «Молись, учись и трудись»: Из дорожных впечатлений по Германии; Обитель преп. Иова в Мюнхене // Знамя России. 1959. № 189. С. 15.

²³ Шкаровский М. В. Указ соч. С. 280.

²⁴ Там же. С. 283.

²⁵ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 15.

²⁶ Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 82–83.

²⁷ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 105.

²⁸ Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 75–77.

До 1928 г. все православные общины Восточной Словакии признавали над собой каноническую власть архиепископа Савватия. Спор о канонической юрисдикции (между Сербским и Константинопольским Патриархатами), охвативший в 1923–26 гг. Чешские земли и Подкарпатскую Русь, поначалу Словакии не коснулся. Лишь 1 апреля 1928 г. в поселке Медзилаборце состоялось собрание представителей 26 православных общин Словакии, на котором было принято решение о выходе из юрисдикции архиепископа Савватия и переходе в состав Сербской Православной Церкви²⁹. С этого момента миссионерское братство в Ладомировой также перешло в подчинение сербским епископам, назначавшимся для служения в Подкарпатскую Русь. При этом типография обеспечивала богослужбной и иной церковной литературой русские эмигрантские общины по всему миру и потому сохраняла тесную связь с Архиерейским Синодом РПЦЗ. В июле 1928 г. Ладомирово посетил делегат Сербской Православной Церкви в Подкарпатской Руси епископ Серафим (Йованович). Он полностью поддержал издательские и просветительские инициативы архимандрита Виталия. Кроме того, епископ Серафим рекомендовал ввести в миссии монашеский (общежительный) устав. С этого времени миряне играют в делах миссии всё меньшую роль, и к началу 1930-х гг. миссия преобразуется в полноценный монастырь³⁰.

После назначения в 1931 г. в Подкарпатскую Русь и Восточную Словакию первого постоянного архиерея (в юрисдикции Сербской Церкви) епископа Дамаскина (Грданички) обсуждалась возможность рукоположения архимандрита Виталия в викария Мукачевско-Прешовской епархии Сербской Православной Церкви с поручением окормлять приходы на территории Словакии. Однако этот проект не был реализован³¹. В мае 1934 г. архимандрит Виталий был хиротонисан во епископа Детройтского, управляющего приходами РПЦЗ в Северной Америке. После этого 19 сентября 1934 г. в Ладомировой был созван Духовный собор, который постановил, что архиепископ Виталий остается пожизненным руководителем братства, а его заместником назначается игумен Серафим (Иванов)³². Таким образом, юрисдикционная зависимость Ладомировского монастыря оставалась невыясненной. Это привело к конфликту с епископом Дамаскином (Грданички), который

²⁹ Marek P., Bureha V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953: Příspěvek k dějinám Pravoslavné církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno, 2008. S. 365–368.

³⁰ Harbuľová L. *Laдомировské reminiscencie*. S. 15.

³¹ Marek P., Bureha V. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. S. 369.

³² Архив Германской епархии РПЦЗ. Книга постановлений Духовного Собора миссионерского братства при Типографии Преп. Иова Почаевского во Владимировой у Вышнего Свидника. Протокол № 1. См.: Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 16–17.

настаивал на полном подчинении братства и типографии его канонической власти.

В фонде Архиерейского Синода РПЦЗ, который ныне хранится в Государственном архиве Российской Федерации в Москве, сохранился недатированный проект «Положения о восстановленной Почаевской типографии преп. Иова во Владимировой и Братства при ней». Из контекста документа можно заключить, что он был составлен вскоре после отъезда архиепископа Виталия в Америку (то есть в 1934–35 гг.). Документ составлен игуменом Серафимом (Ивановым). Проект предполагает, что Почаевская типография и братство при ней являются «метехом русской Северо-Американской епархии, юрисдикции Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей». Устав Братства утверждается правящим архиереем Северо-Американской епархии. При этом документ допускает, что духовенство Братства может совершать богослужения на приходах Мукачевско-Прешовской епархии Сербской Церкви (по приглашению ее правящего архиерея). Интересны мотивы, по которым Братство желало входить в юрисдикцию РПЦЗ, а не в состав Сербской Церкви. Составитель документа подчеркивает, что главная цель Братства — «восстановить Почаевскую типографию для будущей России, а до того времени служить общерусским церковным нуждам рассеяния». Кроме того, Братство стремится создать «ядро идейного русского монашества из эмигрантов и вообще всех русских людей для будущей работы по восстановлению монашества в возрожденной России». По Уставу Мукачевско-Прешовской епархии ее духовенство должно было иметь чехословацкое гражданство, однако члены Братства в Ладомирской не желали принимать чехословацкое подданство, так как надеялись в будущем вернуться в Россию. По этой же причине они не хотели в будущем входить в юрисдикцию создаваемой автокефальной Чехословацкой Церкви³³.

Мы не располагаем сведениями, был ли утвержден этот документ Архиерейским Синодом РПЦЗ, однако вполне очевидно, что члены Братства так и не вошли в клир Мукачевско-Прешовской епархии. Конфликт между Сербской Церковью и Братством был преодолен лишь после назначения на Мукачевскую кафедру епископа Владимира (Раича), который 24 февраля 1939 г. официально признал монашескую общину в Ладомирской ставропигиальной обители в юрисдикции Архиерейского Синода РПЦЗ³⁴.

³³ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 6343. Оп. 1. Д. 275. Л. 1–2.

³⁴ Доклад Председателя Архиерейского Синода Митрополита Анастасия Архиерейскому Собору о междусоборном периоде в жизни РПЦЗ. ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 23. Л. 1.

Вместе с тем, чтобы упрочить положение монастыря, архимандрит Серафим (Иванов) в 1936 г. подал для регистрации в органы внутренних дел в Братиславу устав «Общины братьев св. Иова Почаевского, покровителя церковного русского книгопечатания с центром в Ладомировой» (слов. — *Spolok bratov sv. Jova Pocajevského, patrona cirkevneho ruskeho knihtlaciarstva so sidlom v Ladomirovej*). Устав был утвержден Министерством внутренних дел Чехословакии 15 марта 1937 г. С этого времени братство официально действовало как христианская культурно-общественная организация³⁵.

Вторая половина 1930-х гг. была наиболее успешным временем деятельности миссии, издания которой распространялись среди русских эмигрантов по всему миру. Получая заметную финансовую прибыль от их реализации, в 1937 г. братия обители сумела построить странноприимный дом. Созданный при миссии в 1933 г. русский хор регулярно выступал с концертами в различных населенных пунктах Словакии. С 1930 г. в миссии проводился праздник русской Рождественской елки для детей. Также миссия принимала активное участие в ежегодном праздновании Дня русской культуры. В Ладомирово действовала трудовая школа для детей местных жителей, в которой преподавались как общеобразовательные, так и вероучительные дисциплины. Ученики также получали навык работы в типографии. В 1937 г. по инициативе миссии на военном кладбище в Ладомирово была заложена часовня в память русских воинов, погибших на территории Словакии в годы Первой мировой войны. В 1938 г. на Русской православной выставке в Женеве деятельность миссии была представлена в виде отдельной экспозиции. Благодаря активности братии в течение 1920–30 гг. в Восточной Словакии наблюдался количественный рост православного населения. Так, если по переписи населения 1921 г. в Словакии проживало около 2 100 граждан православного исповедания, то к 1940 г. их было уже 12 500 человек³⁶.

В годы Второй мировой войны члены братства вели активную издательскую и просветительскую работу. Монастырь старался способствовать церковному возрождению на оккупированных территориях СССР. С этой целью к 1943 г. на пожертвования Болгарской Православной Церкви в Ладомировой было напечатано три тысячи напестольных Евангелий, десять тысяч Евангелий от Иоанна, молитвословы, требники, служебники, апологетические брошюры³⁷. Издания братства посылались на оккупированные территории и в лагеря для перемещенных

³⁵ Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 22.

³⁶ Подробнее см.: Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 42–64.

³⁷ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 70–74.

лиц³⁸. 200 антиминых платов, напечатанных братством, были освящены митрополитом Берлинским и Германским (РПЦЗ) Серафимом (Ляде) и переправлены им на оккупированные территории³⁹.

23 сентября 1940 г. Архиерейский Собор РПЦЗ учредил «Пастырско-богословские курсы при братстве преподобного Иова Почаевского во Владимирове»⁴⁰. Курсами, действовавшими в стенах монастыря в 1940–1944 гг., заведовал настоятель обители архимандрит Серафим (Иванов).

31 июля 1944 г., ввиду приближения советских войск, в соответствии с указанием Первоиерарха РПЦЗ митрополита Анастасия (Грибановского), «в случае прихода большевиков, взяв с собой главные святыни, всей братии уходить всеми возможными путями»⁴¹, большая часть насельников покинула обитель. 1 августа, в день памяти преподобного Серафима Саровского, иноки, отслужив литургию и напутственный молебен, переселились в Братиславу. Один из русских эмигрантов предоставил им здесь обширное здание на берегу Дуная, в котором была устроена домовая церковь во имя преподобного Иова и келии. 20 августа 1944 г. этот храм освятил архиепископ Пантелеимон (Рудык)⁴². К прибывшей в Братиславу братии присоединяются: архимандрит Агапит (Крыжановский), иеромонах Валентин (Богданов) и Петр Чернобыль (впоследствии — архимандрит Нектарий), беженцы из оккупированных территорий СССР⁴³.

В начале января 1945 г. братья перебрались в Берлин. Здесь они окормляли части вооруженных сил Комитета освобождения народов России (КОНР)⁴⁴, трудились в типографии школы пропагандистов Русской Освободительной Армии в Дабендорфе. 26 февраля 1945 г. Архиерейский Синод РПЦЗ назначает архимандрита Серафима (Иванова) протопресвитером вооруженных сил КОНР. В Берлине к братству присоединяется Николай Гаманович (впоследствии — архиепископ Чикагский и Детройтский РПЦЗ Алипий)⁴⁵.

³⁸ В 1942 году братство отправило для восточных рабочих 50 тыс. Евангелий от Иоанна, 30 тыс. молитвенников, другие издания. Письмо архим. Серафима от 3/16 ноября 1943 г. Синоду Болгарской Церкви. См.: Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 80.

³⁹ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 53.

⁴⁰ Указ Синода был опубликован в газете «Православная Русь» (№ 20 от 15.10.1940). См.: Harbuľová L. *Ladomirovské reminiscencie*. S. 115.

⁴¹ Шкаровский М. В. Указ соч. С. 325.

⁴² Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 325.

⁴³ Киприан (Пыжов), архим. Мои воспоминания // *Православная Русь*. 1992. № 5. С. 13.

⁴⁴ Нектарий (Чернобыль), архим. Воспоминания. // *Русская Православная Церковь Заграницей*. Сайт Южно-Российских приходов РПЦЗ. URL: <http://rpczsouth.org.ru/rpcz/archimandrit-nektarij-chernobyl-vospominaniya.html> (дата обращения: 31.03.2012).

⁴⁵ Алипий (Гаманович), архиеп. Вся моя история. URL: http://www.synod.com/synod/documents/art_archbpalpylife.html (дата обращения: 31.03.2012).

В ходе боевых действий осенью 1944 г. здания миссии в Ладомировой были практически полностью разрушены, уцелел лишь монастырский храм. В 1945 г. игумен Савва (Струве) подал местным властям прошение о возмещении материального ущерба, нанесенного обители. Общую сумму ущерба он оценивал в 1 860 762 чехословацких кроны⁴⁶. Однако компенсация выплачена не была, и обитель в Ладомировой более не возродилась. В октябре 1945 г. в Праге игумен Савва как глава делегации духовенства Мукачевско-Прешовской епархии передал епископу Орловскому и Брянскому Фотию (Топиро) прошение о приеме словацких православных общин в юрисдикцию Московского Патриархата⁴⁷. 20–21 ноября 1945 г. в Ладомировой при участии епископа Владимира (Раича) состоялось собрание приходского духовенства словацкой части епархии, участники которого обратились к епископу с прошением отпустить словацкие приходы в юрисдикцию Московского Патриархата. Решением Архиерейского Собора Сербской Церкви от 19 марта 1946 г. приходы Словакии, в т. ч. и храм бывшей Ладомировской обители, были переданы в состав Чешской епархии Русской Православной Церкви⁴⁸.

Окончательно монашеская община при Михаило-Архангельской церкви в Ладомировой прекратила существование в 1946 г. с уходом отца Саввы (Струве) за штат. Он скончался 13 марта 1949 г.⁴⁹ Ныне бывший монастырский храм Архангела Михаила действует как приходской в составе Прешовской епархии Православной Церкви Чешских земель и Словакии.

Разделение братства

18 мая 1945 г. 10 человек братии монастыря преподобного Иова переехали из Германии в Женеву, где при русском храме ими было устроено подворье братства. Здесь в братство вошли иеромонах Антоний (Медведев) и игумен Никон (Рклицкий, впоследствии — архиепископ)⁵⁰. В мае 1945 г. в Гамбург из Берлина прибывают члены Ладомировского братства иеромонах Виталий (Устинов) и архимандрит Нафанаил (Львов). Здесь при барачной церкви ими было устроено братство преподобного Иова и святого праведного Прокопия Устюжского⁵¹. Оба инока обосновываются под Гамбургом в лагере для перемещенных лиц Фишбек. В устроенной здесь типографии было издано более 10 000 молитвословов, начато ежемесячное издание «Почаевские листки» (переименованное позже

⁴⁶ Документ опубликован в: Harbuľová L. Ladomirovské reminiscencie. S. 123–125.

⁴⁷ Marek P., Bureha V. Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953. S. 391.

⁴⁸ Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 337.

⁴⁹ Богданова Т. А., Клементьев А. К. Указ соч. С. 130.

⁵⁰ Шкаровский М. В. Указ. соч. С. 332.

⁵¹ Русская Православная Церковь Заграницей / Под ред. А. А. Сологуб. Иерусалим, 1968. Т. 2. С. 894.

в «Православное обозрение»). В лагере устраиваются двухлетняя пастырская школа и псаломщические курсы⁵². Отец Нафанаил был назначен Архиерейским Синодом РПЦЗ епископским администратором английской оккупационной зоны. К концу 1945 г. здесь было открыто 19 приходов с отделениями братства преподобного Иова, ставившими перед собой миссионерские и благотворительные цели⁵³.

При этом уже в 1945 г. была начата подготовка переселения основной части братства из Европы в Америку. В связи с этим на заседании Духовного собора братства от 20 августа 1945 г. в Женеве было решено считать Гамбургское подворье европейским центром братства⁵⁴.

В конце 1945 г. в Мюнхене было создано монашеское братство, которое вначале находилось в здании Архиерейского Синода. С весны 1946 г. это братство получило от американских оккупационных властей в аренду бывшую казарму гитлерюгенда в пригороде Оберменцинг⁵⁵. Архиерейский Синод РПЦЗ на своем заседании 4 марта 1946 г. постановил: утвердить разделение братства преподобного Иова с переездом части братии в Джорданвилль (США) и Мюнхен. Возглавление оставшейся в Германии части братства было поручено члену Ладомировского братства архимандриту Иову (Леонтьеву)⁵⁶.

Мюнхен

23 декабря 1946 г. в храме преподобного Иова был освящен иконостас, расписанный архимандритом Киприаном (Пыжовым) и иноком Алипием (Гамановичем)⁵⁷. К началу 1948 г. в обители было более 30 насельников (половина из них миряне)⁵⁸. Тяжелое материальное положение в послевоенной Германии заставляло осваивать новые места. Семь монашествующих отбыли в Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле⁵⁹. Попытки основать подворья не увенчались успехом. Иеромонах Пантелеимон (Рогов) пытался основать подворье в По, на юге Франции, а игумен Никодим (Нагаев) — в Озуар-ля-Феррьер, под Парижем⁶⁰. Постриженник Женевского подворья иеромонах Феодосий (Трушевич) без-

⁵² Хроника: в Мюнхене // Церковная летопись. 1946. № 3. С. 55.

⁵³ В оккупированной Германии // Церковная летопись. Декабрь 1945. С. 24.

⁵⁴ Архив Германской Епархии РПЦЗ. Книга постановлений Духовного Собора миссионерского братства при Типографии Преп. Иова Почаевского во Владимировой у Вышнего Свидника. Цит. по: Шкаровский М. В. Указ соч. С. 333.

⁵⁵ А. С. Встреча Пасхи в обители преподобного Иова // Православная Русь. 1955. № 5. С. 12.

⁵⁶ Шкаровский М. В. Указ соч. С. 334.

⁵⁷ Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad, Theophilus Lasswell, tr. Munich, 1990. P. 97. Хроника: в Мюнхене // Церковная летопись. 1946. № 3. С. 55–56.

⁵⁸ Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad. P. 97.

⁵⁹ Отъезд семи собратий подворья преп. Иова Почаевского в Мюнхене в Америку // Православная Русь. 1949. № 4. С. 15.

⁶⁰ Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad. P. 98.

успешно пытался основать подворье в Ницце⁶¹. Некоторые насельники, в т. ч. иеромонах Игнатий (Ракша) отбыли в Святую Землю⁶².

После кончины в 1959 г. архимандрита Иова братство возглавил архимандрит Корнилий (Малющицкий)⁶³. В середине 1950-х и в 1960-е гг. братство насчитывало 4–6 человек⁶⁴. После кончины отца Корнилия в 1965 г. монастырь возглавил епископ Нафанаил (Львов), проживавший в обители, с длительными перерывами, с 12 сентября 1946 г. до своей кончины 26 октября 1986 г. С 1946 по 1981 г. монастырь был ставропигиальным, в непосредственном подчинении председателю Архиерейского Синода РПЦЗ⁶⁵. В 1980 г. настоятелем монастыря становится епископ Марк (Ардт). Вводится афонский устав, проводятся обширные работы по улучшению монастыря, делается пристройка для церковной школы. В 2010 г. в монастыре проживало 9 человек.

Из братии монастыря вышли следующие архиереи РПЦЗ: архиепископы Серафим (Свежевский), Павел (Павлов), епископы Никодим (Нагаев) и Агапит (Горачек).

В 1950-е гг. в Мюнхенской обители действовали пастырские курсы возглавляемые протопресвитером В. Виноградовым⁶⁶. С 1983 г. при обители устраивались съезды молодежи, которые проводятся и теперь, как православные съезды. В монастыре находятся епархиальное управление, типография и с 1981 г. — свечной завод.

Уже на первом совещании старшей братии 20 августа 1946 г. было решено добиться у американской администрации разрешения на открытие типографии. Был приобретен выпущенный еще в начале XX в. печатный станок. В 1946 г. в Мюнхене начинается издание периодического органа епархии: «Распоряжения и сообщения Митрополита средне-европейского митрополичьего округа», в 1951 г. переименованное в «Церковные ведомости» и вышедшее до 1971 г. С 1947 по 1951 гг. монастырь печатал и официальный орган Архиерейского Синода РПЦЗ «Церковная жизнь». Монастырь продолжал миссионерскую деятельность, направленную на духовное пробуждение советских людей — в 1963 г. «Вестник [братства] Православного дела» стал выходить в новом виде для отправки на восток. Издавались сокращенные Четьи-Минеи. К 1977 г. было издано около 200 наименований книг и брошюр. В 1970-е гг. из-за преклонного возраста насельников издательская

⁶¹ Евфимий (Логвинов), иером. О почаяевской традиции в Русском Зарубежье // XVII Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2007. Т. 1. С. 292.

⁶² Из Мюнхена в Хеврон: из письма одного из переселившихся в Св. Землю братьев обители св. Иова // Православная Русь. № 3. 1951. С. 12.

⁶³ Русская Православная Церковь Заграницей. Т. 2. С. 945.

⁶⁴ Л. С. Встреча Пасхи. С. 12; G. Seide. Verantwortung: Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Munich. 1989. P. 303.

⁶⁵ Шкаровский М. В. Указ соч. С. 336.

⁶⁶ Там же. С. 335.

деятельность была сведена только к изданию апологетических брошюр епископа Нафанаила, предназначенных к отправке в СССР братством «Православное дело».

В 1981 г. возобновляется издание епархиального органа — «Вестник Германской епархии» на русском языке и на немецком («Der Bote der deutschen Diözese»). В 1982 г. был куплен новый печатный станок. В 1984 г. на немецком языке выходит исследование Г. Зайде о монастырях РПЦЗ⁶⁷ и в 1990 г. его английский перевод⁶⁸. Издаются материалы ежегодных конференций «Begegnung mit der Orthodoxie». Осуществляется издание переводов на немецкий язык трудов: архиепископа Аверкия (Таушева), протопресвитера Михаила Помазанского, иеромонаха Серафима (Роуза). Издаются богослужebные книги и духовная литература на русском и церковнославянском языках. Священноначалием РПЦЗ братству поручено издание служб новопрославленным святым на церковнославянском языке.

Лондон

Архимандрит Виталий (Устинов) назначается благочинным приходов РПЦЗ в Великобритании. Не позже ноября 1947 г. он поселяется в Лондоне для окормления прибывших в Великобританию из английской оккупационной зоны перемещенных лиц⁶⁹. Из Германии архимандрит Виталий привез шрифт, а лондонский отдел УМСА подарил ему старую печатную машину⁷⁰. Возобновлено издание «Православного обозрения», перепечатана история Русской Церкви протоиерея Евграфа Смирнова. Отец Виталий основывает приходы РПЦЗ в Манчестере, Престоне и Брадфорде. 12 июля 1951 г. архимандрит Виталий был хиротонисан во епископа Монтевидеоского, викария Бразильского епархии.

Сан-Пауло

23 августа 1951 г. вместе с епископом Виталием⁷¹ в Бразилию прибыли иеродиакон Павел (Павлов), Феодор (Голицын) и диакон Иоанн Логвиненко. При церкви в пригороде Вилла Альпина построен братский корпус с 16 кельями. Устроен приют для мальчиков. На перевезенном из Англии оборудовании печатается «Православное обозрение»⁷². В 1953 г. переиздается «Церковь одна» А.С. Хомякова;

⁶⁷ Seide Gernot. Die Kloster der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Vergangenheit und Gegenwart. 60 Jahre Exil, 1920–1980. Munchen, 1984.

⁶⁸ Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad, Theophilus Lasswell, tr. Munich, 1990.

⁶⁹ Лондон // Православная Русь. 1947. № 19. С. 15.

⁷⁰ То же // Там же. 1949. № 2. С. 14.

⁷¹ Приезд в Сан-Пауло Преподобного Епископа Виталия // Там же. 1951. № 18. С. 15.

⁷² Присутствовавший. Второй съезд Бразильской епархии // Владимирский вестник. 1955. № 43. С. 30.

в 1954 г. — «Лавсаик» Палладия Елеонопольского и «Христианства нет без Церкви» архиепископа Илариона (Троицкого). Трудami братства Преподобного Иова Почаевского были открыты приходы в Гоянии и пригороде Сан-Пауло Педейре.

Нортвилл и Монреаль

В 1955 г. епископ Виталий назначается Эдмонтонским и Западно-Канадским. В Нортвилле (провинция Альберта) им была основана Успенская обитель, в которую прибыла братия из Бразилии и Канады⁷³, построен храм⁷⁴, срублены 12 келий⁷⁵, из Бразилии была перевезена типография, устроено архиерейское подворье в Эдмонтоне. В 1956 г. в скиту трудилось пять братьев, не считая несших послушание на приходах. В 1957 г. епископ Виталий становится правящим архиереем Канадской епархии РПЦЗ и переезжает в Монреаль вместе с основным составом братии⁷⁶, которая приписывается к Свято-Николаевскому кафедральному собору и пребывает на архиерейском подворье. В ее состав в 1950–60-е гг. входили: игумены Феодор (Голицын), и Павел (Павлов), иеромонахи Нафанаил (Белоногов), Сергей (Киндяков), Стефан (Новицкий), иеродиакон Тихон (Калинин) и протодиакон Иоанн Логвиненко. Келии для братии были устроены в архиерейском подворье, в подвале — типография. В начале 1960-х гг. братство для летней резиденции устраивает Преображенский скит в Мансонвиле (провинция Квебек), с кладбищем, свечным заводом и небольшой типографией⁷⁷. Среди изданий братства надо отметить «Книгу правил» с толкованиями епископа Григория (Граббе), ряд томов 17-томного труда архиепископа Никона (Рклицкого) «Жизнеописание Блаженнейшего митрополита Антония Киевского и Галицкого», законоположения Русской Зарубежной Церкви. Из периодических изданий печатались: «Церковная жизнь», «Православный вестник в Канаде», «Православное обозрение», «Морской вестник». В 1990-е гг. типография братства активно издавала православную литературу для распространения в странах бывшего СССР. После разрыва митрополита Виталия с епископатом РПЦЗ братство вышло из подчинения Архиерейскому Собору Русской Зарубежной Церкви.

Москва

В 1990 г. Ю. И. Зелениным и А. В. Псаревым, по благословию Сиракузского и Троицкого архиепископа Лавра (Шкурлы), было основано

⁷³ Епископ Виталий в Канаде // Православная Русь. 1955. № 13. С. 15.

⁷⁴ Успенская обитель в Канаде // Там же. 1956. № 19. С. 15.

⁷⁵ Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad. P. 154.

⁷⁶ Перемена адреса епархиального управления Монреальской и Канадской епархии // Православная Русь. 1957. № 23. С. 14.

⁷⁷ Seide G. Monasteries and Convents of the Russian Orthodox Church Abroad. P. 154.

и зарегистрировано братство преподобного Иова, в настоящее время оно находится в ведении Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле.

Заключение

Братства преподобного Иова, берущие свое начало от Почаевского типографского братства, сыграли важнейшую роль в церковной жизни русского зарубежья. Главная заслуга Ладомировской общины состояла в том, что ей удалось наладить издание богослужебной и религиозно-просветительской литературы для всего русского рассеяния. Богослужебные книги, изданные в Восточной Словакии, до сих пор используются в православных храмах в разных концах земного шара. Братства преподобного Иова также внесли существенный вклад в сохранение в диаспоре традиций русской культуры. Кроме того, архиепископу Виталию и его единомышленникам удалось создать в Ладомировой подлинную монашескую школу, которая воспитала целое поколение подвижников благочестия РПЦЗ. Братства преподобного Иова стали символом русского православного монашества за границей, наиболее ярким представителем которого является ныне Свято-Троицкий монастырь в Джорданвилле. Как мы видели, из монашеской школы отца Виталия (Максименко) вышла целая плеяда известных иерархов РПЦЗ, включая митрополита Лавра (Шкурлу), стараниями которого в 2007 г. было восстановлено каноническое общение Русской Православной Церкви Заграницей с Русской Православной Церковью Московского Патриархата.

Исследователям еще предстоит осуществить всестороннее научное осмысление значения братства преподобного Иова для Русской Зарубежной Церкви, для ее истории и самосознания.

Игумен Филарет (Гаврин)

**Православная Церковь
в Украине в 1943–1945 гг.**

После кровопролитной Сталинградской битвы, положившей начало коренному перелому в войне в пользу СССР, фронт начал постепенно продвигаться на запад. 18 декабря 1942 г. был освобожден от немцев первый населенный пункт Украины — с. Пивнивка Ворошиловградской области. В ходе начавшейся 5 июля 1943 г. Курской битвы оккупанты были изгнаны из Левобережной Украины и Донбасса. 23 августа 1943 г. был освобожден Харьков. В сентябре 1943 г. началась битва за Днепр. За проявленный в ходе этого сражения героизм 2 438 советским воинам было присвоено звание Героя Советского Союза¹. После форсирования Днепра советские войска 6 ноября 1943 г. ценой огромных людских потерь освободили Киев. В боях за Днепр и Киев, по официальным данным, погибло около 417 тыс. человек². 26 марта 1944 г. советская армия вышла на границу с Румынией, а 8 апреля — с Чехословакией. 8 октября 1944 г. был освобожден последний населенный пункт Украинской ССР — с. Лавочное Дрогобычской области.

На освобожденной от немецко-фашистских захватчиков территории советское руководство теперь проводило новую религиозную политику, основы которой были обозначены в ходе исторической встречи И. В. Сталина с православными иерархами в Кремле 4 сентября 1943 г. Правительство разрешило провести выборы Патриарха, учредить Синод, открывать храмы, монастыри и духовные школы, возобновить издательскую деятельность Церкви. Тем самым фактически окончательно признавалась несбыточность и несостоятельность большевистских планов полного уничтожения церковной жизни в СССР. Церковь получила относительно широкие, по сравнению с прежним положением, возможности для своего служения. Однако при этом над ее деятельностью устанавливался жесткий

¹ Марченко О. С., Скірда І. М. Історія України. Харків, 2008. С. 57.

² Литвин В. М., Мордвинцев В. М., Слюсаренко А. Г. Історія України. К., 2008. С. 771.

государственный контроль, осуществлять который был призван созданный осенью 1943 г. специальный орган — Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров СССР.

Новый подход к построению церковно-государственных отношений наметился уже в начале войны. Идея присутствия в идеологической политике страны национального фактора, возникшая в руководстве СССР еще в предвоенное время, в годы войны получила абсолютное практическое подтверждение. Именно национальное сознание определяло высочайший патриотизм народа во время войны. Еще в сентябре 1941 г., в ходе беседы с одним из иностранных представителей, И. В. Сталин отметил: «Мы не питаем иллюзий, что они (русские люди) сражаются за нас. Они сражаются за мать-Россию»³. Высшее руководство страны отчетливо понимало, что героизм и самоотверженность народа основывались не на поддержке им коммунистической системы, а на национально-патриотическом чувстве. Одной из главных основ этих качеств, безусловно, являлась православная вера. Именно под ее влиянием на протяжении веков формировались основы общественно-политического, культурного и нравственного устройства жизни славянских народов. Поэтому, в целях укрепления и максимального использования национально-патриотического фактора, уже в начале войны руководство СССР не могло не обращать внимания на церковные вопросы.

Весной 1942 г. правительство разрешило проведение ночных богослужений на Пасху в Москве. Накануне вечером по радио прозвучало объявление о разрешении беспрепятственного перемещения по городу в продолжение пасхальной ночи, как сообщалось, «согласно традиции». Толпы народа пришли в оставшиеся действующие храмы. Органы НКВД докладывали правительству о положительной реакции и благодарственных высказываниях со стороны большинства населения в адрес руководства страны⁴. Весной 1943 г. и на других освобожденных территориях были разрешены ночные пасхальные богослужения. Верующие восприняли это с великой радостью и благодарностью властям. 9 мая 1943 г. в сообщении наркома внутренних дел Украинской ССР отмечались многочисленные отзывы граждан: «Спасибо советской власти, что разрешила ночные богослужения. Мы помолимся за всех наших воинов, которые гонят гитлеровцев с нашей земли... Всем надо благодарить советское правительство, что разрешило ночные богослужения на Пасху. Надо молиться Богу, чтобы скорее разбили Гитлера»⁵.

³ Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и Церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов двадцатого века. Очерки истории. М., 2008. С. 66.

⁴ Ставро Н. Вторая Мировая. Великая Отечественная. М., 2006. Т. 2. С. 568.

⁵ Центральный Государственный архив Общественных объединений Украины (далее — ЦГАОО Украины). Ф. 1. Оп. 23. Д. 90. Л. 43–44.

На освобожденных от немцев украинских территориях церковная жизнь стала протекать уже в новых, отличных от предвоенных, условиях. В начале 1944 г. решением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Сергия и Священного Синода митрополит Киевский Николай (Ярушевич) был переведен на Крутицкую кафедру. Митрополитом Киевским, экзархом Украины, стал архиепископ Ярославский Иоанн (Соколов) (1877–1968), один из выдающихся иерархов своего времени.

Митрополит Иоанн (в миру — Иван Александрович Соколов) родился в семье диакона в подмосковном городе Дмитров. После окончания Перервинского духовного училища и Московской духовной семинарии работал учителем в школе при Николо-Угрешском монастыре. В 1901 г. вступил в брак и принял сан священника. В 1912 г. с отличием окончил Институт археологии, блестяще защитив диссертацию «Об особенностях богослужебных чинов Русской Церкви до семнадцатого века по крюковым и нотным книгам». В 1915 г. отец Иоанн овдовел, оставшись с двумя малолетними детьми — дочерью двенадцати лет и сыном восьми лет. После установления советской власти он в течение некоторого времени совмещал священническое служение с работой в различных светских организациях. В их числе комиссия по взятию на учет Главнауки и охране памятников старины. В 1922 г. отец Иоанн назначается благочинным одного из округов г. Москвы. В 1928 г. был совершен его монашеский постриг, а затем архиерейская хиротония. Являясь викарием Московской епархии, владыка Иоанн последовательно получал назначения в качестве епископа Орехово-Зуевского, Кимрского, Подольского, Егорьевского и Волоколамского. В 1936 г. он направляется в Брянск, а затем в Вологду. В 1937 г., в сане архиепископа, его переводят в Архангельск. Эти годы связаны с наиболее жестокими мерами власти против Церкви и духовенства. В 1939 г. владыка удаляется на покой и переезжает на жительство к родственникам на подмосковную станцию Сходня. Здесь он проживал как частное лицо в течение почти двух лет, при этом регулярно, хотя и нечасто, встречался в Москве с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Сергием. Осенью 1941 г., в связи с приближением фронта военных действий к столице, Московская Патриархия была эвакуирована в Ульяновск. В ноябре 1941 г. архиепископ Иоанн назначается управляющим Ульяновской епархией и становится ближайшим помощником митрополита Сергия. В августе 1942 г. он переводится на древнюю Ярославскую кафедру с титулом «Ярославский и Ростовский». Его служение в Ярославле продолжалось вплоть до назначения в Киев⁶.

⁶ Шаповалова А. Современные деятели Русской Православной Церкви. Экзарх Украины, митрополит Киевский и Галицкий Иоанн // Журнал Московской Патриархии. № 3. 1945. С. 56–63.

Владыка Иоанн вступил в должность Экзарха Украины 12 февраля 1944 г.⁷ Ему предстояло много потрудиться над устройением церковной жизни не только в Киевской епархии, но и во всей Украине. В период немецкой оккупации в Винницкой области вновь стали действовать 822 храма, Киевской — 798, Одесской — 600, Днепропетровской — 468, Ровенской — 470, Черниговской и Сумской — 410, Полтавской — 359, Житомирской — 400, Сталинской (Донецкой) — 222, Харьковской — 155, Николаевской и Кировоградской — 420, Ворошиловградской — 128, Херсонской — 80, Запорожской — не менее 70. Всего же за годы оккупации в Украине было вновь открыто не менее 5400 православных храмов⁸.

Как известно, немалая часть духовенства, входившего в годы немецкой оккупации в состав «Украинской Автокефальной Православной Церкви», покинула Украину перед отступлением немецких войск. Однако практически во всех областях в небольших количествах продолжали оставаться раскольнические автокефальные общины. Так, в Киевской области, по состоянию на 15 мая 1944 г., на территории Белоцерковского, Бориспольского, Киевского, Мироновского, Ракитнянского, Черкасского, Обуховского и некоторых других районов существовало от 1 до 5 автокефальных приходов в каждом из вышеуказанных районов⁹. В одной из своих речей весной 1944 г. митрополит Иоанн отмечал важность и актуальность вопроса о соединении автокефалистов с Русской Православной Церковью. Большая часть оставшегося автокефального духовенства и мирян возвращалась в каноническую Церковь¹⁰. Так, в 1944 г. группа из числа оставшегося автокефального духовенства в количестве 27 человек во главе с настоятелем киевского Андреевского собора обратилась к священноначалию Русской Православной Церкви с просьбой о воссоединении¹¹.

Необходимо отметить, что террор националистов против духовенства Автономной Церкви, начатый на территории Украины во время немецкой оккупации, продолжался и после прихода советских войск. Так, епископ Волинский Николай (Чуфрановский) докладывал в Патриархию 23 сентября 1944 г., что за последнее время бандеровцы убили

⁷ Феодосий (Процюк), митр. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине. М., 2004. С. 567.

⁸ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2000. С. 181–182.

⁹ Центральный Государственный архив Высших органов власти и управления Украины (далее — ЦГАВОВУ). Ф. 4648. Оп. 1. Д. 2. Л. 149–159.

¹⁰ Шаповалова А. Указ. соч. С. 63.

¹¹ Центральный Государственный архив-музей литературы и искусства Украины. Ф. 127. Оп. 1. Д. 297. Л. 1–8. Документ опубликован в: Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов. М., 2009. С. 305.

на Волини 5 священников Автономной Церкви «за признание Московской Патриархии»¹².

Митрополит Иоанн взял на себя тяжелую ношу по очищению украинского клира от самозванцев, получивших незаконное посвящение. Позднее он вспоминал: «Трудно поверить, но мне приходилось встречаться с такими “священниками”, назначенными немецким комиссаром, которые не могли мне сказать, сколько существует таинств и прочесть десять заповедей...»¹³ При этом над клириками, посвященными автокефальными архиереями-раскольниками, а затем принесшими покаяние, вновь совершались рукоположения¹⁴.

В конце 1943 г. стали возможными хиротонии епископов и назначения архиереев на кафедры. На освобожденных территориях Украины стала возрождаться епархиальная жизнь. В начале 1944 г. на Сумскую и Ахтырскую кафедру был назначен епископ Корнилий (Попов). В феврале того же года архиепископ Казанский Андрей (Комаров) был переведен в Днепропетровскую и Запорожскую епархию. 2 апреля была совершена хиротония архимандрита Бориса (Вика) во епископа Нежинского с поручением ему временного управления Черниговской епархией. 13 мая архимандрит Максим (Бачинский) был хиротонисан во епископа Луцкого и вскоре переведен на Винницкую кафедру. 19 мая хиротонисан в сан епископа с титулом «Полтавский и Кременчугский» архимандрит Николай (Чуфрановский). Через несколько месяцев он был переведен на Волинскую и Луцкую кафедру. Архиерейская хиротония архимандрита Никона (Петина) с назначением его в Ворошиловград была совершена 21 мая. 14 августа был рукоположен и назначен на Житомирскую и Овручскую кафедру епископ Антоний (Кротевич). 15 августа хиротонисан и направлен в Кировоград епископ Сергей (Ларин). 25 августа из Уфы на Полтавскую и Кременчугскую кафедру был переведен архиепископ Стефан (Проценко). 22 апреля 1945 г. правящим архиереем Львовской и Тернопольской епархии стал епископ Макарий (Оксиюк)¹⁵.

Открытые во время оккупации храмы и монастыри теперь практически не подвергались закрытию и разорению. Однако были исключения. Так, в декабре 1944 г. прекратил свое существование Киевский Никольский мужской монастырь. Бывшие его помещения были переданы заводу «Арсенал», а немногочисленная братия во главе с архимандритом Евсеем (Киселем), состоявшая из трех человек, переведена на приходское

¹² Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2002. С. 469.

¹³ Шаповалова А. Указ. соч. С. 62.

¹⁴ Вышиванюк А. Особенности церковно-государственных отношений на Украине в 1944–1947 гг. // Седмица.RU. Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/414704.html>.

¹⁵ Киреев Александр, протодиакон. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2005 годах. М., 2005. С. 63–65, 79, 81, 85–86, 91–93.

служение¹⁶. Основанием для закрытия вполне могло служить Заключение уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров Украины, касавшееся деятельности монастырей. В нем отмечалось, что «монастыри, насчитывающие менее двадцати лиц, имеющих право объединения в религиозную общину, должны быть теперь же изъяты из использования монахов»¹⁷. Таким образом, была прекращена возможность существования монастырей и скитов с малым числом насельников. Поскольку большинство открытых в Украине во время оккупации обителей имело достаточное количество монашествующих, они продолжали действовать.

Цитированный документ ощутимо ограничивал экономическую жизнь монастырей: «Хозяйство монастырей, как не относящееся к потребностям религиозного культа: земля, жилые и прочие постройки, сельскохозяйственный и прочий инвентарь возвратить по принадлежности соответствующим организациям и учреждениям, так как до немецкой оккупации это имущество безусловно принадлежало им. В монастырях не допустить организацию ручного труда, поскольку там имеются мастера, мастерицы художественной вышивки, плетения кружев, резьбы по дереву и т. п. Храмы монастырей в случае их культурно-патриотической деятельности передать под музеи и т. п.»¹⁸ Данное Заключение, подписанное уполномоченным Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК УССР П. Ходченко, фактически предоставило решение вопросов существования и деятельности монастырей на усмотрение местных советских руководителей. В результате имущественные и хозяйственные права большинства обителей были значительно ущемлены. Так, из пятидесяти корпусов Флоровского монастыря в ведении монахинь оставались только шестнадцать, а в остальных располагались государственные учреждения. В распоряжении Покровского монастыря находились всего восемь корпусов, Введенского — один, Киево-Печерской Лавры — три¹⁹. Исключение составляли лишь те обители, которые находились на территориях, присоединенных к СССР накануне войны. В вышеупомянутом документе, в частности, отмечалось: «К монастырям, находящимся в западных областях Украины, поскольку там не было в свое время осуществлено принципов национализации, следует подходить в этом отношении в каждом отдельном случае применительно к местным условиям»²⁰.

Экономические притеснения коснулись не только монастырей, но и приходского духовенства. Согласно Указу Президиума Верховного

¹⁶ ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.

¹⁷ Там же. Л. 202.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. Л. 213–216.

²⁰ Там же. Л. 202.

Совета СССР «О подоходном налоге с населения» от 30 апреля 1943 г., священнослужители облагались налогом наравне с частными предпринимателями. Минимальный налог составлял 81% при доходе свыше 7 000 рублей в год. По этой ставке сумма налога составляла: на доход 750 рублей — 500 рублей, на доход в 600 рублей — 364 рубля. Дискриминация духовенства выглядит очевидной, если учесть, что ставка налогообложения для советских служащих в то время составляла всего 13%²¹.

Весьма настроженным было отношение центральной государственной власти к открытию новых храмов. В одной из бесед с Председателем Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карповым Заместитель Председателя правительства СССР В. М. Молотов указывал: «Пока не давать никаких разрешений на открытие церквей... В последующем по вопросу открытия входить за санкцией в правительство и только после этого спускать указания в облисполкомы... Открыть церкви в некоторых местах придется, но нужно будет сдерживать решения этого вопроса»²². Власти опасались масштабного роста количества приходов и стремительного развития полноценной церковной жизни. Наряду со значительными уступками со стороны государства, в отношении Церкви продолжал сохраняться жесткий контроль и ограничения.

Но несмотря на подобные притеснения, украинское православное духовенство и монашествующие продолжали проявлять высочайшее патриотическое чувство, всеми возможными средствами оказывая помощь и содействие советской армии. В Покровском монастыре г. Киева были возрождены старые традиции служения ближним. В первый же день освобождения города по благословению настоятельницы игуменьи Архелаи (Савельевой) в обители был открыт госпиталь на 100 мест²³. Немного позднее на территории монастыря разместились военный эвакогоспиталь и Центральная железнодорожная больница, в которых все трудоспособные сестры несли послушание. При этом весь младший и обслуживающий персонал этих двух медицинских учреждений состоял исключительно из инокинь. В главном корпусе эвакогоспиталя был открыт больничный храм в честь преподобного Агапита Печерского²⁴. Монахини Флоровского монастыря во главе с игуменьей Флавией (Тищенко) установили шефство над тремя военными госпиталями. В одном из киевских эвакогоспиталей самоотверженно трудились под на-

²¹ Марченко А., прот. Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР. М., 2010. С. 159.

²² Шкаровский М. В. Православная Церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. СПб., 1995. С. 23.

²³ Серафима (Шевчик), игум. Молитва за Победу. К., 2006. С. 257.

²⁴ Свистун В. Рятуючи тіла та душі. Київські монастирі в роки Великої Вітчизняної // Вісник прес-служби УПЦ. 2003. № 27. С. 21–22.

чалом игуменьи Елевферии (Прудко) сестры Введенского монастыря²⁵. При этом следует заметить, что служение монахинь в госпиталях продолжалось, даже несмотря на весьма настороженное отношение советского руководства к подобной деятельности. Так, еще в мае 1943 г. заместитель наркома государственной безопасности СССР Б. Кобулов докладывал руководству о принятых мерах по недопущению контактов духовенства с командованием госпиталей и ранеными²⁶.

Помощь фронту оказывали и другие обитатели. Они собирали для нужд фронта денежные пожертвования, медикаменты, продукты питания. Так, братия Киево-Печерской Лавры во главе с заместителем архимандритом Валерием (Устименко) в 1944 г. внесла в фонд обороны 70 тысяч рублей, несмотря на то, что большая часть монастырских доходов уходила на уплату государственных налогов²⁷. Сбор денежных средств в пользу раненых бойцов Красной армии проводила также братия Михайловского монастыря под руководством архимандрита Еразма (Довбенко)²⁸. Сестры Одесского Михайловского монастыря вместе со своей настоятельницей игуменьей Анатолией (Букач) собрали и передали военным медикам значительное количество медикаментов²⁹.

Духовенство и прихожане киевских храмов в феврале 1944 г. одновременно передали в Фонд обороны собранные ими 150 тысяч рублей³⁰. Православные верующие Сумской епархии за первые пять месяцев 1944 г. собрали для нужд фронта 965 788 рублей³¹. О масштабах и значении материальной помощи, оказанной советской армии украинским духовенством и верующими, можно судить по следующим данным. Только за второй квартал 1945 г. ими было собрано 12 049 836 рублей³².

Активное возрождение церковной жизни коснулось практически всех слоев населения. Органы государственной безопасности отмечали частые случаи посещения церквей военнослужащими из числа командного и рядового состава³³. Многие военные, отправляясь на фронт, вносили пожертвования с просьбой молиться о них за каждой литургией и поминать их имена о здравии и спасении. В действующей армии реально чувствовалась востребованность православного пастырского наставления. Так, 2 ноября 1944 г. в Главное политическое управление армии

²⁵ ЦГАВОВУ. Ф.4648. Оп. 1. Д. 1. С. 204–205.

²⁶ Российский Государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 125. Д. 188. Л. 13. Документ опубликован в: Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. С. 186–187.

²⁷ Серафима (Шевчик), игум. Указ. соч. С. 259.

²⁸ ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 1. Л. 205.

²⁹ Русская Православная Церковь. XX век. М., 2008. С. 350.

³⁰ ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 23. Д. 1030. Л. 1.

³¹ Помощь фронту // Журнал Московской Патриархии. 1944. №7. С. 46.

³² ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 23. Д. 1640. Л. 70.

³³ Там же. Л. 43–44.

с 4-го Украинского фронта поступила телеграмма с просьбой «в самом срочном порядке выслать материалы Синода для произнесения проповедей в день празднования годовщины Октября, а также ряд других руководящих материалов Православной Церкви»³⁴.

В некоторых освобожденных от немцев районах православные общины строили храмы, не дожидаясь официального разрешения властей. Отмечалось увеличение количества крещений и венчаний, а также активное участие в церковной жизни молодежи. В День Победы 9 мая 1945 г. во многих городах и селах священнослужители от имени верующих выступали на торжественных официальных митингах, после которых служились благодарственные молебны³⁵. Совершались молитвенные поминовения погибших. Немного позднее Советом по делам Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров Украинской ССР было издано особое распоряжение, предписывающее властям на местах не препятствовать совершению на братских могилах павших воинов заупокойных богослужений³⁶.

К началу 1945 г. точных данных о количестве храмов, действовавших в Украине, еще не было. 20 февраля 1945 г. на заседании Совета по делам Русской Православной Церкви в Москве среди недостатков в работе отмечалась незавершенность учета в ряде областей, в том числе и на территории Украинской ССР³⁷. Наиболее достоверные данные о количестве украинских приходов и монастырей относятся к первым послевоенным месяцам. По данным Совета по делам Русской Православной Церкви на 1 июля 1945 г. в Украине действовали 6 133 православных храма и молитвенных дома. В них совершали служение 4 863 священника, 422 диакона и 1 969 псаломщиков. Действовали 15 мужских и 27 женских монастырей с общим количеством насельников 3 46 и 1 390 соответственно³⁸.

Военный период, исполненный тяжелых испытаний, переживаний и лишений, возродил у многих людей истинное религиозное чувство. Долгожданный праздник Победы явился и великим торжеством православной веры.

³⁴ Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 3. Л. 45. Цит. по: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 123–125.

³⁵ ЦГАОО Украины. Ф. 1. Оп. 23. Д. 1640. Л. 41–46.

³⁶ ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 9. Л. 2.

³⁷ Там же. Л. 3.

³⁸ Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. док. М., 2009. С. 467.

ПРАВОСЛАВ'Я
ТА ІНОСЛАВ'Я

Протоієрей Олександр Дацюк

**Чин святого Василя
Великого Української Греко-
Католицької Церкви у ХІХ ст.**

Враховуючи реалії сьогодення, коли Українська Греко-Католицька Церква (далі — УГКЦ) намагається представити себе «Церквою Володимирівського хрещення», виразником національної ідеї і втіленням українського патріотизму, а основним знаряддям реалізації її планів щодо охоплення усієї території України було і залишається чернецтво, дослідження історії греко-католицького монашества набуває особливого значення. Аналіз історії Василянського чернечого чину УГКЦ¹ дозволить вірно розставити пріоритети усім, кого цікавить об'єктивна оцінка діяльності греко-католиків на українських землях.

Нижче пропонується екскурс в історію Василянського ордену ХІХ ст.

Василіани на початку ХІХ ст.

Досліджуючи історію василіан у ХІХ ст., слід зазначити, що у 1800 р. російський імператор Павло І на короткий час повернув ЧСВВ частину колишніх прав і дозволив зібрати капітул. Засідання капітулу відбулось 1802 р. у м. Торокани, але воно мало настільки антиросійський характер, що уряд імператора Олександра І одразу прийняв рішення про його розпуск.

Після трьох розподілів Речі Посполитої та входження частини її територій до складу Російської імперії василіани традиційно продовжували суттєво впливати на внутрішнє життя місцевої Греко-Католицької Церкви, окрім того їм симпатизував князь Адам Чарторийський,

¹ З 1932 р. цей чин має офіційну назву: «Орден Василян Святого Йосафата» (лат. — *Ordo Basilianus S. Ioasarhat*). Див.: *Annuario pontificio. Città del Vaticano*, 2010. Р. 1476. В нашому тексті вживаються традиційні назви: Чин Святого Василя Великого (ЧСВВ), Василянський чин, василіани.

який мав великий вплив на імператора Олександра I. Але варто зазначити, що у першій третині XIX ст. в середині Греко-Католицької Церкви виникла партія, що лояльно ставилась до Росії і прагнула зближення з Православ'ям. Представниками цієї партії були уніатські ієрархи: митрополити Іраклій Лісовський та Григорій Коханович, архієпископ Полоцький Іоанн Красовський та ін. Латинофільськи налаштовані ченці-василіани чинили опір цьому руху, проявляючи ворожість до Росії, у тому числі і під час Вітчизняної війни 1812 р. У зайнятому наполеонівськими військами Вільно вони створили навіть так званий «Релігійний комітет», в який увійшли архімандрит Віленського Троїцького монастиря, литовський провінціал Камінський і його консультори, а також архімандрит василіанського монастиря у Троках Лернатович. Метою діяльності комітету було відновлення впливу Василіанського ордену і латинських традицій.

Стосовно кількості василіан можна сказати, що у першій чверті XIX ст. продовжувалася тенденція поступового занепаду чину. На території Російської імперії з 1803 р. василіанські монастирі були підпорядковані місцевим єпархіальним архієреям Полоцької, Луцької і Берестейської єпархій. Таке підпорядкування відбулося і на Австрійській території, де від 1810 р. залишилися тільки галицькі монастирі (бо чотири холмські оформились в окрему провінцію Різдва Пренепорочної Діви Марії в границях Варшавського князівства). Там василіанські обителі також було підпорядковано Львівському, Перемишльському та Холмському єпископам, які уклали «Спосіб управління», що його був повинен дотримуватися Василіанський чин, прийнятий під час Провінційного капітулу у Крехові 20 липня 1803 р.²

У 1806 р. були скасовані монастирі в Зимнім і Нискиничах, а після прилучення Білостоцької округи (з-під пруського володіння) до Росії у 1807 р. перейшла і Супрасльська архимандрія. Згодом «були скасовані монастирі в Маліївцях 1810 р. та Дубні і Дермані 1822 р., а василіани дістали лише проєзуїтську колегію в Вітебську 1822 р.»³

У 1826 р., напередодні остаточної руйнації чину, зі вступом на престол імператора Миколи I (14.12.1825), на підставі звітів з протоігуменських візитацій, стосовно чисельності василіан, маємо наступні дані: «...42 монастирі з 312 ченцями в Святотроїцькій області на території Віленсько-Берестейської єпархії, 23 (258) в Святопокровській на терені Луцької та 18 (118) в Святомиколаївській в границях Полоцької — усіх 83 монастирі та 688 василіан...», — саме такі дані, з посиланням на пере-

² Статут Василіанського Чину Святого Йосафата: Історія — Правила — Статут — Додатки. Жовква: Місіонер, 2010. С. 25.

³ Gizicki J. M. Spis klasterow unickich Bazilianów w województwie wołyńskiem. Ułożył Wołyniak. Kraków, 1905. S. 473.

лік Бобровського, дає у своєму «Нарисі розвитку і стану Василіянського чину» М. Ваврик⁴.

За даними того ж дослідника, «в Галичині і Холмщині за чверть століття від 1801 до 1826 р., кількість василіянських ченців зменшилась до половини... У загальному василіянська спільнота з 83 монастирями та 688 ченцями в Росії, з 14 обителями і 75 ченцями в Галичині й 5 холмськими з 20-кою монахів та з римською резиденцією і прокуратором Й. Міцкевичем († 1827) та його помічником Вільчинським з додатком о. Кудревича в Кракові († 1834), нарахувала в 1826 році 103 осідки і майже 786 монахів, тобто на 52 монастирі й 449 ченців менше як у 1772–1773 рр.»⁵ Як свідчать вище наведені статистичні дані, чисельність Василіянського ордену у першій третині ХІХ ст. стрімко зменшувалась.

«Відторгнуті насильством (1596) возз'єднані любов'ю (1839)»

Однак центральною подією в історії як Василіянського чину, так і усієї Греко-Католицької Церкви у ХІХ ст., безумовно, стало приєднання уніатів до Православ'я, яке відбулося у 1839 р. Головну роль у цьому процесі зіграв, як відомо, митрополит Йосиф (Семашко).

Митрополит Йосиф народився 25 грудня 1798 р. у сім'ї уніатського священика на Київщині. Він навчався у Немирівській гімназії, а потім у званні магістра закінчив Головну уніатську семінарію при Віленському університеті. Після хіротонії у священики в 1821 р., як талановитий і працелюбний студент, він отримав місце викладача у Луцькій греко-католицькій духовній семінарії. Через рік його призначили членом уніатського департаменту Римо-католицької колегії при російському уряді. Незабаром він став відігравати там не останню роль, і завдяки його старанням цей департамент, до того часу підлеглий католикам західного обряду, набув повної самостійності та рівноправного положення разом із Римо-католицькою колегією, що фактично звільняло Уніатську Церкву з-під опіки РКЦ.

З юнацьких років та протягом усього життя, великим задоволенням для Й. Семашка було читання книг, що складало великий вплив на його духовне формування і сприяло глибокому знайомству з православною вірою. Результатом інтелектуальної праці, дослідження історії Церкви та догматів Православ'я було прийняття твердого рішення повернутися до Православної Церкви. До такого переконання Й. Семашко прийшов

⁴ Ваврик М. Нарис розвитку і стану василіянського чину XVII-XX ст. // Записки Чину Святого Василя Великого. Т. 40. Секція І. Рим, 1979. С. 60.

⁵ Там само. С. 60–61.



Митрополит Йосиф (Семашко)

завдяки глибоким роздумам над історією унії і щоденним спостереженням сучасних йому реалій життя.

Йосиф Семашко у 1827 р. написав твір про Православну Церкву (котрий так і не був закінченим), у якому дав аналіз історичних помилок і догматичних викривлень у вченні Римо-Католицької та Греко-Католицької Церков.

У 1829 р. він прийняв чернецтво, і 4 серпня в Петербурзі був рукопокладений на єпископа Мстиславського, вікарія Полоцької греко-католицької єпархії, а 2 квітня 1833 р. владика Йосифа було призначено на Литовську кафедру.

Розпочавши дії з об'єднання з Православ'ям, владика Йосиф просив світську владу не втручатись у процес повернення уніатів у лоно Православної Церкви. На його думку, це потрібно було робити дуже помірковано й обережно. «Неможливо, — говорив він, — переробити раптом те, що поляки робили протягом більше, ніж 200 років. Потрібно перевиховати духовенство, підняти моральний стан народу, звільнити його від польського впливу...»⁶.

Невдовзі владика Йосиф привернув до себе багато прибічників з уніатів. Знайшлися, однак, і такі, що сприймали його діяльність надзвичайно вороже. Це були, передусім, латинізовані та полонізовані монахи-василіани. Вони підбурювали натовп до виступів, засипали установи доносами на священників, що підтримують об'єднання, тощо.

Відома «Записка» майбутнього митрополита Йосифа 1827 р. про стан Греко-Католицької Церкви і про засоби щодо повернення уніатів у лоно Православ'я, яку він склав за одну ніч. Цей документ містить чимало важливих відомостей і зауважень щодо негативних наслідків діяльності чину василіан і дає слушні поради щодо скасування унії і об'єднання з Православною Церквою.

Для цього було передбачено «...віддалення уніатського духовенства далі від спілкування з римським і надання йому належної освіти та вірного виховання у дусі Православ'я... Для цієї мети, на думку автора, потрібно було запровадити окремі училища з таким курсом, щоб у них, окрім богослужбової слов'янської мови, були й ті предмети, які викладаються у світських училищах... У семінаріях повинно бути вільно від всілякого впливу монахів-василіан. Число василіанських монастирів повинно бути зменшеним, а їх фондуші повинні бути спожитими, відповідно, для користі держави і уніатської церкви, — монастирі, які залишаться, повинні бути підпорядкованими місцевим архієреям...»⁷.

⁶ Извеков Н., прот. Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит Литовский и Виленский. Вильно, 1889. С. 40.

⁷ Там же. С. 32–33.

З 1828 р. почалось приведення у дію тих заходів, що були запропоновані в «Записці» Йосифа Семашко, і першим кроком у цьому напрямку стало скасування частини василіанських монастирів та використання їхнього майна на різні потреби Греко-Католицької Церкви, здебільшого на відкриття семінарій та духовних училищ. Відтепер усі василіанські монастирі були підпорядкованими єпархіальним архієреям і консисторії. «Монахів уніатських було вирішено не поставляти у духовний сан без дозволу консисторії»⁸. Окрім того, було скасовано капітул Руської провінції ордену та посаду протоігумена (провінціала) василіан на території Росії. Але зазначені заходи проти ЧСВВ стосувалися лише тих василіан, які опинилися на території Росії і не стосувалися тих, хто перебував на території Царства Польського (заснованого за конституцією Олександра I у 1815 р.).

Провідною частиною уніатського духовенства зміни, пропоновані Йосифом Семашко, були зустрінуті з піднесенням, але не такою була реакція монахів-василіан.

Не маючи сміливості йти відкрито проти Указу від 22 квітня 1828 р., який відібрав у них і незалежність, і виховний вплив, і багатства, вони пішли обхідними шляхами, написавши до Варшави цесаревичу Костянтину Павловичу листа французькою мовою, який містив виправдання василіан і засудження білого духовенства, яке підтримало об'єднавчі реформи Йосифа Семашка. Лист справив враження, але надто сильне прагнення автора листа захистити і виправдати василіан, кардинально змінило настрій. У листі ніби була і така фраза: «василіани те саме для унії, що єзуїти для латинства». Вона і зіграла вирішальну роль, прямо протилежну намірам авторів. «Тому-то я і знищу василіан, що вони — те саме, що і єзуїти», — відповів імператор Микола I, повертаючи листа статс-секретареві графу Блудову⁹.

У ці роки сталася ще одна непересічна подія, яка безпосередньо стосується почаївських ченців-василіан. Коли піднялося Польське повстання, багато василіан приєдналося до поляків. Весною 1831 р. на Волинь прибув зі своїм військом польський генерал Ю. Дверницький. У Почаївському монастирі була видана відозва до народу повстати проти Росії. Чекали, що Волинь підніметься боронити Польщу, але селянство, незадоволене польською зневагою, зовсім не проявляло активності. У ході боїв із військами генерала Редигера, Дверницький повернув на Почаїв, де до його війська вступило вісім монахів, два новики і 45 монастирських кріпаків (звісно, останніх змусили)¹⁰. Окрім

⁸ Извеков Н., прот. Цит. соч. С. 37.

⁹ Коялович М. О. О почившем митрополите Иосифе Семашко // Христианское чтение. 1869. № 1. С. 101.

¹⁰ Іларіон Огієнко, митр. Свята Почаївська лавра. Фортеця Православ'я на Волині. Церковно-історична монографія. Вінніпег, 1961. С. 199.

того, Почаївська василіянська друкарня випускала тоді листівки Дверницького.

Ці факти яскраво свідчать про те, що василіянські ченці були польськими патріотами і ніколи не залишалися осторонь політики, підтримуючи Польщу, уряд якої надавав їм повну свободу дій.

Повертаючись до подій 1831 р., слід зазначити, що підтримка василіанами польських повстанців послужила на користь православним, адже після придушення повстання Військова судова Комісія постановила заарештувати головних винуватців-василіан і закрити василіянські монастирі. Так, були заарештовані 9 почаївських ченців, а І. Сероцинський — настоятель Овруцького монастиря, був засланий до Сибіру. Тут варто уточнити одну деталь: ченці-василіани Овруцького монастиря не лише дістали для повстанців 6 артилерійських гармат, але й складали у них присягу й освячували їхній прапор, а канонік Сероцинський і на засланні в Омську вчинив заколот, за що був покараний на побиття палицями і помер під їх ударами.

Після повстання, як зазначалося, почалось закриття василіянських монастирів, і однією з перших була повернена православним Почаївська обитель. 10 жовтня 1831 р. цар Микола I наклав свою резолюцію на присуді Комісії, яка незабаром була виконана, й обитель, з величезними майновими і фінансовими втратами, повернуто православним. Детально, з описом актів Приймальної комісії про вкрадене й заховане василіанами майно, — гроші та коштовності Почаївського монастиря, можна ознайомитись у монографії І. Огієнка з історії Почаївської Лаври¹¹. Варто лише зазначити, що чимала сума (від 785 051 до 1 473 453 злотих) пішла на потреби польського повстання, а монастирське господарство й приміщення були у вкрай занедбаному стані, що свідчить про те, що василіани завжди жили у монастирі з відчуттям, що все майно доведеться рано чи пізно повертати, отже й не займалися будівництвом та ремонтами, а складали гроші й коштовності, які потім безслідно зникли¹².

З призначенням Йосифа Семашка у січні 1833 р. єпископом Литовським справа об'єднання уніатів з Православ'ям почала просуватися значно успішніше. Єпископ Йосиф протягом 1834 р. відвідав усі парафії, власноруч зробив витяги з послужних списків 1 200 священників і 300 ченців, а також перелік усіх парафій, з означенням точної кількості парафіян. Преосвященний Йосиф відвідав Литовську і Білоруську семінарії, зробивши там певні реформи, а також проаналізувавши недоліки освіти. Усі його труди «були проникнуті єдиною думкою — визволити всіх від впливу католицтва й ближче поставити до Право-

¹¹ Іларіон Огієнко, митр. Вказ. праця.

¹² Там само. С. 201–209.

славної Церкви... Василіани, які ще залишалися і служили у сані вікарних при великих костелах, виступали скрізь з проповіддю проти об'єднання»¹³.

Щоб прискорити відновлення в уніатських храмах і монастирях богослужінь за Православним уставом, єпископ Йосиф сприяв друку в Московській Синодальній типографії нового «Службника» і «Книги молебних пеній» для Греко-Католицької Церкви, які потім особисто розвозив по благочинницьких округах. Для недосвідчених священників у Жировицях було налагоджено навчання служби, згідно із православними традиціями. У храмах облаштовувалися іконостаси, тощо. Вся ця робота тривала протягом 1834–1836 рр., вона була важкою і часто невдячною: на багатьох парафіях чинився опір нововведенням, священники не бажали вчитися читати церковнослов'янською мовою, відмовлялися брати нові службники і т. ін., але єпископ за два роки сприяв перевихованню 1 200 священників і переобладнанню 800 храмів.

У ці роки, за урядовою петербурзькою статистикою, у Литовській, Білоруській та Руській василіанських провінціях було «33 монастирі, в тому числі 12 без душпастирств і 21 з парохіями (та ще 8 з дочірніми церквами і 5 каплицями) і 317 монахів та 15 новиків, тобто понад 50% менше, як у 1826 р., і то всеціло підданих єпархіальній владі після знесення протоігуменських управ у 1832 р.»¹⁴.

Візитація на парафії 1834–1836 рр. дала можливість єпископу Йосифу переконатися, що настрої основної маси уніатського духовенства щодо приєднання до Православної Церкви є позитивним. До 1839 р. єпископ Йосиф продовжував активну об'єднувачу діяльність, відвідуючи семінарії, училища, монастирські та парафіяльні храми.

Ситуація наближалася до розв'язки. 12 лютого 1839 р., в Неділю Торжества Православ'я, у Полоцьку зібралися уніатські єпископи Йосиф (Семашко), Антоній (Зубко), Василь (Лужинський), представники нижчого духовенства і світської уніатської громадськості. Вони ухвалили рішення звернутися від імені всієї Греко-Католицької Церкви держави Російської до Святішого Синоду і російського імператора з проханням прийняти їх у лоно Православної Церкви. Всі учасники добровільно поставили тоді свої підписи під «Актом возз'єднання».

Через місяць, 13 березня, Святіший Синод виніс ухвалу: «Єпископів, духовенство і мирян Греко-Католицької Церкви об'єднати з Православною Церквою Всеросійською». 25 березня 1839 р. у Великий Четвер на документі, що повідомляє царю про рішення Синоду, імператор Микола I написав: «Дякую Богові і приймаю». А на спеціально відли-

¹³ Извеков Н., прот. Указ. соч. С. 46–47, 50.

¹⁴ Ваврик М. Нарис розвитку і стану василіанського чину XVII–XX ст. С. 61.

тій пам'ятній золотій медалі було накреслено: «Відторгнуті насильством (1596) воз'єднані любов'ю (1839)»¹⁵.

Таким чином, у 1839 р., незважаючи на протести та опір василіан, стала велика історична подія — з'єднання з Православною Церквою уніатів на території усєї тодішньої Російської імперії. Разом і три василіанські провінції — Литовська, Білоруська і Руська були скасовані через приєднання до Православ'я.

ЧСВВ після 1839 р.

Відтак Василіанський чин залишився лише на території тодішньої Австрії, маючи одну Галицьку провінцію. Але і вона опинилася на межі знищення. Цісарські античернечі розпорядження суттєво її ослабили. Так, з колишніх 36-ти василіанських монастирів у Галицькій провінції залишилося тільки 14.

2 травня 1848 р. у Львові була заснована Головна Руська Рада (ГРР) — політична організація українців Галичини і Буковини, яка проіснувала до 1851 р. У маніфесті від 10 травня 1848 р. ГРР заявила про єдність усього 15-мільйонного українського народу й підтримала національні права всіх поневолених народів Австрійської імперії. Рада вимагала поділити Галичину на дві окремі адміністративні одиниці: східну — українську, і західну — польську; об'єднати в одну провінцію українські землі — Галичину, Буковину і Закарпаття.

ГРР складалася з 30 членів — представників греко-католицького духовенства та інтелігенції. Головою ГРР був обраний єпископ Григорій Яхимович, пізніше — крилошанин Михайло Куземський. Рада поділялася на відділи: політичних прав, шкільництва, селянських справ, фінансовий та ін. ГРР підпорядковувались «менші» ради. До місцевих рад (бл. 50) входило по троє представників від селян, міщан, шляхти, дяків і 18 представників від інтелігенції (у тому числі 10 священників). ГРР створила національну гвардію, а на Підкарпатті для боротьби з угорськими загонами — народну самооборону та батальйон гірських стрільців.

Серед інших членів цієї Ради був ігумен Еміліан Косак, настоятель василіанського монастиря у Крехові. У книзі кореспонденції ГРР під 15 вересня 1848 р. є важливий запис (за № 395): «Косак Еміліан вносить: подати о затримане закона св. Василія до Сейму і до рад». Праворуч нотатка: «Ухвалено подати протест до Сейму — і визвати всі ради поменшії». 10 жовтня 1848 р. (за № 477) у вказаній книзі зазначено, що Окружна рада в Стрию 20 вересня підготувала подання до Віденського парламенту про збереження Василіанського чину¹⁶.

¹⁵ Гайдук Н. Брестская уния 1596 года. Минск, 1996. С. 97.

¹⁶ Головна Руська Рада (1848–1851): протоколи засідань і книга кореспонденції / За ред. О. Турія, Упоряд. У. Кришталович, І. Сварник. Львів, 2002. С. 163–167.

Як видно з наведених документів, питання про скасування ЧСВВ у ті роки постало досить серйозно. Звернення Косака були викликані листом голови ГРР єпископа Григорія (Яхимовича) від 3 вересня 1848 р. Яхимович «власноручним листом повідомив з Відня, що якийсь німецький ксьондз Фістер подав до сейму проект, аби монастирі покасувати, а маєтки і кошти забрати у скарб державний»¹⁷.

Так, за сприяння Еміліана Косака і завдяки протесту Окружної ради до сейму, прихильники ЧСВВ врятували тоді від ліквідації єдину Галицьку провінцію василіан.

Продовжуючи аналіз стану Василіанського чину в середині ХІХ ст., варто зазначити, що імператор Франц Йосиф І з 1848 р., згідно з рекомендаціями папи Пія ІХ, почав активно реорганізовувати чернечі чини імперії. Процес реорганізації, відповідно, торкнувся і василіан. Так, за дорученням кардинала Шварценберга, архієпископа Празького, тоді була проведена канонічна візитація усіх василіанських монастирів Галичини Пряшівським єпископом Йосифом (Гаганцем), а у 1858 р. в Добромильському монастирі відбулось чергове зібрання капітулу, під час якого ченці ЧСВВ під керівництвом каноніка Олександра Духновича уклали нові Конституції для Галицької провінції чину, які мали назву: «Синопис Статутів Чину Святого Василія Великого». Ці Конституції надіслали у Рим до Конгрегації Пропаганди Віри, але затверджені вони так і не були¹⁸.

Аналіз чисельності Василіанського чину на той час, за «Шематизмом» 1859 р. (з даними за 1858 р.), показує, що у 14 монастирях Галицької провінції нараховувалося: «77 монахів (55 отців, 13 студентів і 9 братів-помічників) та 5 новиків, а в холмських 5-ти обителях (на підставі римської інформації 1857 р.) було лише 12 ієромонахів (5 у Білій, 3 в Холмі, 2 в Варшаві та по одному в Любліні і Замості), 4 вступники та в додатку о. М. Домбровський в римській резиденції — усіх 20 осідків і 90 ченців (крім 9 новиків)»¹⁹.

У 1864 р., крім Варшави, холмські василіанські монастирі були ліквідовані²⁰, і від усього чину залишилася лише Святоспаська провінція в Галичині, що 1882 р. налічувала з римською резиденцією 15 монастирів і 60 монахів (50 отців, 4 студентів і 6 братів-помічників) та 9 новиків²¹.

¹⁷ Центральний державний історичний архів України у м. Львові. Ф. 684. Оп. 1. Спр. 2034. Арк. 30.

¹⁸ Статут Василіанського Чину Святого Йосафата. С. 25.

¹⁹ Яворський Ириней, ЧСВВ. Шематизм монастырей ЧСВВ в Галиции на год 1859. Львів, 1859. С. 31.

²⁰ Kładoczny. Ostatnie chwile prowincji bazylianskiej w Krolewstwie Polskiem // *Collektańia Theologica*. 15. 1934. S. 93–103.

²¹ Схематизм всеч. клира Митропол. архієпископії на рок 1882. Львів, 1882. С. 284–286.

Цікавим фактом тієї доби було те, що настоятелі василіанських монастирів, що їх обирала братія, мусили мати підтвердження від місцевого єпископа та австрійського уряду. Йосиф II взагалі прагнув до обмеження впливу василіан у Греко-Католицькій Церкві: уніатські семінарії Львова і Відня були виведеними з-під опіки василіан, а також василіани були позбавлені монополії на обрання єпископами (призначення єпископів і священників проводилося самим імператором).

Отже, стан Василіанського чину наприкінці XIX ст. можна охарактеризувати як критичний, і його занепад був зумовлений не лише репресіями, спричиненими Польським повстанням на сході, секуляризацією монастирів імператором Йосифом II у Галицькій провінції і його ворожою політикою щодо ордену. Однією з причин занепаду було те, що василіани тоді, як і раніше, активно провадили в життя політику латинізації уніатства, а значна частина народу і духовенства Галичини виражала симпатії Православ'ю. Так, уніатський Галицький митрополит Йосиф Сембратович, за даними візитації василіанських монастирів 1881 р., повідомив у Рим про майже повне зникнення василіанського чернецтва в Галичині.

Підводячи підсумки діяльності ЧСВВ за перші вісім десятиліть XIX ст., слід зазначити, що протягом цього періоду спостерігалась стійка тенденція до поступового занепаду ордену. За часів Польського повстання багато василіан приєдналося до поляків, унаслідок чого ченці потрапили під репресії. З цього факту випливає, що, як і раніше, василіан судили не лише за віру, але й за конкретні злочини.

Перехід уніатів колишнього Великого Князівства Литовського у Православ'я, який стався 1839 р., залишив ЧСВВ лише на території тодішньої Австрії, де Галицька провінція також опинилася на межі зникнення.

Таким чином, наприкінці XIX ст. постала необхідність оновлення Василіанського чину. В результаті 1882 р. з монастиря у Добромилі було розпочато докорінну реформу ордену, яка отримала назву «Добромильська реформа».

Добромильська реформа

Говорячи про Добромильську реформу, відомий василіанський історик, протоархімандрит чину (1963–1976 рр.) Атанасій (Великий) констатує велику активність тодішнього папи Лева XIII, за понтифікату якого сталася реформа: «...він вчинив багато для оновлення і поширення різних Чинів і Згромаджень, а то й опробував багато нових: Білих отців, Каноніків Непорочної, Священиків Пресвятого Серця Христового, Божого Слова, Пальотинів, Салезаян та ін.»²²

²² Великий А. З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. Рим, 1976. Т. VIII. С. 220.

Одним з перших чинів, на які Лев XIII звернув свою увагу, були саме галицькі василіани. Понтифік пішов назустріч тодішньому протоігумену Галичини Климентові Сарницькому, який звернувся до нього 25 грудня 1881 р. з проектом реформи Василіанського чину із залученням єзуїтів²³, видавши 12 травня 1882 р. свого «Апостольського листа» про реформу ЧСВВ — «*Singulare praesidium*». У листі папа коротко переповів історію василіан, підкресливши нагальну потребу оновлення чину, вказавши основні засоби реформи.

Досить детально причини, процес і наслідки Добромильської реформи, з приведенням важливих першоджерел, були досліджені відомим греко-католицьким ученим о. М. Каровцем (ЧСВВ). Нижче буде проведено аналіз реформи з використанням його фундаментальної праці «Велика реформа Чина Св. Василя Великого 1882 р.», яка побачила світ у Львові в 1933 р., а також іншого історично-аналітичного матеріалу по темі Добромильської реформи.

У другій половині лютого 1882 р. в Конгрегації Пропаганди Віри був уже виготовлений проект булли про реформу ЧСВВ і зданий звіт про його опрацювання Папі Леву XIII. Папа перестудіював проект реформи і вніс деякі зміни й доповнення. У березні 1882 р. папська булла про реформу Василіанського чину вже була цілком готовою до оголошення, але не було на ній ще тільки зазначено дати, коли вона мала з'явитися, через те, що потрібно було порозумітися у цьому питанні з австрійським урядом.

Владнав справу віденський нунцій Ванутеллі, який звернувся на початку квітня 1882 р. до австрійського Міністерства сповідань і просвіти з листом, де була обґрунтована необхідність реформи Василіанського чину в Галичині. Оскільки вона не могла бути проведена своїми силами, що констатували тодішні протоігумен Климент Сарницький і митрополит Сембратович, було запропоновано передати керівництво новіціатом Василіанського чину в Галичині в монастирі Добромиль на кілька років отцям з Товариства Ісусового, тобто єзуїтам.

Таким чином, реформу віддали до рук найбільш організованого, могутнього і войовничого чернечого ордену Католицької Церкви, окрім того, в її проведенні курія вбачала необхідність якнайбільшого поспіху, адже у липні 1882 р. урядування Сарницького закінчувалося і на його місце липневим капітулом міг бути обраним інший протоігумен, який не буде схильним до реформаторських дій (цей момент не висловлювався вголос і не залишився в офіційних документах, але папу було поінформовано про це усно через нунція). Паралельно протоігумен чину звернувся до краківських єзуїтів, заручившись їхньою згодою, в особі провінціала Яцковського, виділити для реформи василіан кілька своїх найкращих братів.

²³ Каровець М. Велика реформа Чина Св. Василя Великого 1882 р. Львів, 1933. Ч. 2. С. 113.

Отже, до реформи були причетними: найвищі чини РКЦ — папа Лев XIII, Орден Єзуїтів з провінціалом Яцковським і генералом Бексом; протоігумен Василіанського чину Климент Сарницький і два василіанські єпископи Галичини — митрополит Йосиф Сембратович і єпископ Іван Ступницький; окрім того сприяла процесу австрійська держава із цісарем на чолі. Для успішності реформи папським указом василіани знову вилучались з-під юрисдикції місцевих єпископів і віддавалися в цілковите підпорядкування папі Римському.

Звісно, були у реформи й противники — це прогресивне греко-католицьке духовенство, науковці, громадськість, які не бажали віддати реформу до рук єзуїтів. Майбутня реформа викликала хвилю протестів не лише серед уніатського духовенства та громадськості, проти неї були й численні василіани: шість монастирів ордену направили папі листа з висловлюванням протесту, в якому до релігійних проблем додавалося і традиційне для Галичини протистояння на національному ґрунті — греко-католики українці були проти здійснення реформи силами єзуїтів польського походження.

За великим рахунком, противники реформи Василіанського чину ділилися на дві групи: існував спротив через обрядність й недопустимість «латинизмів», а також були протести з національно-політичних причин (до вказаної категорії відносяться ті, хто не бажав бачити будь-які переміни та реформи монашества УГКЦ, пов'язані з діяльністю єзуїтів). Обидві «партії», невдоволені майбутньою реформою, боролися фактично за те саме, адже латинський обряд, як і самі єзуїти, у народній свідомості були тісно пов'язаними зі спольщенням та загарбницькою політикою. Основу опору складав факт майбутнього проведення реформи одного чину через монахів другого, більше того — іншого за обрядом та національністю ченців.

«Цей погляд обхопив тоді (1882 р.) верхи суспільності, — пише з приводу спротиву реформі М. Каровець, — і звідси походили ті протести, ті крики проти насилування нашої Церкви папою Римським. А той дух бунту і протестів, те шукання помочі світської влади проти компетентної влади Риму був дух протестантизму, помішаного зі схизматицькими засадами православ'я... Світський чоловік, намісник Потоцький, в своїм обширнім письмі з 11.06.1882 р. ч. 112/9 до митрополита Сембратовича робить йому тяжкі докори в такій справі, як реформа чину, яку порішила вже Апостольська Столиця». Граф Потоцький з аналогічним листом, у котрому зауважував небезпеку «полонізації й латинізації» внаслідок василіанської реформи, звертався, також, до міністра віросповідань, де підкреслював необхідність збереження обрядових звичаїв «Грецької Церкви», навіть з залученням з цією метою на служіння у Добромиль «світського духовенства»²⁴.

²⁴Каровець М. Вказ. праця. С. 9–10, 61–65.

Але вправно складена Апостольською столицею Конституція реформи, у якій двічі згадувалося про збереження «обряду Русинів», прискорила процес, чому також сприяли лист папи префекту Конгрегації Пропаганди Віри, лист останнього о. Яцковському, нунція Ванутеллі до міністра-президента Австрії графа Едуарда Тааффе, кардинала Джованні Сімеоні до посла Австро-Угорщини при Апостольській Столиці графа Людвика Паара, а останнього до міністра закордонних справ графа Густава Кальнокі — у яких застерігали, щоб єзуїти під час введення василіанського новіціату строго зберігали руський обряд. Справу збереження обряду папа Лев XIII доручив послу Паару²⁵.

Коли вже був готовим остаточний проект папської конституції про реформу василіан (робота над текстом якого тривала цілих три місяці), її ініціатори заходилися запевнювати уряд та голову австрійської держави цісаря Франца-Йосифа I про важливість реформи. Так, на початку квітня 1882 р. віденський нунцій Ванутеллі, на підставі звіту митрополита Сембратовича, повідомив австрійського міністра-президента графа Тааффе про нагальну необхідність реформи чину василіан. У свою чергу, граф Тааффе звернувся до міністра віросповідань і просвіти Конрада Айбельсфельда, а останній 18 квітня 1882 р. до намісника Галичини графа Альфреда Потоцького з проханням висловити свою думку щодо проекту реформи, на що отримав 5 травня зі Львова «довгий звіт з конференції в намісництві... В Римі чекали нетерпеливо на рішення австрійського правительства..., бо справа поступала помалу, а вказаний був поспіх»²⁶.

На означеній конференції у намісництві були присутніми: митрополит Йосиф (Сембратович), представник римо-католицького архієпископа Францішка Вержхлейського (який на той час виявився хворим) — архієпископ Северин Моравський, греко-католицький єпископ Перемишльський Іоанн Ступницький, протоігумен ЧСВВ Климент Сарницький; зі світської сторони: намісник Альфред Потоцький, член президії намісництва — барон Герман Лебль (він вів протокол)²⁷. Сам звіт конференції був дуже обширним, що відповідало тодішньому виробленому австрійсько-німецькому бюрократичному апарату, до якого привчалося й галицьке урядництво.

Митрополит Сембратович, архієпископ Моравський і протоігумен Сарницький виступали на конференції із застереженнями про можливий опір реформі, народне невдоволення та протицарську опозицію. Митрополит домагався, щоб єзуїти, котрі провадитимуть реформу, неодмінно вступили до василіанського ордену (що не було одностайно підтримано іншими учасниками наради). Далі намісник Потоцький висту-

²⁵ Каровець М. Вказ. праця. С. 10.

²⁶ Каровець М. Вказ. праця. С. 18.

²⁷ Там само. С. 40–41.

пив з короткою, але «страшною критикою» чину. Про падіння чернечої дисципліни висловлювався і протоігумен чину Климент Сарницький, зазначаючи, що врятувати чин може лише втручання «зовнішньої помочі». Обговорювалися, також, фінансові питання реформи та необхідність збереження східного обряду. Наприкінці конференції усі її учасники зобов'язалися до збереження усього у суворій таємниці.

Слід зазначити, що до ознак тодішнього занепаду чину василіан греко-католицькі дослідники відносять і добровільний перехід ченців у Православ'я, що мало місце у ті роки. Так: «на схизму (тобто у Православ'я — *прот. О. Д.*) в рр. 1870–1874 перейшло у Галичині четверо василіан (Туцький, Свірнюк, Прачук, Коритко), хоч там ніхто не переслідував за віру»²⁸. Саме останнє зауваження (відсутність переслідувань та насильницької ліквідації монастирів на Галичині) свідчить про те, що перехід до Православ'я був плодом свідомого вибору духовенства і василіанського чернецтва того часу, а бажання реформувати чин із залученням єзуїтів тому й сприймалося сучасниками тих подій критично, що метою реформи було, зокрема, посилення католицького впливу на василіанське монашество Галичини з усіма наслідками, які вже були добре відомі з близько як 300-річної історії унії на Україні.

За свідченням кардинала Джованні Сімеоні (в його листі до австрійського посла від 12.05.1882), про реформу було сповіщено і цісаря Франца-Йосифа окремим листом папи Лева XIII. Для успішного початку реформи треба було єзуїтам взяти на себе управління монастирем у Добромилі разом із храмом та всім господарством для новіціату; планувалося також старших нереформованих отців переселити до інших монастирів. Але у галичан тоді не було однастайності щодо національної ідеї. Багато хто з них «визнавав єдність з великою руською нацією. Їх тягнуло в сторону Москви. З ідеєю національної єдності поєднувалася ідея релігійної єдності». До цієї групи належали, зокрема, освічені священики, котрі виступали проти реформи²⁹.

За думкою іншої групи народу, яка також протестувала проти реформи Василіанського чину і була налаштована більш «націоналістично», не бажаючи прирівнювати українську націю ні до росіян, ні до поляків, Рим не мав права проводити ніяких реформ на території України, отже, і не міг втручатися у внутрішні справи реформи василіан.

«Уніатський митрополит Йосиф Сембратович в пастирському листі з 2 червня 1882 р. написав в кінці, що не належить вносити ніяких протестів, але це було сказано дуже несміло, водночас було закликано увесь народ до збирання підписів до цісаря в цілях протесту проти реформи...

²⁸ Каровець М. Вказ. праця. С. 103.

²⁹ К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки. Москва-Петроград, 1923. Т. 1. С. 212.

Митрополит повчав василіан, що можна у формі просьби протестувати проти реформи..., бо — каже — навіть Самого Бога можна просити»³⁰. Дехто з дослідників авторство цього послання приписує генеральному вікарію Михайлу Малиновському, який був дорадником Сембратовича і керував справою протесту в усьому краї.

З наведеного вище можна зробити висновок: проти реформи Василіанського чину виступали як ті жителі Галичини, що прагнули до єдності з Росією, так і прихильники української національної ідеї — в обох випадках у свідомім народі не мали підтримки ідеї Риму щодо василіанської реформи, хоча протести й були зумовлені різними чинниками.

Творці ж реформи переконували в її необхідності уряд і народ, мотивуючи це не лише духовними причинами, але й політичною необхідністю, вбачаючи у ній боротьбу проти «схизматицької агітації» в Галичині, «московських політичних агентів» і насадження «московської культури».

З релігійних та культурних діячів, які на той час виступали проти реформи, слід відзначити діяльність настоятеля російської православної посольської церкви у Відні протоієрея Михайла Федоровича Раєвського. Він служив у Відні протягом 42 років і фактично курирував зв'язки Росії зі слов'янами, що мешкали в Австрії³¹. Своєю діяльністю він зумів переконати багато суспільних діячів прагнути до «слов'янської держави». Проти реформи виступав і Пантелеймон Куліш, який «агітував за чистоту обряду». Окрім них проти реформи були налаштовані ряд високоповажних та відомих людей того часу — представників як духовенства, так уряду та інтелігенції. Ними були: «Др. Михайло Король, Др. Лев Павенцький, Др. Еміліан Савицький, Венедикт Площанський, Орест Авдиківський (ред. “Нового пролomu”), народовці — Кость Горбаль, Др. Теофіль Окуневський, Др. Ярослав Окуневський, посол Ксенофонт Охримович, Юліян Романчук, Стефан Юрик, Анатоль Вахнянин, Іван Куровець — медик, Антін Боцюрків — правник, та багато інших священиків і світських, і тисячі селян», які означили своє ставлення до василіанської реформи в «Петиції учасників общого веча галицьких Русинів в справі незаконно 1882 р. во власть єзуїтів переданого греко-католицького монастиря оо. Василіян у Добромилі»³².

Незважаючи на чисельні протести, кардинал Ванутеллі у листі до понтифіка, ратуючи за швидке проведення василіанської реформи, зазначав, що «Чини є гвардією Апостольської Столиці, а також мають бути найбільш рухомою частиною Христової армії, котрої керманич Церкви може кожної хвилі ужити проти ересей, розколів та викорінення злих наук». Зважаючи на це, кардинал заручився не лише підтрим-

³⁰ Возняк М. До історії боротьби М. Малиновського з народною мовою // Нива. 1911. № 19. С. 583.

³¹ Див. про нього: Русский православный храм Святых апостолов Петра и Павла в Карловых Варах: К 110-летию со дня освящения. М., 2007. С. 112–119.

³² Каровець М. Вказ. праця. С. 26, 58–59.

кою, але й «натиском» Риму у швидкому проведенні реформи, підготовка до якої тривала, попри «розшалілу бурю на вічах та в пресі». Слід також зазначити, що, на думку дослідників, «від Берестейської унії ніяка справа Греко-Католицької Церкви не порушила так умів суспільності усіх станів і партій, як саме Добромильська реформа»³³.

Ініціатори реформи вважали, що суттєвих народних протестів і заворушень не відбудеться, навіть не буде й місця невдоволенню реформою, якщо підійти до справи з певним тактом і зберегти греко-католицькі звичаї і традиції. Але трапилося навпаки: з виходом папської булли, з критикою накинулися на неї усі тодішні часописи Галичини, а також виступили православні та католицькі автори з брошурами: П. Куліш, католицький священник Данило Тянячкєвич та ін.³⁴ Це засвідчило свідомий народний опір майбутній реформі.

Окрім означених вище осіб, проти реформи виступали віче та преса, і в усіх протестах звучали ноти недовіри до Риму й папського престолу: з травня по вересень не вщухала нестримна боротьба у часописах. Навіть сам митрополит у своєму окружному посланні (курєнді, від лат. «currere» — бігати)³⁵ від 6 червня 1882 р. називав реформу «народним і церковним нещастям» і навіть просив папу через нунція про «усунення або зменшення того нещастя». Це свідчить про те, що більшість народу, включаючи уніатського митрополита, духовенство, інтелігенцію і навіть самих ченців-василіан не підтримували реформи. Під відозвою «До русинів галицьких вірних своїй Церкві і народові», яка вийшла на підтримку реформи 9 червня 1882 р. у Львові, серед 7-х священників, 184-х селян і 9-ти інтелігентів, бачимо підпис лише одного-єдиного василіанина — о. Загоровича³⁶.

Австрійська влада, як видно з листів міністра Айбельсфельда до міністра цісарського дому і справ заграничних графа Густава Кальнокія, не мала нічого проти реформи, яку підтримувала «свята Столиця», адже це питання, за великим рахунком, не торкалося політики держави, будучи внутрішньою справою Церкви. Факт наявності власних коштів у Добромильського монастиря на утримання новіціату і єзуїтів (адже його річний дохід становив 9 246 флоренів австрійської валюти) відкидав необхідність державного фінансування реформи та її субсидування з публічних фондів. Це суттєво спрощувало ситуацію і зіграло свою роль у непротивленні держави майбутній реформі. Католицька династія Габ-

³³ Каровець М. Вказ. праця. С. 36–37.

³⁴ Обачний О. Правдиві причини, для яких упадає у нас Чин монаший св. Василія. Львів, 1882. С. 20–26.

³⁵ Чудинов А. Н. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. М., 1910. С. 284.

³⁶ Каровець М. Вказ. праця. С. 68–69, 109.

сбургів не ставила ніяких перешкод василіанам, зберігши чин на Галичині, отже й не чинила опору його реформі.

Як тільки Рим було поінформовано, що галицьке намісництво дало позитивний звіт до Міністерства сповідань і просвіти у Відні щодо реформи чину, одразу австро-угорське посольство у Римі отримало у трьох примірниках папську буллу «*Singulare praesidium*», яку граф Людвіг Паар (австрійський посол при Святому Престолі) 13 травня 1882 р. вислав до Відня, одночасно переславши відповідну ноту до Конгрегації Пропаганди Віри. При цьому, як повідомляє Каровець, «ані листів Папи Лева XIII до цісаря Франца Йосифа I не було знайдено в двірському архіві, ані ноти Конгрегації Пропаганди в державнім архіві»³⁷.

Після того як Конгрегація Пропаганди Віри отримала листа про згоду австрійського уряду на реформу чину василіан, її секретар кардинал Джованні Сімеоні відіслав графу Людвігу Паару і протоігумену Клименту Сарницькому супровідні листи з трьома копіями папської булли про реформу при кожному (який, принаймні, Сарницький отримав вже 19.05.1882)³⁸.

Цей папський лист викликав великий резонанс у суспільстві, що доводить факт відсутності у народі симпатій до латинізації й опору можливому наміру спольщення василіан єзуїтами. Як свідчить А. Великий, «та протестаційна компанія стала навіть однією з причин усунення митрополита Сембратовича, якому закинено нерішучість»³⁹.

Після оприлюднення папської булли, єзуїти увійшли в Добромільський монастир, який, як і увесь чин василіан, у 1882 р. був майже вимершим — у новіціаті в ньому перебував лише один новик, а в самому монастирі — три німецькі старці. Отже, повноправними хазяївами у Добромільському монастирі єзуїти стали 15 червня 1882 р., після чого, очевидна річ, усі, хто дотепер там проживав, не мали вже що тут робити, і до тижня пороз'їжджалися.

Так, за кілька днів Добромільський монастир перетворився «правдиво на єзуїтську резиденцію, бо у цілому домі не було ані одної души василіанської... Тиждень цілий єзуїти ні до чого не бралися, бо не довіряли, чи з тої муки буде хліб». Це й не дивно, бо за свідченням «Записок» о. Юліана Дація (ЧСВВ), що вступив до чину одразу після заселення у Доброміль єзуїтів, «в який кут не заглянули — все знайшли знищене. Ніде ні дверей добрих, ні вікон, ні п'єцов, ні ложок, ні ковдр: все старе, дрантве, порохняве. Клопіт, та й тільки. Откривай тут новіціат, коли нема і одного новика де прилично помістити»⁴⁰.

³⁷ Каровець М. Вказ. праця. С. 112.

³⁸ Там само. С. 125.

³⁹ Великий А. З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. Т. 8. С. 224.

⁴⁰ Каровець М. Вказ. праця. С. 198.

Незважаючи на жалюгідний стан монастиря, на другий тиждень у Добромиль приїхали двоє василіан — брат Віссаріон Василь Кулик і отець Володимир Стех (до яких згодом долучився о. Теодозій Куницький), відгукнувшись на запрошення протоігумена чину, котрий раніше, при візитаціях до монастирів, закликав братію у Добромиль для участі у реформі, яка, як було зазначено вище, сприймалася самими василіанами без особливого ентузіазму. Тож і протоігуменська пропозиція була часто «гласом вопіючого в пустині»⁴¹. Ці три клірики становили зародок нового реформованого чину, до якого згодом пристали нові брати, котрі у свою чергу, після Добромиля, ставали реформованими ігуменами інших василіанських монастирів (Лаврова — який був першим (1884 р.), Бучача та ін. Останнім реформа торкнулася Гошівського монастиря).

За першим друкованим василіанським каталогом, що вийшов в 1891 р., молоді василіани посідали вже 5 монастирів: Добромиль, Лаврів (1884), Львів (1887), Кристинопіль (1888) і Жовкву й мали 16 ієромонахів, 34 студентів, 22 братів і 23 новиків⁴². Разом із тим не реформованих, «давніх» василіан залишалось тільки 23 (у Львові, Бучачі, Гошеві, Дрогобичі, Підгірцях (1900), Жовкві (до 1891), Погоні, Золочеві, Краснопуці, Крехові (1892), Улашківцях)⁴³.

Першим магістром новиків і провідником Добромильської реформи був єзуїт о. Каспар Щепковскі⁴⁴, саме він відредагував нові Конституції чину (*Catalogus Ordo Sancti Basilii Magni, OSBM*) на основі Спільних Правил митрополита Рутського та проекту Гошанських конституцій 1772 р., які згодом були затверджені й видані у Римі (1896 р.).

Єзуїти почали свою реформу з будівельних робіт, ремонту та укомплектування монастиря усім необхідним. Як було означено вище, старі василіани не могли і не вміли відремонтувати обитель: у келіях було брудно, стіни були чорні, не було відповідного умеблювання, не було видно і слідів інтелектуального життя. Зanedбаний вид монастиря був образом і вкрай занедбаного духовного життя.

Досить скоро робота нових хазяїв принесла перші плоди — монастир почав відроджуватися як зовні, так і зсередини. Слід згадати, що саме із зреформованого добромильського новіціату вийшли загальновідомі греко-католицькі діячі, такі як о. Платонід Філяс, митрополит Андрій Шептицький, архімандрит Діонісій Ткачук, о. Мелетій Лончина та ін. Після Добромиля молоді реформовані василіани відбували богословські студії єзуїтів у Кракові, а потім у закордонних університетах в Римі та Інсбруці (Австрія).

⁴¹ Каровець М. Вказ. праця. С. 195–197.

⁴² *Catalogus OSBM reformationis Dobromilensis sub regimine PP. Staravesiae*, 1891.

⁴³ Ваврик М. Вказ. праця. С. 65.

⁴⁴ Войнар М., свящ. (ЧСВВ). Василіяни в українському народі // Слово Доброго Пастиря. Нью-Йорк: Вид. ОО. Василіан, 1950. Ч. 7–8. С. 69.

Так відбулася Добромилська реформа Василіанського чину, котра тривала доти, поки василіани не змогли самі керувати оновленим чином, що сталося, за свідченням о. М. Войнара, у 1906 р., коли було складено нові Конституції чину⁴⁵. В листопаді 1906 р. василіани провели Генеральний Капітул в Кристинополі⁴⁶. Водночас, о. Михайло Ваврик відносить закінчення реформи чину двома роками раніше, тобто до 1904 р. — коли було обрано першого протоігумена василіан — о. Платоніда Філяса (1904–1917).

Отже, єзуїти, які заснували Василіанський чин у 1617 р., провели і його реформу у 1882 р. та сприяли подальшому відродженню ЧСВВ.

Згодом василіанська реформа обійняла і Закарпатську гілку, де, за свідченням М. Ваврика (на підставі шематизмів Мукачівської та Пряшевської єпархій на 1880 р.), було «8 монастирів, 35 отців, 5 студентів і 14 братів-помічників — тобто 54 ченці й 4 новики»⁴⁷. Таким чином, станом на кінець ХІХ ст. василіанське чернецтво нараховувало вже 22 монастирі та римську резиденцію (не заміщену після смерті о. М. Добровольського, † 1880) і 114 ченців.

Якщо порівняти, то кількісний стан чину дорівнював приблизно тому, яким він був у 1624 р., коли, за звітом Рутського, василіани мали понад 20 монастирів і майже 100 ченців.

Наприкінці ХІХ ст. видатною датою у розвитку Василіанського чину слід відзначити 1896 р., коли папським престолом була ухвалена нова Конституція ЧСВВ (*Constitutiones Congregationes Ruthenae Ordinis S. Basilii M. Reformatae ad mentem Constitutionis SS.D.N. Leonis PP. XIII Singulare praesidium*). У 1900 р. було надруковано витяг з цих конституцій латинською та українською мовами у Жовківській друкарні. Перший василіанський капітул, що відбувся після Добромилської реформи в Кристинопільському монастирі 1906 р., змінив деякі частини згаданих Конституцій і надіслав текст до Конгрегації Пропаганди Віри, яка протягом 1907–1909 рр. перевіряла їх та виправляла. Лише 27 липня 1909 р. папа Пій Х затвердив ці Конституції, і в 1910 році вони вийшли друком латинською і українською мовами у Жовківській друкарні під поданим вище заголовком⁴⁸.

Досліджуючи василіанське чернецтво кінця ХІХ ст., варто коротко згадати про появу василіан у 1897 р. у Бразилії. «Піонерами в цій місії були оо. Кізима і Турковид. Перший їх осідок був у місті Прудентополіс провінції Парана, де й досі є головний василіанський монастир... Галиць-

⁴⁵ Войнар М., свящ. (ЧСВВ). Василіани в українському народі // Слово Доброго Пастира. Нью-Йорк: Вид. ОО. Василіан, 1950. Ч. 7–8. С. 70.

⁴⁶ Великий А. З літопису християнської України. Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. Рим, 1977. Т. 8. С. 66.

⁴⁷ Ваврик М. Вказ. праця. С. 72.

⁴⁸ Статут Василіанського Чину Святого Йосафата. С. 26.

ка матірня провінція не могла дати їм великого числа місіонерів, і вони заклали ювенат, де досі виховують молодих студентів, а з туди маюють і кандидатів на монахів»⁴⁹. Бразильська провінція згодом стала активно займатися видавничою справою, маючи періодику — «Бразильський Місіонар» і тижневик «Праця».

Отже, завдяки єзуїтам, які провели реформу чину, василіани увійшли в ХХ ст. з числом ченців і монастирів, що дорівнювало кількісним показникам початку ХVІІ ст.

⁴⁹ Войнар М., свящ. (ЧСВВ). Василіяни в українському народі. С. 76.

Протоиерей Вячеслав Рубский

**Выявление онтологического
фундамента разногласий
как основа полемики
с протестантизмом**

Богословская полемика между православием и протестантизмом ведется уже не первое столетие. Начало ей было положено еще в XVI в., когда Константинопольский патриарх Иеремия направил в Германию свои письма с обстоятельным анализом лютеранского учения¹. Казалось бы, за это время православное богословие должно было бы выработать эффективную методику ведения дискуссии с протестантами. Однако сегодня нередко можно слышать, что традиционные методы ведения межконфессиональной дискуссии в наше время уже малоэффективны. Например, профессор Московской духовной академии протоиерей Максим Козлов в своем недавно вышедшем курсе лекций по сравнительному богословию, указывает, что «опыт православного свидетельства в инославном, по преимуществу протестантском, окружении оказался в целом малоуспешным. Это заставляет задуматься об альтернативных путях свидетельства православия инославному миру»².

Действительно, традиционные методы полемики, оснащенные противопоставлением одних цитат другим, наслоением силлогизмов, избирательным использованием исторического материала и т. п., всё менее и менее убедительны. Из книги в книгу столетиями переписываются одни и те же аргументы обеих сторон. В результате оппоненты не выносят из дискуссии ничего нового, конструктивного.

Православные антисектантские издания традиционно знакомят протестантов с теми или иными строками Священного Писания, словно оппоненты их не читали или избрание протестантизма возможно только по причине незнания Библии. Практикуемые методы полемики неизменно порождают психологический дискомфорт, а нередко и усиливают

¹ См.: Святейшего Патриарха Константинопольского Иеремии ответы лютеранам / Пер. архим. Нила. М., 1866.

² Козлов М., прот. Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009. С. 524.

межконфессиональную отчуждённость. В настоящее время у обеих сторон назрела не только острая необходимость, но и достаточный уровень интереса к православно-протестантской дискуссии для того, чтобы углубить сам принцип её построения.

Для выявления основ межконфессиональных разногласий необходимо исходное обращение участников дискуссии к основам доктринальных систем. По нашему мнению, причиной неоднозначных отношений между различными конфессиями, в особенности между протестантизмом и православием, является усиливающаяся разъединённость разума с онтологией. Главная проблема — это проблема потери человеком ощущения глубинной связи с материальным миром, который несет на себе печать Невтарного Бога, выпадение человеческой природы из полноты бытия.

По обыкновению полемизирующие стороны увлекаются обсуждением вторичных и третичных вопросов, минуя главный, и, как результат, признают дискуссионный узел неразрешимым. Православие же проповедует возврат к онтологически переживаемому единству, в котором теряется частная правда и обретается вечная Истина. «Духовному типу православия принадлежит изначальный и нерушимый онтологизм, который представлялся явлением православной жизни, и затем уже и православной мысли», — писал Н. А. Бердяев³, усматривая в этом главную истину православия.

Сегодня актуальная задача православной апологетики заключается в том, чтобы донести до своих оппонентов основы православного вероучения в приемлемой форме, указать современному инославному собеседнику наименее болезненный путь вхождения в православное христианство.

Постановка вопроса о парадигме

Многочастное и многообразное исследование восточно-западных вероучительных различий привело многих православных богословов и философов к необходимости переосмысления самого русла полемики и постановки вопроса о парадигме. Это созревание дискуссии к рассмотрению самих его основ наблюдается у обеих сторон. Баптистский пастор С. П. Коваль пишет: «Когда происходит смена парадигм, сталкиваются две системы, два мировоззрения. Зачастую используются одни и те же термины, но речь идёт о разном... Проблема восприятия друг друга заключается в том, что диалог людей с разными парадигмами — это как разговор глухого со слепым»⁴. А известный баптистский бо-

³ Бердяев Н. А. Истина Православия. // Вестник русского западно-европейского патриаршего экзархата. № 11. Париж, 1952 г. С. 6.

⁴ Коваль С. П. Необходимость реформации ЕХБ. Понимание проблемы и её решение. // Сайт церкви ЕХБ «Преображение» [Электронный ресурс] URL: <http://www.ehbkirov.ru/page249>

гослов Дональд Ферберн отмечает: «Евангельские христиане и православные являются наследниками двух существенно отличающихся друг от друга традиций»⁵. В своей книге «Иными глазами» он анализирует дискуссию между протестантизмом и православием и предлагает новый подход в этой области. Протестантский богослов Джей Роджерс в своей работе «Протестанты и католики: парадигма Реформации» призывает единоверцев к пересмотру системы базисных основ восприятия Бога, мира и Библии. «По всему миру наблюдается новое появление парадигмы Реформации... — пишет он. — Сегодня в протестантской среде необходима новая Реформация, — как ни парадоксально это может прозвучать. Бог ждёт прихода нового Мартина Лютера, который прикрепит свои 95 тезисов к дверям вашей церкви. Призыв стать реформатором звучит и в ваш адрес!»⁶ Православие в отличие от протестантизма рождено и пребывает именно в той парадигме, которую интуитивно ищут восточные протестанты. Однако самостоятельная мысль не приводит протестантских богословов к практическому принятию халкидонского вероопределения как выражения основы древней христианской парадигмы.

Со стороны православных в контексте полемики с протестантизмом первыми об этом писали еще российские мыслители XIX — начала XX вв. Так, например, М. А. Новосёлов по долгому рассуждению резюмирует взаимные усилия к согласию и опровержению инославных христиан: «Существенное отличие западных вероисповеданий от православия не в отдельных догматах, а в общем воззрении на христианскую жизнь». И далее он настаивает на важности постановки вопроса о самой парадигме: «Не вследствие отвержения таинств и церковных преданий и не вследствие преувеличенного понятия о падшей природе человека протестанты пришли к своему призрачному, фиктивному спасению, а наоборот, исказивши самое понятие о жизни, они должны были последовательно исказить и всё церковное устройство и учение. Предположим, что все ошибки в учении и устройстве будут исправлены, — искажённое понятие о жизни докажет, что эти исправления только на словах. Через несколько времени протестанты должны будут создать на месте устранённых новые искажения, новые ошибки»⁷. То, что Михаил Александрович называет «понятием о жизни» или мировосприятием точнее было бы называть религиозной парадигмой. Именно она, как подоснова всякого согласия и несогласия, противоречия и гармонии должна быть предметом обсуждения в неизбежных дискуссиях с протестантиз-

⁵ Ферберн Д. Иными глазами. Корнын, 2003. С. 18.

⁶ Роджерс Джей. Протестанты и католики: парадигма Реформации. // The Forerunner Forum. [Электронный ресурс] URL: <http://www.forerunner.com/russian/1-98/paradigm.htm>

⁷ Новосёлов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2004. С. 174–175.

мом. Необходимо выявить онтологический фундамент православно-протестантских разногласий. Тогда излишними станут препирательства о частностях. Ибо, как писал отец Александр Шмеман, «богословие стоит не на цитатах — будь то библейские или святоотеческие, — но на опыте Церкви»⁸.

Сходные мысли можно встретить и у современных полемистов. Например, протоиерей Андрей Кураев, стремясь углубить уровень существующей дискуссии, пишет: «Наш главный спор — о материи и энергии. Может ли мир плоти, мир материи принимать в себя энергии духовного мира? Может ли плоть быть пронизана нетварным светом? Может ли Бог просвечивать Собою и пропитывать Собою земные реалии?»⁹ Интересно, что протестанты ставят сегодня сходные вопросы: «Желает ли Бог, чтобы Его благодать передавалась через материальные вещи? Можно ли считать всю христианскую атрибутику посредственным звеном наделения людей Божественной благодатью?»¹⁰

Для православного восприятия религии «протестантское понимание Чаши как “символа”¹¹ и “воспоминания”, но не как реальности, есть кощунственная подмена: подмена онтологии психологией; подмена действия Бога действием человеческим»¹². Для представителей протестантизма досадно обратное: «Проблема наличия “святынь” в баптистских церквях (хор, кафедра, Библия) — это беда непросвещённых людей, оставшихся во многом в православии»¹³.

От разрешения этого вопроса зависит вся дальнейшая канва межконфессиональных дискуссий. В этом ключе для православного полемиста в значительной мере утрачивается актуальность вопрос, к какой именно из протестантских деноминаций относит себя его собеседник, так как все они базируются на одной и той же натурфилософии Нового Времени. Вместо обсуждения дюжины тем и подтемков методологически правильным шагом построения дискуссии является углубление в само представление о религии, мире и материи. Священник Игорь Зырянов (бывший баптистский пастор) назвал это «Битвой парадигм»¹⁴.

⁸ Шмеман А. Протопресв. Мир в свете православной мысли и опыта, § 7. // Сайт монастыря Спаса Нерукотворного пустынь. [Электронный ресурс] URL: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8665>

⁹ Кураев А., диак. Православие и протестантизм: спор о материи и энергии. [Электронный ресурс] URL: <http://apologiya.orthodoxy.ru/predan/prapro.htm>

¹⁰ Гололоб Г. А. Евангельские возражения православию. § 2.2. // Русский Баптист [Электронный ресурс] URL: <http://rus-baptist.narod.ru/dop/antipr1.htm>

¹¹ В его значении только как аллегории.

¹² Кураев А., диак. Цит. соч.

¹³ Вязовский Г. Ветхая днями или крепкая ложью, или почему я так и не стал православным. // Русский Баптист [Электронный ресурс] URL: <http://rus-baptist.narod.ru/dop/vetx.htm>

¹⁴ Зырянов И., свящ. Диалог с протестантами, или Битва парадигм. // Портал «Православие и мир». [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravmir.ru/dialog-s-protestantami-ili-bitva-paradigm>

Протестантизм как явление эпохи Нового Времени

Эпоха рождения протестантизма неслучайна. Сколько бы ни насчитывали историки так называемых предшественников Реформации, все они канули в Лету истории как досадные бунтари, восставшие на материнскую основу. Их противоположение Католической Церкви не выходило за рамки её парадигмы. Прежде утверждения науки Нового Времени, которая явилась флагманом эпохи уже в XVII в., его землёй и воздухом являлась новая парадигма века XVI. Пусть не рождён ещё Ньютон и древними были уж Левкипп и Демокрит¹⁵, но общее для них понимание сущности бытия стало базисом новой научной парадигмы: мир состоит из чётко слаженных первоэлементов и запущен Вышней десницей как часовой механизм. Сам же Бог трансцендентен миру и только как бесконечный ряд отдельных актов понимается Божье присутствие и Промысл в мире.

Позже, уже как следствие рождается новая, так называемая, «научная картина мира». Она, как и предшествующие ей, «носит парадигмальный характер, так как она задает систему установок и принципов освоения мира, определяющих стиль и способ научного мышления, направляет движение мысли в поисках истины»¹⁶. Впоследствии в учёном мире она была названа «классической картиной», после которой последовали «неклассическая картина мира»¹⁷ и «постнеклассическая картина мира»¹⁸.

Те же, кто составляет наше современное протестантское соседство по принципам своего восприятия материи, сами о том не задумываясь, являются яркими наследниками Ньютонической механистической законности мира.

Неотъемлемой частью всякой парадигмы есть учение о материи. В протестантских же вероучительных доктринах учения о материи, как такового, нет. На первый взгляд это упущение не выглядит существенным. Но в реальной жизни это означает, что протестанты «по умолчанию» пользуются общепринятым пониманием материи, усвоенным ими ещё со школьной скамьи, то есть материалистическим. И когда произносится слово «материя», то оно понимается без предварительных разъяснений и обходится без специальной доктрины, только благода-

¹⁵ Заметный след в развитии учения о материи оставили мыслители Древней Греции Левкипп и особенно Демокрит — родоначальники атомистического учения об окружающем мире. Они впервые высказали мысль о том, что все предметы состоят из мельчайших неделимых частиц — атомов.

¹⁶ Андрейченко Г., Грачёва В. Философия: Учебник. Гл. 3, § 5. // Сайт «Библиотека Гумер» [Электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Andr/20.php

¹⁷ Родилась под влиянием первых теорий термодинамики, в её основу легли принципы специальной и общей теории относительности.

¹⁸ Создается ныне с учётом достижений синергетики.

ры априорному согласию с постулатами натурфилософии Нового Времени.

Роль парадигмы в осмыслении Священного Писания

Представление о полной отделенности Бога от сотворенного Им мира, характерное для протестантизма, не позволяет прочесть Писание в той парадигме, в какой оно было написано. Например, Ветхий Завет неоднократно подчёркивает онтологическую связь Ковчега Завета с Богом (1 Цар. 5:1–12; Нав. 3:5; 6: 5–7 и др.). Но протестантизм интерпретирует это лишь как исключение и божественную педагогику. В Новом Завете утверждение такой цельности тоже неоднократно: одежды Христа (Мф. 14:36), исцеляющая тень Петра (Деян. 5:15), платки и опоясания апостола Павла (Деян. 19:12)¹⁹ и т. д.

Нам надлежит ставить вопрос, определяющий разделение православия и протестантизма по существу: какова связь между апостолом Павлом и его платками, пророком Илией и его накидкой (4 Цар. 2:14), Елисеем и его костями (4 Цар. 13:21), в конечном счете — между тварным и нетварным? Материалистическая парадигма определяет их соотношения дробно-механистически: это разные комбинации атомов, они не могут быть связаны иначе, нежели физически. Следовательно, между Павлом и его платком нет связи, кроме эмпирической²⁰. Протестантизм стоит на той же базе, по необходимости прибавляя признание библейских фактов. В результате чего картина представляется следующей: Господь Бог воскрешает умершего от костей Елисея, подаёт исцеления от тени Петра, опоясаний Павла и рук апостольских, искусственно указывая связь там, где её нет. В рамках механистической натурфилософии подобные места Священного Писания остаются неразрешимыми по ряду следующих причин.

Во-первых, следуя текстам Писания, в которых излагаются конкретные исторические факты, человек иной парадигмы не может с тем же согласием относиться к фактам, лежащим за пределами Писания. Они

¹⁹ «Примечательно, что чудотворная сила опоясаний и платков Павла (Деян. 19:12), при помощи которых якобы исцелились люди, не встречается в других местах Писания и никогда не практиковалась в более позднее время... чудодейственная власть апостолов была им нужна лишь до времени письменной фиксации Слова Божьего» (Гололоб Г. А. Евангельские возражения православию. § 2.5.). // Русский Баптист. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rusbartist.stunda.org/dop/antipr2.htm> Или: «Даже если предположить, что в качестве временного воспитательного средства Бог допускал в Ветхом Завете опосредованное материальными вещами поклонение Себе, оправдано ли оно в Новом Завете?» (Там же. § 2.2.).

²⁰ А. МакГрат резюмирует это так: в протестантизме «природа была десакарализована. Она может играть только символическую роль в напоминании людям о священных реалиях или служить указательным столбом к тому, где эти реалии могут быть найдены» (McGrath, Alistair E. *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution — A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First.* HarperCollins, 2007. P. 263).

не упомянуты в Библии, так как происходили позже по времени, но имеют общее онтологическое основание с первыми. К примеру, человек, определивший себя стоящим исключительно на Писании, соглашается с возможностью исцеления от пояса апостола Павла, но принять аналогичное исцеление от шапочки преподобного Иова Почаевского уже не может: «Конечно, евангельские протестанты не оспаривают сами факты проявления Божьей силы через материальных посредников в Новом Завете (Мф. 9:20–22; 14:36; Деян. 5:14–16; 19:12), но они отказываются оценивать эти действия как приемлемые сегодня», — пишет уважаемый протестантский богослов²¹. Таким образом, Писание оказывается ложем Прокруста в силу отсутствия учения о материи.

Во-вторых, читающий Писание не может дать никаких обобщений его текстов через какое-либо объяснение, так как объяснение предполагает определённую мировоззренческую базу, а таковой само Писание не даёт. Так, баптистский богослов С.Г. Борушко пишет: «Рамки нашего мышления оказываются ещё более узкими, а язык ещё менее эффективным для постижения и описания откровения. Нередко попытки обобщить библейские истины и объединить их в стройную (по человеческим понятиям) систему приводят богословов к обнаружению принципов или идей, которые никак невозможно согласовать друг с другом. Их невозможно свести в одну плоскость и совместить в гармоничной теории»²². Любая тема дискуссии может находить для себя тексты Писания как «pro», так и «contra». Логически доказать или опровергнуть обсуждаемый тезис несложно, но онтологические подводки всегда незримо следуют из учения о материи. Таким образом, будет ли богослов отрицать или отстаивать некий тезис, зависит от той парадигмы, в которой он мыслит и живёт.

В этом смысле ситуация во многом predetermined, ибо ещё не приступив к осмыслению Писания, мы уже имеем в сознании определённую мировоззренческую парадигму. Таким образом, искажение базисных идей Писания происходит ещё до начала ознакомления с ним, так как предшествующая этому парадигма может содействовать как пониманию, так и извращению Писания в зависимости от того, насколько она соответствует той парадигме, в которой укоренено само Писание. Она в нём неизбежно подразумевается, но не описывается.

Иначе говоря, для всех христиан Писание и каждая его строка есть факт. Но для того, чтобы объединить факты (например, подобрать цитаты в пользу божественности Христа; равно как и хилиазма или пред-

²¹ «Это было связано с уникальным периодом в Церкви Христовой, связанным с выполнением исключительной миссии Иисуса Христа и Его Апостолов, повторить который никто не вправе» (Гололоб Г.А. Указ. соч. § 2.5).

²² Борушко С.Г. Проблема парадокса в богословии // Богомыслие. Альманах Одесской богословской семинарии. № 3. Одесса, 1992. С. 119.

определения), надо опереться на некую парадигму, которой нет в самом Писании, но которая всё и решает. Священное Писание не философско-богословский трактат о первоначалах. Посему, все протестантские течения, читая Писание, невольно опираются на Ньютоно-Демокритову парадигму!

Православие опирается на иной принцип миропонимания, подразумеваемый Писанием. В этой парадигме через платки апостола Павла (равно как и через самого апостола) действует нетварная божественная энергия. В той же модели воспринимаются мощи святых, шапочка преподобного Иова и многие другие подобные проявления. Святой человек, приобщаясь божественным энергиям, достигает глубинного (можно сказать онтологического) единства с Богом. В силу этого и принадлежащие такому человеку предметы оказываются пронизанными этими энергиями. И одной психологией и педагогикой объяснить это невозможно. Так понимали энергийную причастность тварного мира Богу восточные отцы. Например, святитель Иоанн Златоуст говорил от имени исцелённой кровоточивой жены (Лк. 8:43) так: «Для моего исцеления достаточно будет и одного прикосновения к Его одежде, если только удастся коснуться её, потому что, конечно, и она исполнена Его силы: не может ведь одежда, облекающая Жизнь, не испускать сама лучей спасительных!»²³

Вплоть до недавнего времени протестантские богословы вынуждены были все чудеса в православии (как и в католицизме) приписывать дьяволу или фальсификациям²⁴. В любом из вариантов основной таких объяснений являются непременно внешние воздействия. Специфика восприятия материи в протестантизме в отвержении возможности ее реальной причастности Богу (через божественные энергии). Такая причастность рассматривается лишь как искусственная (педагогичная) и учитывается как дополнительный факт.

Для конструктивной и безболезненной дискуссии с протестантами, составляющими сегодня значительную часть наших религиозных оппонентов, важным является признание с их стороны факта отсутствия ясного учения о взаимоотношении Бога и тварного мира в протестантизме. Этот момент нельзя недооценивать, ведь тезис о вере есть неизбежно

²³ Слово 106. На начало нового года и о мучениках, а также о кровоточивой жене. // Сайт издательства прп. Максима Исповедника [Электронный ресурс] URL: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z08_2/Z08_2_106.htm

²⁴ «Если возможно такое, тогда почему невозможно устроить в иконе систему трубочек, чтобы создать эффект слезоточения или мироточения икон? А что уж говорить о такой фальсификации, как обломки креста Господнего... Исцеляющие или чудотворные действия икон большей частью объясняются эффектом самовнушения» (Гололоб Г. А. Указ. соч. § 2.2). То же встречаем и у Е. Н. Пушкива: «Часто говорят об обновленных и плачущих иконах. Этому опять же надо верить. Может быть, бывают случаи «обновления» икон при жаркой и сухой погоде, но чаще — это рассказы, превратившиеся в легенды. А вот искусную имитацию плача иконы Божьей матери кое-кто и видел...» (Пушков Е. Н. Не смущайся. СПб., 2006. С. 130).

и тезис о материи, тезис об этом сотворенном мире, так как вера может мыслиться как антипод материального мира, его спаситель или нечто безотносительное. Важно представить инославным ту несомненную истину, что все наши разногласия рождены той базой, на которой мы стоим при восприятии Евангелия. Протестанты не молятся об усопших, не признают молитвенного единства земной и небесной Церкви, не видят связи между образом и первообразом и т. д. Почему? Потому, что они не признают мир сущностно-энергийно взаимосвязанным в самом себе и с Богом. Что есть подлинная причина этого отрицания? Это представление о материи, унаследованное традицией современной натурфилософской парадигмы. Этот важнейший аспект мировоззрения, воспринятый некритически, непреобразованно, как нечто само собой разумеющееся, неявно для самих его носителей формирует многие религиозные приоритеты и опыт.

Специфика православия и протестантизма в понимании отношений Бога и тварного мира есть наиважнейший предмет межконфессионального обсуждения. Различие в этом вопросе есть глубинная причина главных расхождений между православием и протестантизмом. Постановка вопроса о парадигме является значимым этапом построения конструктивной дискуссии в ключе выявления онтологического статуса обсуждаемого предмета. Изложением дискуссионных вопросов в рамках сущностно-энергийной парадигмы, собеседник вводится в новое для него поле понятий, вместо классического состязания ему предлагается реальный выбор.

На этой же точке зрения стоит и епископ Диоклийский Каллист (Уэр), который в своей статье «Паламитские споры» представляет сущностно-энергийный подход святителя Григория Паламы как основу уже достигнутых важных согласий с англиканами. Он выразил надежду, что «Паламитское сущностно-энергийное различие несомненно, в должное время станет предметом дискуссии между православными и католиками. Будем надеяться, что подход, выработанный во время англикано-православных дискуссий, найдёт своё применение и в дискуссиях с Римом»²⁵.

²⁵ Каллист, еп. Диоклийский. Паламитские споры // Альфа и Омега. № 4 (34). 2002. С. 203.

**Вивчення спадщини
новомучеників та
сповідників ХХ ст.
в духовній школі**

На сьогодні одним із стратегічних завдань духовної освіти, не-одноразово окреслених церковними документами різного рівня, є вироблення сучасної богословської парадигми, яка б сприяла актуалізації теологічного знання та норм християнського благочестя. В одній зі своїх доповідей Святіший Патріарх Кирил сказав: «Надзвичайно велика проблема сьогодення — це неспроможність богослів'я, а відтак і проповідництва, актуалізувати християнське послання. Якщо богослови допоможуть людям зрозуміти, що означає Євангельський текст в інтерпретації до сьогоднішнього дня, то це стане реальним свідченням про Христа, Спасителя світу, на інтелектуальному рівні»¹.

Швидкість розв'язання цього важливого і непростого завдання залежить від того, чи знайде сучасний богослов актуальне підтвердження своїх роздумів і теорій. Адже прийнято вважати, що в гуманітарній галузі знань (до якої багато дослідників відносять і богослов'я) єдиним критерієм достовірності є переконливе цитування. Звідси і постає проблема актуалізації Передання. На жаль, потрібно констатувати, що звернення до авторитету отців перших віків існування Церкви досить часто призводить до слабкого читацького відгоску: коли йдеться про сучасну практичну богословську проблему, людина ХХІ ст. не завжди визнає авторитетним у її розв'язанні того, хто жив, скажімо, в III чи V ст. Саме тому надзвичайно важливим є залучення до богословського обігу ідей, які були висловлені сучасними християнськими подвижниками.

Доповідь на методичному семінарі «Вивчення спадщини новомучеників і сповідників ХХ століття в навчальних програмах духовних учбових закладів». Київська духовна академія, 12 березня 2012 р.

¹ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии VI Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Жизнь во Христе: христианская нравственность, аскетическое предание Церкви и вызовы современной эпохи», 15 ноября 2010. // Руська Православна Церква. Офіційний сайт Московського патріархату. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1319634.html>.

Об'єктивно найбільший пласт таких ідей ми можемо знайти у творчості новомучеників і сповідників ХХ ст.

Як відомо, Архієрейський Собор Руської Православної Церкви у 2011 р. вкотре наголосив на необхідності вивчати й використовувати досвід новомучеників на всіх рівнях церковного життя². Особливо це стосується духовної освіти. Подвиг новомучеників надзвичайно важливий саме тепер, в умовах домінування морального та релігійного релятивізму. Масові приклади непохитності у вірі, відстоювання її навіть ціною життя, безперечно, нікого не можуть залишити байдужим і руйнують фундамент, на якому тримається та духовна апатія, що характеризує сучасне «постсекулярне» суспільство. Саме тому Церква наголошує на необхідності широкого висвітлення цього подвигу.

Природно, що тим полем, на якому щонайперше можливо впроваджувати висвітлення подвигу новомучеників у навчальному процесі, є історичні дисципліни, зокрема історія православ'я на Русі. Це надзвичайно важливо, адже події церковного життя в ХХ ст. є унікальними, такими, що не мали прецедентів в історії. Вони мали б стати, так би мовити, референтними при аналізі й оцінюванні історичних, канонічних, літургічних та інших аспектів сучасного церковного життя. Через тенденційність у формуванні навчальних програм, через орієнтацію на застарілі семінарські конспекти з історії (зокрема, в програмі четвертого курсу семінарії) дуже мало часу приділяється розгляду історичних процесів, що відбувалися в першій половині ХХ ст. Сьогодні необхідно концептуально переосмислити навчальні програми з історії Православ'я в контексті того значення, яке має подвиг новомучеників для майбутнього Православної Церкви.

Учбовий комітет при Священному Синоді Української Православної Церкви вже присвятив одне зі своїх засідань питанню впровадження краєзнавчої тематики в навчальний процес. Гадаю, що вивчення життя новомучеників рідного краю може стати надзвичайно цікавою і корисною складовою освітньо-виховного процесу в духовних школах. Студентів необхідно ознайомлювати з методикою дослідження подвигу та спадщини новомучеників. В цьому може стати в пригоді методологічний досвід, накопичений комісією з канонізації святих при Священному Синоді Руської Православної Церкви, і зокрема ігуменом Дамаскіном (Орловським). У своїх працях він наголошує: якщо принцип аналізу етичних характеристик преподобних ніяк не залежить від особливостей епохи, коли вони жили, то при дослідженні подвигів мучеників Древньої Церкви та новомучеників ХХ ст., не можна не бачити їх суттєвої відмінності.

² Див. соборний документ «О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших». // Руська Православна Церква. Офіційний сайт Московського патріархату. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1400907.html>.

Коли йдеться про язичників, які приходили до Христа, відразу сповідували віру та приймали смерть, нелогічно застосовувати такий самий методологічний принцип, що й для дослідження життя тих християн, які змалку жили у лоні Церкви, мали доступ до всіх церковних таїнств, зокрема Покаяння і Причастя.

Під час навчального процесу важливо ознайомити студентів з механізмом пошуку біографічних даних у галузевих регіональних архівах і методами їх критичної обробки. Це дасть змогу виховати в майбутніх пастирях інтерес до православної спадщини і любов до святих рідного краю.

Як свідчить практика, обсяг добутої таким чином інформації зазвичай незначний, що не повинно викликати у дослідників-початківців песимізму. Навички реконструювання історичних подій і життєвих портретів за непрямими історичними джерелами розвивають уважність та методологічну ерудицію, а додатковий матеріал для навчального процесу можна віднайти у вже опублікованих (іноді численних) життєписах та в духовній спадщині новомучеників. Серед основних джерел слід відзначити електронну базу новомучеників, зібрану Свято-Тихонівським Православним гуманітарним університетом у співпраці з російським Фондом пам'яті новомучеників³. Цікавими є книги видавництва «Булат», яке зосередило свою діяльність на публікації не стільки життєписів, скільки духовної і богословської спадщини новомучеників. Є також чимало регіональних єпархіальних видань з даної тематики, проте при їх залученні до навчальних програм потрібно критично підходити до поданої інформації, оскільки її рецензування не завжди відповідає науковим вимогам.

Слід звернути увагу на те, що в процесі вивчення подвигу та спадщини новомучеників дослідження власне історичного та агіографічного аспектів є лише частиною того завдання, яке поставив перед духовною освітою Архієрейський Собор Руської Православної Церкви. Ми маємо приділити особливу увагу вивченню богословської спадщини новомучеників, яка містить багатий матеріал для з'ясування актуальних питань еклезіології, літургії, канонічного права тощо. Ці практичні аспекти заслуговують на повноцінне відображення в нових підручниках, що видаються духовними школами.

Досвід Київських духовних шкіл дає можливість широко використовувати агіографічну, гомілетичну та богословську спадщину при викладанні морального богослов'я. На кафедрі богослов'я студенти заохочуються до написання дипломних і кандидатських робіт з тематики дослідження етичних категорій у богословській спадщині новомуче-

³ Електронну базу розміщено у мережі Інтернет за адресою: http://kuz3.pstbi.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans.

ників. Зокрема, досліджувалася спадщина таких відомих богословів, як священномученик Володимир (Богоявленський), святитель Лука (Войно-Ясенецький), священномученик Онуфрій (Гагалюк) та інших. Було показано, що їхнє морально-аскетичне вчення є системним, цілісним і таким, що цілковито співвідноситься зі святоотцівською аскетичною традицією. Разом з тим, новомученики, чия діяльність стала об'єктом дослідження, розкривали у своїх працях теми, які набули широкої актуальності саме в ХХ ст. і, з об'єктивних причин, не мали висвітлення в духовних творах ранніх отців Церкви. Зокрема, це стосується деяких соціально-економічних аспектів, моральних проблем, пов'язаних з пияцтвом та кризою родинних цінностей. Надзвичайно цікавим є досвід новомучеників у питаннях загальної педагогіки та дидактики. Аналіз педагогічної спадщини священномученика Фаддея (Успенського) показав, що вона не втратила актуальності й може бути надзвичайно корисною для побудови нової стратегії викладання церковних дисциплін.

Цікавим у дослідженні подвигу новомучеників є перш за все те, що при вивченні сухих протоколів, статистичних даних та інших подібних джерел дослідник навчається бачити за ними живий образ людини з її неповторним внутрішнім світом. Ця навичка дає можливість, по-перше, сформувати у випускника духовного навчального закладу професійні науково-богословські якості, а по-друге (і це, мабуть, найголовніше), виховати в ньому пастирську уважність, розуміння складних і багатомірних процесів — риси, що розвивають певну моральну мотивацію і створюють передумови для правильної аксіологічної оцінки людських вчинків.

*Чернышов В. М.***Сектантство в церковной
ограде: возможные пути
преодоления проблемы**

*Ибо будет время, когда здравого учения
принимать не будут, но по своим прихотям
будут избирать себе учителей,
которые льстили бы слуху;
И от истины отвергнут слух
и обратятся к басням.
(2 Тим 4:3)*

Сегодня проблема сектантского сознания, психологической агрессии и внедрения оккультизма в культурно-образовательную среду, духовные пертурбации современного общества — все это, смешанное с политическими тенденциями и проблемами глобализации — тема актуальная и животрепещущая. Ведь принадлежность к какому-либо культу или секте нередко определяется не официально декларируемым членством в них, а идентичным с ними миропониманием, аналогичным мышлением, частичным или всецелымприятием его ценностей.

Сектантство не новое явление в истории нашей Церкви. Однако сегодня в бывших постсоветских государствах оно имеет свои особенности, связанные с тем, что воцерковляющиеся люди в большинстве своем выросли вне православной традиции (хотя многие были крещены в детстве) и пришли в Церковь будучи взрослыми, с уже сформировавшимся сознанием. Многие из них склонны к тому, чтобы привнести с собой и свое понимание церковной традиции: как им «хочется», как им «видится», как, с их точки зрения, будет «правильнее»... Откуда эту «правильность» они почерпнули? Верующий неопит буквально все, что слышит и видит в храмах, принимает за истину в последней инстанции — мол, то, что говорят церковные люди, и есть собственно Православие в чистом виде. Так же и книга: если продается в храме, значит — какое сомнение? Ведь она издана по благословению еписко-

па или даже архиепископа, следовательно, она православная. А случаев фальсификации немало — когда на книге значится «по благословению епископа такого-то», а сам он и в глаза этот опус не видел. В любом случае, православному верующему следует помнить, что люди — это только люди, и каждый из нас не свободен от предубеждений, интерпретаций, собственных представлений о том, что хорошо, а что не очень хорошо. Единственным критерием истины здесь может быть только мнение Церкви, выразителем которого является священноначалие, а не «церковная бабушка», псевдостарец, «прозорливец» и т. п. Из такого слепого доверия развивается то, что в лучшем случае можно назвать «православным фольклором», а в худшем — магизмом и оккультизмом.

Противодействие сектантскому сознанию, в том числе, в православной среде, в полной мере можно назвать «борьбой», но это борьба не «против», а «за»: не против трагично заблуждающихся людей, а за тех, кто находится в опасности впасть в губительные заблуждения, со всеми их печальными последствиями.

Сектантское сознание нередко проявляет себя в так называемой «народной религиозности», куда следует отнести:

- приметы и суевия;
- верования, возникшие на почве искаженно воспринятой религиозной традиции, в основе которых лежат оккультные идеи;
- индивидуально практикуемые ритуалы и техники «самопознания», «саморазвития» и «просветления» и т. п.

Искажение православной традиции породило такую серьезную духовную проблему, как внутрицерковное сектантство, то есть всевозможные формы нетрадиционных, языческих, оккультных, шаманских верований и практик, существующие внутри церковной ограды. Такие народные формы религиозности, редуцирующие, дополняющие, подменяющие ортодоксальное вероучение, являются практически неконтролируемыми и сопровождают жизнь всех без исключения религий мира.

Внутрицерковное сектантство выражается в таких формах:

- смещение религиозного поклонения с Бога на священника (монаха, иного «духовного вождя»), сопровождающееся полным подчинением воле последнего;
- отношение к таинствам и обрядам Церкви как магическому действию, совершаемому автоматически вне зависимости от наличия или отсутствия у человека, участвующего в них, личной веры в Бога и понимания смысла этих таинств и обрядов;
- апокалиптицизм, нагнетание страха перед прогрессом, современной наукой и техникой, интерпретации всех событий в мире как признаков наступления скорого конца света;

— скрытый политеизм, выражающийся в гипертрофированном почитании святых «на все случаи жизни» при одновременном забвении Самого Бога;

— экстремизм, культивирующий ненависть к отдельным группам людей, которые представляются как враги Церкви и источник всех ее бед и проблем, когда во всем усматриваются вражеские происки (масонов, евреев, тайного мирового правительства и т. п.).

В самой неизбежности возникновения сект по причине *разномыслия* (1 Кор. 11:19) и отхода их от традиционных культуuroобразующих религий состоит глубинная основа сектантства, где доминантой в большей или меньшей степени выступает оккультная практика.

Подлинная, а не придуманная любовь к Богу приводит к тому, что православная жизнь строится не на анархическом своеволии человеческого духа, а на свободном, добровольном принятии воли Божией, то есть на апостольской законности, основанной и охраняемой Самим Господом Иисусом Христом. Если личность искушается разумом, то, как известно, возникают рационалистические ложные вероучения. Искушение эмоциями приводит к слепому фанатизму, экзальтации, экстазу, который ярко проявляется, например, в движении пятидесятников, неохаризматов. Если искушения разумом и эмоциями накладываются друг на друга, то это приводит к экзальтированным духовным практикам, таким как движение Виссариона, Береславского, «Белого братства» Цвигун и других «доморощенных» сект.

Сегодня в околоцерковной среде существует также значительное количество суеверий, чрезвычайно живучих, но не имеющих ничего общего с Православием. Основным источником псевдоправославных легенд и мифов зачастую являются не случайные люди в Церкви, а постоянные прихожане, всем знакомые и всех запугавших «бабушки», которые все знают, всех поучают, а при случае пытаются «наставить» и священника.

Новоначальные христиане, нередко светски хорошо образованные люди, приходя в храм, стесняются своего незнания элементарных вещей, а потому не решаются беспокоить священника своими вопросами и становятся легкой добычей «всезнающих бабушек».

Предметов «частного богословия» несколько, но особенно распространены «учения о свечах», о поклонах, об апокрифах. Так, вам с порога расскажут о том, что нельзя передавать свечу левой рукой, так как на ней «грехи сгорают»; что чужие свечи нельзя трогать, потому что они могут быть «наговоренными», и из-за этого можно заболеть. Вам подробно растолкуют, что в Чистый четверг надо обязательно помыться до восхода солнца. С великим негодованием объяснят, что пройти между подсвечником и иконой — это страшный грех.

В храмах от самочинных «богословов» можно нередко услышать вещи, которые взаимно исключают друг друга. Например, «учение» о поясном поклоне. Нужно ли касаться при этом рукой пола или нет? Известны два «авторитетных» мнения самочинно богословящих прихожан:

1. При поясном поклоне надо коснуться рукой земли, чтобы поклон стал «земным», если делать иначе — страшный грех.

2. При поясном поклоне категорически запрещается касаться рукой земли, потому что тем самым, «поклон предается земле», а это опять-таки страшный грех.

Что касается самих приходских «богословов», несущих в народ отсебятину, то, несмотря на неоднократные и жесткие требования духовенства прекратить в Церкви всякое самочинное учительство, они продолжают «просвещать» всех и вся, так как известно, что гораздо приятнее учить, нежели учиться. И эта отсебятина продолжается: следует передавать свечи только через правое плечо, протягивать сложенные ладони при словах «мир всем», различать «добрые» и «сердитые» иконы Богородицы, ставить свечи одной иконе от зубной боли, другой от болезни желудка, третьей — от глаукомы и вообще от глазных болезней и т. д. Многие спокойно совмещают сегодня христианские убеждения с антихристианской эзотерикой — астрологией, теософией, рерихианством, антропософией Штайнера и другими учениями.

Справедливости ради следует отметить, что духовный уровень современного прихожанина весьма низок. Наш народ более семидесяти лет был в атеистическом «плену», и любая похожая на религию подделка нередко с восторгом принималась, потому что на «безрыбье и рак рыба», как говорит пословица. Поэтому искусственно созданное коммунистами религиозное невежество изжить оказалось не так-то просто.

К сожалению, свою лепту в это болото невежества вносят и так называемые «младостарцы», которые выдают себя за тех, кем на самом деле не являются. Они играют в опытных духовидцев и наставников, что нередко приводит к настоящим катастрофам в личной жизни прихожан. Так, один человек попросил благословения у некоего «старца» на трудоустройство электриком на ферму, на что «старец» ответил: «Не могу. Ведь электрический ток от сатаны. Как же я могу благословлять тебя заниматься сатанинской работой? Нет». И человек остался без работы, пострадала семья. Описан и другой более курьезный случай (если бы он не был столь трагичен). Пришел к «старцу» некто просить благословения на брак и привел с собой невесту. Старец ответил: «На этой я тебе жениться не благословляю. Вот разве что на той...» — и указал, на какой следует. Естественно, такой «брак» через полгода развалился, а прихожанин был в глубоком смятении.

Церковь всегда боролась с попытками привнести в традицию и церковный обиход чуждое ее вероучению и духу — в частности, с апокрифами. Сегодня их развелось великое множество, благо средства коммуникации и полиграфии легко доступны и относительно дешевы. Распространение таких апокрифов дает возможность лжепророкам, лжечудотворцам и лжеучителям привнести в веру те оккультные элементы, с которыми Церковь бескомпромиссно боролась во все века. Безусловно, мы должны дифференцировать понятия ереси, раскола и самочинного соборща. Так уже в известном правиле святого Василия Великого проведена четкая грань между этими понятиями: «Древние... иное называли ересью, иное расколом, а иное самочинным соборщем. Еретиками называли они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание; а самочинными соборщами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, если кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь, — это есть самочинное соборще»¹.

Диакон Андрей Кураев в своей книге «Оккультизм в Православии» пишет: «Церкви довольно рано пришлось научиться говорить “нет” некоторым энтузиастам. Один из первых аскетических опытов в церковной истории — это отказ от апокрифов и формирование канона Писания, происшедшее в сознательной борьбе с гностиками. Вторая аскетическая скрепа, изготовленная в лаборатории церковной мысли — это формулирование идеи апостольского преемства, также позволившей отличать апокрифы и ереси от подлинного апостольского предания. Позднее Церковь разработала свой догматический и канонический строй для того, чтобы постараться не допустить насыщения апостольских текстов неапостольским пониманием, для того, чтобы не дать превратить христианство в игрушку сиюминутных страстей, надежд и разочарований... Там, где этой дисциплины нет, “простецы” создают паракристианский или даже прямо языческий фольклор, а интеллигенция — утопии (утопии старообрядческие, экуменические, обновленческие, теургические, оккультные...)»².

То есть, если из религиозной жизни мы устраним подлинное богословие и духовное рассуждение, то остаются чувства и страсти, не контролируемые рассудком и не поддающиеся обузданию. Еще протоиерей Георгий Флоровский в «Путях русского богословия» указывал: «Изь-

¹ См.: Цыпин В., прот. Церковное право. М., 2003. С. 89.

² Кураев Андрей, диак. Оккультизм в Православии. М., 1998. С. 177.

ян и слабость древнерусского духовного развития состоит отчасти в недостаточности аскетического закала (и совсем уже не в чрезмерности аскетизма), в недостаточной «одухотворенности» души, в чрезмерной «душевности», или «поэтичности», в духовной неоформленности душевной стихии. Если угодно, в стихийности... Но есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от «психического» к «пневматическому». И этот путь трудный и долгий»³.

И действительно, зачем читать Слово Божие и знать учение Церкви, когда удобнее довериться «старцу» или «юродивой»? Зачем нам личный аскетический подвиг, молитвы и церковный обиход, если есть «землица с могилки», «клочок одежды святого», «водичка из святого источника», и все это можно приложить, например, к больному месту? Или просто — открой молитвослов на нужной странице, чтобы «ангелы молились», если у самой нет времени помолиться...

Сегодня, после резкого всплеска интереса к религии вообще, и к Православию в частности, появилась целая армия «толкователей» и «учителей», которые искренне считая себя православными, бездумно сваливают в одну кучу и Бога, и Библию, и карму, и внеземные цивилизации, и магические заговоры, и талисманы, и церковные обряды. Свои нововведения эти люди выдают за некий «традиционализм» и восстают против всех, кто осмелится им сказать, что они модернисты, причем самозванные. Священники снова и снова говорят, что частный религиозный опыт необходимо поверять учением Церкви, но призывы, к сожалению, доходят не до всех, особенно не доходят до «получающих ответы от Самого Бога». Кто-то иронично заметил, что когда человек говорит с Богом — это называется молитвой, а когда Бог начинает говорить с человеком, то это нередко признак шизофрении...

Иногда фольклор вроде бы не противоречит духу Православия, старается прозвучать ему в унисон, но обязательно незаметно вкрапляют элементы, которые ставят православную святыню на одну доску с магическим заклинанием или талисманом. Подобные элементы особенно сильны в современных псевдожитиях, переполненных чудесами и видениями, о которых даже не знаешь, что и думать. Причем по подобным писаниям ничего нельзя сказать о человеке, жизнь и духовный опыт которого описаны, потому что биографы редко сами бывают святыми, и зачастую свою собственную интерпретацию приписывают тому благочестивому человеку, чье жизнеописание ими составляется.

Так уже хрестоматийным стало «Житие старицы Пелагии Рязанской». Возможно, она действительно была праведной старицей, жизнь и опыт которой вольно или невольно извратили биографы, однако не-

³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 63.

которые советы, взятые из этого «жития», прямо противоречат православному мировоззрению. Так, в ее «житии» утверждается, что нельзя предавать кремации покойников, потому что это служение самому сатане. Нельзя допускать к причастию тех, у кого в доме живет собака, потому что она оскверняет дом. Женщина должна не только постоянно носить головной убор, но и спать в нем, иначе получит рак головы. От православного духовенства ничего хорошего ждать нельзя: «Народ не любят! Все делают для того, чтобы народ молился небрежно... Все в руках архиереев, но они — за безбожную власть!»⁴

Несомненно, что все это весьма далеко от веры и по букве, и по духу. Однакостораживают тенденции, которые можно назвать просто вредительскими по отношению к Церкви. Одной из них является последовательная дискредитация духовенства в глазах прихожан. Именно этот фактор нередко порождает в церковной среде протестные настроения, которые умело используются лжеучителями, что порой приводит к образованию лжеправославных сект.

В Символе веры наша Церковь названа Святой не потому, что ее члены все до одного святы, Церковь свята не святостью людей, но святостью своей Главы — Христа. Святость же людей, то есть чистота, свобода от грехов, по словам А. С. Хомякова, необходима, потому что только святостью люди могут войти в Церковь, в которой не может быть ничего нечистого, ибо она — одно тело со Христом. Всяким тяжелым грехом человек отпадает от Церкви, покаянием же восстанавливается в ней. Без святости не может быть причастности к Церкви. Не об исключениях, но обо всех христианах говорит апостол Петр: «Вы народ святой» (1 Петр. 2:9). Всех нас призывает Господь: «Будьте совершенны (т. е. святы), как Отец ваш совершен» (Мф. 5:48), и апостол Павел разъясняет: «Ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Бога, плод ваш есть святость, наконец (как следствие), жизнь вечная», т. е. жизнь в Церкви (Рим. 6:22).

Если мы согрешаем, то тотчас же можем мы и встать через покаяние, снова согрешив, снова каяться, хотя бы семижды семь раз в день, не уставая, не ослабляясь в покаянии, потому что оно есть дверь в Церковь. «Примири и соедини его святой Твоей Церкви», — говорит священник в молитве таинства Покаяния, разрешая отъединившегося грехами, но покаянием возвращающегося в Церковь грешника. Вот почему так важно быть православным, т. е. стоять всецело на точке зрения Церкви — считать злом всё, что она называет злом, и считать добром всё, что она называет добром. Если человек не сойдет с этой церковной почвы, то даже и глубоко заблудившись, он всегда отыщет путь к покаянию и восстановлению своего единства с Церковью.

⁴ Андрей Кураев, диак. Указ соч. С. 206.

Святость Церкви заключается в освящающей силе, которую Бог являет в ней, вопреки человеческой греховности. Мы сталкиваемся здесь с парадоксальным признаком Нового Завета: во Христе Бог Сам обязался людям быть связанным с ними. Новый Завет основан не на обоюдном соблюдении договора, а на Богом даруемой благодати, и он не нарушается человеческой неверностью. Он — выражение любви Божией, которая не дает себя победить человеческой несостоятельности, но вопреки всему, вновь и вновь нисходит к человеку, принимает его таким, каков он есть, во грехах, исцеляет и любит его.

В силу неиссякаемой преданности Господа, Церковь остается освящаемой Им, и в ней присутствует святость Господа, и сосудом своего присутствия она в парадоксальной любви избирает недостойные руки людей. Это святость, которая как святость Христа, излучается посреди грехов церковных людей. Таков парадоксальный образ нашей Церкви, в которой божественное столь часто подается через недостойные руки. Мы святимся святостью Церкви, но Церковь не оскверняется нашими грехами, ибо ее святость не от нас, а от Бога через Христа. Церковь не есть только собрание людей верующих, но прежде всего то, что их собирает, то есть данная людям свыше существенная форма единения, посредством которой они могут быть причастны Божеству. Владимир Соловьев писал: «...называя себя христианами и членами Церкви Божией, мы не имеем притязания на нравственное совершенство и справедливость, мы не думаем, что Божество уже обитает в нас, что мы уже обладаем Божеством. Такого обитания и обладания мы не приписываем, разумеется, и особым служителям Церкви — священникам и епископам. Признавая в них богоучрежденных проводников благодатного действия Христова и желая, чтобы их нравственное качество соответствовало их таинственному служению, мы не связываем однако самого благодатного действия с их личной святостью, ибо знаем, что сила Божия в немощи совершается. Нельзя смешивать проводников с проводимым, русла с потоком... Действие Божие остается божественным и святым и при грешных человеческих проводниках, ибо оно самостоятельно и только чрез них, а не от них идет»⁵.

Именно в таком понимании Церкви нет места гностицизму. Церковь, Богочеловеком основанная, имеет и состав богочеловеческий. Но разница в том, что Христос есть совершенный Богочеловек, а Церковь еще не есть совершенное богочеловечество, а только совершающееся⁶.

Не понимая этой истины, люди, соблазненные и прельщенные лжеучителями, уходят в псевдоправославные секты, типа «Богородичного центра», «Ревнителюв истинного благочестия», «Церкви последнего завета», «Украинской реформаторской православной церкви» и др.

⁵ Соловьев В. С. Духовные основы жизни. Брюссель, 1982. С. 105.

⁶ Там же.

Ловко эксплуатируя вымышленные или реальные недостатки церковных людей, эти лжеучителя спешат «помочь» в «духовном окормлении» на новой ниве — сектантской.

Сегодня постоянно муссируется и модная в околоцерковной среде тема печати антихриста. В то время как Православие понимает под печатью антихриста сознательное и добровольное поклонение ему, псевдоправославные «ревнители» научают невежественный народ, что печать эту можно принять и незаметно для себя: например, при вспышке фотоаппарата, или через прививку в правую руку, или при покупке любого товара со штрих-кодом, как только возьмешь его в руки. И люди в панике не знают, как им поступить, ведь сегодня практически на всех товарах стоит штрих-код.

Антихристовой печатью объявляют также индивидуальный номер налогоплательщика (ИНН). Лжепастыри наставляют, что православных священников нельзя слушать, поскольку они «вступили в сделку с сатаной», разрешают принимать ИНН и не выступают против электронной регистрации налогоплательщиков, не поддерживают массовых протестных акций, проводимых псевдоправославными общественными организациями.

Умело эксплуатируется и число 666, упоминаемое в Апокалипсисе как знак антихриста. И лжепастыри и «ревностные не по разуму» верующие упорно выискивают его везде, а обнаружив, например, в троллейбусном билете, счете за коммунальные услуги, телефонном номере или почтовом индексе, страшно пугаются. Так суеверием подменяется подлинная вера. Они даже не подумают: разве в Библии нет страницы 666? Разве нет у пророка Исаяи главы 66-й стиха 6-го? Но думать эти люди не хотят и не умеют, чем и пользуются лжепастыри. Они нередко собирают самочинные сборища, без благословения правящего архиерея ведут эти толпы к правительственным зданиям и устраивают протестные акции, не умея нередко даже грамотно сформулировать свои требования. Все это только дискредитирует Церковь в глазах нецерковных людей, в частности чиновников, которые не могут понять суть проблемы и спешат обратиться к архиерею, который нередко даже не знает о проводимом у него в епархии «мероприятии».

Конечно, одно дело — помнить об опасностях, подстерегающих мир, зараженный прагматизмом, мир, который, отвернувшись от Бога, поклоняется золотому тельцу, видеть те угрожающие тенденции глобализации, другое дело, — превратить число 666 в магизм, специально и упорно его выискивать, а найдя, впасть в панику и сеять ее вокруг себя.

Какие же сегодня видятся пути преодоления озвученных проблем?

Прежде всего, следует начинать с повышения духовно-образовательного уровня наших прихожан. К сожалению, не все священники способ-

ны грамотно донести до прихожан основы православной веры, сказать содержательную проповедь, ясно и понятно сформулировать свои мысли. Но это уже задача наших духовных школ (семинарий) — научить будущих пастырей быть не только исполнителями треб, но и не бояться диалога с людьми, идти им навстречу, активно заниматься социальными проблемами.

Следует повышать образовательный уровень тех прихожан, которые уже находятся в церковной ограде. Ненаученный народ — это страшная стихийная сила, а наученный — надежный и крепкий фундамент нашей Церкви. Народ должен быть научен. Этому могут послужить образовательные православные курсы, большая сеть которых работает сегодня, например, в Киевских духовных школах и в Киево-Печерской Лавре: это и Высшие богословские курсы, и катехизаторско-просветительские, и миссионерско-катехизаторские курсы, и воскресные школы, и т. д. Подобная сеть обучающих курсов существует и при Киевском Макарьевском храме. На этих курсах в качестве преподавателей трудятся, в том числе, и студенты Киевских духовных школ. При Киевской духовной академии с ноября 2011 г. действует и Реабилитационно-просветительский центр «Надежда», осуществляющий работу с жертвами деструктивных культов. Все это дает нам подлинную надежду на успешную и плодотворную работу на ниве Господней.

Сегодня Церковь должна активно заявлять о своей позиции в средствах массовой информации, в диалоге с образовательными учреждениями. Через СМИ мы должны доводить до сознания людей опасность сектантского мировоззрения, нередко завуалированного под традиционные религии. Мы также должны противодействовать стремлению сектантов внедриться в сферу образования. Не надо бояться диалога с общественными организациями, необходимо открыто обсуждать с ними насущные вопросы духовной жизни. Таким образом, мы видим, приоритетным направлением борьбы против распространения сектантских тенденций в церковной среде активную просветительскую, катехизаторскую и миссионерскую работу Церкви.

ПЕДАГОГІКА

Сутрун Д. М.,

Сутрун М. О.

**Філантропічні ідеї XVIII–
XIX ст. та їхній вплив
на розвиток педагогічної
науки і практики**

Характерною ознакою сьогодення є значне посилення наукового інтересу до дослідження вітчизняної та зарубіжної педагогічної думки минулого, зокрема її інтегрованих сфер, до яких відноситься й пенітенціарна дефектологія. Основоположником цієї галузі знань є академік В. М. Синьов, ним була створена ціла творча група дослідників різноманітних проблем цієї галузі знань (О. Д. Гришко, О. П. Северов, Д. О. Ніколенко та ін.).

Сучасна історико-педагогічна теорія розглядає пенітенціарну корекційну педагогіку як науку про перевиховання засуджених із особливостями психічного та фізичного розвитку, що відбувають покарання головним чином у вигляді позбавлення волі. Вона вивчає закономірності та специфіку педагогічного процесу в пенітенціарних установах, принципи, методи, форми впливу на засуджених, які мають різноманітні особливості розвитку.

В 1995 р. О. Д. Гришком, під науковим керівництвом В. М. Синьова, була захищена вперше в Україні та на території колишнього СРСР кандидатська дисертація зі спеціальної психології, присвячена висвітленню питань корекційно-виховної роботи з розумово відсталими засудженими підлітками в умовах пенітенціарної установи для неповнолітніх.

На сучасному етапі розвитку суспільства перед пенітенціарною педагогікою повстає завдання дослідження кримінологічних та пенітенціарних проблем дефектології з метою формування в осіб із особливостями психофізичного розвитку соціально-нормативної поведінки, профілактики правопорушень, перевиховання особистості.

Враховуючи надзвичайно важливу соціальну проблему відбування покарань засудженими з особливостями психофізичного розвитку, педагоги значну увагу приділяють вивченню основ цієї науки майбутніми працівниками зазначеного типу установ.

Розглядаючи професію соціального працівника як інтегровану, тобто ту, що поєднує в собі знання педагогіки, психології, юриспруденції, медицини та інших галузей знань, ми, під час вивчення історичних джерел пенітенціарної та дефектологічної думки, вважаємо за доцільне зупинитися на діяльності окремих постатей, які до цього часу є взірцем служіння Вітчизні.

Витоки філантропічної допомоги знедоленим дорослим людям та дітям з особливостями психічного та фізичного розвитку можна бачити ще у Київській Русі, коли, за свідченнями істориків, церкви та монастирі надавали медико-соціальну допомогу найбільш вразливим верствам населення. В модерний період поряд із Церквою на стан благодійницької роботи у пенітенціарній системі почали звертати увагу прогресивні діячі науки, освіти, медицини. Керуючись гуманістичними підходами до створення належних умов для засуджених різного віку, тогочасна передова громадськість особливу увагу звертала на становище дітей та підлітків, що мали певні відхилення психофізичного характеру. Серед цілого ряду імен філантропів минулого, що зробили вагомий внесок до розвитку гуманістичних основ соціальної роботи, визначальне місце належить Ф. Гаазу та Дж. Говарду.

Фрідріх-Йосиф Гааз (1780–1853)¹ народився у невеличкому містечку біля Кельна. За віросповіданням він був католиком. Медичну освіту одержав у Відні, де працював під керівництвом відомого на той час офтальмолога професора А. Шмідта. Випадково викликаний до хворого російського вельможі А. Репніна, Ф. Гааз із успіхом його вилікував і, послуховавшись його, поїхав разом із ним до Росії та, з 1802 р., оселився в Москві, де його на російський манер почали звати Федором Петровичем (під таким ім'ям він і увійшов у історію).

У Москві Ф. Гааз швидко набуває репутації відмінного спеціаліста і гуманного, чуйного лікаря. Маючи велику приватну практику, він безвідмовно допомагав незаможним хворим, систематично відвідував московські лікарні та «богоугодні заклади», незмінно викликаючи любов і вдячність у скривджених долею людей.

У період наполеонівської навали Ф. Гааза було мобілізовано до війська. Вийшовши після закінчення війни у відставку, він повернувся до другої батьківщини — у Москву. На той час Федір Петрович став одним з відомих лікарів старої російської столиці. Його постійно запрошували на консультації, до нього приїжджали радитися здалеку. Незважаючи на цілковиту безкорисливість, він, внаслідок свого становища, став володарем значних коштів.

¹ Біографічні данні про Ф. Гааза ми подаємо за виданням: Кони А. Ф. Федор Петрович Гааз: Биографический очерк / Кони А. Ф. Собрание сочинений в восьми томах. М., 1968. Т. 5. С. 288–422.

І от до цієї, відомої своєю щиросердечною шляхетністю і добротою, людини в 1828 р. звертається московський генерал-губернатор князь Д. Голіцин із пропозицією увійти до складу організованого ним губернського піклувального в'язничного комітету. Ф. Гааз відгукнувся на пропозицію. З цього часу він, як пише А. Коні, «з новою діяльністю почав і нове життя».

Побачивши на власні очі стан тюремної справи, увійшовши в контакт з арештантами, Федір Петрович, напевне, пережив сильне потрясіння. Мужня душа його не злякалась гіркою одноманітністю картин, що відкрилися йому. З непохитною любов'ю до людей і правди, вдивлявся він у ці картини й із завзятістю, гарячністю почав трудитися над пом'якшенням їхнього становища. Цьому покликанню і присвячував він увесь свій час, поступово облишивши жити для себе.

Ф. Гааз жив за часів царювання Миколи I, у сувору епоху кріпосництва, народного безправ'я та безглуздої жорстокості. Не дивно, що за таких умов становище людей, позбавлених волі, було жахливим. Засуджений був позбавлений майже всіх людських прав і нормальних умов існування: хворому відмовляли в допомозі, нещасному — в співчутті.

Як член комітету, головний лікар московських в'язниць, Ф. Гааз із самого початку особливу увагу звертав на пересильну в'язницю, що була розташована на Воробійових горах (тепер там височіє будинок Московського університету). До цієї в'язниці прибували арештанти з 24 губерній європейської частини Росії, які прямували до Сибіру. Щорічна кількість їх досягала 6–8, а в окремі роки 10–11 і навіть 18 тис. осіб. За період з 1827 до 1846 р. до Сибіру перепроваджено через Москву майже 160 тис. осіб, не враховуючи дітей, які слідували за батьками.

У пересильній в'язниці Ф. Гааз контактував з усіма засланими, і картина їхніх фізичних і моральних страждань постала перед ним у всій жахливій суті. Насамперед, його вразила система конвоювання, що тоді застосовувалася. Засуджені йшли до місця ув'язнення «на пруті». Полягала ця система в тому, що засланих немов «нанизували» по 8–10 осіб на товстий залізний, майже з аршин, прут, із спеціальними кайданами. Прикуті у такий спосіб за одну руку до прута, арештанти, різні за віком, зростом, станом здоров'я, витривалістю, насильно з'єднувались на весь час багатоденного шляху. Тупцюючи біля прута, наступаючи один на одного, натираючи руки, що затікали від кайданів, залізо яких нестерпно розпалювалося під променями степового сонця та пробирало наскрізь холодом взимку, завдаючи рани і відмороження, нещасні заслани йшли до місця призначення. Вони залишалися прикутими і під час сну, і при відправленні природних потреб. Лише у випадках, коли «товариші по пруту» притягали умираючого або тяжкохворого, на якого ні лайка, ні прокльони, ні побиття вже не діяли, охорона була зму-

шена на черговому етапному пункті знімати з прута таких бідолах. Слід зазначити, що жертвами цієї системи були здебільшого не небезпечні злочинці, засуджені на каторгу, а люди, яких висилали адміністративно за місцем проживання (особи, які прострочили паспорти). Навіть ті, які пересилалися за рахунок поміщиків до їхніх маєтків, кріпаки, які були на заробітках, та інші.

Зрозумівши всю страхітливність цієї нелюдської системи, Ф. Гааз до самої смерті вів із нею завзяту непримиренну боротьбу. Проте, незважаючи на співчуття і поміч князя Д. Голіцина, домогтися радикальних змін у питанні про «прут» йому не вдалося. Численні клопотання, мотивовані доповіді, особисті прохання, що спрямовувалися у вищі урядові сфери, наражалися на холодну байдужість. У безпосередньо зацікавлених міністрів — військового і внутрішніх справ, а також у командира окремого корпусу внутрішньої сторожі, вони викликали злісне роздратування проти «неспокійного лікаря, дивного філантропа», який постійно домагався, за виразом всесильного графа Закревського, «незаслужених зручностей для в'язнів і розбещував їх своїми постійними вигадками».

Проте всі ці невдачі та пов'язані з ними доноси, погрози і навіть образи з боку можновладців не зломали Ф. Гааза. Не домігшись скасування нелюдської системи перепровадження засланих у ручних кайданах у загальнодержавному масштабі, він наполегливо шукав шляху до обмеження, або хоча б часткової заміни її. Зрештою Ф. Гааз домігся того, щоб засланих, яких приводили до Москви «на пруті», перековували у винайдені ним кайдани для ніг полегшеного типу («гаазівські»). Заслані таке нововведення сприйняли із захопленням: підв'язуючи досить довгий ланцюг кайданів до пояса, вони отримували можливість нормально пересуватися і мали вільні руки. Ф. Гааз протягом усього свого життя не пропустив жодної партії, не знявши кого тільки можливо з прута. Ні вік, ні виснаження фізичних сил, ні постійні сутички з етапним начальством, ні брак коштів не могли відвернути його від цієї служби.

Брак коштів на виготовлення «гаазівських» кайданів він компенсував своїми щедрими пожертвуваннями, поки мав хоч якісь гроші, а потім пожертвуваннями своїх знайомих багатих людей, які не могли відмовити старцю, який ніколи нічого не просив для себе.

До появи Ф. Гааза на Воробйових горах партії засланих затримували тільки на короткий час, необхідний для упорядкування списків і виконання інших формальностей. Щоб уникнути зайвої турботи, тюремна адміністрація намагалася якнайшвидше відправити прибулих арештантів далі, попри те, що серед них були люди дуже ослаблені, тяжкохворі, у тому числі на інфекційні хвороби. Ціною величезних зусиль Ф. Гаазу вдалося домогтися змін і в цьому. Насамперед, за його наполяганням було продовжено до 7 діб термін перебування засланих у Москві.

Потім йому було надане право оглядати всіх в'язнів, які прибували етапом, а хворих затримувати до видужання. Нарешті, за його проханням у 1832 р. тюремний комітет виклопотав кошти на організацію лікарні на 120 ліжок при пересильній в'язниці. У цій лікарні, що перейшла у безпосереднє завідування Ф. Гааза, він міг «через хворобу» залишати на якийсь час засланих, знімати з них кайдани і поводитися із ними як із людьми, насамперед, нещасними...

Федір Петрович дуже широко використовував можливості полегшення долі арештантів, що відкривались перед ним. Він затримував їх у Москві не тільки через хворобу (у 1838–1854 рр. через лазарет пересильної в'язниці пройшло 12 673 хворих), але і з інших причин: через хворобу одного з членів родини заарештованого, який добровільно йде за ним у заслання; для очікування остаточного рішення по справах безвинно засуджених або результатів клопотання про матеріальну допомогу сім'ї засланого, яка залишається без засобів існування тощо. Наскільки широко користувався Ф. Гааз своїми правами, видно з того, що, наприклад, у 1834 р. з партії, яка налічувала 132 особи, він тимчасово затримав у Москві 50 осіб, а з партії зі 134-х осіб — 54².

Контакти Ф. Гааза із засланими ніколи не обмежувалися лише медичними оглядами. Регулярно обходячи помешкання пересильної в'язниці, в яких розміщувалися прибулі етапи, він багато розмовляв з арештантами, уважно розпитував про їхні потреби, кривди, турботи. І завжди намагався допомогти всім нужденним матеріальною підтримкою, захистом, доброзичливою порадою або просто ласкавим словом.

На це Федір Петрович не шкодував ні сил, ні часу. Він постійно допікав тюремному комітету проханнями заарештованих, клопотався про перегляд справ безвинно засуджених, про помилування для похилих і важкохворих, домагався направлення у притулки звільнених безпритульних старців, сиріт померлих арештантів, знаходив кошти на устрій школи для дітей засланих тощо.

Незаперечний авторитет і любов московського населення Ф. Гааз заслужив не тільки своєю тюремною діяльністю, але й роботою в «поліцейській лікарні для безпритульних», яка була створена винятково завдяки його наполегливості та самовідданим зусиллям.

Ф. Гааз домогся права приймати до цієї лікарні й надавати безкоштовну допомогу всім хворим, які будуть знайдені на вулиці в критичному стані — покинутим, замерзлим, отруєним, покусаним, обпаленим.

Про те, наскільки Ф. П. Гааз використовував можливості, що відкрилися перед ним, свідчить той факт, що за останні десять років його життя в закладі лікувалося біля 30 тис. хворих, які знайшли тут «притулок і хліб, тепло і допомогу», левову частку з них складали діти-сироти.

² Вагнер Е. А., Расновский А. А., Ягулов П. Д. О самовоспитании врача. М., 1971. С. 50.

Після відкриття поліцейської лікарні Ф. Гааз «оселився при ній у двох невеличких кімнатах. Одержуючи усього 285 рублів 72 копійки на рік за посаду старшого лікаря, він вів надзвичайно скромне, заповнене безупинною працею життя. За свідченнями сучасників, Федір Петрович завжди підводився о шостій годині ранку, одразу вдягався і пив замість чаю... настій з листя смородини. До восьмої години він читав або власноручно готував ліки для бідних. О восьмій розпочинав у своїй же квартирі прийом хворих, яких сходилося дуже багато. Прості люди бачили в ньому не тільки лікаря тілесного, а й духовного. Йому розповідали вони про свої недуги, про скорботне й тяжке життя, а від нього одержували ліки, настанови або добру пораду і дуже часто — допомогу. О двадцятій годині Гааз ішов до поліцейської лікарні, а згодом їхав у тюремний замок і до пересильної в'язниці. Після скромної вечери він відвідував впливових знайомих, щоб поклопотатися і попросити за бідних та беззахисних»³.

Ф. Гааз був надзвичайно скромним, і тому йому не подобалося, коли згадували про його діяльність, ніколи не говорив про себе, а завжди за тих, за ким вболівало його серце... За одностайним свідченням сучасників, він був «чистий, як дитя». І тільки неправда викликала в нього обурення. Роздаючи все, що мав, ніколи він не просив матеріальної допомоги для своїх «нешасних», але радів, коли її надавали. Коли Ф. Гааз помер, усе майно, що залишилося після нього, складалося із кількох рублів і дрібних мідяків, дешевих меблів, поношеного одягу, книг і астрономічних інструментів. Відмовляючи собі в усьому, старець мав тільки одну слабкість — стомлений денними турботами, любив уночі дивитися на небо...

Останні роки життя були для нього особливо важкими. Давалися ознаки і похилий вік, і втома від багаторічної боротьби з бездушністю і канцелярською зашкарублістю миколаївської адміністрації. Особливо це почало відчуватися після призначення в 1848 р. на посаду московського генерал-губернатора графа Закревського. Цей грубий і недалекий чиновник, який прибув до Москви в якості, як він сам говорив, «надійної твердині проти руйнівних ідей, що погрожували із Заходу», ставився вскрай вороже до всіх починань Ф. Гааза.

Говорили навіть про його намір вислати «дивного філантропа» з Москви. Невідомо, чи був би здійснений цей намір, але все розв'язала смерть: 16 серпня 1853 р. після тяжкої хвороби Федір Петрович помер. Смерть улюбленого лікаря глибоко засмутила все населення Москви. Проводжати його в останню путь зібралось близько 20 тисяч людей. Труну несли на руках до цвинтаря на Введенських горах. Але навіть і в ці сумні хвилини прискіпливість і ворожість графа Закревського не за-

³ Вагнер Е. А., Расновский А. А. Ягупов П. Д. О самовоспитании врача. С. 70.

лишали «святого доктора». Як пише А. Коні, «...побоюючись заворушень, Закревський спеціально відрядив на похорон поліцмейстера Цинського з козаками. Але коли Цинський побачив ширі й палкі сльози народу, він зрозумів, що зворушлива простота цієї церемонії та горе людей, що звеличує душу, є найкращою гарантією спокою. Він відпустив козаків і, змішавшись з юрбою, пішки попрямував на Введенські гори»⁴.

Давно займаючись вивченням проблем зарубіжної соціальної педагогіки, ми особливого значення надаємо аналізу творчого доробку Джона Говарда. Діяльність цієї людини мала значний вплив на гуманізацію пенітенціарної системи не тільки Англії, а й тодішньої царської Росії. Проаналізуємо окремі положення наукової біографії Дж. Говарда⁵. Джон Говард — філантроп, який належить до невеликої кількості людей, відзначених особливим почесним титулом. Багато людей придбало б собі титул «великого», але дуже невеликій кількості люди дають звання «справедливого». І саме тому слово «філантроп» пов'язане з ім'ям Дж. Говарда не без підстав.

Дж. Говард народився 15 вересня 1726 р. в Емфілді. Його батько, який раніше займався торгівлею в Лондоні, був заможним, і його було обрано в окрузі шерифом. У перші роки свого життя Джон не привертав до себе уваги нічим особливим. Він ріс звичайним, спокійним хлопчиком, який не відзначався жодними яскравими якостями, схильностями, здібностями та прагненнями. Зі своїми вчителями він трохи вивчав латинську та грецьку мови, зате з ранніх років досить добре опанував сучасні мови й набув хороших знань з природознавчої історії, географії та медицини.

Ще коли Дж. Говард був підлітком, помер його батько. Два роки юнак мандрував знаменитими містами Франції та Італії. За цей час Говард удосконалив знання з французької мови. Поселившись у Сток-Ньюпінгтоні, він розпочав вивчати медицину та метеорологію.

Одружився у віці 25 років і після трьох років подружнього життя залишився вдівцем. У цей час у Лісабоні трапився пам'ятний в історії землетрус. Ця подія стала причиною філантропічної спрямованості діяльності Дж. Говарда; він прагнув полегшити тяжку долю жителів португальської столиці й тому вирушив до них на допомогу кораблем «Ганновер», але корабель з усім екіпажем був захоплений французькими корсарами і відведений до їхнього порту. З командою та пасажирями поводитися жорстоко — їх морили голодом й кинули до темниці. Серце Говарда розривалося від обурення через таке поводження зі знедоленими співвітчизниками. З великими труднощами йому вдалося повернутися

⁴ Коні А. Ф. Федор Петрович Гааз: Биографический очерк. С. 411.

⁵ Див. про нього: Беца О. В. Джона Говарда пам'ятають у Києві // Британські обрії. 1997. № 3. С. 7–8.

на батьківщину. Говард продовжував займатися наукою і у 1756 р. був обраний членом Королівського Товариства. Через два роки він вдруге одружився. Пізніше, народивши сина, його дружина померла. Саме після її смерті розпочалася громадська діяльність Джона Говарда. У 1773 р. його призначено бедфордським шерифом. У часи засідань він був у суді, а коли закінчувалися денні слідства, ходив до темниці, щоб подивитись у якому стані перебувають ув'язнені. Джон Говард бачив брудну й тісну в'язницю без спеціальних приміщень для жінок, повітря в ній було важке, їжа — ще гіршою, а вода — нестерпною. Він вирішив присвятити себе дослідженню проблем реформації тюремної системи. Ця праця коштувала йому всього багатства і життя, що залишилося.

Швидко оглянувши всі лондонські тюрми, Дж. Говард вирушив з тією ж метою на північ Англії. Пізніше він зробив такі ж спостереження у Західній Англії, Ірландії, Шотландії. Потім його було звільнено з посади. Ця обставина пішла йому на користь, адже він міг займатися своєю головною справою. Звільнившись від зайвих справ, перед тим як опублікувати свої спостереження, він вирішив спочатку об'їхати Францію, Нідерланди, Голандію та Німеччину, оглянути відомі та невідомі в'язниці на континенті, зібрати документи різних в'язниць, вивчити їхній устрій, діяльність, а потім здобути результати порівняти із станом англійських тюрем. Повернувшись до Лондона, він видав свою чудову книгу «Про стан тюрем в Англії та Уельсі». На збирання матеріалів для неї він витратив чотири роки. Ця книга не залишилася без уваги. У результаті її появи виникло питання: «Що робити з англійськими злочинцями?» Америка не хотіла більше приймати їх. Потрібно було знайти нове вирішення проблеми. Потрібен був новий проект в'язничних будівель, і Джон Говард добровільно погодився їхати за кордон для збирання планів тюрем та інших необхідних відомостей з цього питання. Він вирушив до Амстердама, а потім до Пруссії, Саксонії, Бельгії та Австрії.

Мандруючи Європою, Говард вивчав умови утримання засуджених у тюрмах багатьох країн. Він продовжував допомагати бідним, на власні кошти збудував декілька будинків для людей похилого віку. Два рази у 1781 та 1789 рр. приїздив до Росії. У 1789 р. Джон Говард приїхав до Херсона. Однак тут Говарду довелося припинити пенітенціарну реформаторську діяльність і спрямувати зусилля проти нового ворога — чуми. У боротьбі проти страшної хвороби він і втратив своє життя, намагаючись знайти причину й відкрити засіб лікування цієї хвороби. Він помер 20 січня 1790 р. в Херсоні. Перед смертю Говард попросив переслати до Англії його заповіт і наказав поховати себе біля улюбленого місця останніх прогулянок — на дачі чиновника Дофіне (біля села Степанівки). Волю великого філантропа було виконано.

«...Найправильніший шлях до щастя не в бажанні бути щасливим, а в тому, щоб робити інших щасливими. Для цього потрібно прислухатися до потреб людей, піклуватися про них, не боятися праці, допомагаючи їм порадою і справою, словом, любити їх, причому, чим частіше виявляти цю любов, тим сильнішою вона ставатиме» (з листа Ф. Гааза його вихованцю).

На прикладі життя Ф. Гааза і Дж. Говарда ми ставили за мету підкреслити невмирущість істинних цінностей людського буття, що не втратили своєї істинної значущості і в наш час. Милосердя як визначальна категорія православної людини є запорукою всебічного зміцнення, становлення і зростання людської душі.

Деїсус із
славословенням
Небесних Сил. 1643.
Церква Спаса на
Берестові. Склепіння
внутрішнього нартексу



Церква Спаса
на Берестові. Розписи
склепіння приміщення
церкви й вівтаря. 1643.
Сюжети: «Богородиця
Знамення»,
«Св. Архангел
Михаїл»,
«Св. Архангел
Гавриїл»,
«Господь Св. Дух»,
«Св. ап. і євангеліст
Іоанн Богослов»,
«Св. ап. і євангеліст
Матвій», «Свв.
ап. Іоанн Богослов,
Павло, Петро»,
«Св. ап. Яків, Юда,
прор. Мойсей»,
«Спас Емануїл»,
«Св. ап. і євангеліст
Марк»,
«Св. ап. і євангеліст
Лука»



Кондратюк А. Ю.

**Церква Спаса на Берестові —
важлива частина спадщини
святителя Петра Могили**

(до питання взаємодії літургійної
практики й образотворчого
мистецтва могилянської доби)

Духовна спадщина святителя Петра Могили велика і різноманітна. Митрополит Київський і Галицький, настоятель Києво-Печерської Лаври, він особливо відзначився у справі розбудови Церкви. У часи перебування України в складі Речі Посполитої Могила провів комплекс заходів, спрямованих на укріплення Православ'я. Шляхом до оновлення Церкви стало піднесення Києва — «трону митрополії». У Києві на Петра Могилу чекали князівські мури, що височать «от Ярослава», руїни Софії та інших давньоруських храмів: Святого Василя (або Трьох Святителів), Спаса на Берестові, легендарно пов'язаного з ім'ям святого Володимира, Десятинної церкви. Митрополит проводить розкопки у Десятинній церкві та споруджує на її місці новий храм. Віднайшовши там мощі святого рівноапостольного князя Володимира, святитель вшановує його пам'ять — переносить знайдену реліквію до Успенського собору Києво-Печерської Лаври.

У комплексі цих заходів святитель Петро створює при Печерському монастирі школу, поєднану згодом із колегією на Подолі. Таким чином, митрополит прагнув наслідувати діяння самого рівноапостольного князя. Про це промовисто свідчить епіграфічний напис про закінчення реставрації церкви Спаса на Берестові у 1643–1644 рр., вміщений у внутрішньому нартексі храму: *«Сию церков созда великій и всея России княз и самодержецъ Стый Владимир /.../ обнови ся смиреннымъ Петром Могилою архієпсом Митрополитом Киевским Галицьким и всея России /.../»*

У спадщині святителя Петра ця церква займає особливе місце. Її відновленню він надавав особливого значення, бо ж вважав спорудою самого Володимира Хрестителя. Викупивши напівзруйнований храм в уніатів, Могила його добудовує й перебудовує в готичному стилі (намагався, напевно, підкреслити таким чином давнину пам'ятки). Для декорації інтер'єру запрошує грецьких майстрів, яких вважав носіями давніх іконо-

писних традицій. Ці художники виконують у храмі розписи, які є унікальним зразком малярства поствізантійської традиції на теренах України.

Безперечно, митрополит Петро пильно слідкував за виконанням відбудовчих і відновлювальних робіт і був причетний до створення концепції нового живопису. Вироблення богословської концепції завжди передує малярським роботам. Кожний ансамбль розписів — це результат співтворчості богословів і живописців. Богословський задум будь-якого храмового розпису відображає багато реалій: це й бажання замовників, і данина традиції, і можливості їх виконавців, і багато іншого. З цих компонентів врешті складається одне ціле. Осягнення богословської програми монументального ансамблю — це справа творча і дуже складна. Для того, щоб наблизитися до її розуміння, треба уявляти загальну атмосферу доби.

Ми вважаємо, в стінопису церкви Спаса на Берестові відобразилися історичні реалії першої половини XVII ст. Це прекрасний пам'ятник святому митрополиту і його діянням. У ньому відобразилися його духовні пошуки й естетичні смаки. Ми вважаємо також, що в розписах у своєрідній формі відображено певний етап у розвитку православного богослужіння на українських землях. Спробуємо це довести нижче.

Насамперед зауважимо, що набір сюжетів і розміщення основних композицій у системі розписів повністю відповідає традиції візантійського мистецтва. Ми бачимо канонічні зображення Христа і Богородиці в різних типах на ключових місцях. Презентований також празниковий цикл — іконографія більшості сюжетів склалася давно і не була новою для українського мистецтва. У розписах внутрішнього нартексу презентований страшний цикл — іконографія деяких із цих сюжетів хоча й склалася порівняно пізно, але у XVI–XVII ст. вони вже стали «загальним місцем» у мистецтві Східної Церкви.

На різних конструктивних частинах храму представлено також образи численних святих. Деякі з них не характерні для українського мистецтва попередніх періодів, але вельми поширені у візантійському й поствізантійському мистецтві. Усі вони теж мали вже усталену іконографію. Дослідника стінопису церкви Спаса має вразити передусім саме відсутність нових сюжетів і тем, яких на межі XVI–XVII ст. в поствізантійському мистецтві з'явилося вже досить багато. Ми вважаємо, що оригінальність розписів церкви Спаса не в іконографічних нововведеннях. Оригінальним був богословський задум, в якому виражено складний зміст у традиційних сюжетах і формах.

Ми звернули увагу, що в храмовому ансамблі церкви Спаса є наполегливі повторення певних сюжетів. Двічі повторено сюжет храмового свята — композиція «Преображення» розміщена у зовнішньому нартексі над вхідним прорізом і на східній стіні внутрішнього нартексу.

У приміщенні внутрішнього нартексу «здубльовано» деїсусну композицію. Вона зображена на головному склепінні приміщення у вигляді триморфону із Собором Небесних Сил. Ще раз Деїсус презентований там само, нижче, у верхній частині східної стіни, над тріумфальною аркою — це славнозвісна композиція з портретом Петра Могили. Фігура Христа Великого Архієрея з цього Деїсусу розміщена точно під зображенням Христа з деїсусної композиції склепіння. І ці зображення розміщено по центральній осі храму.

Двічі в розписах храму Христос презентований у типі Пантократора: в деїсусній композиції склепіння внутрішнього нартексу і в розписах зовнішнього нартексу (тут представлено тронний варіант).

Кілька разів у розписах церкви презентовано образ Христа Емануїла. Зокрема, у композиції «Богородиця Знамення» у найурочистішому місці над центральною апсидою, на площині, утвореній нервюрними ребрами склепіння. І поряд — образ Спаса Емануїла у центральному медальйоні склепіння храму. Обидва ці зображення теж розміщено по центральній осі церкви. У типі Емануїла Христос представлений і в композиції «Спас-Дитя Недріманне Око» на південній стіні внутрішнього нартексу.

У храмі є також інші іконографічні типи Христа: на протилежних стінах внутрішнього нартексу (північній і південній, відповідно) представлено «Св. Чрепіє» і «Св. Убрус». У ніші жертовника презентовано композицію «Цар Слави».

Впадають у вічі також чисельні зображення Небесних Сил, зокрема, фігури Архангелів Михаїла та Гавриїла. Небесні Сили різних чинів презентовані у композиції склепіння внутрішнього нартексу, до складу якої входять композиції «Собор Архангела Гавриїла» і «Собор Архангела Михаїла» у верхніх регістрах північної й південної стін. Архангели Михаїл і Гавриїл зображені по сторонах Богородиці Знамення на склепінні вівтаря. Особливо репрезентативні фігури Архангелів вміщено на укосах тріумфальної арки. Архангели Михаїл і Гавриїл «співслужать» святителям у композиції «Служба св. отців» центральної апсиди. (Додамо, що фігури Архангелів традиційно представлено також у таких композиціях храму, як «Хрещення Христа», «Благовіщення», «Вознесіння», «Моління про чашу», «Спас Недріманне Око» та ін.)

Усі згадані композиції знаходяться на ключових місцях у системі розписів, отже, можна говорити про свідоме бажання розставити певні акценти. Спробуємо визначити основні теми богословського задуму стінопису.

Одна з провідних тем, безперечно, пов'язана з присвятою храму Господньому Преображенню (це відзначив дослідник Є. П. Кабанець¹). Це ідея нетварного світла, преображення людської плоті Христа. Вона

¹ Кабанець Є. П. Світильник, сяючий в пітьмі... // Людина і світ. 2003. № 8–9. С. 37.

сприймається християнською традицією як запорука майбутнього преображення людини, її єднання з Господом. Ця ідея розроблялася у вченні ісихазму. Один із засновників цього містичного вчення — святий Григорій Палама, зображений на віконному укосі у вівтарній частині церкви Спаса. Сюжет храмового свята двічі представлений у стінопису не випадково. Невипадково також на укосах аркової ніші північної стіни внутрішнього нартексу презентовані зображення Косми Маюмського та Іоанна Дамаскіна — ці святі склали канони свята Преображення.

Єднання людини з Господом відбувається також у таїнстві Євхаристії. Ця тема в ансамблі виражена у багатьох сюжетах. Водночас виявлено тему Боговтілення. До неї додається мотив славословлення — його співають Євхаристичній Жертві Небесні Сили. Так, композиції «Соборів Архангелів» у символічному вигляді презентують теми Боговтілення й поклоніння Євхаристичній Жертві. Додатковий мотив теми Боговтілення — довічна Рада Небесних Сил: чисельні зображення Небесних Сил, що славословлять Господа, розміщено на склепінні внутрішнього нартексу.

З метою акцентувати євхаристичну тему, Христос у деїсусній композиції з портретом Петра Могили презентований у типі Великого Архієрея — новозавітного священика, який приносить самого себе в жертву.

Змістовним центром євхаристичної теми є розписи центральної вівтарної апсиди, де презентовано службу святих отців. В урочистому архієрейському богослужінні з рипідами тут беруть участь архангели Михаїл і Гавриїл, зображені в дияконському вбранні обабіч престолу. Таким чином Небесні Сили співслужать Христу в таїнстві Євхаристії.

Зображення Спаса Емануїла на склепінні храму і в композиції «Богородиця Знамення» презентує тему Боговтілення й довічного існування Христа. Ця тема в поєднанні з євхаристичною виражена в композиції «Спас-Дитя Недріманне Око» на південній стіні внутрішнього нартексу.

Більшість цих богословських тем виражено в написі, розміщеному на східній стіні зовнішнього нартексу навколо круглого віконного отвору. Подаємо цей текст в адаптованому перекладі: *«Петро Могила, архієрей Божий, підніс цей храм і себе самого Господу Владиці й скінчив цей гідний хвали і вічної пам'яті дім, вивівши його із забуття, перстами греків написав славу, яку ти, Безначальний, нажив хресними стражданнями у світі, бо ж у храмі Божому кожен складає подяку. Ти, що підтримуєш склепіння небосхилу і тягар землі Твоюю десницею тримаєш, утримуй і цей дім назавжди непорушним у славу Твоєї держави. У літо від Різдва Ісуса Христа 1644, листопада 16»*. В цьому тексті йдеться про Славу Господню — Небесні Сили, про Христову іскупительну Жертву, й означена необхідність складати подяку Господеві — вірні здійснюють це в таїнстві Євхаристії.

Це, безперечно, поки що побіжні зауваження. Окремі теми ми намітили лише «пунктирно». І богословська концепція розписів ними не вичерпується. Ми вважаємо, що велика кількість зображень Небесних Сил у порівняно малому приміщенні храму, акцент на образах Архангелів Михаїла й Гавриїла може пояснюватися певними особливостями чину тогочасної Літургії, адже церковне мистецтво нерідко фіксує зміни в літургійній практиці. Наразі ми пропонуємо здійснити певні зіставлення богослужбових текстів і сюжетів та образів церкви Спаса на Берестові.

Нагадаємо, насамперед, що митрополит Петро Могила займався впорядкуванням богослужбового чину. При ньому була видана низка богослужбових книжок і творів догматичного змісту. Серед них слід особливо відзначити «Літургіаріон» (К., 1629, перше з видань службників, що вийшли стараннями Петра Могили), Короткий катехізис («Собрание короткой науки об артикулах віри православнокафолической христианской ведлуг визнания и науки церкви святой восточной Соборной апостольской». К., 1645), Великий Требник («Евхологіон, або молитвослов или Требник». К., 1646).

Митрополит здійснив ревізію видань, що раніше використовувались у богослужінні. Він намагався виправити наявні в них помилки й розбіжності, користуючись авторитетними джерелами, насамперед, грецькими. Святитель Петро Могила і богослови з його оточення завжди наполягали на спадковості від святоотцівської ранньохристиянської традиції. Наприклад, у передмові до згаданого Літургіаріону 1629 р. редактор видання Тарасій Земка писав: «/.../ ми соборния Апостолския Церкви суще уди, Древних отец наших учителей церковних Догмат правих держимся, и им не преложно и неотступно последуем»².

Могілянська реформа потребувала участі багатьох богословів, які групувалися, насамперед, навколо двох просвітницьких осередків — Києво-Могілянської колегії та Києво-Печерської Лаври. Сам митрополит, як відомо, виконував у цій справі не лише організаторську роль. Він був і автором, і укладачем, і редактором цілої низки богословських, богослужбових і полемічних видань. У тій самій передмові до Літургіаріону 1629 р. Тарасій Земка відзначав, що митрополит мав намір написати тлумачення Божественної літургії і на момент виходу згаданого службника активно над цим працював³. Тобто, немає сумнівів щодо пильної уваги Петра Могили до форми і змісту православного богослужіння.

У контексті нашої проблеми важливим є богословське розумінні участі Небесних Сил у здійсненні церковних таїнств. Це питання зацікавило нас і в історичному, і в догматичному аспекті, адже український богослужбовий ритуал за доби Петра Могили зазнав змін. Зміни й ви-

² Літургіаріон, си єсть: службник. К., 1629. Арк. 7 нн., рах. 1.

³ Там само. Арк. 5, рах. 1.

правлення відбувались у ньому і в наступні часи. Уточнення відбулися, зокрема, в Синодальний період, на чому ми зупинимося нижче.

Зазначимо, насамперед, що згадування Небесних Сил, залучення їхньої молитовної допомоги відбувається на різних службах добового циклу й у різні моменти цих служб. Їхня незрима присутність постійно відзначається й під час здійснення таїнства Євхаристії. «Ныне Силы Небесныя с нами невидимо служат», — ці слова співає хор на Літургії Передосвячених Дарів після другої молитви вірних⁴. Потім їх виголошують диякон і священник у вівтарі, коли кадять Св. Трапезу і Св. Предложення⁵. А під час звершення літургій Іоанна Златоуста та Василя Великого співається Херувимська пісня, в якій також говориться про те, що Святі Дари невидимо оточені ангельськими чинами. Ці тексти здавна були у чині Літургії і досі є незмінними.

Однак у послідуванні Проскомідії могилянської доби є певна особливість, якої нема в богослужінні Синодального періоду. Це стосується одного з найурочистіших моментів, коли з просфор виймаються часточки, які згодом опускаються у потир. Як відомо, після Агнця й частичі, що виймається за Богородицю, вилучаються частичі за дев'ять чинів святих. Святі на проскомідії згадуються, по-перше, для вшанування їхньої блаженної пам'яті, й, по-друге, для того, щоб їхніми молитвами Господь прийняв приготовану жертву Євхаристії⁶. Таким чином ми сповідуємо силу Божу, що у святих відкрилася: вони ж бо вірили у хресні заслуги Боголюдини. Ми висловлюємо вдячність Господу не тільки за них самих, але й за те, що Господь в них прославив людську природу⁷.

У могилянському Літургіаріоні 1629 р. (та інших службниках, що були видані за часів митрополита) було зазначено, проте, що першими в ряду угодників Божих згадуються святий Архангел Михаїл та Небесні Сили безплотні⁸. І це є досить важливим моментом, оскільки пізніше ангельські чини на Проскомідії при вилученні частиць уже не згадувалися (не згадуються вони і в сучасній службі Божій). Вважається, що спокутна Жертва була принесена за людей, а не за ангелів⁹.

Інші чини святих — святий Іоанн Предтеча, старозавітні пророки, апостоли, святителі вселенські й руські, мученики й мучениці, преподобні отці й матері, святі чудотворці й безсрібники, святі праведні Боготці Йоаким і Анна, святий дня й усі святі, автор Літургії (святий Іоанн Златоуст або святий Василій Великий) — всі вони згадувалися під час

⁴ Літургіаріон, си естъ: службник. К., 1629. Арк. 257, рах. 3.

⁵ Там само. Арк. 257, рах. 3.

⁶ Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на божественную Литургию по чину Св. Иоанна Златоуста и Св. Василия Великого. СПб., 1895. Репринтное издание: Сергиев Посад, 1996. С. 22–23.

⁷ Там же. С. 22.

⁸ Літургіаріон, си естъ: службник. Арк. 122–123, рах. 2.

⁹ Виссарион. еп. (Нечаев). Указ. соч. С. 24–25. Прим. 1.

виймання частиць на службах як могилянської доби, так і Синодального періоду. І послідовність їхнього згадування, в цілому, збігається. Отже, відмінність полягає саме у згадуванні ангельських Сил на Літургії могилянської доби раніше за всіх інших святих.

Зазначимо, що ця особливість є у грецькому чині Літургії, прийнятому у Великій Константинопольській церкві та на Святій Горі Афон: там також на Проскомідії під час виймання частиць одразу після Богородиці згадуються Небесні Сили Безплотні¹⁰. Про це писали й учителі Східної Церкви, зокрема, блж. Симеон Солунський: говорячи про просфору на честь святих, він зазначав, що першу частицю ієрей виймає на честь і спомин Небесних Сил¹¹. Тобто, орієнтація Петра Могили на грецьку традицію очевидна. Нагадаємо, що грецькі майстри (найімовірніше, греки-колоністи, запрошені митрополитом з його батьківщини — Молдови) розписували й церкву Спаса на Берестові, що вказано у ктиторийському написі: «*/.../ перстами греков написав славу*».

Додамо, що згадування Ангельських Сил під час виймання частиць у грецькому чині Проскомідії також має богословське обґрунтування. Вважалося, що кров'ю Сина Божого було умиротворене все, й земне і небесне (Кол. 16:20). Хоча Христос втілювався не для безгрішних Ангелів, страждав і помер на хресті не для них, але плоди Його Хресної Жертви поширюються на весь світ, видимий і невидимий. До Боговтілення і Хресної Жертви небесне і земне були розділені міцною стіною. Цю стіну зруйнувала смерть Христа. Небесне й земне Христос поєднав в одну Церкву і став її Главою (Еф. 1:22). І тому Ангели, які стали ближче спілкуватися з людьми, радіють про єдиного грішника, що покався (Лк. 15:10), і допомагають всім, хто прагне спасіння (Євр. 1:14). Якщо таке спілкування між Ангелами й людиною є плодом Хресної Жертви, то згадування Ангелів на Проскомідії виправдане бажанням подякувати Господу за цей спасенний плід. Разом з тим залучається молитовна допомога Ангелів до молитви людей¹². Євхаристична жертва, як відомо, завжди вважалася у Східній Церкві і жертвою умилостивною, і жертвою подяки Богу Отцю¹³.

Отже, акцентування уваги відвідувача на образах Небесних Сил у розписах церкви Спаса на Берестові виглядає не випадковим у контексті богослужбової реформи та літургійної практики доби Петра Могили. Монументальний живопис цього храму дає змогу почасти пролити світло на проблеми духовного й культурного життя Києва першої половини XVII ст. Це дуже важливо, адже наші уявлення про могилянську добу сьогодні доволі приблизні.

¹⁰ Виссарион. еп. (Нечаев). Указ. соч. С. 25. Прим. 1.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 23.

Игумен Роман (Подлубняк)

**Идеал Святой Руси
в духовно-музыкальном
творчестве С. В. Рахманинова**

Культура XX в. представляет собой сложное явление, на исчерпывающую характеристику которого не претендует ни один исследовательский труд. Взаимодействие различных художественных направлений, смена выразительных средств, обновление жанров — все это необычайно развернуло горизонт творческого поиска художников, живших в XX — уже ушедшем веке. Ко всему необходимо добавить глобальные социальные потрясения, полосу мировых войн и революций, раскол мира на два лагеря, небывалые темпы научно-технического прогресса. Все это привело к коренному изменению мироощущения, к утрате былого гармоничного взгляда на мир. Именно поэтому особое внимание и особый взгляд мы обращаем на творчество художников, живших на изломе двух исторических эпох. Нас интересует все: как они верили, как думали, как чувствовали время, и, конечно, как создавали свои шедевры.

Известно, что музыка способна исцеляюще воздействовать на душу страдающего человека. Испанский тенор Хосе Каррерас, выздоровевший от лейкемии в 2000 г., специально приехал в Москву для того, чтобы поблагодарить Россию за Рахманинова.

И это не случайно. Из биографии композитора нам известен ряд случаев, когда его музыка приносила исцеление. Собственно, она же исцелила самого композитора, находившегося в тяжелой депрессии больше года.

Почему мы говорим о музыке Рахманинова? Рахманинов, обладая тонким мироощущением, предчувствуя грядущую мировую катастрофу, поставил своей задачей воссоздать на новом уровне духовную музыкальную культуру Древней Руси, воспев ее как Русь Святую. Возвращая нас к истокам, он вновь облачает богослужение в ткань знаменных распевов. Через свои сочинения он пытается обратить внимание соотечественни-

ков на богатейший культурный пласт, созданный предшествующими поколениями. Пласт, способный исцелить больное общество, бросившееся в вихри классовых соревнований. Рахманинов, как художник с особым духовным дарованием, служит Отчизне и особым откровением. Его «Всенощное бдение» стоит в одном ряду с «Троицей» преподобного Андрея Рублева, «Страстями» И. С. Баха, «Реквиемом» Моцарта, Девятой симфонией Л. ван Бетховена. Музыка С. Рахманинова — духовно насыщенная, необычайно величественная, красочная, нежная.

Рахманинов поет весну, хвалит лето, грустит об опавшей листве осени, звенит морозом русских зим и через образы природы рассказывает миру о Боге и о любящей Его прекрасной Родине — Святой Руси, поющей Ему славу своим неповторимым колокольным гласом.

С. В. Рахманинов родился в 1873 г. Отец композитора, Василий Аркадьевич, был отставным офицером Гродненского гусарского полка. По своему характеру он был человеком добрым и общительным, но, не умея рачительно распоряжаться имением, он довел семью до крайней нужды. Мать Сергея, Любовь Петровна, обладавшая большим терпением и самоотверженностью, прилагала все усилия к тому, чтобы сохранить благополучие и достаток в семье.

Первые уроки музыки маленький Сережа получил под руководством институтской подруги матери, пианистки Анны Даниловны Орнатской. Истоки слуховых впечатлений Рахманинова в области хорового пения можно обнаружить уже в детстве. Немалую роль в этом сыграла его бабушка Софья Александровна Бутакова. В семье Рахманиновых она считалась знатоком церковного пения.

Вот как об этом пишет Н. М. Стрельников: «В этой области она была единственным в своем роде непререкаемым авторитетом, с которым считалось даже все церковное начальство в Новгороде. Регенты новгородских церквей относились к Софье Александровне как к своеобразному неофициальному инспектору, слово которого имело большой вес, нередко бывали в ее доме, полагая особой честью выслушать ее мнение, получить совет... Посещение же церковных служб, особенно по большим праздникам, было целым ритуалом, от которого здесь не отступали ни днем, ни ночью, ни ранним утром»¹.

В конце 1870-х — начале 1880-х гг. маленький Сережа, бывая в монастырях и церквях Новгорода, несомненно, имел возможность слушать исконно-русские древние распевы в их простоте и многообразии. Бывал маленький Рахманинов и на колокольне храма Феодора Стратилата. Там он слушал разные звоны, узнавал их имена, учась различать их по звуку — вечеровой, набатный, полиелейный и другие.

¹ Стрельников Б. Н. Из воспоминаний Н. М. Стрельникова. М., 1988. Т. 2. С. 426–427.

Пройдут годы, и этот незабываемый перезвон новгородских колоколов воскреснет в звуках Второго концерта для фортепиано с оркестром, как голос Святой Руси.

Чудесная и былинная Святая Русь его детства хранилась в незабываемых звуках, которыми была полна его память, и голоса церковных колоколов стали символом его творчества.

«Одно из самых дорогих для меня воспоминаний детства связано с четырьмя нотами, вызвавшими большими колоколами Новгородского Софийского Собора, которые я часто слышал... Четыре ноты складывались во вновь и вновь повторяющуюся тему, четыре серебряные плачущие ноты, окруженные непрестанно меняющимся аккомпанементом. У меня с ними всегда ассоциировалась мысль о слезах»², — вспоминал Рахманинов.

В 1885 г. Рахманинов поступает в Московскую консерваторию, и здесь судьба его сводит с замечательными людьми, убедившими его писать музыку. П. Чайковский, С. Танеев, А. Аренский преподают ему гармонию, фортепиано и композицию. Консерваторию он заканчивает с отличием и большой золотой медалью.

В 1895 г. Рахманинов начинает работу над своей первой симфонией. Уже в ней вполне раскрывается уникальный дар композитора открывать прекрасное в то время, когда многие художники считали, что все лучшее и прекрасное в искусстве уже сказано. В сюите Рахманинова для двух фортепиано и оркестра мы отчетливо слышим мотивы тропаря Воскресению Христову, переплетающиеся с колокольным звоном и мыслью о «слезах людских». Но слезы бывают разными. Слезы радости о том, что сбылись наши надежды и устремления, слезы печали о несбывшихся мечтах и неоправдавшихся надеждах, но есть слезы иного рода. Есть святые слезы, слезы раскаяния и сострадания. Эти слезы в молитве святых, омывающие грехи человечества. *Блаженни плачущие, яко тиши утешатся...* (Мф. 5:4). Подобно Христу, плачущему над Иерусалимом, плачет о земле Русской и ее сын, гениальный композитор.

Россия уже стоит на пороге глобальных потрясений. Уже приближаются раскаты и грохот орудий Первой мировой войны, тысячи людей теряют веру, будучи втянуты в революционную смуту, все громче звучат слова злого гения о том, что терроризм — лучшее средство убеждения, уже начинается счет миллионам жертв безумного русского бунта, а Рахманинов созидает свою Святую Русь в музыке еще более совершенной, молитвенной и духовно могущественной. Композитор пишет не о настоящем и даже не о прошлом, он видит будущее возрождение своей Ро-

² Дубровская Г. Христианские аспекты творчества С. Рахманинова и С. Прокофьева // Музичне мистецтво і культура: Науковий вісник Одеської державної музичної академії імені А. В. Нежданової. Вип. 6. Кн. 2. Одеса, 2005. С. 237.

дины, через ее обращение к святым и чистым источникам глубокой старины.

Его Первая симфония провалилась уже на премьере. Она не находит понимания у публики. В его адрес сыплются критические отзывы. Признавая талант автора, многие не понимали, с чем связана умиротворенность и сосредоточенность его музыки. Возвышенный молитвенный настрой объяснили застарелыми и отжившими формами «музыкального клерикализма». На самом же деле, по мнению Г. Калошиной, «у Рахманинова симфонические процессы воссоздают православное переживание, как воссоединение в Боге, Духе и истине»³.

Затравленный со всех сторон, Рахманинов бежит в Новгород, где постепенно залечивает свои душевные раны. Понемногу ему снова открывается поэтичная и молитвенная, живая и любящая патриархальная Русь. Знакомство Рахманинова с А. П. Чеховым раскрывает перед композитором новые горизонты.

Работавший в это время над пьесой «Вишневый сад», Чехов показывает Рахманинову образ уходящей России, которая неумолимо исчезает, и спасти которую невозможно.

Замечательный русский живописец Павел Корин примерно в это же время задумывает свой шедевр, огромное полотно «Русь уходящая». Всмотревшись в лица героев картины, невольно приходишь к мысли о том, что и Рахманинов и Корин думали об одном и пользовались единым выразительным средством. Желая воспеть идеал Святой Руси, они воскрешали образы Русской Церкви.

Русь от края и до края, подобно дивному ожерелью, украшенная величественными церквями, наполненными полнозвучными гармониями знаменных распевов, ищущая правду Божию через подвиги юродивых и преподобных, открывающая миру новых героев духа в образе святителей, не боявшихся возвысить голос правды перед славными мира сего. Такой Русь уже почти никто не помнит и не знает.

У России есть свой путь, а значит и своя задача в истории, а значит — есть будущее! «Мы посадим новый сад, роскошнее этого, ты увидишь его, поймешь, и радость, тихая, глубокая радость опустится на твою душу, как солнце в вечерний час, и ты улыбнешься, мама!»⁴

В 1900 г. Рахманинов переживает глубокий душевный кризис. Неимоверными усилиями родных и близких композитора, а также с помощью знаменитого психиатра Н. В. Даля недуг отступает и к композитору возвращается убеждение в необходимости писать музыку. В 1901 г. среди

³ Калошина Г. Религиозно-философская символика в симфониях Рахманинова и его современников // Сергей Рахманинов: От века минувшего к веку нынешнему. Ростов, 1994. С. 107.

⁴ Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения в восемнадцати томах. Том тринадцатый. Пьесы (1895–1904). М., 1986. С. 241.

нарастающего хаоса и отчаяния начинает звучать колокольный призыв Второго фортепианного концерта. Господь воскресит Россию, как некогда Лазаря, и исцелит от проказы, как Иова. Этот концерт принес ему всемирную славу. Начинается всемирный триумф Рахманинова.

1904–1905 гг. связаны с все больше усугубляющимся кризисом. Русско-японская война, осада Порт-Артура, Маньчжурия, Цусима, расстрел январских восстаний в Петербурге, восстание рабочих на Пресне в Москве, восстание на броненосце «Потемкин». Пылают усадьбы помещиков, везде страх и отчаяние.

Рахманинов покидает Россию. Среди тенистых аллей кипарисов под ярким солнцем Италии в окружении близких автор сочиняет Вторую фортепианную сюиту, которая в 1908 г. была исполнена в Москве.

Летом 1909 г. написан Третий концерт для фортепиано. И опять мы слышим звучание былинно-эпических тем. Американский музыковед И. Ясир, обсуждая с Рахманиновым проблему осознанного и неосознанного влияния русской народной песни и православных церковных напевов, по поводу Третьего концерта сказал: «Напев этот или родственный ему еще давно, быть может, в детстве, был неосознанно воспринят Вами во время церковной службы, после чего долгое время бродил и добрался где-то в глубине Вашего подсознания»⁵.

В 1910 г. композитор посещает Америку, а вернувшись, в том же году начинает работу над духовным сочинением «Литургия Иоанна Златоустого».

В письме к А. Кастальскому, мнение которого Рахманинов очень ценил, он пишет: «Многоуважаемый Александр Дмитриевич! Простите меня, Бога ради, что я Вас решаюсь беспокоить. У меня есть к Вам большая просьба. Дело в следующем: я решил написать Литургию»⁶. В письме к своему другу Н. С. Морозову композитор говорит: «Об Литургии я давно думал и давно к ней стремился. Принялся за нее как-то нечаянно и сразу увлекся... Давно ничего не писал с таким удовольствием»⁷.

Сочинение было создано за 19 (!) дней. Песнопения, открывающие литургический цикл, составлены в тонах «светло-мечтательного, мифического высказывания... Колокольные мотивы, «звенящие» повторения квинт, покачивающиеся двухзвучия несут в себе нечто объективно-созерцательное, «природное». Автор широко использует подголосочные приемы, мелодические «педали» роднят музыку со стилистикой древнего знаменного распева и русского фольклора. В Литур-

⁵ Дубровская Г. Указ. соч. С. 234–235.

⁶ Рахманинов С. В. Литературное наследие. М., 1980. Т. 2. С. 14.

⁷ Цит. по: Кандинский А. И. О литургии Ор. 31 Рахманинова // Келдышевский сборник: Музыкально-исторические чтения памяти Ю. В. Келдыша. 1997. М., 1999. С. 176–183.

гии Рахманинов впервые после П. Чайковского поставил задачу синтеза своих творческих устремлений и композиторского мастерства с требованиями православной церковной музыки. Своей целью Рахманинов ставил «создать произведение не узко прикладного рода, но именно художественное... И действительно, здесь ярко выражены признаки рахманиновского стиля: широта мелодического тематизма, новизна гармонического языка, пластичность музыкальной ткани, ее полимелодический склад, укрупненность форм и непрерывность их симфонического становления. С другой стороны, стремление держаться традиций этого жанра, свидетельствует бережное отношение композитора к самому литургическому тексту»⁸.

В 1915 г. С. В. Рахманинов создает свое бессмертное произведение в области духовной музыки — «Всенощное бдение». Но «Всенощное бдение» Рахманинова создавалось не одним им. Оно имеет богатую родословную. Композитор был певцом былинной Святой Руси, и сама Русь, в лице своих лучших представителей, созидала этот памятник хорового искусства. Многие поколения неизвестных ныне творцов-распевщиков сохраняли, очищали, гранили, шлифовали драгоценный камень знаменного распева, чтобы в свое время передать его в руки мастера. И здесь уместно вспомнить, наряду со слагателями древнейших мелодий Руси, песнотворцев средних веков — Ивана Носа, Федора Крестьянина, Ивана Мезенца и других, и конечно, плеяду музыкантов, сыгравших главную роль в развитии отечественного искусства в XVIII–XIX вв. Первый среди них Д. Бортнянский. Именно ему суждено было вернуть течение музыкальной реки России в прежнее русло — русло национальных традиций. В период, когда итальянская музыка заполонила собою русский быт, Бортнянский, озабоченный сохранением древних песнопений — этого нетленного образца русской национальной культуры, осуществил их гармонизацию, приспособив напевы к практическому исполнению.

Премьера нового сочинения Сергея Рахманинова состоялась 10 марта 1915 г. в исполнении Синодального хора под управлением Николая Данилина. Знаменательно, что сама подготовка этого сочинения к исполнению явилась одновременно подтверждением непрерывности развития русской национальной традиции. В готовую и уже разученную партитуру вносились правки, подсказанные певческим опытом участников русского хора, где основу звучания всегда составляли низкие голоса, но и меж них особая, неповторимая роль отводилась глубинным басам-октавистам. Истинно русская народная полифония, широкий хоровой диапазон, мощные голосовые удвоения, глубокие басовые контрокта-

⁸ Михеева М. В. Духовные произведения С. В. Рахманинова // Регентское дело. Севастополь, 2007. № 3.

вы, выразительное применение вокальных тембров выделяют это сочинение.

«Всенощная» создана в один из самых тяжелых периодов жизни русского народа. Шла первая мировая война... И вот в эту горькую годину Рахманинов пишет торжественную песнь во славу красоты земли русской, во славу ее народа, о котором древний повествователь мог сказать «благочестив, и многомыслен, и доброумен, и рассуден и много мудростию одарен к ратному делу, стройством и храбростию, и красотой, и приветом, и милостию ко всем сияя...»

«Всенощное бдение» Рахманинова традиционно по построению, в нем пятнадцать номеров. Первые семь — песнопения вечерни, в которых преобладает мягкая звучность, лиричность. Остальные песнопения утрени, более динамичные с яркими тембровыми и динамическими контрастами, с подчеркнутой ритмикой и могучими кульминационными подъемами. Большая часть номеров «Всенощной» основана на подлинных знаменных распевах. Но с какой поразительной изобретательностью и пластичностью обогащаются они сопутствующими голосами и мелодическими линиями! Композитор, словно обращаясь к нам, говорит, вот подлинное сокровище Святой Руси скрыто и хранится в интонациях древних мелодий, а я лишь формулирую их, высказываясь новым музыкальным языком, понятным современникам.

«Основным для Рахманинова было сохранение черт первоисточника. Конкретные решения обладали гибкостью и неизменной художественной целесообразностью. Практически точное сохранение мелодического контура напева встречается в песнопениях “Ныне отпускаеши”, “Днесь спасение”⁹. Что же касается собственных тем, то там Рахманинов придерживался стилевых норм знаменной монодии. Для песнопений “Блажен муж”, “Богородице Дево, радуйся”, “Воскресение Христово”, “Величит душа моя” характерен узкий диапазон мелодии, удерживающийся в пределах терции, кварты, квинты; постепенное движение; симметричность рисунка; наличие мотивов опеваний; диатоничность; переменные ладовые соотношения; ритмическое спокойствие и размерность»¹⁰.

Рахманинов покинул Родину осенью 1917 г. Но, прожив остаток жизни за границей, он так и не стал ни французом, ни американцем, ни швейцарцем. Тяжело переживая трагедию революции, он всеми силами стремился помочь тем, кого близко знал, кто нуждался в его заботе в далекой и близкой страдающей России. Мучительным переживанием для композитора было узнать о начале страшной кровопролитной войны с Герма-

⁹ См.: Кандинский А. Литургия святого Иоанна Златоуста [Рахманинова] // Музыкальная академия. 1993. № 3. С. 148–155.

¹⁰ Там же.

нией, о том, что Святая Русь снова лежит в руинах, а вражеские полки топчут цветущие поля его детства, о том, что окончательно разрушается тысячелетняя история родного края, о безвозвратных потерях, который раз обрушившихся невыносимым грузом на плечи русских людей. В годы Великой Отечественной войны он много работает, давая концерты в помощь Красной армии. Творческий путь композитора без преувеличения можно назвать подвигом. Воодушевляясь его любовью и верой, многие художники и музыканты примыкали к избранному им пути. Через свое творчество он показал всему миру главные истинные черты народа-богоносца: стремление к справедливости, стойкость, любовь к родной земле, высоту духовно-нравственного идеала. И, что важнее всего, он сам смог послужить живым примером такого идеала, созданного Святой Русью.

ПРОПОВІДЬ

Архиепископ Антоний (Паканич)

**Желание измениться —
фундамент покаянного
подвига**

Проповедь в Неделю о Закхее

Сегодняшнее евангельское зачало (Лк. 19:1–10) свидетельствует о том, что мы подошли к очень важному событию церковного года. Повествование о мытаре Закхее вводит христиан в подготовительный период к Великому и спасительному посту — Святой Четыредесятнице. На протяжении нескольких ближайших воскресений Святая Церковь будет давать нам различные примеры того, как мы должны подойти к этому важнейшему моменту нашего духовного становления.

Великий пост — время великого покаяния, возрождения души, когда мы пытаемся более внимательно отнестись к самим себе, чтобы очиститься от греховного мусора, накопившегося за целый год. По протяженности Четыредесятница — достаточно длительный период воздержания от определенного рода пищи и развлечений, ограничения себя от, казалось бы, «невинных» слабостей. Мы будем стараться больше времени посвящать молитве и творению добрых дел, понимая, что покаяние — это лекарство от собственного самообмана, убаюкивания себя тем, что «я не хуже других». Оно возвращает нас к подлинному осознанию того, что творится внутри нас.

Покаяние — фундамент религиозного христианского сознания. С призыва к покаянию начиналась проповедь святого Иоанна Предтечи и Самого Христа Спасителя (Мф. 3:1–2; 4:17). Ведь если человек не осознает губительности своего греховного состояния, он рано или поздно придет к бунту против Бога. Подобно тому как физически тяжелобольной, но не считающий себя таковым, не ищет врачей и лекарств, так и человек без покаянного чувства не нуждается в Боге. Он

Проповедь была произнесена 29 января 2012 г. в Антоние-Феодосиевском Трапезном храме Киево-Печерской Лавры.

не способен к настоящей религиозной жизни. Подлинное религиозное сознание всегда выстраивает правильные отношения человека как творения и Бога как Творца. Покаяние открывает человеку способность объективно оценивать не только то, что он делает, но и то, как он мыслит. Святитель Николай Сербский приводит такой пример. Если человек, в молодости будучи брюнетом, долго не смотрел в зеркало, а через несколько лет решил всё же посмотреть, он увидит сильные изменения в лице, да и волосы совсем не черные, а седые¹. Покаяние как раз дает возможность посмотреть в зеркало, каковым для каждого человека является Сам Христос. В Нём мы видим подлинную высоту образа Божия, настоящую, без искривлений, икону человека, нашу заданность: какими мы должны быть. Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорит: «Покаяние очищает душу от всех согрешений, восстанавливает разрушенное святилище Божие»².

Чтобы Великий пост не воспринимался как простой свод запретов, ограничивающих нашу свободу, а принес пользу, Церковь установила подготовительный период и через евангельские примеры показывает, к чему мы должны стремиться, а чего не допускать в своей жизни. В сегодняшнем евангельском чтении повествуется, что когда Христос вошел в Иерихон, Его окружили толпы народа. И было из-за чего. Еще у стен Иерихона Спаситель исцелил слепого Вартимея (Мк. 10:46–52; Лк. 18:35–43). Это чудо привело в смятение небольшой городок. Народ стекался отовсюду, чтобы увидеть великого Чудотворца. Узнал об этом и мытарь Закхей.

Положение мытарей в еврейском обществе было непростым. Они, будучи иудеями, состояли на службе у римлян, и за это их ненавидели. Однако их должность давала им возможность обогащаться. Все они были людьми состоятельными, и поэтому им завидовали. Вообще, богатый человек всегда находится в тисках между завистью и ненавистью. С одной стороны, богатство, особенно большое, чаще всего приобретается несправедливым путем, — и от этого возникает ненависть. В то же время, кто из нас не хотел бы быть богатым, — и от этого появляется зависть. Пройти между этими тисками богатому человеку очень сложно.

Закхей, видимо, справлялся со своими обязанностями, так как сказано, что он был назначен старшим над мытарями, или, как бы мы сегодня сказали, являлся начальником налоговой службы, т. е. занимал важную административную должность, и от него многое зависело. Когда Закхей узнал, что в его селении находится Иисус Христос, у него появилось желание увидеть этого необычного Человека. Что послужило поводом к такому желанию сребролюбивого мытаря, сказать труд-

¹ Николай (Велимирович), свт. Беседы. Почаевская Успенская Лавра, 2008. С. 284–285.

² Игнатий (Брянчанинов), еп. Сочинения. СПб., 1905. Т. 5. С. 412.

но. То ли его удивляло бескорыстие Спасителя: ведь Христос за чудеса денег не брал... То ли он был поражен кротостью Христа, Который запрещал говорить о совершённых чудесах... Во всяком случае, необычайность самой Личности Иисуса Христа заинтересовала Закхея, и он захотел во что бы то ни стало посмотреть на Него. Однако из-за его малого роста осуществить намерение было нелегко: Спасителя со всех сторон окружали любопытные люди. Тогда мытарь, чтобы исполнить свое желание, решает на поступок, не соответствующий его общественному положению: он, как мальчишка, вскарабкивается на дерево. Наверное, в этот момент не один человек посмеялся над ним. Однако жажда увидеть Христа побеждает стыд, и он поднимается на смоковницу.

Что такое стыд? Со стыдом мы встречаемся на первых страницах книги Бытия. Святой пророк Моисей, говоря о грехопадении, пишет, что после вкушения плодов от запретного дерева наши прародители сразу увидели, что они нагие, и сделали себе опоясания из листьев (Быт. 3:1–7). Таким образом, стыд является прямым следствием греха, или, точнее, сознание греха рождает стыд. Владимир Даль в Толковом словаре русского языка говорит, что стыд — это внутреннее покаяние перед собственной совестью. Итак, с момента грехопадения стыд как бы является врожденным чувством, защищающим человека от духовного разложения. Медицинские исследования свидетельствуют, что человек уже на восьмом месяце жизни так или иначе проявляет стыдливость. В то же время нам известен и другой термин: бесстыдство — как проявление крайнего нравственного падения, когда человек теряет природный стыд, вложенный в нашу душу Творцом, чтобы защитить нас от греха. К сожалению, современная так называемая общественная мораль пытается игнорировать Закон Божий. Вот почему сегодня так много бесстыдства и противоестественных пороков. Сейчас стыдно быть благоразумным, целомудренным, чистым. Преподобный Антоний Великий говорит, что есть два стыда: первый стыд приводит ко греху, а другой приводит к славе и благодати.

Как важно, братья и сёстры, зная Правду и Истину, не поддаваться влиянию ложного «общественного» мнения. Уподобимся Закхею мытарю, у которого жажда лицезреть Христа преодолела стыд перед обществом. Отец Иоанн (Крестьянкин) говорит, что Закхей, «желая видеть Человека Христа, встречает Христа Бога»³. Именно от желания зависит внутренний настрой нашей жизни, и об этом нужно помнить всегда, а особенно в преддверии Великого поста. Не будет желания измениться,

³ Иоанн (Крестьянкин), архим. Слово из вечности. Псково-Печерский Успенский монастырь, 2009. С. 229.

очиститься от греха, — тогда все предписания о воздержании, бодрствовании и молитве будут восприниматься если не чуждыми, то уж точно внешними запретами, ограничивающими и стесняющими человеческую свободу.

Будем молиться, чтобы нам была дарована жажда общения со Христом, и тогда Спаситель, так же как и в нынешнем евангельском повествовании, заметит наше желание и скажет: *Сегодня надобно Мне быть у тебя дома... ныне пришло спасение дому сему... ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее* (Лк. 19:5, 9–10). Аминь.

Родына А. Н.

Проповедь в Неделю

5-ю Великого поста

Во имя Отца и Сына и Святого Духа!

В сегодняшнем Евангелии мы слышим: Иисус Христос начинает свое восхождение в Иерусалим. Остается совсем немного дней до того события, которое повернет историю, но которое так трудно вместить человеческому разуму: Бог, пришедший на землю спасти людей, будет предан людьми на поругание и казнен самой позорной казнью. Эти дни подводят итог Его земному служению: смертью Своей указав потомкам Адама и Евы выход из темницы греха, Он воскреснет в третий день и возвратится на Небесный Престол.

Двенадцать учеников, следуя за Господом, пребывают, по замечанию евангелиста, в некотором смятении. Если точнее, они «ужасахуся» и «бояхуся». Они знают, что Иисуса ищут убить, они готовы умереть за Него, но что именно должно произойти в Иерусалиме, какие именно опасности им угрожают, они плохо себе представляют. Будучи из простых иудеев, они разделяли распространенный в народе предрассудок, будто Мессия не может умереть, и верили, что после Пасхи Иисус станет владыкой земного царства, царем Иудеи. Эта вера сообщала им некоторое восторженное возбуждение, которое, однако, лишь усугубляло тревогу за их собственные жизни: когда Учитель так близок к славе, когда ты уже предвкушаешь, как разделишь ее с Ним, умирать должно быть особенно страшно.

Такое состояние духа учеников не могло укрыться от Иисуса, и потому Он еще раз излагает им в предельно ясных словах, что на самом деле ожидает Его в предстоящие дни, к чему им следует быть готовыми.

«Вот, мы восходим в Иерусалим, — сказал Он, — и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и будут бить Его, и оплюют Его, и убьют Его; и в третий день воскреснет».

Речь Господа проста и в простоте своей совершенна: ей не свойственны ни сентиментальность, ни вычурность. Здесь трудно уловить даже намеки на иносказание. Но такова уж сила предрассудка: ученики и эти слова восприняли как иносказательные. Евангелист Лука прямо говорит, что они совершенно ничего не поняли из того, что сказал Иисус. «Мессия не может умереть», — в этом они были уверены с такой же непреклонностью, с какой мы убеждены, что сегодня ночью на небе взойдет луна. Если тот, кого мы почитаем за наимудрейшего из мудрейших, объявит нам, что луна больше не взойдет, потому что Господу угодно, чтобы она с этого дня стала спутником другой планеты, мы подумаем, что он говорит какие-то действительно очень мудрые слова, что он знает что-то очень важное о луне и о Господе, но в то, что луна нас на самом деле покинет, мы всё равно ему не поверим, не так ли?

Вот и апостолы восприняли слова Иисуса как какую-то «лирику». Сразу после того, как Он замолчал, двое из них обратились к Нему с просьбой, которая нам, знающим о развязке, кажется в высшей степени неуместной в такую минуту.

«Учитель! — обратились они к Нему, — мы желаем, чтобы Ты сделал нам, о чём попросим».

Он спросил: «Что хотите, чтобы Я сделал вам?»

Они сказали Ему: «Дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей».

Получается, что Иоанн и его брат Иаков — те, кого мы по праву считаем лучшими из людей, когда-либо живших на свете, которые никогда не проявляли любочестия, — получается, что они в такую минуту были больше всего озабочены своим «статусом», как мы теперь это называем.

«Нельзя было найти прошения, более противного настоящему душевному состоянию Богочеловека, Который весь был занят мыслью о Своих будущих страданиях», — оценивает этот их поступок свт. Иннокентий Херсонский. Он находит ему лишь одно извинение: Иаков и Иоанн не поняли предсказания Учителя и искали быть близкими к Нему.

Остальные апостолы тоже оказались не на высоте: они вознегодовали на Иакова и Иоанна, хотя негодование было в те минуты столь же неуместно, как и просьба двух братьев. Если называть вещи своими именами, они начали пререкаться между собой. В Евангелии от Луки так и говорится:

«Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться бóльшим».

Как просто было вознегодовать Учителю на таких учеников, но Он-то и в этой ситуации не упрекнул их, а проявил снисходительность к их слабости.

Он сказал братьям Иоанну и Иакову:

«Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано».

И дальше разъяснил, обращаясь уже ко всем:

«Вы знаете, что почитающиеся князьями народов господствуют над ними, и вельможи их властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет быть бóльшим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих».

Мы ничем не лучше, а, наоборот, много хуже и недостойнее верных учеников Христовых, а потому нам обязательно следует задуматься над этими словами. Мы тоже иногда просим Господа в молитвах, чтобы Он помог нам «повысить наш статус», а значит, Он и нам это отвечает: «Не от Меня зависит, но кому уготовано».

Кому уготовано, Он Сам же и разъясняет в Евангелии от Матфея:

«Дать сесть у Меня по правую сторону и по левую — не от Меня зависит, но кому уготовано **Отцом Моим**».

Это значит, что Господь оценивает и награждает людей не по земным, общественным установлениям, а по установлениям Блаженной Вечности. Он не награждает нас никакими регалиями, никакими карьерными продвижениями, никакими возведениями в «элигу» — хоть творческую, хоть нетворческую. Он иногда допускает, по снисхождению к нашей немощи, такое «возвышение», но награда у Него для всех людей одна — святость. Этой награды человек при жизни не достаивается, а потому и говорит Господь апостолам:

«Не знаете, чего просите».

Святитель Николай Сербский уточняет, кто на самом деле печется о нашем карьерном росте: это тот, кто олицетворяет лукавство.

«Сатана действует не так, как Христос. Начиная строить Царство Божие среди людей, Христос избрал самых простых и самых неизвестных людей. Сатана же всегда презирал малых и незнатных, а действовал через первенствующих вождей, старейшин и главнейшин, первосвященников, философов, королей, государственных мужей, ученых, художников и так далее».

Поэтому не следует нам искушать Господа просьбами, на которые у Него может быть только один ответ:

«Не знаете, чего просите».

Не будем даже озвучивать их, чтобы не подслушал нас тот, кто с готовностью такие просьбы исполняет, если оценит, что в качестве платы за оказанную услугу может заполучить душу.

Не будем считать всего лишь «лирикой», иносказанием, а применим к себе с полной серьезностью слова, произнесенные Господом

в назидание ученикам: «Кто хочет быть бóльшим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. **Ибо и Сын Человеческий не для того пришёл, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих**».

Аминь.

Про авторів

Альохіна Лариса Іванівна — кандидат філологічних наук, завідувач сектором рукописів та стародруків Центрального музею давньоруської культури та мистецтва імені Андрія Рубльова (Москва).

Антоній (Паканич), архієпископ Бориспільський — вікарій Київської Митрополії, Керуючий справами Української Православної Церкви, Ректор Київської духовної академії і семінарії, Голова Учбового комітету при Священному Синоді Української Православної Церкви, кандидат богослов'я, професор.

Бурега Володимир Вікторович — кандидат богослов'я, кандидат історичних наук, проректор Київської духовної академії і семінарії з науково-богословської роботи, завідувач кафедри церковної історії, доцент.

Головащенко Сергій Іванович — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Дацюк Олександр, протоієрей — секретар Хмельницької єпархії Української Православної Церкви, здобувач Київської духовної академії.

Ішин Андрій В'ячеславович — кандидат історичних наук, проректор Таврійської духовної семінарії з навчальної роботи.

Климент (Вечера), архімандрит — кандидат богослов'я, проректор з навчальної роботи Київської духовної академії і семінарії, завідувач кафедри богослов'я, доцент.

- Кожушний Олег, протоіерей** — кандидат богослов'я, кандидат філологічних наук, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Козловський Віктор Петрович** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія».
- Кондратюк Аліна Юріївна** — кандидат мистецтвознавства, провідний науковий співробітник Національного Києво-Печерського історико-культурного заповіднику.
- Левко Олександр Вадимович** — викладач Київської духовної академії і семінарії, асистент кафедри загального мовознавства та класичної філології Інституту філології Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.
- Маркел (Павук), архимандрит** — кандидат богослов'я, проректор з виховної роботи Київської духовної академії і семінарії.
- Новіков Василь Валентинович** — кандидат фізико-математичних наук, викладач відділення теології кафедри філософії та культурології Педагогічного інституту Південного федерального університету (Ростов-на-Дону), здобувач Православного Свято-Тихонівського гуманітарного університету.
- Псарьов Андрій, диякон** — викладач Свято-Троїцької духовної семінарії в Джорданвілі (США), докторант Королівського університету Белфаста (Північна Ірландія), керівник Інтернет-видання «Вопросы истории Русской Зарубежной Церкви».
- Роман (Підлубняк), ігумен** — регент хору Київської духовної академії і семінарії, викладач.
- Родина Арсеній Миколайович** — викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Рубський В'ячеслав, протоіерей** — клірик Одеської єпархії Української Православної Церкви, здобувач Київської духовної академії.
- Руденко Людмила Григорівна** — кандидат мистецтвознавства, науковий співробітник Відділу формування музичного фонду Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.
- Сильвестр (Стойчев), ігумен** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Скнарь Олег, протоіерей** — кандидат богослов'я, завідувач кафедри біблеїстики Київської духовної академії і семінарії.

- Супрун Дар'я Миколаївна** — кандидат психологічних наук, старший викладач кафедри іноземних мов Національної академії внутрішніх справ.
- Супрун Микола Олексійович** — доктор педагогічних наук, професор кафедри психологічних дисциплін навчально-наукового інституту права та психології Національної академії внутрішніх справ, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Ткачук Марина Леонідівна** — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Киево-Могилянська академія», професор.
- Ухтомський Андрій Олексійович** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Філарет (Гаврін), ігумен** — кандидат богослов'я, викладач Київської духовної академії і семінарії.
- Чернишов Віктор Михайлович** — кандидат богослов'я, доцент Київської духовної академії і семінарії.

ТРУДИ
КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ
№ 16

Редактори:

монахиня Євтропія (Бобровникова)

С. І. Антонюк

Коректори:

ієрей Сергій Савенков

В. В. Костюк

Оригінал-макет, дизайн

диякона Сергія Дерменжи

М. Б. Білецького

Київська духовна академія і семінарія
01015, м. Київ, вул. Івана Мазепи, 25, корп. 64.
Тел.: +38 044 255-12-06, факс: +38 044 255-12-60
e-mail: rom.rektor@bk.ru

Видавничий відділ

Української Православної Церкви
01015, Київ, вул. Івана Мазепи, 25, корп. 49
e-mail: dtp@orthodoxbook.org.ua

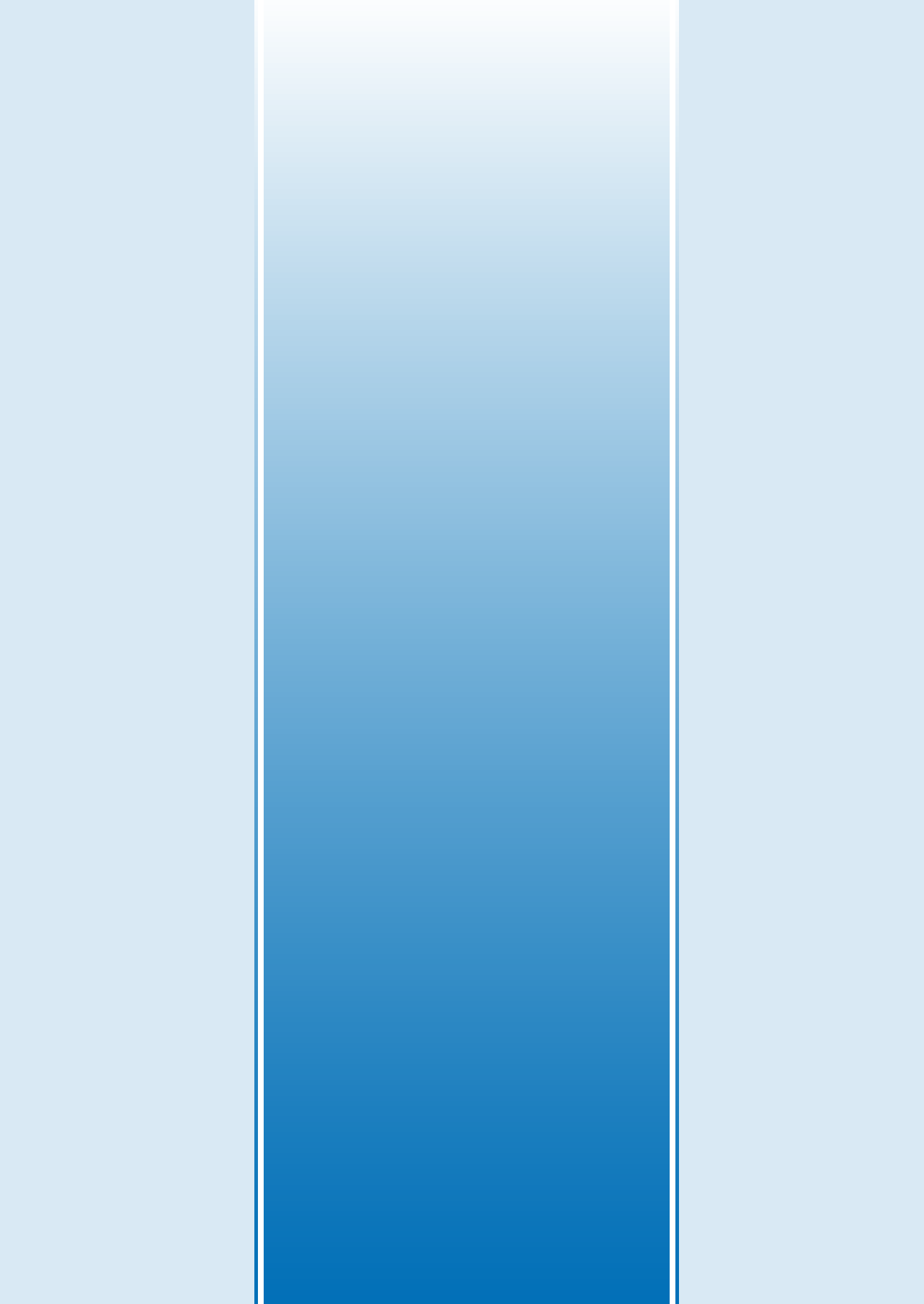
Підписано до друку 21.05.2012.

Формат 70×100 1/16.

Гарнітура Гарамон. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 29,5. Обл.-вид. арк. 20,9.

Тираж 1000 прим.



Видаються з 1860 року

2012

ТРУДИ Київської Духовної Академії

№ 16

**ВОЛОДИМИР,
МИТРОПОЛИТ
КИЇВСЬКИЙ
І ВСІЄЇ УКРАЇНИ**

Організаторам,
учасникам
та гостям
III Міжнародної
студентської
конференції
«Студентська
наука в духовній
школі»

ТКАЧУК М. А.

«Академію
бесконечно
люблю...»:
Архієпископ
Василій
(Богдашевський)
как студент,
професор
и ректор
Киевской
духовной
академии

**АРХІЄПІСКОП
АНТОНІЙ
(ПАКАНИЧ)**

Київський
митрополит
Євгеній
(Болховітінів)
та його внесок
в розвиток
Київської духовної
академії

ЛЕВКО О. В.

Термінологія світла
у промовах святого
Григорія Богослова

