

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 1 (16)



Калужская духовная семинария
2020

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р20-920-0721

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:
митрополит Калужский и Боровский Климент,
канд. богосл., д-р ист. наук, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:
иеромонах Иосиф (Королёв), кандидат богословия

Члены редакционного совета:

протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия

Чернобаев А. А., доктор исторических наук;

Каширина В. В., доктор филологических наук;

Петров А. С., доктор исторических наук;

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;

Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;

протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;

иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия —

ответственный секретарь

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А. Г., кандидат филологических наук;

Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИЛЕИСТИКА

Протоиерей Василий Петров.

Протестантская этика как источник капиталистического духа в произведении Макса Вебера 7

Иеромонах Василий (Скоренко).

Таинство Крещения: опыт истории и современные проблемы 25

Иерей Александр Моисеенко.

Богословская оценка современных исследований околосмертного опыта в трудах иеромонаха Серафима (Роуза) 39

Иерей Стефан Даниленко.

«Роза Мира» Даниила Андреева как наукообразный феномен 45

Иерей Алексей Лысов.

Имяборческая концепция профессора С. В. Троицкого в контексте имяславских споров в России начала XX века 66

Чеппель А. А.

Имена Христа в Евангелиях как отражение мессианских воззрений во время земной жизни Спасителя 83

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Волкова А. Г., диакон Константин Штанкевич.

Воинский подвиг в поэзии Б. Л. Пастернака: христианское осмысление 90

Савина Е. Н., Меркулов А. И.

Отражение подвига юродства в творчестве Тинякова А. И. 100

Сунцова М. В.

Динамика семантической структуры слова подвиг и его коннотаций (на материале толковых словарей XIX–XX вв.) 108

Раздел III. ИСТОРИЯ

Протоиерей Сергей Третьяков.

Константинопольский съезд Православных Церквей 1923 г.
и события накануне 114

Иеромонах Иосиф (Королев).

Литургический аспект монашеской жизни в Пафнутиевом
Боровском монастыре в XV веке 129

Иеромонах Иоанн (Король).

Архиепископ Филарет (Гумилевский) как церковный историк 142

Алешков В. В.

Почитание сщмч. Владимира (Богоявленского), митрополита
Киевского и Галицкого, в Николо-Угрешском монастыре:
историко-литургические аспекты 156

Безбородов Т. А.

Последняя кафедра священномученика Павлина (Крошечкина) 170

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

Протоиерей Александр Рябов.

Роль пастыря в формировании духовно-нравственных ценностей
у молодежи 176

Иеромонах Иоанн (Король).

Педагогический метод в духовных семинариях Российской им-
перии: традиция и проблемы 183

Карачун Е. А.

Подвиг первопроходцев: воспитательный потенциал материалов
об исследовании Арктики Ленско-Енисейским отрядом (Великая
северная экспедиция 1733–1743 гг.) 195

**ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ 201**

**ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ 210**

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

Archpriest Vasily Petrov.

Protestant ethics as the source of the capitalist spirit in the work of Max Weber 7

Hieromonk Vasily (Skorenko).

The sacrament of Baptism: historical experience and current problems 25

Priest Alexander Moiseenko.

Theological Evaluation of modern Research on near-death Experience in The Works of hieromonk Seraphim (Rose) 39

Priest Stefan Danilenko.

«Rose of the world» by Daniil Andreev as a scientific phenomenon 45

Priest Alexey Lysov.

The name-fighting concept of Professor S. V. Troitsky in the context of the name-Slavic disputes in Russia of the early twentieth century 66

Chappel A. A.

Names of Christ in the Gospels as a reflection of Messianic views during the Savior's earthly life 83

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

Volkova A. G., deacon Konstantin Stankevich.

Military feat in the poetry of B. L. Pasternak: Christian understanding 90

Savina E. N., Merkulov A. I.

Reflection of the feat of foolishness in the work of tinyakova A. I. 100

Suntsova M. V.

Dynamics of The semantic Structure of The Word feat and its Connotations (on the material of Explanatory Dictionaries of the XIX–XX centuries) 108

HISTORY

Archpriest Sergiy Tretyakov.

The Constantinople Congress of The Orthodox Churches in 1923 and the events before 114

Hieromonk Joseph (Korolev).

The liturgical aspect of religious life in Pafnutiev the Borovsk monastery in the XV century 129

Hieromonk John (Korol).

Archbishop Filaret (Gumilevsky), as Church historian 142

Aleshkov V.

The veneration of the Hieromartyr. Vladimir (Epiphany), Metropolitan of Kiev and Galicia, in the Nikolo-Ugresh monastery: historical and liturgical aspects 156

Bezborodov T.

the Last Department of the Holy Martyr Peacock (Kroshechkin) 170

PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

Archpriest Alexander Ryabov.

The role of the pastor in the formation of spiritual and moral values among young people (on the example of the work of the Pesochensk deanery of the Pesochensk diocese) 176

Hieromonk John (Korol).

Pedagogical method in theological seminaries of the Russian Empire: tradition and problems 183

Karachun E. A.

the Feat of pioneers: educational potential of materials about the exploration of the Arctic by the Lensk-Yenisei detachment (the Great Northern expedition of 1733–1743) 195

CHRONICLE OF THE SCIENTIFIC LIFE OF THE KALUGA

THEOLOGICAL SEMINARY 201

REQUIREMENTS FOR REGISTRATION OF SCIENTIFIC ARTICLES
IN THE THEOLOGICAL AND HISTORICAL COLLECTION 210

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 241.13

Протоиерей Василий Петров
заведующий Кабинетом патристических исследований,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: vasilypetrov@rambler.ru

Archpriest Vasily Petrov
Head of the Office of patristic Research,
Teacher of the Kaluga theological Seminary
e-mail: vasilypetrov@rambler.ru

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА КАК ИСТОЧНИК КАПИТАЛИСТИЧЕСКОГО ДУХА В ПРОИЗВЕДЕНИИ МАКСА ВЕБЕРА «ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА» (1905)

PROTESTANT ETHICS AS A SOURCE OF THE CAPITALIST SPIRIT IN MAX WEBER'S WORK «PROTESTANT ETHICS AND THE SPIRIT OF CAPITALISM» (1905)

Аннотация. Данная публикация посвящена анализу протестантского взгляда на капитализм и обоснованию его с точки зрения основ протестантской этики, сформулированной известным немецким богословом Максом Вебером в его труде «Протестантская этика и дух капитализма» (1905).

Abstract. This publication is devoted to the analysis of the Protestant view of capitalism and its justification from the point of view of the foundations of Protestant ethics, formulated by the famous German theologian max Weber in his work «Protestant ethics and the spirit of capitalism» (1905).

Ключевые слова: протестантизм, нравственное богословие, социология, этика, капитал, капитализм.

Key words: Protestantism, moral theology, sociology, ethics, capital, capitalism.

Макс Вебер (1864–1920) — немецкий ученый, один из крупнейших социологов рубежа XIX–XX вв. В 1905 г. выходит его самая знаменитая работа «Протестантская этика и дух капитализма», которая впоследствии сделала его имя одним из наиболее известных в области социологии.

В предисловии к сборнику своих работ по социологии, вышедшем в Тюбингене в 1920 г., Вебер говорит, что стремление к предпринимательству, к наживе, к наибольшей денежной выгоде не имеет с капитализмом ничего общего [5, с. 47]. Стремление к наживе присуще цивилизации в целом. Наивно полагать эту черту отличительной особенностью именно капитализма: «Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее его «духу». Капитализм *может* быть идентичным *обузданию* этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регламентированию» [5, с. 48].

В своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» Макс Вебер обращает внимание читателя на то, что в Германии среди владельцев капитала, предпринимателей и квалифицированных рабочих, преобладают протестанты. Процент протестантов среди перечисленных общественных страт гораздо выше процентного отношения к населению. Правда, замечает немецкий социолог, этот факт является следствием давних исторических причин, «принадлежность определенному вероисповеданию выступает не как причина экономических явлений, а до известной степени как их следствие», потому что в XVI в. наиболее богатые города приняли протестантскую веру [5, с. 61–62].

В Германии второй половины XIX в. родители-католики с большей охотой отдавали своих детей не в реальные училища, а в

классические гимназии. Вебер подчеркивает явную склонность католиков к гуманитарному образованию. Мало католиков и среди квалифицированных рабочих крупной промышленности. «Своеобразный склад психики, — говорит он, — привитый воспитанием, в частности тем направлением воспитания, которые было обусловлено религиозной атмосферой родины и семьи, определяет выбор профессии и дальнейшее направление профессиональной деятельности» [5, с. 64].

Вебер категорически не согласен с часто встречающимся объяснением некоторой экономической пассивности католического населения Германии. Католицизм подчеркивает некоторые аскетические черты своего религиозного идеала, утверждают сторонники этого взгляда, тогда как протестантов, напротив, упрекают в некотором «материализме». Современник Вебера Offenbacher выражает эту мысль следующим образом:

«Католик... спокойнее; наделенный значительно более слабой склонностью к приобретательству, он предпочитает устойчивое обеспеченное существование, пусть с меньшим доходом, рискованной, тревожной жизни, подчас открывающей путь к почестям и богатству. Народная мудрость гласит: либо хорошо есть, либо спокойно спать. В данном случае протестант склонен хорошо есть, тогда как католик предпочитает спокойно спать» [5, с. 66].

Напротив, утверждает Вебер, многих и многих протестантов как прошлого, так и настоящего отличает отрицание «радостей жизни». Таковы были, например, английские, голландские и американские пуритане, или французские протестанты, которые отчуждены от мира не менее католиков Северной Германии. «Дух трудовой деятельности, прогресса, пробуждение которого обычно приписывают протестантизму, не следует понимать как «радость жизни» [5, с. 69]. Макс Вебер приводит слова Монтескье¹ о том, что англичане превзошли все народы мира в трех весьма существенных вещах — в набожности, торговле и свободе. Не связаны ли такие экономические успехи англичан с их, по выражению Вебера, «рекордом благочестия»?

Немецкий социолог в своем труде приводит обширную цитату

¹ Шарль Монтескье (1689–1755) — французский писатель, правовед, философ и политолог.

из одного письма Бенджамина Франклина (1706–1790) некоему молодому торговцу, где он дает советы, позднее ставшие пословицами, и определяющими, по Веберу, «дух капитализма»:

«Помни, что время — деньги (remember that time is money); тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов, и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен — если он расходует на себе всего только шесть пенсов — учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов» [5, с. 71; 11, р. 55].

По меткому замечанию острого критика американской культуры Фердинанда Кюрнбергера, точнее одного из его героев, содержание подобной проповеди «философии скупости» можно свести к следующему: «Из скота добывают сало, из людей — деньги». Кредитоспособный и добропорядочный человек — вот идеал американской капиталистической культуры.

Вебер очень точно подмечает, что нравственные правила Франклина крайне утилитарны, у него они теряют собственно христианское содержание, превращаясь из добродетелей лишь в полезные навыки или поведенческие черты. Честность полезна, потому что помогает получить кредит. Преизбыток же добродетели — «ненужная расточительность и как таковая достойна осуждения» [5, с. 74]. Это происходит по той причине, что высшим благом (*summum bonum*) для Франклина является нажива при полном отказе от наслаждения. По сути, это поклонение наживе, накопительству, богатству, которое становится самоценным и главным жизненным стимулом.

«Теперь уже не приобретение служит человеку средством удовлетворения его материальных потребностей, а все существование человека направлено на приобретение, которое становится целью его жизни» [5, с. 75].

Можно сказать, что человек таким образом превращается в «функцию» денег, перестает быть смысловым центром мира, венцом творения, царем природы, поставленным царствовать над Богом данным ему миром.

На страницах своей работы Вебер вступает в заочную полемику с марксистскими идеями об экономическом базисе и идеологической надстройке. Капиталистический дух существовал на роди-

не Франклина еще задолго до капиталистического развития — в первой половине XVII в. Причинная связь здесь обратна: «дух капитализма» формирует капитализм, а не наоборот.

Духу капитализма противостоит и мешает развиваться традиционализм. Для иллюстрации этого тезиса Макс Вебер приводит пример сдельной оплаты труда. Во время уборки урожая многие предприниматели повышают расценки, чтобы заинтересовать рабочих зарабатывать больше. При этом в традиционных обществах этот шаг предпринимателей может произвести обратный эффект: рабочие будут работать не больше, а меньше, потому что с меньшим трудом будут добывать себе тот заработок, которым они привыкли довольствоваться, вполне удовлетворяя свои потребности. Черты традиционализма проявляются в деятельности незамужних работниц, которым сила привычки не дает возможности развиваться в профессиональном плане, производить больше и зарабатывать больше денег. Любые попытки подтолкнуть их к развитию, научиться чему-либо наталкивались на полное непонимание, которое базировалось, как утверждает у Вебера, на их религиозном воспитании.

Работницы, вышедшие из пиетистских кругов, были гораздо более восприимчивы к обучению новым техническим методам, имели понятие о «долге по отношению к труду» и принимали в расчет размер своей заработной платы. Такие работницы гораздо более подходили для капиталистического хозяйственного уклада, где труд рассматривается как самоцель [5, с. 82–83].

Вебер на страницах своей работы описывает занятия скупщика товаров, которые ему привозили крестьяне. Скупщик продавал товары посредникам. Такое «предприятие» по своей форме было капиталистическим, но по духу — нет. Скупщик вел размеренную жизнь, его бизнес обеспечивал ему безбедное существование и ежедневный труд по 5–6 часов, а то и менее. Весь подход к делу был традиционный, поэтому его хозяйство, будучи по форме капиталистическим, по духу на самом деле было глубоко традиционным. Такой подход к делу Вебер определял как «этос» предпринимателей такого круга [5, с. 86–87].

Однако такой уютный мирок традиционного предпринимательства рушился, когда некоторые молодые люди выбирались

в город и организовывали производство на новых началах, превращая бывших крестьян в рабочих. Производство и сбыт интенсифицировались, начинал работать принцип «низкие цены — высокий оборот». Такое новое производство вводило жесткую конкуренцию. Прежние хозяйственники были вынуждены либо принять новые правила игры, либо разориться. «Дух современного капитализма» вторгся в традиционный жизненный уклад [5, с. 87–88].

Вебер подчеркивает, что капиталистический уклад хозяйствования вводился не спекулянтами и авантюристами, а теми, кто прошел «суровую жизненную школу... сдержанными, умеренными и упорными по своей природе, полностью преданными своему делу, со строго буржуазными принципами» [5, с. 89].

Интересно, что дух капитализма, погоня за наживой, «плодами которой они (капиталисты) никогда не пользуются», носит иррациональный характер. Сами носители этого духа не могут вразумительно ответить на вопрос, что ими движет. Необходимо констатировать, что такая жизнь, круговращение в делах стали «необходимым условием их существования» [5, с. 89].

Католическая доктрина отвергает стремление к наживе, называя это словом «*rudendum*» (постыдное). Однако сам капитализм, встав на ноги, отверг всякое мировоззрение. Он не нуждается в поддержке религии. Его единственное «*credo*» определяется интересами торговой и социальной политики [5, с. 90–91].

Каким же образом дух капитализма вошел в хозяйственную жизнь Европы, где осуждалась и считалась постыдной жажда наживы, стремление к стяжательству?

Ответ на этот вопрос Вебер находит в концепции «призвания» Мартина Лютера. Немецкий социолог обращает внимание на то, что в переводе Библии Мартина Лютера в отрывках Сирах 11:20–21 и 1 Кор. 7:24 появляется слово *Veruf*.

Veruf в восприятии Лютера и протестантской теологии представляется как «поставленная Богом задача». Философ подчеркивает, что понятие, аналогичное *Veruf*, существует у всех протестантских народов и отсутствует у народов иных. Это слово появилось в переводах Библии и соответствует оно не духу подлинника, подчеркивает Вебер, а духу перевода [5, с. 96].

Добавлю от себя, что в оригинальном греческом тексте Нового Завета нет слова «звание» или «призвание», аналогичного немецкому Beruf или английскому calling: «В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом (ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω παρὰ Θεῶ)» (1 Кор. 7:24) [1, p. 451]. Как видно из приведенного синодального перевода, слово «звание» напечатано курсивом, потому что отсутствует в оригинале. Действительно, в оригинале в этом месте стоит «ἐν ᾧ ἐκλήθη» (в латинском переводе — in quo vocatus est), дословно — «в чем призван». Отсюда, видимо, от глагола «ἐκλήθη» (aoristus passivi 3 s. от καλέω — звать) происходит и дополнение синодального перевода «звание», а также и английское «calling». Соответственно, Лютер при переводе этого места из Первого послания апостола Павла к коринфянам домысливает, достраивает высказывание апостола в нужном для себя ключе. Именно поэтому Вебер и говорит, что Beruf соответствует не духу Библии, а духу лютеровского перевода.

На концепции Beruf как «поставленной Богом задаче» базируются представления Вебера о богословских истоках духа капитализма в теологии Лютера [5, с. 96]. Новое содержание этого слова, новая семантика, привнесенная реформацией, заключается в том, что «выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека» [5, с. 97]. Я бы сказал, что рождается некий «светский, профессиональный аскетизм», где исполнение профессионального долга становится высшей задачей на пути к нравственному совершенству, ибо мирская деятельность является проявлением любви к ближнему.

Такая оценка «призвания», конечно, не могла не вызвать определенных и очень мощных последствий, не отразиться на духовном устройении тех народов, которые восприняли лютеровскую концепцию призвания как исполнения профессионального долга. Эта концепция в корне противоречит духу подлинной аскетики, подлинному духу христианской любви, выраженному в произведениях отцов-подвижников первого тысячелетия христианской эры. Преподобный Исаак Сирий в своем 37-ом подвижническом слове говорит следующее:

«Воздаяние бывает не добродетели и не труду ради нее, но рождающемуся от них смирению. Если же оно утрачено, то первые будут напрасны» [8, с. 217].

По мере развития «ортодоксального лютеранства» принцип принятия своего призвания, примирение с ним, принятие этого призвания как главной задачи человеческой жизни проявлялся и формировался все более отчетливо. Аскеза отступала на второй план, отдавая свое место мирским обязанностям и послушанию светской власти. Здесь надо заметить, что, согласно Веберу, аскетика вызывала у Лютера подозрения в синергизме — православном учении о соработничестве в деле спасения двух волей — божественной и человеческой [5, с. 102]. Поскольку Лютер отвергал это православное учение, то и дела подвижнические, дела аскетические ничего не могли добавить к делу спасения, которое совершается единственно только Богом.

Развивая свою мысль, Вебер приводит цитату из поэмы «Потерянный рай» английского поэта Джона Мильтона (1608–1674), откуда заимствует цитату, которая, по его мнению, подтверждает тенденцию протестантизма к поиску рая на земле, его устройству в этой жизни. Архангел Михаил, перед тем, как вывести праотцов из рая, говорит Адаму:

«Но ты дела,

В пределах знанья твоего, прибавь.

К ним веру, воздержанье, терпенье,

И добродетель присовокупи,

И ту любовь, что будет зваться впредь

Любовью к ближнему; она — душа

Всего. *Тогда не будешь ты скорбеть,*

Утратив Рай, но обретешь иной,

Внутри себя, стократ блаженный Рай» (курсив — Вебер М.) [9, с. 370; 5, с. 103–104].

Примечательно, что Вебер не замечает того, о каком рае говорит Милтон. Эту фразу он приписывает «мощному пафосу пуританской обращенности к миру, отношению к мирской деятельности как к долгу» [5, с. 1049]. Однако английский поэт говорит о рае «внутри себя», который обретается «любовью к ближнему», которая «душа всего». То есть слова Мильтона совершенно со-

гласны традиционному христианскому и древнему аскетическому пониманию того, что, благодаря участию в таинствах Церкви, становясь частью Тела Христова, человек возвращает себе «древний рай», и даже возводится выше рая — к Самому Богу. Стоит только почитать «Триады в защиту священно-безмолвствующих» святителя Григория Паламы (1296–1359), чтобы понять, что английский поэт следует духу древнего и ничуть не искаженного христианства. Палама описывает озарение божественным светом нетварной благодати, которой приобщается подвижник, следующим образом:

«То сладостное зрелище, которое восхитило ум, заставило иступить из всего и целиком обратиться к себе, святой видит как свет, посылающий откровение, но не откровение чувственно ощущаемых тел, и не ограниченный ни вверх, ни вниз, ни в ширину; он вообще не видит пределов видимого им и озаряющего его света, но как если бы было некое солнце, бесконечно более яркое и громадное, чем все в мире, а в середине стоял бы он сам, весь сделавшись зрением, — вот на что это похоже» [6, с. 83].

Разве это описание не является описанием возвращения в древний рай, к Древу Жизни, которым является Сам Бог?

Вебер, глядя на строки Мильтона сквозь «культурные очки» немецкого лютеранства, ошибается, принимая внутренние, духовные поиски спасения на путях аскезы за «пуританскую обращенность к миру» с его пафосом переустройства мира в земной рай. Милтон на протяжении всей своей заключительной двенадцатой песни устами архангела Михаила описывает многоскорбный путь Церкви на земле, путь Церкви воинствующей, которая в своем апокалиптическом пределе достигнет Церкви, торжествующей на Небесах.

Вебер считает, что ни у кого из реформаторов не было «программы этической реформы... спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности» [5, с. 105]. Все остальное — этические цели и практические воздействия их учений — только следствие их чисто религиозных устремлений, следствия «часто нежелательные для самих реформаторов... даже прямо противоположные их намерениям» [5, с. 105].

В формировании капиталистического духа решительную роль

Вебер отводит кальвинизму с его учением о предвечном предопределении человека либо ко спасению, либо к гибели. Это учение является наиболее важной догматической особенностью этой конфессии. Довольно ярко это учение было выражено в Вестминстерском исповедании веры 1648 г.:

«По Божьему установлению (и ради явления Его славы) одни люди и ангелы предопределены к вечной жизни, а другие предназначены к вечной смерти» [7, с. 39–40].

Кальвинизм, по словам Вебера, являлся той верой, во имя которой в Нидерландах, Англии и Франции велась ожесточенная политическая и идеологическая борьба [5, с. 139]. Мир и люди существуют только для прославления Бога, согласно учению Кальвина. Богу угодна мирская деятельность человека, который должен трудиться «*ad maiorem gloriam Dei*» (к вящей славе Божией — лат.). Человек не может жить в постоянной неизвестности решения Божия о себе. Последователей Кальвина поиск «знака», уверенности в своем спасении привел к тому, что «неутомимая деятельность в рамках своей профессии» стала рассматриваться как такой знак [5, с. 149].

Фактически, обходным путем кальвинисты пришли к тому, в чем основатели Реформации, и прежде всего Лютер, упрекали Католическую Церковь — к синергизму, который выражался на практике у последователей Кальвина в том, что интенсивность оценки нравственного поведения христианина у них была необычайно высока. Если Бог в восприятии католика прощал грехи, даруя надежду на спасение посредством таинств Церкви, то от кальвиниста его представления о Боге требовали «не отдельных добрых дел, а святости, возведенной в систему» [5, с. 153]. Этика кальвинизма создавала «метод» всего жизненного поведения верующего человека. Именно поэтому, как пишет Вебер, носителей идей пуританского возрождения в XVIII в. называли «методистами» [5, с. 154].

Главным отличием кальвинизма от средневековой духовности считается преобразование аскезы католицизма в «мирскую аскезу» кальвинистов. Как точно заметил цитируемый Вебером Себастьян Франк, «основное свойство кальвинистского благочестия» состояло в том, что «теперь каждый христианин должен быть мо-

нахом в течение всей своей жизни» [5, с. 156–157]. Те «страстные натуры», которые в католицизме становились лучшими представителями монашества, в кальвинизме находили свое призвание в осуществлении аскетических идеалов в рамках своей профессии². Впоследствии кальвинисты стали находить подтверждение своей вере в мирской профессиональной деятельности.

В результате между «святыми», предызбранными ко спасению, аскетами в миру, «духовной аристократией» и остальными людьми, определенными к гибели, возникала непроходимая пропасть. Эта пропасть была гораздо глубже и непреодолимее той преграды, которая была между средневековым монахом и мирянином. Такое разделение порождало вражду, ненависть к тем, кто отмечен клеймом вечного осуждения [5, с. 158]. Вероятно, примеры такого отношения к несчастным и обездоленным мы можем найти в Англии первой половины XIX в., описанной в романе Чарльза Диккенса «Приключения Оливера Твиста». Хотя Англию XIX в. уже нельзя назвать страной с пуританской моралью, однако следы этой морали не могли не отразиться на формировании характера англичан и их отношении к беднякам.

В среде протестантов зародился пиетизм. Основное свое внимание Вебер обращает на немецкий пиетизм и подчеркивает в нем следующие существенные черты: 1) методическое углубление верующим состояния собственной святости, где контролируемое законом возрастание и совершенствование является знаком благодати; 2) воля Божия открывается такому человеку в результате терпеливого ожидания и методических размышлений [5, с. 166–167].

Здесь мы не можем отказать себе в удовольствии привести любопытное заключение, сделанное Вебером в отношении «мирской аскезы» протестантов:

«Христианская аскеза, устремившаяся вначале из мирской жизни в затворничество, уже в стенах монастыря господствовала в лице Церкви над миром, от которого она отреклась. При этом,

² Эту же мысль приводит и о. Сергей Булгаков в своем докладе «Народное хозяйство и религиозная личность»: «Те страстные, серьезные и сосредоточенные натуры, которые ранее давали монашеству своих лучших представителей, в кальвинизме остаются в миру и в нем деятельно проявляют себя» [2, с. 356].

однако, она не посягала на естественные, непосредственные черты мирской повседневной жизни. Теперь же она вышла на житейское торжище, захлопнула за собой монастырские ворота и стала насыщать мирскую повседневную жизнь в миру, но не от мира сего и не для мира сего» [5, с. 183–184].

Парадоксальным образом «мирская аскеза» протестантизма привела к тому, что контроль за нравственной и религиозной стороной жизни христиан не ослаб, а, напротив, усилился, если сравнивать эту сторону бытия общества с поздним Средневековьем.

Вебер приводит мнение одного из основных духовных лиц Англии XVII в. Ричарда Бакстера о том, что «не бездействие и наслаждение, а лишь деятельность служит приумножению славы Господней... главным и самым тяжелым грехом является бесполезная трата времени» [5, с. 186]. Причем созерцание (*θεωρία*), которое в древнем христианстве всегда считалось выше «деятельности» (*πράξις*), по мнению Бакстера, «менее угодно Богу, чем активное выполнение Его воли в рамках своей профессии» [5, с. 186]. Мы видим, как здесь иерархия духовных деланий и состояний, которая была выстроена отцами-подвижниками 1-го тысячелетия христианства (ее ярчайшим выражением является «Лествица» (*Κλίμαξ*) прп. Иоанна Синайского), переворачивается, ставится в обратном порядке. Теперь «делание» выше «созерцания». Царство Божие должно проявиться не в духовном состоянии подвижника, не в его озарении светом потустороннего Царства, а здесь, в делах царства «мира сего», на земле, которое протестантизм силится претворить в Царство Божие. Именно поэтому Бакстер и считает величайшим грехом «бездействие»; именно поэтому этот тезис приобретает в устах Франклина такое странное для православного человека выражение как «время — деньги».

Труд у Бакстера служит превентивным средством от «нечистой жизни» (*unclean life*). Его аскеза налагает ограничения на половую жизнь в браке, которая должна протекать только «во славу Божию», т.е. только для рождения детей. Кроме тяжелого, подчас изнурительного труда была необходима и другая аскеза: растительная диета и холодные ванны. Здесь отчетливо обнаружива-

ется различие между Бакстером и Фомой Аквинским. Последний рассматривал труд только как необходимое средство для поддержания жизни, придерживаясь средневекового и даже античного взгляда на умеренность во всем (πᾶν μέτρον ἄριστον — все хорошо в меру). Для Фомы очень важными были добродетели рассудительности и благоразумия (φρόνησις — греч.; prudentia — лат.) [4, с. 239]. Труд вообще рассматривался и в Средневековье, и в раннем монашестве как средство укрощения страстей, как средство проявления любви к братии. Поэтому труд приравнялся к молитве, сопутствовал молитве, поддерживал молитву, делал ее действенной. Потому что молитва без телесного труда не может достичь сего совершенства. О. Сергей Булгаков приводит и соответствующую латинскую поговорку: «laborare est orare» [2, с. 350] (труд — это молитва).

Полезность профессии (calling) у Бакстера определяется одним из главных принципов — ее доходностью. Мало того, если человек отказывается от более доходной профессии, предпочитая менее доходную, то он «препятствует осуществлению одной из целей вашего призвания (calling)», он отказывается быть управляющим Бога и принимать Его дары для того, чтобы в нужное время употребить их к Его славе. «Не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога следует вам трудиться и богатеть» [5, с. 190–191].

Такая религиозная скупость приводила к тому, что радости, которые позволялись такой идеологией, должны были быть бесплатными, чтобы на них не тратились те деньги, которые доверены христианину милостью Божией [5, с. 197]. Христианин в таком случае становится управителем Божиего имени и даже, по выражению Вебера, «машиной для получения дохода». Такой жизненный уклад аскетического протестантизма, по его мнению, несомненно создал основу современного капиталистического духа [5, с. 197].

Свой тезис Вебер иллюстрирует простым соображением: ограничение потребления в протестантизме такого уклада соединяется с высвобождением стремления к наживе, к производству дохода. Это приводит к накоплению капитала, который вкладывается в дело и становится капиталом инвестиционным. Эта тенденция не осталась не замеченной для такого известного историка, как

Джон Дойл (1844–1907) [5, с. 198–199]. Именно пуританство, утверждает немецкий социолог, стоит «у колыбели современного экономического человека», именно оно породило дух капитализма [5, с. 200].

«Как можно, — восклицает на страницах работы Вебера протестантский проповедник Джон Уэсли (1703–1791), — рассчитывать на то, что методизм, эта религия сердца, сохранит свой первоначальный облик... Повсеместно методисты становятся прилежными и бережливыми. Их имущество, следовательно, растет. Вместе с тем растут и их гордыня, страсти, любовь к плотским мирским утехам и высокомерие. В результате этого сохраняется лишь форма религии, но дух ее постепенно исчезает» [5, с. 201].

Таким образом, христианство — эта небесная религия, предвещающая преобразование и обновление мира — в пуританстве полностью извращается: вместо поисков «грядущего града» (Евр. 13:14) — устройство земного благополучия; вместо «созерцания» — «делание», в чем-то сродни «деланию плинфы» древними евреями, которым фараон говорил, что они праздны (Исх. 5:17); вместо умеренности и подлинной аскезы — ничем не удерживаемое стремление к наживе, возведенное в культ. Не есть ли такое христианство пуританского извода антихристианство?

Вебер подчеркивает, что если в эпоху Средневековья обладание богатством всегда имело оттенок не совсем богоугодного дела, являлось тем, что «*Deo placere vix potest*» (едва ли будет угодным Богу — лат.), то в новое время, в эпоху развития и расцвета протестантизма в его различных толках, обладатель богатства не встречал негативного отношения по отношению к себе, если держался формальных поведенческих рамок. Такой человек даже был обязан соблюдать свои деловые интересы. Кроме того, пишет социолог, в распоряжение он получал добросовестных и трудолюбивых рабочих, которые считали, что их труд является угодной Богу целью их жизни. Протестантское богословие подготавливало человека к спокойному восприятию имущественного неравенства, ибо распределение земных благ, как и предопределение ко спасению — это дело Божественного промысла [5, с. 202].

Свою работу Макс Вебер заключает следующим выводом: од-

ним из основополагающих компонентов современного капиталистического духа является идея профессионального призвания, возникшая из христианской аскезы [5, с. 205]. Именно по этой причине в начале своего исследования социолог и приводил высказывания Франклина, в которых аскетические мотивы очевидны.

Вслед за Максом Вебером мы соглашаемся с тем, что «дух капитализма» был сформирован протестантизмом преимущественно в его пуританском изводе. Действительно, по выражению современного нам богослова, «дух творит себе формы». «Дух хозяйства», по выражению о. Сергия Булгакова, «есть не фикция, не образ, но историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип „экономического человека“, порождаемый духом хозяйства» [2, с. 233]. По определению о. Сергия, «экономический человек» (economic man) есть тот, «кто не ест, не спит, а все считает интересы, стремясь к наибольшей выгоде с наименьшими издержками» [2, с. 343]. Причем сам «экономический человек» есть порождение духовной жизни, плод реформации. Отец Сергей решительно утверждает, что «хозяйство есть явление духовной жизни в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда» [2, с. 233].

Прот. С. Булгаков очень точно подмечает, что «хозяйство ведет хозяин». Он утверждает, что невозможно рассматривать общество как атомы, не влияющие друг на друга и подчиненные только экономическим законам. Человек всегда движим некоторыми мотивами, некоторыми идеями, идеальными ценностями, которые, в свою очередь, определяются общим мировоззрением, в том числе и религией. «Религия как фактор экономического развития, — пишет он, — поскольку она есть фактор в образовании личности, вводится таким образом в круг изучения экономической жизни» [2, с. 343].

Резюмируя исследование Вебера, Булгаков подводит итог:

«Мирской протестантский аскетизм... связывая потребление, особенно же предметов роскоши, освобождает накопление от препятствий со стороны традиционной этики, он разрывает

аскетические пути к накоплению во имя же аскетизма, не только легализуя стремление к обогащению, но и рассматривая его прямо как дело богоугодное, *ad majorem Dei gloriam*» [2, с. 359].

Весьма любопытно заметить, что сходное в социальном плане (и только в нем!) с кальвинизмом в его разнообразных проявлениях и ответвлениях подобной направленности, так называемого «хождения в народ», по выражению о. Георгия Флоровского, мы находим и в нашей истории, в истории Русской Православной Церкви, в идеологии иосифлянства. Различие идеалов прп. Иосифа Волоцкого и прп. Нила Сорского, который олицетворял собою движение заволжских старцев, о. Георгий Флоровский описывает так:

«Разногласие между иосифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, чрез становление новой личности» [10, с. 22].

По меткому замечанию Леонида Василенко, такой хозяйственный уклад встречался и среди старообрядцев и их купечества [4, с. 238]. Отец Сергей Булгаков, составивший свой доклад «Народное хозяйство и религиозная личность» еще в 1909 г., сокрушается о том, что исследования, подобные исследования Вебера и Зомбарта, «почти совершенно отсутствуют относительно русской хозяйственной жизни, в частности истории русской промышленности». «Известна, — пишет он, — особенно близкая связь русского капитализма со старообрядчеством, к которому принадлежат представители целого ряда крупнейших русских фирм... Можно, однако, заранее, думается мне, установить, что связь религиозного сознания и экономической деятельности должна быть приурочена не только к определенной догматике, но и еще более к практическим выводам религии и особенно к требовательности ее в данный исторический момент. Здесь важен способ проникновения ее духа в жизнь, непосредственного ее влияния, так сказать, градус религиозно-аскетического отношения к жизни» [2, с. 361].

Далее отец Сергей замечает, что положение той или иной конфессии в обществе, ее господствующее положение или угнетает-

мое, не может не сказаться на жизни этих общин, в том числе и на их хозяйственной деятельности.

«Большое значение, конечно, имеет здесь и внешнее положение того или иного исповедания: гонения и преследования, отсеивая слабых, вырабатывают стойкость и цельность характера, обнаруживающуюся во всех областях жизни, а в частности, экономической» [2, с. 361].

Напротив, положение Православной Церкви как господствующей в государстве «ослабляет степень влияния религиозного фактора на жизнь» [2, с. 361]. Отец Сергий подчеркивает необходимость в целях «русского возрождения» (это 1909 год!) «национальное самовоспитание», которое бы включало и «более честное отношение к вопросу о развитии производительных сил». «Поэтому, — заключает он свой доклад, — преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать о духовных его предпосылках, именно о выработке и соответствующей хозяйственной психологии, которая может явиться лишь делом общественного самовоспитания» [2, с. 367].

Трудно не согласиться с о. Сергием Булгаковым. Он уловил нерв той проблемы, которая впоследствии положила конец проекту СССР, где огромное внимание уделялось учению Маркса с его «экономическим человеком» и забывалось о том, что дух нации формирует весь уклад жизни и в том числе хозяйственные формы. Именно дух растлевающегося Запада, проникнув в тело нашего народа, разложил его изнутри, пообещав ему рай уже здесь, на земле, рай в его самой примитивной и утилитарной форме, рай как совершенно недостижимую утопию. Насколько горьки плоды такого прельщения, мы ощущаем на себе ежедневно до сих пор.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Novum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
2. Булгаков С. Н. *Философия хозяйства* // Сочинения в двух томах. Том 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., изд. «Наука», 1993. С. 47–308.

3. Булгаков С. Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М., изд. «Наука», 1993. С. 343–367.
4. Василенко Л. И. Введение в философию религии. М., изд. ПСТГУ, 2009.
5. Вебер М. Избранные произведения. М., изд. «Прогресс», 1990.
6. Григорий Палама, святитель. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., изд. «Канон+», 2011.
7. И. Р. Л. Вестминстерское исповедание // Православная энциклопедия, том VIII, М., 2010. С. 39–40.
8. Исаак Сириянин. Слова подвижнические. М., 1858.
9. Мильтон Джон. Потерянный рай. Стихотворения. Самсон-борец. М., изд. «Художественная литература», 1976.
10. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
11. Franklin B. Works of the late doctor Benjamin Franklin. Vol. I. London: Printed for G. G. J. and J. Robinson, Pater-noster Row, 1793.

УДК 241.13

**Иеромонах Василий
(Скоренко Сергей Николаевич)**

магистр богословия,
проректор по воспитательной работе
Калужской духовной семинарии,
старший преподаватель кафедры
библейских и богословских дисциплин
e-mail: ovs@eparhia-kaluga.ru

**Hieromonk Vasily
(Skorenko Sergey Nikolaevich)**

Master of Theology
Vice-rector for pedagogical work
of Kaluga Theological seminary,
senior teacher of Chair of
Biblical and Theological Studies
e-mail: ovs@eparhia-kaluga.ru

**ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ:
ОПЫТ ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ**

**THE SACRAMENT OF BAPTISM:
HISTORY EXPERIENCE AND CONTEMPORARY PROBLEMS**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению Крещения как таинства Церкви в историческом аспекте, а также с точки зрения современного значения церковного понимания христианского таинства. Также анализируются духовно-нравственные проблемы, связанные с формальным принятием Крещения, но при этом отсутствием истинно церковной жизни — как с литургической, так и с духовной точки зрения.

Abstract. The article tells about the Sacrament of Baptism in its historical

aspect and also from the point of view of contemporary perception of this Sacrament. Also some moral problems are analyzed that are connected with formal Baptism when one takes the Sacrament but doesn't take the inner Church life — liturgical and spiritual.

Ключевые слова: таинство, Крещение, понимание, история, литургия.

Key words: sacrament, Baptism, perception, history, liturgics.

Данная работа касается одного из самых загадочных таинств — таинства Крещения. Для начала необходимо обозначить, что такое таинство Церкви и в чем его значение для жизни Церкви. «Посредством таинств, — писал один из самых глубоких византийских богословов Николай Кавасила, — возможно в день оный сообщиться с Сыном Божиим друзьям Его» [8, с. 2]. Не менее большое значение таинствам Церкви в деле нашего спасения придавал, например, и святитель Григорий Богослов: «Уподобление Богу, — писал он, — совершается прежде всего через таинства, цель которых окрылить душу, исхитить из мира и предать Богу, сохранить образ Божий, если он цел, поддержать, если в опасности, обновить, если поврежден, вселить Христа в сердца Духом, — короче сказать, того, кто принадлежит к горнему чину, соделать богом и причастником горнего блаженства...» [2, с. 436].

Каждый из нас входит в этот мир путем рождения, получая от отца и матери все, что требуется для жизни в нем. Чтобы войти в духовный мир и получить то, что необходимо для него, от нас также требуется рождение. «Истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия», — сказал Господь иудейскому начальнику Никодиму (Ин. 3:3). Таким рождением свыше является для человека таинство Крещения. Через это таинство мы, по словам известного византийского богослова Николая Кавасилы, вступаем в преддверие иного мира, приобретаем новые члены и чувства, необходимые для духовной жизни. Подобно тому, как в обыкновенном рождении мы получаем образ Адама, чувства Адама и человеческие силы к жизни, в Крещении мы получаем образ Нового Адама — Христа, чувства Христовы

и Его жизненные силы, благодаря которым для нас становится возможным вхождение в Божие Царство [8, с. 39]. «Как наше человеческое естество выходит на свет мира причастным проклятию Адамову, так оно выходит и на свет Царства Божиего (из купели Крещения) причастным благословию Иисуса Христа. И если оно не приобщится к Божественному естеству Христову, если не примет благодати Святого Духа, не может ни подумать, ни сделать что-либо достойное Царствия Божия, не может исполнить ни одной заповеди, данной нам Христом (чтобы быть сынами Царствия), потому что Христос совершает все во всех, призывающих Его святое Имя» [7, с. 227], — говорит преподобный Симеон Новый Богослов. «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие», — говорит Господь (Ин. 3:5). Вода и Дух, о которых упоминает Спаситель, указывают нам на две стороны Крещения, впрочем, как и любого другого таинства, — на сторону внешнюю, видимую, и на невидимую, духовно-таинственную. В Крещении люди, по словам святителя Григория Богослова, получают двоякое очищение — очищение водой «приемлется видимо и телесно», а очищение Духом «совершается нетелесно и невидимо; одно есть образное, а другое истинное и очищающее самые глубины» [2, с. 547]. Обе стороны необходимы для человека, ибо сам он состоит из видимого тела и невидимой души. И хотя сущность любого таинства заключается в духовном возрождении и преображении человека, тем не менее видимая, внешняя сторона таинства свидетельствует о том, что вместе с душой преображается и воскресает тело, которое также приобщается к Богу, ибо и оно предназначено к обожению и спасению.

Внешняя сторона таинства, несмотря на свою необходимость, тем не менее не является главенствующей. Она всегда находилась в зависимости от условий, в которых совершалось Крещение. Так, например, один из древнейших памятников христианской письменности, «Учение двенадцати апостолов», предписывает: «Крестите... в воде живой (то есть проточной). Если же не имешь воды живой, в иной воде крести, если же не можешь в холодной — в теплой. Если же не имешь ни той, ни другой, возлей на голову воду трижды во имя Отца и Сына и Святого Духа» [9, с.

28]. Подобным образом рассуждает и Тертуллиан: «Нет никакой разницы, крестить ли в море или в пруду, в реке или в источнике, в озере или в бассейне» [10, с. 69]. Преподобный Иоанн Мосх в своей книге «Лут духовный» описывает случай Крещения песком вместо воды, причем таинство совершено было мирянином [5, с. 194], что также является допустимым в случае крайней необходимости. Это таинство обновляет крещаемого, очищает его от греха «и вспомоществует тому свету, который мы, вначале получив от Христа свыше, омрачили и сделали слитным через грех» [2, с. 532]. Очищение, освобождение человека от греха является крайне необходимым условием для воссоединения с Богом, для возвращения к той истинной жизни, которой люди лишились через первое грехопадение. И хотя на потомках Адама не лежит вина за прародительское преступление, тем не менее каждый, рожденный от него, в полной мере испытывает на себе все ужасающие последствия этой катастрофы. По словам преподобного Марка Подвижника, «преступление, будучи произвольное, никем не преемствуется поневоле, но смерть, будучи понудительной, преемствуется нами, и есть отчуждение от Бога; ибо после того, как умер первый человек, то есть отчуждился от Бога, и мы не могли жить в Боге... Нельзя нам, рожденным от мертвых, быть живыми... Посему и пришел Господь, чтобы оживотворить нас банею пакибытия и примирить с Богом» [6, с. 105]. Христос, восприняв наше падшее естество, исцелил его Своим подвигом и даровал всякому желающему возможность «очистить прежнее повреждение, рождаемое от плоти» [2, с.37], а также то повреждение, которое человек сам наносит себе своими греховными поступками. Спасителю понадобилось претерпеть жесточайшие страдания и крестную смерть, чтобы освободить человеческое естество от власти греха, вставшего непреодолимой преградой между людьми и Богом. И через Крещение Господь совершенно истребляет грех, живущий в человеке. «Что для Христа Господа были Крест и Гроб, — говорит преподобный Симеон Новый Богослов, — то для крещаемых есть Крещение; и как Христос умер Плотию и воскрес, так и мы умираем грехом и воскресаем для добродетели силою Божией» [7, с. 224]. Неслучайно принятие Крещения сравнивается со смертью. То радикальное изменение, которое

происходит с человеком, сознательно принимающим таинство, позволяет говорить о том, что крещенный как бы умер для прежней жизни и воскрес для новой. Посему-то Домостроитель жизни нашей Господь положил с нами завет Крещения, имеющий в себе образ смерти и жизни; и изображением смерти служит вода, а залог жизни подается Духом [1, с. 282].

Для человека становится возможным резко изменить свою жизнь благодаря тому, что результатом отпущения грехов, полученного в Крещении, является изменение состояния естества и непосредственное, опытное познание Бога, ощущение Его присутствия и действия. «Вера, доводящая до несомненности в уповании, — говорит преподобный Исаак Сирий, — никогда не достигается людьми некрещеными» [3, с. 133]. Нет иного пути к такому изменению человеческого естества, кроме как через Крещение. «Будь уверен, — говорит тот же святой отец, — что ко всякому доброму делу, совершаемому в тебе сознательно или бессознательно, посредниками для тебя были Крещение и вера, посредством которых призван ты Господом нашим Иисусом Христом на дела Его благие» [3, с. 8].

Это понимание Крещения святыми отцами и учителями Церкви, но обратимся теперь к историческому аспекту этого таинства.

В православном Требнике чинопоследование Крещения предваряется рядом других кратких чинопоследований. Во-первых, это существующие в церковной практике с XII столетия «молитвы в первый день, по внегда родити жене отроча»; то есть церковная молитва о Спасении человека уже начинает совершаться с самого момента рождения ребенка. Здесь читаются молитвы и о матери, и о младенце.

Затем в Требнике следует молитва «во еже назнаменати отроча, приемлющее имя во осмый день рождения своего». В Ветхозаветной Церкви младенец на восьмой день обрезывался, а на со роковой день приносился матерью в храм. В Новозаветной Церкви в подобие этому на восьмой день после рождения младенцу нарекают имя. Практика наречения имени младенцу на восьмой день по его рождении существует в Православной Церкви с VIII века. Первая молитва в последовании — это молитва наречения

христианского имени, которое уже дается ребенку, хотя он еще и не крещен; здесь же читается тропарь Сретения, потому что это чинопоследование соотносится с событием Сретения Господня.

Далее в Требнике находятся «молитвы жене родильнице по четырьдесятих днех». На сороковой день читаются молитвы на очищение матери и на воцерковление ребенка. Момент совершения самого Крещения в разные времена и в разных поместных церквях менялся. Сейчас в Русской Церкви, в соответствии со сложившейся традицией, младенцев крестят чаще всего на сороковой день. В старину было не так: тогда крестили на восьмой день, именно отсюда и возник обычай для матери не присутствовать на крестинах своего ребенка, так как мать до сорокового дня, до прочтения над ней очистительных молитв, не имеет права входить в храм. Никаких канонов, которые бы вообще запрещали матери находиться во время Крещения в храме, строго говоря, нет. В Требнике есть и еще одна особая «молитва жене егда извержет младенца». Эта молитва относится только к тем обстоятельствам, когда с женщиной и с ее еще не рожденным ребенком произошел какой-то несчастный случай, не зависящий от ее сознательных действий, направленных на то, чтобы от этого ребенка тем или иным способом избавиться. Далее в Требнике присутствует «молитва во еже сотворити оглашеннаго», начинающаяся словами «О имени Твоем, Господи Боже истины...», а за ней следует и весь чин оглашения. Оглашение — это чинопоследование, которое непосредственно предшествует Крещению, цель которого освободить оглашенного от власти сатаны и принять его в достояние Церкви, в достояние Христово. Оглашенные еще не обладают той благодатью, которая дарована всем членам Церкви — христианам; и все же Церковь за них уже молится. Сегодня в наших храмах за каждой Литургией звучат ектении об оглашенных: как раз о тех людях, которые готовятся принять Крещение. Последование, которое мы видим сегодня в нашем Требнике, сформировались в целом к X веку в Византии и оттуда перешло на Русь.

Оглашение как таковое известно в Церкви издревле. Еще о работнике апостола Павла Аполлосе в книге Деяний Апостольских (18, 25) говорится так: «Сей оглашен был пути Господню».

Вступлению в Церковь предшествовало не только обучение основам веры, но и проверка человека в твердости его христианского исповедания. Первое упоминание о катехизации мы находим у святого Иустина Философа (II век). Термин «катехуменат» встречается у церковного писателя III столетия Тертуллиана. По свидетельству священномученика Ипполита Римского (III век), у катехизируемых были поручители, с ними беседовали епископ и особые учителя. С III века оглашение продолжалось в течение двух-трех лет. Этот срок мог сокращаться из-за степени готовности человека к принятию таинства.

Для принимавшего Крещение человека по существовавшему в древности обычаю был необходим всего один восприемник (крестный): для мужчины — мужчина, для женщины — женщина. Таковой восприемник назывался по-гречески «анадохоменос»; иногда это слово использовалось в значении «поручитель за должника». Это юридический термин: всякий человек как бы «должник» Бога, и восприемник за него поручается. А вот обычай иметь двух крестных — русская традиция, распространившаяся лишь с XIV века. Великий пост был напряженным временем подготовки к Крещению. В Древней Церкви Крещение приурочивалось к великим праздникам — прежде всего к Пасхе (основным днем Крещения считалась Великая Суббота), к Богоявлению. Крестили также на Пятидесятницу, на Лазареву субботу. И сейчас на этих службах можно услышать песнопения, напрямую связанные по своему смыслу с событием Крещения: на Литургии в эти дни вместо «Святой Боже...» поется «Елицы во Христа крестистесь, во Христа облекостесь...».

Следующая часть находящегося в Требнике последования оглашения принято называть молитвами экзорцизма, то есть совершающегося здесь изгнания нечистых духов из-за того, что каждый некрещеный человек, рожденный в падшем мире, сам того не подозревая, находится в рабстве у сатаны. И каждый человек, поскольку он находится во власти первородного греха, должен от этой зависимости избавиться, то есть вырваться из этого рабства сатане и стать рабом Божиим. В Древней Церкви существовали специально благословленные епископом через обряд хиротесии экзорцисты, которые, не имея при этом священного сана, читали

особые молитвы над оглашаемыми людьми. Эти молитвы многократно читались над просвещаемыми до Великой пятницы. Затем следует новое дуновение: священник дует на уста, на лоб оглашаемого. Смысл этого дуновения в том, что сам воздух нашего мира, зараженный вследствие грехопадения злом, грехом и смертью, освобождается от этого зла действием подаваемой через священнодействие благодати. Окружающий нас физический мир, космос — болен в результате греха Адама, и всякий акт освобождения от зла имеет для мироздания не только духовный, но и физический характер. В таинствах церковных, во всех церковных священнодействиях Божественная благодать постоянно воздействует и на человеческий дух, и на душу, и на тело — в их неразрывном психофизическом единстве. Здесь, в Церкви Христовой, не только читается направленная на исцеление духовной стороны человеческой личности молитва, но постоянно совершаются и символические **физические** действия, призванные освятить и нашу телесность, и окружающий нас материальный мир.

За отречением от сатаны следует исповедование личной верности Христу, сочетание со Христом. В Древней Церкви этот чин (как и отречение от сатаны) совершался в Великую Пятницу. Вновь происходит поворот от запада к востоку. Это значит, что мы обращаемся от царства сатаны в сторону восходящего солнца, Солнца Правды, Христа. Кроме того, на востоке, в соответствии с библейским рассказом, был насажден Богом древний рай. Все это означает, что мы, освободившись от власти сатаны, вновь обращены к Богу, стремимся вернуться ко Христу, войти в достояние Господне. Святитель Кирилл Иерусалимский говорит по этому поводу так: «Когда же ты отрицаешься сатаны, разрывая совершенно всякий с ним союз и древнее согласие со адом, тогда отверзается тебе рай Божий, на востоке насажденный, откуда за преступление изгнан был наш праотец. Означая сие, обратился ты от запада к востоку — стране света» [4, с. 319]. Далее священник спрашивает у оглашенного: «Сочетаваеши ли ся Христу?» — «Сочетаваюся», и так трижды. «Сочетался ли еси Христу?» — «Сочетался». «И веруеши ли Ему?» — «Верую Ему, яко Царю и Богу». Веровать в Бога можно по-разному. Известно, что бесы, прекрасно знающие о Его существовании, в Него веру-

ют — и трепещут. Но мы веруем Христу, то есть верим в Него и доверяем Ему — как нашему Богу: мы готовы следовать за Ним, мы стремимся жить по Его заповедям. Мы веруем Ему как нашему Царю: и раз Он наш Царь, значит, мы даже сегодня, еще до нашего смертного часа, пребывая в Церкви Христовой, еще здесь, на земле, уже отчасти принадлежим к Его Царству.

Нужно помнить, что, сочетаясь со Христом, мы не только обретаем новую спасительную связь с Самим Началом Жизни, с основанием нашего духовного бытия — с Сыном Божиим, но и берем на себя перед Ним огромную меру ответственности: даем Господу обещание чтить Его и слушать Его повеления — именно как нашего Бога и Царя. Ведь и само Крещение, которое последует вскоре за обрядами оглашения, — это не только благодатный дар, подаваемый нам Богом, но и наша собственная данная Ему присяга верности, вполне определенные, принятые перед Ним, обязательства, наш с Ним — заключенный между Творцом и Его творением — взаимный Завет. По слову святителя Григория Богослова, «под силою Крещения разуметь должно завет с Богом о вступлении в другую жизнь и о соблюдении большей чистоты» [2, с. 547]. Подобное же значение будет иметь и включенное в обряды восьмого дня пострижение волос: оно — являемая нами готовность исполнять заповеди Божии, символически выраженное отсечение нашей греховной воли. К этим обрядам мы еще обратимся немного позднее.

Далее оглашаемый человек произносит Символ веры. В IV веке на I Вселенском Соборе в г. Никее в 325 году был принят единый Символ веры, отредактированный и дополненный затем уже на II Вселенском Соборе в Константинополе в 381 году. Этот Символ веры принято называть Никео-Константинопольским, или Никео-Цареградским. Символ веры и предшествующие ему слова подтверждения сочетания оглашаемого со Христом, в соответствии с указанием Требника, полагается читать троекратно. Затем человек еще раз трижды подтверждает свое сочетание со Христом. После этого он поклоняется Пресвятой Троице, произнося при этом слова: «Поклоняюсь Отцу, и Сыну, и Святому Духу, Троице Единосущней и Нераздельней». За поклонением следует благодарение, обращенное к Богу священником, а затем заверши-

тельная молитва чина оглашения «Владыко Господи Боже наш, призиви раба Твоего (такого-то) ко святому Твоему Просвещению...». В древности чин оканчивался введением оглашаемого в храм, где он должен был уже приступить к крещальной купели.

Далее в нашем современном Требнике следует чинопоследование таинства Крещения, объединенное с чинопоследованием таинства Миропомазания. Следует помнить, что таинство Крещения — это единственное таинство Церкви, которое может совершить не только священник, но и любой мирянин при каких-то крайних житейских обстоятельствах (например, при угрозе смерти находящегося рядом человека, желающего воспринять это таинство, или над умирающим некрещеным младенцем). Для его совершения мирянину потребуется вода, а также будет необходимо произнести (при троекратном погружении в нее крещаемого, или при троекратном его кроплении) все те же крещальные слова. Затем, если этот умирающий человек все же останется жив, совершенное над ним таинство Крещения будет необходимо восполнить таинством Миропомазания, что должен будет осуществить уже священник...

А теперь перейдем к проблематике таинства. Миллионы людей, уже принявших ранее православное Крещение, приходят сегодня в храмы Русской Православной Церкви (как в России, так и в диаспоре), к сожалению, неподготовленными к церковной жизни, неподготовленными к участию в богослужении, в молитве, в таинствах Покаяния и Евхаристии. Тем не менее, в этом состоянии многие из них (по разным причинам) к таинству Евхаристии все же допускаются. Думаю, что можно справедливо сказать о том, что в силу указанной неподготовленности, духовная жизнь и спасение многих верующих людей находится в большой опасности. Основание такого опасения — известные слова ап. Павла (1 Кор. 11:27–30). Указанную опасность хорошо иллюстрирует нижеследующий пример, с которым часто встречаешься в практике. Один человек в середине 90-х годов принял Крещение. Принял его без всякой подготовки, без исповеди. Жизнь его после Крещения нисколько не изменилась. Через несколько лет после этого парень по просьбе своих родителей впервые исповедовался и причастился. Он о Церкви почти ничего не знал, не знал ни

заповедей, ни молитв, ни Евангелия, ни Символа веры. Тем не менее, его, без какой-либо подготовительной беседы, допустили к Евхаристии. Как в момент Крещения, так и в момент принятия Причастия в его душе оставались не исповеданными тяжкие грехи (в том числе и смертные) по той простой причине, что он почти ничего не знал о том, что такое грех, и о том, какие грехи бывают. Священник, исповедовавший его, не беседовал с ним о его жизни (скорее всего по причине действительной нехватки времени), не предложил прийти на подготовительные беседы по основам веры. Какая сложилась ситуация у этого человека после этого? Он искренно поверил в Бога, стал приходить в храм, участвовать в богослужениях и таинствах. Священник допускал его после исповеди к Евхаристии, т.к. не знал о том, что в жизни его нового прихожанина есть тяжкие грехи (поскольку не разговаривал с ним о его жизни), а сам человек, даже приходя к исповеди, не имел самых основных понятий о том, что есть грех. Слава Богу, в скором времени, через чтение Нового Завета и духовной литературы, через общение со своими верующими родителями, он узнал о своих грехах и раскаялся в них. А если бы он не читал, если бы не узнал, если бы не решился оставить грех: что было бы тогда? Данный случай, думаю, к сожалению, является типичным для современной жизни. Подобные случаи происходили и, думаю, продолжают происходить во многих храмах Русской Православной Церкви по той простой причине, что у многих крещеных людей нет жизненно необходимых знаний о Церкви, а у священников порой не хватает времени с ними подробно позаниматься, не хватает времени на подробный личный разговор с каждым. В этой ситуации грехи (тяжкие и даже смертные), различные заблуждения и суеверия могут находить себе удобное пристанище в душах приступающих к Крещению и Причастию людей. А ведь таинство может быть воспринято, как известно, не только во спасение, но и в осуждение (1 Кор. 11:27–30).

Также в обществе очень распространено такое явление как «гражданский брак». С точки зрения Церкви такое сожителство несет в себе смертный блудный грех, который отлучает мужчину и женщину от Церкви. Но разве об этом хорошо известно в обществе? А если и известно, разве общество отказывается от

греха? Логика ведет мысль дальше. Сегодня многие крещенные люди, живя в таком «гражданском браке», находятся в состоянии смертного греха. Но они этого не знают (или не хотят знать) и этого не чувствуют. При этом, например, раз в год, во время Великого поста (а может быть и чаще), они сами или по совету могут прийти в храм исповедоваться и причащаться. У батюшки не хватает времени такого человека подробно поисповедовать, не хватает времени (или решимости) задать ему вопрос о его семейном положении, и вот... человек, имеющий смертный грех (но не знающий этого) уже допущен к Святой Чаше. А таких случаев очень много.

Человек достаточно быстро привыкает к новой для себя обстановке. К чему могут привыкнуть верующие люди, приходящие в храм, в сегодняшней ситуации? К тому, что, с одной стороны, есть богослужebная и таинственная жизнь Церкви, в которой их священники призывают регулярно участвовать, с другой стороны — они об этой жизни мало что знают (или имеют ошибочные понятия). И беда не в том, что не хватает знаний, а в том, что непонятно: как, каким образом, из каких источников, в каком порядке их нужно получить? И нужно ли вообще их получать? На этой почве непонятности развиваются магизм, обскурантизм, обрядовeрие, формализм, а также различные суеверия.

Другой распространенный современный термин — «невоцерковленный». Данный термин весьма опасный, поскольку он может быть связан с неправильным пониманием самой сути жизни в Церкви. «В обиходе понимается, что невоцерковленный человек — это крещеный человек, соответственно, полноправный член Церкви. И он чаще всего себя воспринимает именно таким же образом... С другой стороны, ему в принципе уже фактически ничего не нужно, главное, что у него есть Ангел Хранитель, что за него можно в Церкви молиться, за него можно записочки подавать...» Что на самом деле означает рассматриваемый термин? Здесь, на взгляд автора настоящей работы, есть два варианта. Вариант первый — человек крещен, но находится вне Церкви (а таких людей сегодня подавляющее большинство). Вариант второй — человек крещен и является членом Церкви, но о Церкви, о ее учении, о ее жизни он пока мало что знает. Во втором варианте

очень важно то, какую позицию занимает такой человек и что ему предлагают. Если он сам не стремится познать Православие, не пытается проникнуть в его глубины и красоты, то он постепенно может выйти на позицию «внешнего воскресного благочестия», при занятии которой возникает справедливый вопрос: в Церкви он или нет? Из этой «внешней» позиции его призван вывести, в первую очередь, исповедующий его духовник, могут помочь и прихожане. Но этот выход естественно связан в том числе и с направлением рассматриваемого человека на занятия по основам Православия или, как минимум, на самообразование под руководством священника. Рассматриваемый нами термин, к сожалению, часто воспринимается весьма спокойно, к нему привыкли. На самом деле, в лучшем своем случае он может быть только временным и никак не может восприниматься как нормальное явление в Церкви.

Также нужно сказать о проблеме, которая связана с причащением младенцев. Как известно, примерно до 7 лет дети причащаются без исповеди по той причине, что у них еще нет сознательной веры и покаяния в нужной мере. Каким же образом совершается для них Евхаристия? Таким же, каким совершается таинство Крещения — по вере родителей. Важна именно вера хотя бы одного из родителей, вера крестного отца или матери не может ее заменить.

Вера, как известно, только та является истинной, которая связана не только с Крещением, но и с жизнью по заповедям Божиим и учению Православной Церкви. Имеют ли такую веру родители, которые приносят к Причастию своих детей? Часто священник в первый раз видит их именно у Чаши и совершенно ничего не знает об их жизни. По каким причинам они принесли к Чаше своего младенца? Эти причины могут быть как христианскими, так и антихристианскими (например, чтобы ребенка не сглазили). Не потому ли иногда кричат у Чаши младенцы, что Господь через их крик указывает родителям на то, что в их жизни есть что-то, что никак не совместимо с той святостью, к которой они принесли свое дитя? И можно ли в этом случае насильно причащать кричащего и упирающегося ребенка?

Таким образом, на сегодняшний день в церковной жизни Рус-

ской Православной Церкви сложилась достаточно сложная и проблемная ситуация. Суть проблемы заключается в том, что огромное количество людей считают себя православными христианами, но на самом деле по своей жизни и мировоззрению они таковыми не являются. Духовная же жизнь многих тех искренно верующих людей, которые более-менее регулярно приходят в наши храмы и стараются вести церковную жизнь, находится в опасности по той причине, что они не прошли начальную школу Православия. Очевидно, что помочь узнать им основы той веры, жить по которой они обещали в таинстве Крещения (или за них обещали их крестные родители), — важнейшая сегодняшняя задача Церкви.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Василий Великий, свят.* Творения. Том 3. М.: Сибирская благовонница, 2012.
2. *Григорий Богослов, свят.* Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2010.
3. *Исаак Сирин, прп.* Слово 30. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993.
4. *Кирилл Иерусалимский, свят.* Поучения огласительные и таинстводственные. М.: Благовест, 2010.
5. *Марк (Лозинский), игумен.* Отечник проповедника. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996.
6. *Марк Подвижник, прп.* Ответ недоумевающим о святом Крещении. Преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова слова духовно-нравственные. М., Подворье Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1995.
7. Настольная книга священнослужителя. М., 1988, т. 6.
8. *Николай Кавасила.* Семь слов о жизни во Христе. М., 1874.
9. Писания мужей апостольских. Рига, Латвийское Библейское общество, 1994.
10. *Тертуллиан.* О Крещении. М.: «Прогресс» — «Культура», 1994.

УДК 239

Иерей Александр Моисеенко

к.ф.-м.н., старший преподаватель кафедры богословия
Калужской духовной семинарии
e-mail: alexander1981@bk.ru

Priest Alexander Moiseenko

candidate of physical and mathematical Sciences,
senior teacher of theology Department
Kaluga Theological seminary
e-mail: alexander1981@bk.ru

**БОГОСЛОВСКАЯ ОЦЕНКА СОВРЕМЕННЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ ОКОЛОСМЕРТНОГО ОПЫТА
В ТРУДАХ ИЕРОМОНАХА СЕРАФИМА (РОУЗА)**

**THEOLOGICAL EXAMINATION OF MODERN
INVESTIGATIONS OF THE NEAR-DEATH EXPERIENCE
PHENOMENON IN PAPERS OF HIEROMONK
SERAPHIM (ROSE)**

Аннотация. Бессмертие души — неизменная вера Церкви. В последние 40 лет она находит свое подтверждение в популярных трудах зарубежных медиков. Речь идет об опыте некоторых людей, переживших клиническую смерть, так называемом «околосмертном опыте». Цель данной работы — обзор взглядов одного из выдающихся современных богословов иеромонаха Серафима (Роуза) на научные исследования околосмертного опыта методом анализа текстов его работ. Исследование показывает сложность и неоднозначность оценки богословом рассматриваемой проблемы. Он подчеркивает, что наука уже доказала бессмертие души, однако попыт-

ки углубляться в данные исследования отнюдь не безопасны как в духовном, так и научном плане.

Abstract. The immortality of soul is the unchanging faith of the Church. During the last 40 years it obtains the confirmation in a popular research papers of foreign scientists. We mean the experience of some people in a state of clinical death, so called near-death experience (NDE). The goal of this paper is the review of outstanding modern theologian's hieromonk Seraphim (Rose) points of view on scientific investigations of the near-death experience phenomenon, with the method of contents' analysis of his papers. The research shows the complexity and the ambiguity of the theologian's evaluation of the examined problem. He emphasizes that the science have already proven the immortality of the human's soul, however attempts to delve further in a such investigations are not at all safe, as in spiritual, so in scientific meanings.

Ключевые слова: бессмертие души, клиническая смерть, жизнь после смерти, околосмертный опыт, наука и религия, иеромонах Серафим (Роуз).

Key words: immortality of soul, clinical death, life after death, near-death experience (NDE), science and religion, hieromonk Seraphim (Rose).

Бессмертие души — неизменная вера Церкви, подтвержденная ее многовековым опытом и не нуждающаяся в сторонних доказательствах. Однако бурное развитие направления исследований, связанных с возможным научным подтверждением «жизни после смерти» [4; 3; 8, p. 1799–1805], их необыкновенная популярность, не могли пройти незамеченными для Православной Церкви и остаться без внимания богословов. Речь идет о знакомых многим работах докторов Моуди, Кюблер-Росс, Сабомы и их многочисленных последователей, изучающих так называемый околосмертный опыт — впечатления людей, переживших клиническую смерть. Данные исследования начались 40 лет назад и активно продолжаются — прежде всего в США и в Западной Европе, где Православие распространено слабо. В России и странах с преимущественно православным населением аналогичные работы неизвестны. Переводы же иностранных трудов выполняются у нас весьма редко и с большим запозданием.

Видимо, поэтому серьезных богословских оценок исследований феномена околосмертного опыта насчитывается совсем немного, и тон среди них задают, как и следовало ожидать, зарубежные православные богословы.

Пионером отклика на деятельность ученых по исследованию предсмертных переживаний явился известный американский православный богослов, писатель и аскет иеромонах Серафим (Роуз). Тема смерти всегда была в сфере его научных интересов [5, с. 7]. Ознакомившись с книгой доктора Моуди «Жизнь после жизни» вскоре после ее выхода в свет в 1975 г., а также с откликами на нее протестантских и некомпетентных православных богословов, отец Серафим был возмущен отсутствием адекватной православной оценки этой области научного поиска, а также отсутствием краткого изложения православного учения о жизни души после смерти. Он поставил себе задачу восполнить эти недостатки и в кратчайшие сроки выполнил ее, написав книгу «Душа после смерти», которая была опубликована незадолго до кончины автора, в 1980 г. Книга эта была воспринята православными читателями с большим энтузиазмом как за рубежом, так и в России, и по сей день является популярным и авторитетным трудом, основанным на творениях святых отцов и на личном опыте современного подвижника.

Собственно анализу околосмертных исследований и их результатов иеромонах Серафим посвящает лишь небольшую часть книги. Основной же ее объем посвящен главной цели автора — раскрытию православного учения о том, что происходит с душой человека после смерти тела. Он подтверждает, что открытия, сделанные учеными, сняли табу с темы смерти, взбудоражили умы миллионов, но главной проблемой считает то, как все это преподносится и к чему ведет [5, с. 21]. Отец Серафим критикует работу Моуди за то, что в ней освещаются лишь фрагменты из предсмертных опытов разных людей, что ученый свел воедино опыты и клинической смерти, и просто опасных ситуаций, более же всего за то, что автор пытается объяснить феномен с личных позиций, а также привлекает разнообразную оккультную литературу. Далее иеромонах Серафим рассматривает отдельные элементы околосмертного опыта.

О «выходе из тела» он говорит, что для христиан в нем нет ничего удивительного, ибо это то, что хорошо им известно с древности

и может удивлять лишь атеистов. В качестве иллюстрации автор приводит широко известный и, по его словам, признанный Церковью случай, произошедший в России в начале XX в. с человеком по имени Константин Иксуль, который был мертв 36 часов и в результате произошедшего стал монахом. Описанный задолго до начала исследований феномена околосмертного опыта, он включает в себя почти все его элементы (по Моуди) [2, с. 16–21]. В раннехристианской литературе, как утверждает о. Серафим, подробностей внетелесного опыта не встречается, ибо в ней делается упор не на то, что происходит в начальные минуты после смерти, а на то, что будет позже. Интерес же к первым минутам является знамением времени, времени такого распространения атеизма и материализма, когда человек настолько отождествляет себя со своим телом, что не может поверить, что смерть — это не конец. Иеромонах Серафим считает, что во внетелесном опыте нет ничего, что противоречило бы православному вероучению. Отдельно он рассматривает такой элемент первого, как явления умерших, ссылаясь и на работу докторов Осиса и Харальдсона [7]. И в этом удивительном для современных атеистов явлении священник не видит ничего необычного для православного мирозерцания. Он приводит несколько цитат святителя Григория Великого о том, что в предсмертный час человеку являются те, с кем ему предстоит делить небесные обители [5, с. 37], однако призывает делать различие между благодатными явлениями святым и общим предсмертным опытом людей. Отец Серафим призывает с большой осторожностью относиться к подобным явлениям, приводит слова блаж. Августина о том, что лишь святые имеют свободу являться людям, а простые грешники не обладают ей, а потому «родственников», являющихся умирающим в США, «индуистских богов» — умирающим в Индии, могут изображать как и ангелы с добрыми целями, так и бесы, желающие создать ложное представление о загробной жизни [5, с. 41–42]. Встречи с «другими», по мысли американского богослова, несомненно, не являются галлюцинациями, но естественным откровением умирающему о новом мире. Однако в особую категорию автор выделяет сообщения о явлении «святиющегося существа». Для того чтобы понять их природу, он подробно рассматривает православное учение об ангелах и, исходя из него, делает вывод, что нельзя утверждать, что это существо,

принимаемое некоторыми за ангела или даже за Христа, является ангельским. Оно не имеет определенного вида, не называет себя, не выполняет действий, к которым призваны ангелы — сопровождать и защищать душу. Подвижник напоминает нам апостольские слова: «Сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14), и приводит ответ доктора Моуди на подобные предположения [4, с. 192]. Он находит этот ответ некомпетентным с православной точки зрения, поскольку доктор наивно предполагает, что дьявол всегда внушает лишь отрицательные чувства, не допуская известный православным факт, что гораздо чаще он действует, прикрываясь добром. Также глубоко аргументированно иеромонах Серафим доказывает, что современные опыты пребывания «на небе», «в раю» — обманчивы, поскольку обыкновенные грешники не могут сразу, без мытарств и частного суда, попасть в рай, и все их видения красивых городов, пейзажей и т.п. — это видения в пределах «царства князя воздушного», области падших духов. Он считает невозможным отождествлять возникающие в посмертном опыте картины прошлого, «обратные кадры», взывающие к совести, с мытарствами или частным судом, приводя святоотеческие свидетельства об этих этапах пути души после смерти. Мытарства, по мнению отца Серафима — «пробный камень» современных предсмертных опытов. О них, в отличие от древних и некоторых современных православных (например, опыт К. Иксуля) свидетельств, не сообщает никто из переживших последний американцев.

Таким образом, взгляд иеромонаха Серафима (Роуза) на околосмертный опыт крайне осторожный и скептический — в плане открывающихся потусторонних видений. Единственное, что первый, по его мнению, доказывает — это существование души, ее жизнь после смерти тела, существование нематериального мира (а точнее — мира падших духов). Никакой достоверной информации о том, что происходит после нескольких минут смерти, никакого представления об истинных рае и аде — исследования современных медиков, по мнению отца Серафима, не дают [5, с. 213]. Соответственно, он критикует оптимизм и эзотерическую настроенность Моуди, Кюблер-Росс и прочих исследователей, сравнивая их умонастроение с верованиями шаманов и медиумов. Автор призывает к крайней осторожности и духовной трезвости при оценке исследуе-

мого феномена, дабы не оказаться жертвой бесовских козней [9, с. 127–128]. Повышенный интерес к этой теме он считает знаменем времени, когда уставший от материализма человек тянется к духовному миру, но не через христианство, — таким образом происходит всплеск интереса к околосмертному опыту, медиумизму, НЛО и т.п. Все это свидетельствует, по мнению автора, о приближающемся конце света. Отец Серафим приводит цитату из святителя Григория Двоеслова, который более тысячи трехсот лет назад в следующих словах выражал признаки «конца времен»: «По мере приближения конца этого мира, начинает вырисовываться мир вечности... Конец мира сливается с началом вечной жизни... Духовный мир приближается к нам, проявляя себя в видениях и откровениях. Конец существования этого мира начинается с пришествия Христа, и чувствительные души всегда видят, как другой мир «вламывается» в этот мир раньше времени, указывая на свое существование» [6, с. 210].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2000. 1338 с.
2. *Иксуль К.* Невероятное для многих, но истинное происшествие // Троицкий цветок. 1910. № 58. С. 16–21.
3. *Кюблер-Росс Э.* Жизнь, смерть и жизнь после смерти. Что нам известно? — Перев. с англ. СПб.: Весь, 2012. 96 с.
4. *Моуди Р.* Жизнь после жизни. — Перев. с англ. М.: София, 2005. 240 с.
5. *Роуз Серафим, иером.* Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви. М.: Издательский дом «Русский Паломник», 2007. 367 с.
6. *Роуз Серафим, иером.* Приношение православного американца. М.: Российское отделение Валаамского Общества Америки, 2003. 691 с.
7. *Osiris K, Haraldsson E.* At the Hour of Death: A New Look at Evidence for Life After Death. Winter Park, Hastings House, 1997. 263 p.
8. *Parnia S. et al.* AWARE — AWAREness during Resuscitation — A prospective study // Resuscitation. 2014. Vol.85. I.12. P. 1799–1805.
9. *Rose Seraphim, hieromonk.* The Soul After Death. Platina, Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1980. 296 p.

УДК 239

Иерей Стефан Даниленко

магистр богословия, г. Москва.

Выпускник аспирантуры при МДА 2019 г.

e-mail: DanilenkoStepan@gmail.com

Priest Stefan Danilenko

Master of theology, Moscow.

Graduate of the post-graduate program at the MDA in 2019.

e-mail: DanilenkoStepan@gmail.com

**«РОЗА МИРА» ДАНИИЛА АНДРЕЕВА
КАК НАУКООБРАЗНЫЙ ФЕНОМЕН¹**

**DANIIL ANDREEV'S «ROSE OF THE WORLD»
AS A PSEUDOSCIENCE PHENOMENON**

Аннотация. Среди оценок творческого наследия Даниила Андреева в современном исследовательском сообществе (особенно это касается светских ученых) встречаются следующие эпитеты: мифотворчество, символическое мироощущение, идеализм. При этом зачастую религиозно-философские идеи Андреева рассматриваются с позиций общей классификации и описания без критической оценки их содержания. На наш взгляд, такое отношение к этой религиозно-философской системе не совсем верно. Исследователи нередко забывают, что учение «Розы Мира» претендует на основание новой религиозной системы, кардинально отличной от ранее существовавших религий и, по сути, упраздняющей их. Формирование этого учения непосредственно связано с культурологическим, философским, научным и, наконец, бытовым дискурсом времени,

¹ Автор выражает глубокую благодарность кандидату технических наук Александру Ивановичу Мышанову за неоценимую помощь в подготовке данной статьи.

в котором жил Андреев. «Интеррелигия», которая должна упразднить «старые» религии, подразумевает и новую космологию мира, в построении которой Андреев пытается широко использовать современные научные представления. Таким образом, построения русского мистика, для проверки их состоятельности, могут и должны быть подвергнуты анализу не только со стороны религии, но и с научной точки зрения. В данной работе предпринимается попытка произвести подобный анализ и сопоставить некоторые андреевские псевдонаучные построения с положениями современного научного знания.

Abstract: In the modern research community (especially secular), Daniil Andreev's religious and philosophical ideas often regarded from the view of General classification and description without critic of their content. We think that this attitude to Andreev's religious-philosophical system is not right. Researchers forget that «Rose of the World»'s teachings claims to be the Foundation of a new religious system, where Andreev tries widely use modern scientific ideas. So, his teaching should be regarded not only from humanitarian point of view, but also as science conception. This paper is an attempt to make an analysis and compare some of Andreev's «scientific» constructions with the provisions of modern scientific knowledge.

Ключевые слова: «Роза Мира», оккультное знание, Д. Андреев, псевдонаука.

Key words: «Rose of the World», occult knowledge, D. Andreev, pseudoscience.

Введение

Интерес к творчеству автора «Розы» возник на рубеже 90-х годов, когда средства массовой печати и коммерческие издательства обрушили на обывателей поток литературы, прежде запрещенной и недоступной широкому кругу читателей. В этом потоке творчество Д. Андреева в первые перестроечные годы занимало едва ли не центральное положение. Его труды издавались огромными по современным меркам тиражами. Особенно его программная рабо-

та — «Роза Мира». Позже, когда ажиотаж к оккультной литературе начал спадать, ушел интерес и к Андрееву. В настоящее время его творчество остается в сфере интереса узкого круга почитателей эзотерических доктрин и специалистов в области филологии, литературоведения, философии, религиоведения, исследователей эзотерики, культурологов и прочих дисциплин.

Можно выделить несколько причин, ставших основой читательского интереса к Андрееву и его произведениям.

Во-первых, он был диссидентствующим писателем, страдальцем за свои убеждения, отсидевшим за них большой срок. Можно сказать, что тюремный срок и стал тем катализатором, который породил «Розу Мира» и оригинальное андреевское мировоззрение. Интерес к творчеству диссидентствующих писателей был характерной чертой читательских предпочтений начала девяностых годов.

Во-вторых, Андреев трудился в фарватере своих предшественников — русских поэтов, мыслителей и философов. Он органически становится их преемником и продолжателем. Его творчество не может не вызвать интереса у всех интересующихся русской религиозно-философской мыслью. Кроме того, Д. Андреев — сын известного русского писателя Леонида Андреева, крестник Максима Горького и уже этим инициировал к себе внимание.

Третьей и основной причиной является, конечно, его оригинальная концепция, построенная на принципах соловьевского всеединства и популярного на рубеже веков в среде литераторов оккультизма. Основная идея Андреева, так импонирующая эстетствующей интеллигенции — построение единой религии, поскольку все религии (кроме самых маргинальных), считает русский мистик, берут начало от единого надмирного источника. Для этой цели он пользуется не только философскими методами, но активно применяет оккультные идеи. Подобно Е. Блаватской, Р. Штайнеру, А. Безант, йогу Рамачараке и прочим представителям оккультизма, Андреев вольно использует положения современной ему науки для строительства своей системы. «Роза Мира» построена по всем лекалам так называемой «оккультной науки» и видимое ее наукообразие в некоторой степени является привлекающим фактором для современного человека.

Как мы постараемся показать далее, Андреев заимствовал свои

идеи (умышленно или непреднамеренно) не только из научной области, но вдохновляясь различными знаниями и событиями, встречавшимися в его жизни.

Следующие наши рассуждения будут касаться интерпретации Андреевым конкретного научного знания, трансформированного в положения «Розы Мира». Рассматривать этот процесс мы будем на примере андреевской космологии, но для начала рассмотрим его отношение науке.

1. Отношение Андреева к науке и научному знанию

Даниил Андреев не был ученым в буквальном понимании этого слова. Занятия науками, в том числе и естественными, требовали специальной подготовки, соответствующего образования. Это долгий и кропотливый труд, на который могли уйти годы, а может быть, и десятилетия жизни. К тому же научное знание как таковое уже смолodu не было по-настоящему интересно Андрееву. После прочтения в отрочестве книг йога Рамачараки, учившего о прорывах космического сознания и настоящей «оккультной науке», объёмлющей разные уровни просветления (получаемые эмпирическим и внеэмпирическим путем), ему хотелось познать все и сразу. Он разрабатывает особый метод познания вселенной — «Вестничество», — новый пророческий институт, который откроет тайны мира, закрытые пока для естественных наук. «Откровения „Розы Мира“, — пишет Андреев, — в некоторых вопросах предвосхитит научный процесс» [2, с. 88].

Отсюда и его негативное отношение к современной науке как к вторичному и не самому продуктивному методу познания материальной природы. Он пишет: «Приходится сказать сразу и без обиняков: сколько иллюзий ни создавали бы на этот счет энтузиасты научного метода, но ни единственным методом познания, ни единственным методом овладения материей он никогда не был, не будет и не может быть» [2, с. 28]. И далее поясняет свою мысль: наука как метод познания «...не способна дать ответа на самые коренные, самые элементарные вопросы. — Существует ли Первопричина, Творец, Бог? Неизвестно. — Существует ли душа или что-либо подобное ей, и бессмертна ли она? Этого наука не знает. — Что такое время, пространство, материя, энергия? Об этом мнения резко рас-

ходятся. — Вечен ли и бесконечен мир или, напротив, ограничен во времени и в пространстве? Материала для твердого ответа на эти вопросы у науки не имеется» [2, с. 17]. Андреев не разграничивает области научных, религиозных и философских вопросов, для него между ними по сути нет разграничений: цель человека «овладение материей» — творческое преображение вселенной, которому должны служить все стороны человеческой деятельности.

Новый пророческий институт «Вестничество», призванный заменить науку, «...может быть построен на основе не так называемого научного мировоззрения — такого, в сущности, и не существует, — а на приобщении к духовному миру, на восприятии лучей, льющихся оттуда в сердце, разум и совесть» [2, с. 17]. Красивые слова, но то, что под ними подразумевается, заставляет насторожиться: «...давно уже заложены основы такой методики познания и овладения материальностью, усвоение которой неразрывно связано с духовным самосовершенствованием человека, с просветлением его этического облика» [2, с. 28]. Обратим внимание, что в данном случае речь идет не просто о духовном познании законов материального мира, но и об «овладении материальностью», т.е. подчинении материальности сугубо своим индивидуальным целям. Это типично оккультно-эзотерический феномен сведения материального и духовного воедино, нацеленный прежде всего на то, чтобы обеспечить человека потенциальной возможностью подчинить себе мир, магическим способом завладеть сверхспособностями и в конечном итоге занять место Бога.

Далее Андреев поясняет основу своего метода. Источником эзотерических знаний является «...не столько дискредитированные вследствие ряда недоразумений понятия магии или оккультизма, сколько понятие духовного делания» [2, с. 28]. Духовное делание в понятийном механизме познания Д. Андреева не имеет никакого отношения к православному мировоззрению. Здесь нет и следа аскезы — благодати Духа Святого, смиренного упования на спасающее милосердие Божие. В его основе лежит «принцип совершенствования и трансформации собственного существа, вследствие чего физический и эфирный покровы личности становятся... податливыми, эластичными, более послушными орудиями воли» [2, с. 29]. В своих построениях Андреев стремится к созданию наукообразной

мистики. Такой явный синкретизм свойственен эзотерическому сознанию², не знающему личного Бога: «Никакого Божества, дарующего в награду своим верным рабам блаженное созерцание его величия — нет» [2, с. 37]. Соответственно, не стоит ждать милостей от Божества, а также не стоит уповать на примитивную современную науку, получать знания необходимо из собственных магических, эзотерических источников и создавать новую «окультную науку», ведь о «тех реальностях, которые утверждает Роза Мира, наука пока молчит. Но и это — явление недолговременное» [2, с. 31]. У Андреева все получается через труд над собой в «поте лица» и ничего нет как незаслуженного дара Божия, — все добывается через силу.

Столь чуждые христианству, а также и науке магия, эзотеризм и оккультизм прежде всего дискредитируют самого автора, его методологию и тем более ту космологию, которую предлагает «Роза Мира».

2. Космология «Розы Мира»

Фактически космология «Розы Мира» является тем фундаментом, на котором строится вся метафизика и мировоззрение автора. Анализ его космологических изысканий важен с точки зрения понимания истоков философских, метафизических и религиозных пассажей, которыми изобилует книга. Космология Андреева базируется на учении о множественности обитаемых миров.

Согласно «Розе Мира», небесные тела в нашей Вселенной обладают рядом разноматериальных слоев, или миров, которые образуют некую взаимосвязанную структуру небесного тела, называемую автором «брамфатурой»: «Все слои каждого небесного тела составляют огромную, тесно взаимодействующую систему» [2, с. 89]. Такой системой слоев, или набором пространственно-временных миров обладает Земля, «брамфатура» которой имеет собственное имя «Шаданакар». Аналогично Земле, в Солнечной системе таких брамфатур

² Об этом говорят многие исследователи. См., например, *Бекарюков М. В.* Специфика и основные особенности эзотерической реальности // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблема интерпретации эзотеризма и мистицизма. Третья международная научная конференция. — СПб.: Изд. РХГА., 2010 — с. 23–32; *Розин В. М.* Мышление и творчество. — М.: ПЕР СЭ., 2006 — 360 с.

достаточно много, существуют «брамфатуры»: «Солнца, Юпитера, Сатурна, Урана, Нептуна, Луны, а также некоторых спутников больших планет» [2, с. 90]. При этом в каждой «брамфатуре» «под каждым слоем понимается... такой материальный мир, материальность которого отлична от других либо числом пространственных, либо числом временных координат» [2, с. 88] «Общее число слоев в некоторых из них ограничивается единицами, а других — насчитывает несколько сот» [2, с. 89].

Брамфатуры звездных систем могут объединяться, образуя более крупные структуры. Структуры «несравненно более колоссальные, объемлют некоторые звездные группы, например большинство звезд Ориона или систему двойной, со многими планетами, звезды Антарес; еще колоссальные системы галактик и всей Вселенной. Это — макробрамфатуры» [2, с. 90].

Почти все брамфатуры солнца и планет, звезд и галактик населены разным родом существ, монадами, духами, демонами, которые ведут между собой борьбу за обладание мирами.

Помимо гигантских макробрамфатур, во Вселенной, по мнению Андреева, существуют микробрамфатуры. Это микромиры, обиталище молекул, атомов и элементарных частиц. «Молекулы и некоторые виды атомов входят в состав крошечных систем — микробрамфатур, причем существование некоторых из них во времени исчезающе мало. Однако это довольно сложные миры, и не следует упускать из виду, что элементарные частицы — живые существа, а иные из них обладают свободой воли и вполне разумны» [2, с. 90].

Автор «Розы Мира» достаточно подробно описывает брамфатуру планеты Земля. Структура слоев-миров Шаданакара сложна и условно делится на систему «вертикальных» слоев и «горизонтальных». Вертикальные слои-миры в свою очередь делятся на миры восходящего ряда и нисходящего. Между ними «посередине» находится наш мир, в котором живем мы. Андреев поясняет: «Наш физический слой — понятие, равнозначное понятию астрономической Вселенной, — характеризуется, как известно, тем, что его Пространство обладает тремя координатами, а Время, в котором он существует, — одной. Этот физический слой в терминологии „Розы Мира“ носит наименование «Энроф».

Последовательность восходящих миров образует путь Просвет-

ления, некие ступени становления человеческих душ, ведущих к духовной эволюции. Первый мир на этой ступени — Олирна, — «страна усопших, общая для всего человечества» [2, с. 593]. Далее расположен один из миров просветления, страна «лучезарного отдыха и блаженного покоя» [2, с. 593] — Нэртис и т.д.

Система нисходящих миров образует Антикосмос — «условное обозначение для совокупности всех миров, создаваемых демоническими началами, и предполагаемое замещение Божественному космосу» [2, с. 591]. «К антикосмосу нашей брамфатуры ныне принадлежат слои: Шог, Дигм, Гашшарва, Суфэтх и Дно» [2, с. 591]. Ближайшим к нам из нисходящего ряда миров является Скривнус — «верхнее чистилище, неизбежный этап всех душ, кроме тех, кто после физической смерти вступает непосредственно в Олирну и далее (следует) по ступеням миров Просветления» [2, с. 593]. Д. Андреев характеризует Скривнус как картину «...обезбоженного мира и обезбоженного общества без всяких прикрас. Бесцветный ландшафт; свинцово-серое, никогда не волнующееся море. Чахлая трава, низкорослые кустарники и мхи напоминают до некоторой степени нашу тундру» [2, с. 167]. Гашшарва — один из основных демонических миров нисходящего ряда, «гнездилище разнообразных и могущественных демонических сил» [2, с. 592]. Этот мир имеет всего два пространственных измерения. И, наконец, Дигм — мир нисходящего ряда, «обиталище Гагтунгра», — планетарного демона, противника Логоса-Христа. Примечательно, что Дигм, согласно откровению автора «Розы», имеет «пять пространственных и множество временных измерений» [2, с. 592].

Все эти миры материальны, имеют одно и то же физическое основание, но разнятся друг от друга числом размерностей пространства и времени. «Рядом с нами, сосуществуют, например, смежные слои, Пространство которых измеряется по тем же трем координатам, но Время которых имеет не одно, как у нас, а несколько измерений. Это значит, что в таких слоях Время течет несколькими параллельными потоками различных темпов» [2, с. 88]. «Событие в таком слое происходит синхронически во всех его временных измерениях, но центр события находится в одном или в двух из них. Ощутительно представить себе это, конечно, нелегко» [2, с. 88], — делится с читателем автор «Розы Мира». И далее уточняет: «За редкими ис-

ключениями, вроде Энрофа, число временных измерений превышает, и намного, число пространственных. Слоев, имеющих свыше шести пространственных измерений, в Шаданакаре, кажется, нет. Число же временных достигает в высших из этих слоев брамфатуры огромной цифры — двести тридцать шесть» [2, с. 89].

Наш мир Энроф имеет специфическую особенность, заключающуюся в том, что границы, отделяющие его от других слоев, «малопроницаемы». Переход из Энрофа в другие слои, как правило, требует предварительной физической смерти. «Встречаются, правда, преграды, ограничивающие один слой, и еще менее проницаемые, еще плотнее изолирующие его от остальных. Но таких мало. Гораздо больше таких групп слоев, внутри которых переход из слоя в слой требует от существа не смерти или труднейшей материальной трансформы, как у нас, но лишь особых внутренних состояний» [2, с. 89].

Ранее было отмечено, что еще одной характерной особенностью Энрофа является его вселенская протяженность. Однако эта особенность нехарактерна для группы миров нисходящего ряда, называемых «шрастры». Шрастры — это «различные области единого четырехмерного пространственного мира; каждый из них обладает, однако, своим неповторимым числом временных координат.

...Кольцо шрастров метагеологически связано с нижними слоями земной коры, с ее компенсационными выступами... Компенсационные выступы, уравнивающие горные массивы на поверхности земли, обращены своими остриями и гребнями к центру планеты» [2, с. 179]. Т.е. мир шрастров — это геологически опрокинутый мир горных цепей и вулканов нашей Земли. «В Энрофе (т.е. в нашем земном мире) эти области безжизненны и мертвы: базальт, лава и ничего более. Но в четырехмерном мире не так. Ниже, к центру, под ними лежит пустота — рыжая, полыхающая перебегающими волнами света и жара, тускло-оранжевая полость. На изнанке коры господствует равнодействующая двух притяжений: к толще коры — и к центру земли; понятия верха и низа не совпадают с нашими. В подземном оранжево-рыжем небе там неподвижно стоят инфралиловые и инфракрасные, почти черные светила...» [2, с. 179].

В целом космология «Розы Мира» чрезвычайно запутана, многое в ней недосказано или сокрыто под загадочно звучащими терминами.

В некоторых моментах она противоречива. Например, вселенская протяженность Энрофа противоречит общей космологической концепции автора, так как, с одной стороны, Энроф — это один из частных миров брамфатуры Земли (Шаданакара), а с другой — он включает в себя всю Вселенную, содержащую планеты, звезды, галактики которым присущи собственные брамфатуры. Все это оставляет для читателя некоторую свободу интерпретаций, поле для собственных фантазий и осмысливания множественности миров Д. Андреева.

Необходимо еще раз подчеркнуть, что андреевские миры имеют сутобо материальную основу. Именно для этого он так скрупулезно иногда описывает их мелкие детали, формируя у читателя некий образ: в одном мире чахлая трава и спокойное серое море, а в другом солнце имеет отличный от нашего мира цвет и прочее. Для «духовных», в религиозном понимании, миров в мировоззрении Андреева нет места. Еще одна особенность космологии «Розы Мира», о которой нужно помнить — это привязка миров к пространственно-временным координатам. Почти для каждого их описания Андреев приводит пространственно-временную характеристику, снова вписывая свои миры в материальные рамки человеческого существования.

3. Ретроспективная типология андреевской модели космологии

В основе космологии «Розы Мира» лежит древнейшая гипотеза или идея множественности миров. Своими корнями она уходит в античные времена Демокрита и Лукреция. В нашу задачу не входит анализ проблемы множественности миров в перспективе исторического развития. Этой теме посвящена специальная литература [См. 5]. Из всего многообразия концепций мы остановимся лишь на тех, к которым, по нашему мнению, наиболее близка космология «Розы». Это астрономическое учение Николая Кузанского и его последователя Джордано Бруно.

Следует отметить, что учение о множественности миров или «небесных обитателей» в некоторой степени характерно и для христианства. Подтверждение этому можно найти в Новом Завете, а также в трудах Оригена и Дионисия Ареопагита. Однако в христианской космологии эти небесные обитатели относятся к категории миров умозрительных, «невидимых», «духовных» в отличие от нашего чув-

ственного мира, земного. Они отличаются от мира астрономического не расстоянием, не местоположением во Вселенной, а природой.

В проблематике идеи множественности миров объединяются различные грани культуры и науки, литературы и искусства, мифа и поэзии, отмечает В. П. Визгин. Великие географические и этнографические открытия, начавшиеся в XV веке, зарождение астрономии, создание гелиоцентрической планетарной системы побудило фантазию многих представителей европейской культуры переместить свое внимание на необъятный звездный мир. Галилей, Коперник, Дж. Бруно — трудами этих мыслителей формировались новые представления о Вселенной.

По мнению ряда историков, большое влияние на их взгляды оказал живший почти за два столетия до них кардинал Римской Католической Церкви Николай Кузанский. Крупнейший немецкий мыслитель XV века, математик, церковно-политический деятель, он один из первых учил о множественности обитаемых миров во Вселенной. Однако при этом он не слишком отделял свои звездно-космические миры от иерархических обителей, ступеней духовного восхождения христианства. Для него — это «частные миры», «обители», которые наполняют Вселенную. Видимая Вселенная в его представлении — это и есть тот единственный бесконечный Мир, сотворенный Богом [5, с. 120–121].

Частные миры Николая Кузанского связаны с каждой звездой, причем под звездой он понимал любой объект во Вселенной — Солнце, Землю, Луну и «прочие» [5, с. 120]. В своем основном трактате «Об ученом незнании» он писал: «В отношении других звездных областей мы равным образом подозреваем, что ни одна из них не лишена обитателей, и у единой вселенной, по-видимому, столько отдельных мировых частей, сколько звезд, которым нет числа» [Цит. по № 5, с. 121]. И далее: «Мы сможем с меньшей несоразмерностью знать что-то о жителях другой области, если будем подозревать, что в области Солнца более солнечные и просвещенные разумные обитатели, еще более духовные, чем на Луне, жители которой более лунатичны, как на Земле — более материальные и грубые». «...Солнечные разумные природы много пребывают в актуальности и мало в потенции, земные — больше в потенции и мало в актуальности...» [Цит. по № 5, с. 119].

В понимании Николая Кузанского Вселенная не статична, а характеризуется движением небесных тел, которые взаимодействуют друг с другом посредством испускаемого ими света: «Все звезды движутся и сверкают, только ради того, чтобы существовать лучшим образом... Поистине Бог благословенный сотворил все так, что каждая вещь, стремясь сохранить свое бытие, словно божественный дар, делает это в общении с другими» [5, с. 119]. Теологическое небо у кардинала из Кузы невозможно отделить от физико-космологического. Парадокс размышлений кардинала заключен в одной фразе: «...мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным» [5, с. 131].

Идеи Николая Кузанского о Вселенной, не имеющей предела и наделенной бесконечным множеством обитаемых миров, была воспринята после него только Дж. Бруно, сумевшим сочетать ее с гелиоцентрической моделью Коперника [5, с. 135].

Вся философия Бруно основывается на его идее бесконечной Вселенной, населенной множеством обитаемых миров. Он считал, что идея бесконечности Вселенной и множества миров представляется забытой старой истиной, утраченной вместе с закатом древней философии. В мышлении Бруно причудливо сочеталось мистическое и естественнонаучное понимание мира. В его методологии знание достигается экстатическим просветлением, озарением, которое предстает как движение подъема и освобождения. Такое знание, понимаемое как откровение, мыслится готовым, неизменным, вечным. Для обретения его нужен только просветленный экстатический порыв, освобождение от «теней» и обращение к истинному бытию [5, с. 137]. Известно, что Бруно проповедовал универсализм религиозного знания, отдавая все же некоторое предпочтение Египетскому магическому искусству [6, с. 155]. По мнению некоторых историков, он не брезговал и магией, которую он изучил достаточно основательно, о чем может свидетельствовать написанная им в 1588 г. книга «О естественной магии».

Под «мирами» Бруно понимал небесные тела, бесчисленные земли и солнца, которыми усеяно бесконечное пространство. В своей книге «О бесконечности вселенной и мирах» он пишет: «Существуют... неисчислимы солнца, бесчисленные земли, которые кружатся вокруг своих солнц подобно тому, как наши семь планет кружатся

вокруг нашего солнца» [Цит. по № 5, с. 170]. Интересно, что в системе Бруно космические объекты — звезды, «небесные шары», земли и солнца являются одушевленными и благородными телами, в его терминологии — «великие животные». Эти живые существа населены в свою очередь другими живыми существами как своими обитателями, причем солнца так же обитаемы, как и земли, жизнь заполняет все возможные небесные тела, которые сами одушевлены и являются живыми. Обитаемость есть необходимая характеристика мира в учении Бруно. Согласно Бруно, движение происходит для того, чтобы «каждая часть могла участвовать в любой жизни, в любом порождении, в любом счастье». Космологию Бруно иногда называют биокосмологией [5, с. 148–149].

Кипение жизни во Вселенной, представленное множеством миров, каждый из которых является самостоятельным живым организмом, полицентрично. Дж. Бруно пишет: «Жизнь разлита по всей бесконечной Вселенной и поэтому в ней нет привилегированного места, откуда бы исходило начало движения тел» [Цит. по № 5, с. 153]. И как на Земле Бруно отстаивает живое разнообразие рас, привычек, укладов жизни и верований против насильственной унификации народа в одной вере, одном законе и одном образе жизни, так и для Вселенной он отстаивает бесконечное множество разнообразных миров, населенных различными существами: «...существование многих центров, согласно многим частям и частичкам частей, если тебе угодно, не только не представляет ничего несообразного, но вполне соответствует природе» [Цит. по № 5, с. 86].

Разнообразие человеческих рас и народов, открытию которых способствовали путешествия и завоевания новых континентов, служило основанием для допущения разнообразия обитателей других миров. Эта аналогия между землей и «звездами» является типичным приемом космологического мышления Бруно [5, с. 188]. Связь этнографических открытий на Земле с идеей множества обитаемых миров во Вселенной разовьет в XVII веке Фонтенель, и далее ее подхватят писатели фантасты. В XX веке последователем идей Дж. Бруно станет Даниил Андреев.

Отметим, что современники Бруно — ни Галилей, ни Коперник — не поддерживали его учение. Их высказывания на эту тему были крайне осторожны, и это та осторожность, которая присуща уче-

ным. Она основана на отсутствии наблюдательных данных, подтверждающих гипотезу множества обитаемых миров.

Космологические построения Андреева обнаруживают типологическое преемство с астрономическими взглядами Николая Кузанского и Джордано Бруно. Он также учит о множестве обитаемых миров во Вселенной. Так же, как и у мыслителей XV–XVI веков, у него каждое небесное тело — будь то спутники планет, сами планеты, звезды или их скопления — обитаемы. При этом так же, как у Бруно, Вселенная не антропоцентрична, а имеет множество жизненных центров, среди которых Земля занимает достаточно скромное место. Нужно отметить, что и Д. Бруно, и Н. Кузанский не разделяли миры на духовные и материальные. Они старались упразднить эту постоянную для христианства «оппозицию», объясняя бытие миров в пределах материальной Вселенной, что продолжает и Андреев.

Но между этими тремя моделями астрономической Вселенной есть существенные различия. Если у кардинала из Кузы частные миры Вселенной находятся во взаимосвязи друг с другом, образуя гармоничную систему единого мира, то у Бруно эти миры («чудесные животные») в значительной степени индифферентны, независимы друг от друга. Миры же Даниила Андреева предстают ареной противостояния и вечной борьбы сил добра и зла.

На этом различия не кончаются. Творение Андреева отстоит от его предшественников почти на пятьсот лет. За эти годы наука сделала колоссальный скачок в своем развитии, что не могло не отразиться на космологии автора «Розы Мира». В своих построениях он пытается широко использовать современные ему научные данные. Однако это лишь попытка придать учению некое наукоподобие. Многие достижения науки, почерпнутые им из научно-популярной литературы, он усваивал, причудливым образом переосмысливая и трансформируя их в собственные фантазии.

4. Множественность миров «Розы Мира» с научной точки зрения

Возможно, сознавая искусственность и надуманность своих космологических построений, автор «Розы Мира» заранее оговаривается о бездоказательности своих изысканий. Он пишет: «Решительно все, о чем я рассказываю в этой книге, имеет... бездоказательный

источник» [2, с. 112]. «Могу ли я, — спрашивает сам себя Андреев, — дать какие-нибудь гарантии в подлинности своего опыта?» [2, с. 62]. И ответом служит лишь неопределенное «я отвечаю на эти вопросы, как могу», — т.е. с позиций собственного субъективизма. Действительно, бездоказательность — один из «мощных аргументов» многих религиозных, философских, эзотерических учений, в том числе и некоторых научных теорий и гипотез. В вопросах, касающихся доказательной базы философских или религиозных учений, наука бессильна. Это вопрос веры.

Однако существуют некоторые признаки, по которым можно судить об истинности или ложности того или иного учения. Это его анализ с богословской, философской позиций, проверка временем, рассмотрение его вклада в развитие мировой культуры и др. В случае «Розы Мира» для оценки ее правдивости мы можем применять еще и оценку с научной точки зрения, поскольку Андреев активно применяет научные термины и использует научные идеи для обоснования существования своих миров и их описания.

Как ранее отмечалось, космология «Розы» сугубо материальна, что является в некотором роде отражением атеистической направленности научно-популярной литературы, с которой знакомился Андреев. По его мнению, в одной и той же бармфатуре слои-миры физически идентичны, но отличаются друг от друга размерностью пространства и времени. Он пишет: «...под каждым слоем понимается... такой материальный мир, материальность которого отлична от других либо числом пространственных, либо числом временных координат» [2, с. 88]. В отличие от нашего физического слоя, в котором пространство трехмерно, а время имеет одно измерение, в космологии Розы встречаются слои-миры, в которых пространство имеет одно, два и более измерений, а время может либо вообще отсутствовать, либо иметь множество размерностей. Достаточно вольное обращение с числом размерностей пространства и времени указывает лишь на поверхностное знакомство автора с этими понятиями.

Первоначально представление о многомерности пространства было введено математиками как обобщение евклидовой геометрии на любое сколь угодно большое число измерений. Построение евклидовой многомерной геометрии было завершено примерно к середи-

не XIX века (А. Кэли; Г. Грассман; Л. Шлефли). Уже тогда появляется мистическое смешение этого обобщения с физическим пространством. Примером может служить научно-фантастический роман Эббота «Флатландия» (1884 г.), действие которого разворачивается в двумерном плоском мире, населенном двумерными существами. Публикации, подобные «Флатландии», впоследствии получили достаточно широкое распространение в научно-популярных изданиях и служили для изучающих многомерную геометрию своего рода неким пособием, иллюстрирующим особенности восприятия скрытых размерностей пространства. Конечно, к реально существующим физическим мирам они никакого отношения не имели. Однако иллюстративные публикации о двумерных плоских мирах приобретают в воображении автора «Розы» физическую реальность. В его трансформации это, как правило, демонические миры — «страдалица», в которых заключены души грешников.

Представление о многомерности пространства «перекочевало» в физику в начале двадцатого века благодаря работам Пуанкаре и Минковского. Четырехмерное физическое пространство было введено Пуанкаре для математического аппарата специальной теории относительности. Им было показано, что если в классической механике Ньютона трехмерное пространство нашего мира евклидово, то в теории относительности евклидовым является четырехмерное пространство-время³. При этом часто забывают, что время как четвертое измерение вводится как мнимая координата, т.е. имеющая множителем мнимую единицу. Мнимая единица — это корень квадратный из минус единицы, которая, вообще говоря, в теории действительных чисел не существует. Временная координата четырехмерного пространства существенно отличается от пространственных тем, что «передвижение» по ней возможно только в одном направлении из прошлого в будущее. Такая «аномалия» породила в физике проблему, получившую впоследствии название «Парадокса времени». Отметим, что сам Пуанкаре в отличие от Эйнштейна и Минковского считал, что введение четырехмерного пространства

³ См., например: Стивен Хоккинг, Краткая история времени, С.-П., «Амфора», 2008.

является лишь удобной математической моделью для описания физического процесса.

Гипотезы многомерного пространства и времени выдвигаются в физике и в настоящее время. Однако многомерность пространства и времени скорее рассматривается как интересная с точки зрения теоретической физики возможность, не имеющая отношения к известной нам природе мира. Вряд ли имеет смысл подробно останавливаться на этих теориях, доступных лишь узкому кругу специалистов. Отметим, что еще в 20-е годы прошлого века физиком-теоретиком П. Эренфестом была продемонстрирована исключительная важность трехмерности пространства и одномерности времени для существования нашего мира и его устойчивости. Им было показано, что если бы, например, число пространственных переменных было не 3, а 4, то, оказывается, не существовало бы замкнутых орбит планет, и солнечная система не могла бы образоваться. В 80-е годы советские физики-теоретики Л. Э. Гуревич и В. М. Мостепаненко доказали, что в таком случае не существовало бы и замкнутых орбит электронов в атомах, так что невозможна была бы атомная структура вещества [14, с. 226]. Впоследствии эти результаты были подтверждены Максом Тегмарком: миры с размерностью времени, отличной от 1, имеют недостаток прогнозируемости, а миры с развернутой мерностью пространства больше 3 — недостаток стабильности [См. 1].

Из этих примеров видно, что число пространственных измерений — исключительно важный факт природы. То же можно сказать и об одномерной размерности времени. Поэтому та вольность, с которой автор «Розы» обращается с пространством и временем, свидетельствует о непонимании всей сложности и глубины проблемы. Космология Андреева, в которой материальность идентичных слоев-миров «отлична от других либо числом пространственных, либо числом временных координат» [2, с. 88], противоречит современным научным представлениям об устройстве Вселенной, ее стабильности и прогнозируемости. Такое пренебрежение научным знанием и в то же время претензия на это знание показывает, что Андреев пребывал в духовной прелести, облакая собственные желания в наукообразную форму.

Наиболее наглядно трансформация научных идей как плод безу-

держных фантазий автора проявилась в его учении о микробрамфатурах. Как пишет Д. Андреев, микромиры являются обиталищем вполне разумных молекул, атомов и элементарных частиц. Истоком подобных мыслей, вероятнее всего, были сочинения В. Соловьева, которого Андреев считал своим учителем. Однако дополнительным подтверждением этих фантазий могла быть планетарная модель атома Резерфорда, усовершенствованная затем Нильсом Бором. Предложенная модель хорошо объясняла результаты экспериментов Резерфорда по рассеиванию альфа-частиц и спектр излучения атома водорода. С тех пор и поныне эмблемой атома является некое подобие солнечной системы, в центре которой находится ядро-солнце, вокруг которого вращаются планеты-электроны. Скорее всего, богатое воображение автора «Розы Мира» не могло пройти мимо этого факта, и вот уже атом включен в системы микробрамфатур и населен живыми микросуществами — элементарными частицами. Тот факт, что элементарные частицы в «Розе Мира» Д. Андреева обретают свободу воли и разум, предположительно может быть отголоском буквально понятой им теории «волны-пилота» Луи де Бройля. В квантовой физике гипотеза волны-пилота (1927 г.) являлась примером попытки создать теорию со скрытыми параметрами, которая вернула бы квантовой физике детерминизм. Однако никому из ученых, умудренных физическими науками, не приходило в голову отождествлять элементарные частицы с живыми существами.

Подобных пассажей с интерпретацией научных теорий в «Розе Мира» можно найти достаточно много. Это «черные дыры», на горизонте которых времени нет, и которые автором «Розы Мира» трансформируются в дыры во времени — «„страдалица“ великих демонов», заключенных в царстве вечной тьмы. Это и «море Дирака», которое превращается у него в «физическую пустоту Энрофа», заполненную «океаном частиц другой материальности» [2, с. 88]. Кстати, в современной физике теория «моря Дирака» никогда не воспринималась буквально. Это и шрастры, миры демонического ряда, которые находятся в «физическом теле планеты Земля» и связаны «с „компенсационными выступами“ материков, опрокинутыми остриями к земному центру. Обиталища античеловечества» [2, с. 594]. Подобным представлениям о внутреннем строении земли

трудно сопоставить какие-либо аналоги из научной литературы. Скорее подобные представления могли быть навеяны приключенческими романами типа «Путешествия к центру земли» Жюль Верна.

Типологические совпадения учения «Розы Мира» с научными идеями далеко не ограничиваются приведенными примерами. Среди них можно отметить и надение планеты Марс реками, что не подтверждается современными наблюдениями; и, как предполагает один из исследователей жизни и творчества Андреева — Б. Романов, преобразование эффекта «красного смещения», открытого астрономом Э. Хабблом в теорию красных и синих эпох жизни Государств (атеистические и религиозные периоды соответственно), которую высказывает один из персонажей утерянного романа Андреева [См. 10, с. 243]. К этому списку можно было бы добавить еще много примеров. Вряд ли на каждом из этих пассажей стоит подробно останавливаться.

Концептуально космология «Розы Мира» ближе к семнадцатому веку, к космологии Дж. Бруно, чем к современным представлениям об устройстве Вселенной. Полицентрическая концепция множественности обитаемых миров, характерная для космологии Бруно и «Розы Мира», противоречит не только основному догмату христианской веры о воплощении Бога Слова, но и антропному принципу, который приобретает все большее число сторонников в научном мире. Этот принцип был предложен для объяснения чрезвычайно тонкой настройки мировых констант, которые постоянны и не зависят от выбранной системы отсчета. Даже незначительные изменения в соотношении между константами могли бы привести к тому, что видимая нами Вселенная не могла бы существовать. В одной из формулировок антропный принцип гласит: «...наша Вселенная должна быть создана такой, чтобы в ней с самого начала была предусмотрена возможность нашего естественного существования» [13, с. 302], т.е. существования человека, который эту Вселенную наблюдает такой, как она есть.

Сам стиль творческого процесса оккультно-ориентированных мыслителей подразумевает приспособление внешнего мира и его законов под свои оккультные нужды. Наука в этом случае служит как бы гарантом правильности новой картины мира. Однако если

научные данные не соответствуют мировоззрению «творца», то ими можно пренебречь или вовсе открыто с ними не соглашаться, говоря о научном заговоре и демоническом воздействии на человечество с целью скрыть правду. Подобное настроение видим в «Розе Мира», когда речь заходит об идее искупительного подвига царя Александра I в его отречении от власти и несении подвига старчества в лице Федора Кузьмича. Андреев страстно придерживается этой мысли, причем ему не нужны никакие доказательства в подтверждение «легенды». Того, кто «принял смысл неповторимого пути, — пишет он, — невозможно смутить ни недостаточностью научных доказательств, ни даже полным их отсутствием» [2, с. 361]. Недаром Андреев напишет в своем дневнике, что несмотря ни на какие обстоятельства он не захочет отречься от своей миссии проповеди истин «Розы Мира» [3, с. 262].

Таким образом, материалистическая космология «Розы Мира» не находит своего подтверждения в естественнонаучных исследованиях и теориях, а встречающиеся в ней научные идеи носят избирательный характер. При внимательном рассмотрении жизни Андреева и воспоминаний о нем, становится понятно, что его система является причудливым нагромождением жизненного опыта, трансформировавшегося в реально существующие объекты⁴. По мнению некоторых исследователей⁵, это позволяет говорить о возможном

⁴ Так, например, происхождение миров «Олирна» и «Ирольн» восходит не к вестническому опыту и откровениям «старших братьев», как называл своих собеседников Андреев, но к годам его молодости. Как вспоминает подруга Андреева И. Усова — во время отдыха на берегу реки Оки они поэтично называли песчаную отмель «Олирн» и «Ирольн» (См. Г. С. Померанц. Страстная односторонность и бесстрастие духа. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. — с. 293). Сюда же можно отнести предположение Б. Романова, что слово «Шаданакар» — есть простая анаграмма слова «карандаш» (См. Романов Б. Н. Имя и миф. О метаономастике Д. Андреева. // Феномен Даниила Андреева: Материалы российской научной конференции. — «Кантон+» РООИ «Реабилитация», 2015. — с. 28). Отметим также, что вся мистическая работа Андреева — это скорее работа поэта-символиста, нежели визионера, действительно видящего иные миры.

⁵ В своей работе «Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы». В. П. Руднев рассматривает андреевские визионерские опыты как психическое расстройство.

психическом расстройстве Андреева. Для нас же более вероятным представляется рассматривать видения автора «Розы Мира» как последствия духовной прелести, так причудливо смешавшей кажется несмешиваемые предметы: христианство и оккультизм, науку и визионерские прозрения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Tegmark M. On the dimensionality of spacetime // Classical and Quantum Gravity, V. 14, № 4.
2. Андреев Д. Л. Собрание сочинений в 3 т., Т. 2: Роза Мира. Сост. А. А. Андреева. — М.: Урания, 1997.
3. Андреев Д. Л. Собрание сочинений: В 3 т., Т. 3, Кн. 2., Сост. и примеч. Б. Н. Романова, А. А. Андреевой. — М.: Московский рабочий, 1997.
4. Бекарюков М. В. Специфика и основные особенности эзотерической реальности // Мистико-эзотерические движения в теории и практике. Проблема интерпретации эзотеризма и мистицизма. Третья международная научная конференция. — Спб.: Изд. РХГА., 2010.
5. Визгин В. П. Идея множественности миров: очерк истории. — М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
6. Горфункель А. Ф. Джордано Бруно. — М.: Мысль, 1965.
7. Померанц Г. С. Страстная односторонность и бесстрастие духа. — М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014.
8. Розин В. М. Мышление и творчество. — М.: ПЕР СЭ, 2006.
9. Романов Б. Н. Имя и миф. О метаономастике Д. Андреева // Феномен Даниила Андреева: Материалы российской научной конференции. — «Кантон+» РООИ «Реабилитация», 2015.
10. Романов Б. Н. Даниил Андреев: Повествование в двенадцати частях. — М.: Прогресс-Плеяда. 2013.
11. Руднев В. П. Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007.
12. Хоккинг С. Краткая история времени. — СПб., «Амфора», 2008.
13. Черепашук А. М., Чернин А. Д. Вселенная, жизнь, черные дыры. — Изд. «Век 2», 2003.
14. Чернин А. Д. Физика времени. Изд. 3-е, — М.; ЛЕНАНД, 2015.

УДК 23/28

Иерей Алексей Лысов
студент 2 курса магистратуры,
Московская духовная академия
e-mail: lisov7777@yandex.ru

Priest Aleksey Lysov
Master student of 2nd year,
Moscow Theological Academy
e-mail: lisov7777@yandex.ru

**ИМЯБОРЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРОФЕССОРА
С. В. ТРОИЦКОГО
В КОНТЕКСТЕ ИМЯСЛАВСКИХ СПОРОВ
В РОССИИ НАЧАЛА XX ВЕКА**

**NAME-FIGHT CONCEPT OF PROFESSOR
SERGEY V. TROITSKY IN THE CONTEXT OF IMYASLAVIE
DISCUSSIONS IN RUSSIA
IN THE BEGINNING OF THE XX CENTURY**

Аннотация. Статья посвящена анализу концепции С. В. Троицкого, рассматриваемой в контексте дискуссий об имяславии начала XX в. Рассматриваются труды С. В. Троицкого, в которых говорится о том, что имя Божие не является первоисточником освящения человека, поскольку освящаться он может исключительно Самим Богом и Его благодатью. Анализ показывает, что С. В. Троицкий демонстрирует крайнюю форму номинализма и позитивизма, а в своих поздних трудах проявляет чуждое отношение к «энергийному богословию» святителя Григория Паламы.

Abstract. The article contains the analysis of Sergey V. Troitsky concept about imyaslavie in the context of discussions of the beginning of the XX century. The works by Sergey V. Troitsky are observed which tell that

God's name is not the source of human's consecration because a man can be consecrated only by God Himself and His grace. This analysis shows that S. Troitsky demonstrates the extreme form of nominalism and positivism and in his latest works he resists «energy theology» of st. Gregory Palama.

Ключевые слова: имяславие, имяборчество, Божественные энергии, богословие, благодать, С. В. Троицкий.

Key words: imyaslavie, name fight (imtaborchestvo), God's energies, theology, divine grace, S. V. Troitsky.

Вся имяборческая концепция довольно хорошо и крайне взвешенно, богословски аргументированно, с четким выражением философских взглядов автора изложена в ряде многочисленных трудов С. В. Троицкого. Работы эти вышли в свет в 1913–1916 гг. как в виде отдельных изданий, так и в журналах, таких как, к примеру, «Церковные ведомости», «Миссионерское обозрение», «Итоги жизни» и других. С. В. Троицкий воспринимался как довольно серьезный оппонент и самими имяславцами. С. Троицкий предстал «обвинителем имябожия перед судом церковно-общественного мнения» и «увлекшись своею духовно-прокурорскую ролью, он сошел с того пьедестала беспристрастия, на котором он до известной степени стоял до своей поездки на Афон». И правда, налицо процесс очевидной эволюции мировоззренческих позиций Троицкого, начиная от довольно умеренного номинализма и признания частичной правоты за имяславцами до крайних форм осуждения «ереси». По поводу «Тезисов», которые приведены в завершении его доклада Святейшему Синоду «Афонская смута», пресвитер Павел Флоренский пишет, что в них хорошо «чувствуется примирительность тона, отсутствие личных счетов и знакомство с вопросом», чего не скажешь о статьях владыки Антония (Храповицкого). Однако в течение незначительного времени, исчисляемого несколькими месяцами, С. В. Троицкий вдруг начал довольно стремительно эволюционировать в сторону расширенного номинализма и терять при этом свою прежнюю объективность. По поводу «Афонской смуты» тот же отец Павел

Флоренский высказывает такое мнение, что, хотя эта статья и пропитана тонким ядом и лишь внешне кажется написанной с добрым намерением, она все же несравненно лучше тех, что были написаны имяборцами на тему споров об Имени Божиим. «Большого от нашей протестантствующей иерархии ждать нельзя. Поэтому надо желать, чтобы противники сошлись на этих антитезисах, и надеяться, что это будет лишь актом «икономическим» [7, с. 296–297]. О последующих трудах С. Троицкого, таких как «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники», «Учение Афонских имябожников и его разбор», «Защитники имябожников» и других, следует сказать, что они практически лишены всякого тона примирения. «В порыве преследования «имябожников» он [С. В. Троицкий] предал забвению те положения, которые он раньше разделял, и стал проводить в своих последующих сочинениях ту мысль, что имябожники суть — крайне опасные еретики, которых следует преследовать и церковным судом вплоть до отлучения от Церкви включительно, и государственной властью» [1, с. 25–26].

Довольно любопытным и интересным представляется упоминание отца Антония (Булатовича) и самого С. В. Троицкого о ряде их встреч, случившихся еще до Послания Святейшего Синода. С. В. Троицкий вспоминает, как ему удалось убедить отца Антония в неправильном изложении ряда позиций его «Апологии», и как тот обещал исправить недоработки, но так этого и не сделал [5, с. 221].

В свою очередь отец Антоний вспоминает, как еще накануне написания своей статьи «Афонская смута» С. В. Троицкий даже и представления не имел о существовании споров и просил отца Антония разъяснить их суть. «Познакомившись с образом мысли имяславцев и пониманием нами тезиса: „Имя Божие есть Сам Бог“, он сказал: „Да, конечно, психофизически это так“. Это было сказано при свидетелях» [1, с. 26].

Надо подчеркнуть особо тот момент, что С. В. Троицкий действительно в какой-то мере признавал и допускал частичную правоту имяславцев не только в своем начальном труде, но и в других, последовавших за этой работой статьях. К примеру, в «Афонской смуте» он выразил согласие с главной идеей имяславцев касательно Имени Божия, в частности, что Имя Божие, воспринимаемое как Божественное откровение, является Божеством (энергией Божией).

С точки зрения такой позиции он вступил в прямое противоречие с Синодальным Посланием, о чем более подробно будет изложено несколько позднее. С. В. Троицкий, возвратившись из так называемой «карательной экспедиции», заявлял, что исповедание отца Антония (Булатовича) «ничего явно неправославного не включает» [5, с. 221]. Однако, во-первых, замечание С. Троицкого вполне справедливо в той части, что сам отец Антоний заметно эволюционировал в сторону наиболее корректного употребления богословской терминологии и отверг самые крайние свои суждения. Во-вторых, «имябожничество» ничуть не ограничено только писаниями отца Антония, оно по меньшей мере имеет еще одно более радикальное течение.

Вполне очевиден тот факт, что С. Троицкий изучал вопрос относительно почитания Имени Божия, так сказать, «по ходу дела». Если в «Афонской смуте» в качестве главного обвинения афонитов выступает уличение их в ереси Варлаама, а также дублирование точки зрения халкинских богословов касательно магизма и пантеизма имяславцев, то позднее в качестве основного обвинения выступает ересь Евномия, найденная в их учении, о которой в «Афонской смуте» вообще и речи не было.

Следует отметить еще и тот факт, что вопрос почитания Имени Божия, как относящегося к области мистического богословия, был абсолютно чужд научным интересам канониста С. В. Троицкого. Эту деталь очень тонко подметил митрополит Вениамин (Федченков) в своей книге «Отец Иоанн Кронштадтский»: «Наконец, еще расскажу о моем разговоре в вагоне с тем самым сотрудником по борьбе с «имябожниками» Тр[оицкий]м... Шел у нас разговор об имяславии и имябожии. Между прочим, он спрашивает меня: „Почему это вы (он разумел не меня одного, конечно) так интересуетесь этим вопросом? Я — не пойму!“ „Вот это-то и удивительно, что вы, один из самых активных борцов в этом деле, а не задумывались над тем: почему многие горячо заинтересованы в нем?! Всякому известно, что в корне различных споров лежит прежде всего какая-нибудь психология! И ее непременно нужно уяснить прежде всего. А тогда понятнее будет и та философия, которая оттуда взяла корни свои!“ Такой разговор произвел на меня безотрадное впечатление! Борется

против Имени Божия, а сам (нужно думать) молитвы Иисусовой не творил!» [2, с. 698].

В период после 1916 г. С. В. Троицкого уже совершенно не интересовал вопрос об Афонских спорах и, судя по ряду устных источников, в конце жизни он даже выражал искреннее сожаление по поводу своей радикальной позиции в разрешении этого богословского спора [6, с. 19].

Начало статьи С. Троицкого под названием «Афонская смута» представляет собой довольно краткое изложение тех событий, которые послужили основой разногласий относительно Имени Божия на Афоне. Причина всего этого нестроения крылась в содержании книги отца Илариона «На горах Кавказа». Это издание пропустила в свет не только духовная цензура, но книга в течение многих лет пользовалась широким читательским спросом и одобрением, не было ни одного упрека в какой-то неправильности. Сам С. Троицкий делает резонное замечание относительно тех мест текста, которые позднее стали причиной стольких споров. Именно эти текстовые отрывки не имеют ничего предосудительного и соблазнительного, кроме некоторых неудачных и неточных выражений, при условии, если их рассматривать безотносительно к последующей аргументации. Даже те моменты учения отца Илариона относительно того, что Имя Господа Иисуса Христа как бы вливается в сердце молящегося, и человек ясно ощущает внутренним чувством своей души Самого Господа, — С. Троицкий ничего не имеет против такого описания внутренних переживаний и считает его вполне правильным, поскольку закон предметности мышления для человеческого сознания никто не отменял. Однако надо признать, что молитва — это практический, а вовсе не теоретический вид деятельности нашего духа. Вот почему отец Иларион, пока стоял на практической почве «умного делания», повторял лишь учение всей Церкви. Но стоило только ему оказаться на чуждой теоретической, метафизической почве, как мысль его внезапно стала беспорядочной и неверной. Причину перехода разногласий в теоретическую фазу С. Троицкий усмотрел в появлении довольно тенденциозной рецензии инока Хрисанфа. Он обвинял отца Илариона в том, что он «номинальное и невещественное „имя Иисус“ олицетворяет в живое и самое существо Бога». Именно инок Хрисанф переводит практический вопрос относительно того, как

должно молиться, в теоретический — об отношении Имени Божия к Существу. Отец Иларион, не имея возможности богословски точно разъяснить правильно подмеченный и описанный им психологический факт, в ответ отцу Хрисанфу создает «совершенно еретическую теорию об имени, как о какой-то особой сущности, объединяющейся с Божеством так же, как объединяется с ним человеческая природа Христа». Отец Иларион и сам-то не обладает твердым понятием имени: то он говорит о психофизическом акте именованья, то об имени как сочетании звуков и букв, — но ни то, ни другое не могут быть едины с Богом.

Из-за авторитетной поддержки имяборцев, проявленной журналом «Русский инок», афонцы очень скоро мобилизовали все свои довольно небогатые и невысокие по степени достоинства научные силы и даже сумели привлечь к защите своего учения ряд «высокопросвещенных российских богословов». С. Троицкий отзывается о них с некоторой долей высокомерия как о людях, которым слишком нравится «разыгрывать роль оппозиции церковной власти». В этом частном Афонском раздразе они вдруг неожиданно усмотрели «какое-то новое откровение и в то же время не признанную глубочайшую философскую теорию, новый платонизм, идеализм, реализм, мистицизм и прочее, и прочее, а в афонских имяславцах — продолжателей паламистов XIV в.».

В этом «Афонском деле» С. Троицкий посчитал весьма важным и необходимым выделить два направления. Первое — связано с упомянутыми выше «высокопросвещенными богословами», которые подали отцу Антонию (Булатовичу) ряд идей, дотоле ему не известных. И второе — связано с «невежественными» афонскими иноками, которые в своих духовных изысканиях пришли к идее обожествления самого имени, или иначе — самих звуков и букв слова «Иисус». Однако ни то, ни другое направление не обладает ясным, логическим мышлением. С. Троицкий весьма пафосно и победоносно разоблачает эти оба течения.

Свой критический удар он обрушил для начала на второе направление как «более простое и элементарное». Подвергать опровержению это учение не было никакой необходимости, поскольку это уже давно сделала Церковь. Основы этого учения уже были распространены еще в языческом мире, а затем под его влияние попало

и иудейство в период упадка. Церковь обвинила учение в магии, корни которого крылись в человеческом невежестве и стремлении к достижению своих целей без особых усилий. Имябожие является течением, схожим с учением Симона волхва и волхва Елимы, иначе — с гностицизмом, с которыми вступили в сражение и «Учение двенадцати апостолов», и «Послание» Варнавы, и «Пастырь» Ермы. Для гностиков было характерно то, что в качестве «магического имени» они употребляли и имя «Иисус». Магическое действие имен Божиих составляло чуть ли не основную суть учения, и поэтому оно для Церкви считалось наиболее опасным. Это учение активно поддерживала неоплатоническая философия, а вот святые отцы не раз протестовали против него. Осуждение веры в имена Божии можно встретить в содержании и канонических сборников Восточной Церкви, к примеру, в «Номоканоне» Патриарха Фотия, «Синагагме» Властаря, а также и в писаниях блаженного Августина, святителя Иоанна Златоустого, святителя Василия Великого, преподобного Ефрема Сирина и т.д. «Вера в действенность имен Божиих и святых самих по себе является одним из видов суеверия, к которому так склонны необразованные люди». Эта вера со всей очевидностью приравнивается к таким явлениям, как идолопоклонство и магия. Верой в силу имен Божиих проникнуты содержания «Зога-ра» и «Каббалы». Оказалось, что данной вере вовсе не чужды и сами афонские иноки.

Наиболее взвешенной и серьезной выглядит концепция отца Антония (Булатовича), которая не сводится только к простому суеверию. Основная часть статьи С. Троицкого и посвящается ее исследованию и критическому разбору. Для начала он словесно разгромил весьма удобную для имяславцев идею относительно того, что именно они являются последователями самых древних паламитов (на то у них нет ни малейшего права!), а затем, включая обратный принцип, жестко упрекает их именно в ереси Варяста. И действительно, согласно учению Церкви, Откровение Божественно, не исключая отсюда и имен Божиих. Однако со стороны имяславцев речь ведется о божественности имен не как отдельной части Откровения (тогда в их учении не нашлось бы абсолютно ничего нового), а именно как об их самостоятельном значении. Вполне верен и тот факт, что у паламитов слово «Бог» использовалось не в своем обычном узком

смысле, а более широко — для обличения ереси Варлаама, суть учения которого состояла в тварности проявлений энергий Божиих, чего в начале двадцатого столетия уже никто не делал. А это значит, что у имяславцев нет никакого права так широко употреблять слово «Бог».

Позднее рассуждения С. Троицкого перекинулись на паламитов, которые всегда вели речь только лишь о божественности энергии Божией, но отнюдь не о том, что она и является самим Существом Божиим, что она и есть Сам Бог. Энергии Божии божественны, но это не Бог.

Вести речь о том, что Имя Божие как энергия есть Сам Бог, а не «божественность», это равносильно тому, что всецело встать на сторону варлаамитов, для которых абсолютно неприемлемо отделение энергии от существа Божия. В результате проклятием Константинопольского Собора покрывается голова именно имяславцев, для которых также неприемлемо разделение Существа Божия и энергии. В их понимании они оба есть Бог.

Таким образом, налицо факт, говорящий о том, что все обвинения С. Троицкого построены на элементах его неправославного убеждения в том, что энергии Божии не есть Бог.

Непосредственно саму молитву имяславцы воспринимают в форме объективного откровения Божия, а не как субъективное психофизическое действие человека, что тоже является ересью. Именовывать ее Богом — это равносильно тому, что именовать Богом всякое действие тварного, ограниченного духа.

Особое негодование у С. Троицкого вызывает упоминание «высокопросвещенными богословами», к примеру, такими, как М. Д. Муратов, имени Платона и объективного идеализма. Он счел необходимым напомнить, что именно Варлаам был приверженцем и последователем Платона, считая платоновское учение об идеях практически основным источником богословия, на базе которого можно возводить любую богословскую систему. Только лишь один свет, которым обладает человек, не может быть обманчивым — это его собственный чистый ум, освященный добродетелью. Ему уже не требуется просвещение, исходящее свыше. Таким образом, Варлаам практически лишает христианина какой-либо благодатной помощи в глубоком познании Бога, что заимствовано из источников антич-

ной философии. Кроме того, весь церковный собор 1352 г. резко осудил Варлаама и Акиндина еще и за то, что они «предприняли идеи Платона и эллинские басни опять вводить в Церковь Христову». В таком случае получается, что если имяславцы считаются продолжателями Платона и защитниками его идеализма, то они одновременно становятся противниками святителя Григория Паламы.

По С. Троицкому получается, что именно из уст варлаамитов звучала теория относительно того, что энергия Божия и есть Сам Бог (?) и что любая человеческая идея адекватна Богу и способствует истинному познанию Бога. Данная теория является полным соответствием учению имяславцев, которые утверждают, что Имя Божие (проявление энергии Божией) и есть Сам Бог и что человеческая идея о Боге, выраженная в психофизическом действии молитвы, также является Богом. По учению паламитов, энергия Божия есть Божество, а не Бог и что эта идея о Боге не дает нам истинного и глубокого познания о Нем.

После таких умозаключений С. Троицкий задается резонным вопросом: а является ли учение имяславцев ересью? На этот вопрос может быть двоякий ответ. Если иметь в виду формулы имяславцев и употребляемые ими термины в том смысле, в каком они понимаются, как правило, в богословских работах, то, безусловно, имяславие — ересь. А если же иметь в виду историю происхождения этого учения, принимать во внимание безграмотность имяславцев, их незнание точной богословской терминологии, то имяславие всего лишь может стать ересью, а пока не обладает резко выраженными ее чертами. Его истоком является «извинительное и даже похвальное, хотя в данном случае и необоснованное, опасение за оскорбление достоинства своего достояния — молитвы Иисусовой». Однако имяславцы не в силах были дать правильное объяснение психологическому факту соединения имени и Бога, находящемуся лишь в человеческих переживаниях, и сделали ложное заявление по поводу объективного отношения Имени к Господу, создав при этом две теории: сначала грубую языческую относительно божественности самих звуков и букв; а затем (благодаря «дельным возражениям» журнала «Русский инок» и при помощи русских богословов) они значительно ее смягчили и выдвинули на первый план свою связь с паламитами и Константинопольскими соборами четырнадцатого

столетия. Но поскольку паламиты были далеки от учения, что наша идея о Боге есть Бог, а учили лишь о том, что любая проявленная в мире энергия Божия божественна, а не тварна, — связь эта считается неправомочной. Налицо — впадение имяславцев в неприкрытый пантеизм и ересь Варлаама. Учение их носит непоследовательный характер и опровергается их же собственными высказываниями. «То они учат, что имя Божие есть существо Божие; то говорят, что существо Божие неименуемо; то говорят, что имя есть Бог лишь как энергия Божия, то как мысль человеческая; то они утверждают, что имя есть Сам Бог; то говорят, что нельзя имя отождествлять с существом Божиим; то говорят, что слогам и буквам имени Божия присуща благодать; то отрицают это». Таким образом, далеко еще до завершающего приговора имяславческому учению, поскольку они сами пока не в состоянии определить отличие его от учения паламитов.

Наиболее значительным моментом для понимания природы Имени Божия С. Троицким служит «православное учение», которое он довольно подробно излагает в антитезу «Апологии» отца Антония (Булатовича) в самом конце «Афонской смуты». В приведенных пяти пунктах он утверждает следующее:

1. Имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия... есть вечная, неотделимая от Бога энергия Божия, которая воспринимается людьми лишь в такой степени, насколько допускает их тварность, уровень ограниченности и нравственного достоинства. К используемому в таком смысле слову «имя» приложимо наименование Божество, но отнюдь не Бог. (Данным утверждением С. Троицкий впадает в явное противоречие с Синодальным определением, опубликованном в том же номере «Церковных Ведомостей», что и сама статья Троицкого, утверждавшем, что Имя Божие априори не может быть названо ни Богом, ни Божеством.)

2. Имя «Иисус» содержит указание на спасение Богом рода человеческого и имеет прямое отношение к воплотившемуся Сыну Божию. В этом смысле принадлежа ипостаси Бога.

3. Имя «Иисус» — это сила Божественная или действие Божие, воспринимаемое как Откровение Божие о спасении рода человеческого, но это вовсе не сила Божественная в смысле нашего акта произнесения. Оно всегда может быть именовано «силою посредствующею».

4. Абсолютно все имена Божии равнозначны, однако ни одно из них само по себе не обладает той силой, которая присуща исключительно Самому Господу.

5. Акт призывания Имени Божия — наиболее традиционный, обычный, но далеко не единственный вид молитвы. На самых высших ступенях молитвы вообще произнесение каких-либо слов считается излишним. Трепетное произнесение Имени Божия в молитве объясняется крайней необходимостью для концентрирования ума и сердца исключительно на мысли о Боге. Недопустимо смешивать Имя с Самим Богом, поскольку это является своего рода оскорблением величия Божия, соединяя Его с действием тварного и ограниченного существа.

В итоге своих умозаключений С. Троицкий еще раз возвращается к истории происхождения этих пресловутых споров: в силу полной своей неподготовленности имяславцы незаметно впадают в неправославное учение, тщетно пытаясь из области практики перейти в область теории. А в разработке этой теории им споспешествует отряд «мнимопросвещенных» богословов. Монастырские иноки, забросив свою прямую обязанность творить непрестанную молитву Божью, кинулись в рассуждения, приступив к яркой защите «своего самолюбия и невежества, думая при этом, что защищают молитву Иисусову». Разные рассуждения относительно молитвы Иисусовой, конечно же, не сама молитва Иисусова, и прерывают ее не только те, кто утверждает, что Имя «Иисус» не есть Бог (имяборцы), но и те, кто считает все наоборот — Имя Иисусово есть Бог (имяславцы).

Содержание ряда последующих статей С. Троицкого красноречиво говорит о резком и существенном отдалении автора от первоначальной позиции, имеющей весьма взвешенный и более объективный характер в сравнении с другими имяборцами. Новый нюанс связан с обвинением имяславцев в евномианстве, о чем старательно умалчивает «Афонская смута». Чувствуется, что С. Троицкий начинает утрачивать привычное спокойствие тона, и практически все его поздние статьи отличаются тем, что до краев наполнены духом непримиримой полемики. После Определения Святейшего Синода автор уже не утверждает, что Имя Божие есть энергия Божия. В своей статье «Учение афонских имябожников и его разбор» [3, с. 226–245] С. Троицкий большей частью рассуждает не на тему об Имени Бо-

жем, а, стараясь углубиться в философию вопроса, строит крайне номиналистическую концепцию, касающуюся соотношения вещи и имени. Он становится крайне склонным к весьма расхожим обвинениям имяславцев в стиле инока Хрисанфа и обнаруживает в их учении четвертое Лицо (Ипостась) в Пресвятой Троице или замену Лица Сына Именем Иисус. Автор обвиняет имяславцев в равнодушии, да и вообще в безразличии к душевной жизни молящегося, которая, считают они, не имеет абсолютно никакого решающего значения в деле творения молитвы. Человек спасается уже самим произнесением Имени Божия, т.е. магическим образом.

Подробно исследуя имяславческое учение, С. Троицкий делает наиболее сильный, нежели в «Афонской смуте», акцент на том моменте, что учение это вовсе не «новое откровение» (как считают члены Новоселовского кружка), однако и не просто «глупость и мужицкое сумасбродство», как предполагает архиепископ Антоний. Учение имяславцев представляет собой явление под названием религиозный атавизм, довольно интересное для историка и филолога, но сомнительное и печальное с точки зрения верующих. Это особенное учение, имеющее общий характер практически для всей языческой культуры человечества, поэтому его значение довольно трудно переоценить. С. Троицкий приводит в пример высказывание Потемнина относительно того, что «слово заключает в себе зародыш остальных искусств» и что «языком полагается начало познанию природы». При создании речи человечество, по всей видимости, слишком возгордилось своим творением и придало ему такое значение, которым оно не только не обладало, да и обладать просто не могло. «Бумажные деньги человечество приняло за чистое золото и стало смотреть на слова не как на условные знаки, символы предметов, а как на какие-то дубликаты предметов, стоящих с ними в таинственной связи». С. Троицкий неизменно приходит к тому же самому выводу, что и отец Павел Флоренский в своих «Общечеловеческих корнях идеализма», однако с отрицательным значением. В далекой древности «имябожническое» воззрение имело господствующий характер, и от него не в силах были избавиться даже самые величайшие умы языческого мира, а Платон так и вообще подведет под это наивное воззрение философскую основу в диалоге «Кратил». По всей видимости, С. Троицкий твердо убежден в том, что никто, кроме Канта

и позитивистов, не сумел по-настоящему облагодетельствовать человечество, избавив его от весьма наивных заблуждений Платона и всей древней цивилизации.

Вредоносность учения о почитании имен заключалась в том, что учение наносило непоправимый ущерб не только человеческой жизни в общем смысле, но и религиозной жизни человека — в особенности. Оно тормозило поступательное движение науки, не проявляло заботы о приобретении правильного понятия о предметах, а что касается религиозной жизни — содействовало развитию таких явлений, как многобожие и идолопоклонство. Учение это — источник зарождения магии и языческих культов. По мнению ученого Макса Мюллера, религиозная жизнь могла бы немалое время обходиться и без именованя Бога, хотя и занимала самую высокую ступень своего развития.

Язычники заразили этим явлением, связанным с обоготворением имен, древних иудеев. В таких памятниках иудейской письменности послеканонического периода, как Талмуд, Каббала, Таргум и другие магическое почитание имен Божиих стало занимать господствующее положение. В них сам символ воспринимается как что-то самостоятельное, как особое существо. Зарождается учение о «Слове Божием» («Мемре») как некоем отличающемся от Бога духовном существе, находящемся в непосредственной близости к миру и человеку. Довольно любопытен тот факт, что учение о «Мемре» С. Троицкий подробно излагает, используя книгу проявлявшего сочувствие имяславцам профессора М. Д. Муретова «Учение о Логосе», усматривая в нем прямого свидетеля против ереси отца Антония (Булатовича). С. Троицкий приходит к заключительному выводу относительно того, что налицо сходство даже в деталях и ссылках на одни и те же образные выражения Священного Писания, учений таргумистов о «Мемре» и имябожников.

Уже изначально христианство вошло в прямое столкновение с иудейско-языческим учением об олицетворенных именах. Эти столкновения не затихали и на протяжении всех столетий исторического существования Церкви, причем на стороне иудейской ономастологии «всегда было сочувствие язычески настроенной изуверной темной народной массы». Даже ряд церковных писателей был подвержен этой заразе — языческой ономастологии. Среди них на особом по-

ложении Ориген. Благодаря «вековой борьбе Церкви с оноματοлогией» Церковь в лице таких «корифеев православного богословия», как Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и другие настолько аргументированно, четко и убедительно продемонстрировала свое отношение к этому языческому учению, что для современного богослова «толки о необходимости созвать чуть ли не вселенский собор для решения вопроса, истинно ли учение имябожников, кажется столь же странным, как если бы кто предложил созвать вселенский собор для суждения об учении атеистов» (sic!). В результате спустя полгода после «Афонской смуты» С. Троицкий уже не мучился вопросом, является ли имябожие ересью. Решение этого вопроса однозначно имеет положительный характер, причем без какого-либо «двойного ответа».

По утверждению С. Троицкого, православное учение об именах в правильном философском понимании вопроса представляет собой следующее: имена сами по себе не имеют абсолютно никакой связи с предметами. Нет ни одного предмета, нуждающегося в наименовании. Каждый может существовать без имени. В имени нуждается только человек. Это необходимо, чтобы упорядочить свою психическую деятельность и иметь возможность передать свои ощущения касательно предмета другому. Связь между именем и предметом носит не объективный, а только лишь субъективный характер, в зависимости от человека, дающего то или иное наименование предмету. Предмету можно дать любое имя, а можно и не называть вовсе, однако предмет останется тем же, чем и был, к примеру, стакан стаканом и останется, как его ни называй. Некоторое затруднение может возникнуть лишь в понимании нашей мысли о стакане другими. Имя всего лишь условный знак, символ предмета, созданный самим человеком, его творческими способностями, а отнюдь не Богом. «Имена есть такой же продукт творчества человека, как дома, картины и вообще все произведения культуры». Итак, всякое имя не есть действие Божие, а есть действие (энергия) человеческая, — вопреки «Афонской смуте» заявляет С. Троицкий.

Итак, налицо факт, что С. Троицкий придерживается позиции крайнего позитивизма в понимании Имени Божия, да и вообще имен в целом, постоянно делая ссылки на авторитет святых отцов, а в особенности святителя Григория Нисского. С. Троицкого не оста-

навливают и самые двусмысленные высказывания. Имена Божии — творения самих людей, а вовсе не Божии открытия, поскольку они у разных народов разнятся. «Бог не открывал людям Своего Имени уже потому, что Он не имеет Имени», поскольку не испытывает нужды в каком-либо средстве ни для познания Себя Самого, ни для познания чего-либо. Имена Божии не обладают вечностью, они всего лишь — творения людей. Излагая события второй главы «Бытия», С. Троицкий отмечает, что «Адам дал имена лишь животным и жене, но не Богу, и призывать имя Божие люди начали лишь при Ное». Появление самых первых священных символов — имен Божиих, является творением потомков Сифа, равносильно тому, как возведение городов, или искусство ковать медь и железо, два и еще целый ряд других проявлений материальной культуры, — все это творчество каинитов. Даже если взять само имя «Иегова» («Сущий», «Тот, Который есть»), то оно заключает в себе идею, согласно которой можно утверждать, что Бог не имеет имени, поскольку в этом имени существуют лишь субъект и связка, но отсутствует предикат: что такое есть Тот, Который есть, какое Его имя — не известно. Только благодаря этому имя «Иегова» не оказалось в мифологическом потоке, подобно языческим именам богов, а послужило залогом монотеизма у евреев. Все имена Божии при их употреблении необходимо сопровождать мыслью о том, что Бог выше всякого имени, а потому и не имеет никакого имени. В противном случае имена превращаются в идолов, и соотнесение их с Богом можно расценивать как неприкрытое богохульство, подобное «побиению камнями и клеветой», как говорит Григорий Богослов.

В результате абсолютно все имена Божии не являются ни сутью, ни действием Божиим, ни духовным существом; они не имеют вечной природы, но они всего лишь плоды человеческого действия, довольно позднее произведение человеческого творчества. Тем более это относится к имени «Иисус». В первоначальном варианте оно являлось простым человеческим именем и к Сыну Божию стало иметь отношение лишь по Его воплощению. Для именованья безымянного Бога требуется довольно много имен, поскольку ни одно имя не в состоянии вместить в себя все его совершенства. Даже в привязке к Воплощенному Сыну Божию имя Иисус нуждается в дополнении именем Христос.

Подобный номинализм побуждает задаться вопросом и самого

С. Троицкого: а следует ли из того, что имена Божии являются тем же самым, что и все остальные имена, то есть созданные человеком символы — их равнозначность обычным именам? На этот вопрос у С. Троицкого отрицательный ответ, поскольку имена Божии являются символами Самого Бога, символами религиозными, благоговейное почитание которых — один из главных догматов христианства, неразрывно связанный с догматом воплощения. Имя Божие является видом изображения Божества, Его иконой.

Вполне разделяя принципы схоластического учения относительно почитания икон без заведомого нахождения в них Божественной силы, С. Троицкий сводит содержание учения об именах к учению об иконе как отпечатку, оттиску и изображению Бога, но не в красках, а всего лишь в звуке. Вот почему имя Божие освящается не своей силой, а посредством подаваемой через него благодати Божией. Имя Божие не является первоисточником освящения человека, поскольку освящаться он может исключительно Самим Богом и Его благодатью. Чтобы даровать Свою благодать, Сам Бог вовсе не испытывает нужду в каких-либо материальных средствах (иконах, именах), но в них испытывает нужду непосредственно сам человек как материальное существо, которое в силу своей психофизической слабости не может жить без некоего субъективного обоготворения различных религиозных символов.

Само по себе имя Божие отнюдь не является таинством, каким-то автоматическим проводником благодати и не обладает возможностью освящать другие священные символы. По своей сущности и происхождению имена Божии — это то же, что и крест, или иконы и другие священные символы, что означает, что они не суть Бог, и их нельзя именовать Богом. «О всех изображениях Бога седьмой Вселенский Собор постановил, что они не Бог, а следовательно учение имябожников уже осуждено Церковью и в основной и в частных своих мыслях, и в новом соборном осуждении не нуждается».

Изучая имяборческие статьи С. Троицкого, невольно приходишь к закономерному выводу относительно того, что сам он, вероятно, и в силу своих личных мотивов, а также в пылу полемического азарта, начинает все более и более удаляться от осмысления богословско-философской сути имяславческих разногласий, открыто демонстрируя крайнюю форму номинализма и позитивизма. В своих

поздних трудах С. Троицкий проявляет совершенно чуждое отношение к «энергийному богословию» святителя Григория Паламы и наотрез противится именовать Имя Божие энергией Божией, хотя и допускал это раньше, низводя его до степени обыкновенной простой условности, в которой если и присутствует благодать Божия, то только в силу снисхождения Божия перед человеческой слабостью.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний (Булатович), свящ.* Имя Божие в понимании и толковании св. Григория Нисского и Симеона Нового Богослова // Миссионерское обозрение. 1916. № 5–6.
2. *Вениамин (Федченков), митрополит.* Отец Иоанн Кронштадтский. М., 2014.
3. Миссионерское обозрение. 1914. № 2.
4. *Муретов М. Д.* Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса в греческой философии и иудейской теософии. — М., 1885.
5. *Троицкий С. В.* Новая позиция о. Антония (Булатовича). В кн.: Святое Православие и именовбожническая ересь: В 3-х ч. — Харьков, 1916.
6. Философия языка и имени в России: Материалы круглого стола. — М., 1997.
7. *Флоренский П., свящ.* Собр. соч. Т. 3 (1). М., 2011.
8. Церковные ведомости. 1913. № 37–51.
9. Церковные ведомости. 1914. № 5–7.

УДК 22.08

Чеппель А. А.

преподаватель кафедры богословия и библеистики
Калужской духовной семинарии
e-mail: achsp@bk.ru

Chappel A. A.

teacher of the Department of theology and biblical studies
Kaluga Theological seminary
e-mail: achsp@bk.ru

**ИМЕНА ХРИСТА В ЕВАНГЕЛИЯХ КАК ОТРАЖЕНИЕ
МЕССИАНСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ ВО ВРЕМЯ ЗЕМНОЙ
ЖИЗНИ СПАСИТЕЛЯ**

**THE NAMES OF CHRIST IN THE GOSPELS AS A
REFLECTION OF MESSIANIC VIEWS DURING
THE SAVIOR'S EARTHLY LIFE**

Аннотация. Настоящая публикация посвящена исследованию мессианских представлений израильского народа, сформировавшихся ко времени пришествия Спасителя, на примере используемых в Евангелиях именах Мессии.

Abstract. This publication is devoted to the study of the Messianic ideas of the Israeli people, formed at the time of the Savior's coming, on the example of the names of the Messiah used in the Gospels.

Ключевые слова: библеистика, Священное Писание, Новый Завет, Евангелие, Христос, Мессия, ономастика.

Key words: Biblical studies, onomastics, Holy Scripture, New Testament, gospel, Christ, Messiah.

Целью этой статьи является установление отношения ко Христу разных Его современников, через призму мессианских воззрений того времени, на основе данных четырех Евангелий. Мы не ставили задачу исследования всех мессианских имен, встречающихся в Евангелиях. В данном докладе попытаемся обозначить основные понятия о Мессии у людей, окружавших Христа.

«До сих пор остается жизненным вопрос Господа о Нем Самом: „за кого же почитают Меня люди?“. До сих пор — в течение двадцати веков — суждения о Личности Христа пестры, как пестры были мнения о Нем современников. И это справедливо даже не столько в отношении научной критики, сколько в отношении „обывательского суждения“» [2]. «Как часто бывает с человеческими ожиданиями, что люди, наперед составив себе образ желаемой вещи, украшают его по своему вкусу дотоле, доколе он не будет соответствовать вполне их желанию; а потом смотрят вокруг себя, где бы найти что-нибудь подобное своему образу, — и от того самую вещь, хотя бы она действительно явилась, не примечают: так случилось и с этим народом (евреями), даже с лучшею его частию при ожидании Мессии» [1, с. 2], — пишет профессор Александр Васильевич Горский. «...Кратко: для каждого царство Мессии значило то, что было всего согласнее с его желаниями и потребностями» [1, с. 3].

Первым, кто обратился к Богомладенцу, был старец Симеон: «...ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко...» (Лк. 2:29). «Сей Симеон, движимый Духом Святым, — по словам блж. Феофилакта, — Исповедал, что Он есть Господь жизни и смерти» [10, с. 285]. Обращается к Нему как к Спасителю, «Спасением» назвал Воплощение Единородного, которое Бог уготовал прежде всех веков» [10, с. 285]. «Он видит в младенце Иисусе спасение или Спасителя людей, конечно, не от рабства внешнего, а от грехов их» [4] — пишет протоиерей Иоанн Бухарев.

Святой Иоанн Предтеча «при явлении Христа, удивлялся Ему, показывает всем и дар, с которым Он пришел, и образ искупления, слово „Агнец“ выражает то и другое: „вот Агнец Божий“ (Ин. 1:36). Слова: „берет“ грехи мира означают, что Он не тогда только принял на себя грех, когда пострадал, но с того времени и доселе возьмет грехи» [5, с. 119–120]. По мнению Александра Васильевича Иванова, Иоанн Предтеча называет Христа Агнцем по Откровению. Это имя

в приложении к Мессии было хорошо известно еврейскому народу (пасхальный агнец, жертвенный, Ис. 53:7). Святой Иоанн «хотел указать Израилю, вопреки его мечтательным ожиданиям, что грядущий Мессия идет не для славы и военных подвигов, но для принесения Себя, подобно агнцу, в жертву за грехи мира» [3, с. 120].

Апостол Андрей, обращаясь к брату, говорит: «...мы нашли Мессию, что значит: Христос» (Ин. 1:41). В первых же словах апостола святитель Иоанн Златоуст видит «душу, томившуюся желанием видеть Христа и исполненную радости» [5, с. 126], когда это желание исполнилось. При этом обращает внимание на особенность написания: не просто Мессию, но τὸν Μεσσίαν. «Таким образом они ожидали одного Христа, не имеющего ничего общего с другими (на это указывает артикль перед словом Мессия), т.е. с теми лицами, которые в Свщ. Писании называются помазанниками в общем значении этого слова» [5, с. 126].

Нафанаил же, после того как Христос открыл Себя ему: «...когда ты был под смоковницею, Я видел тебя» (Ин. 1:48). «Из сего он узнал Господа и исповедовал Его Сыном Божиим» [10, с. 486]. — «Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин. 1:49). «Пророчество имеет величайшую силу привлекать некоторых к вере, и его сила более, чем сила чудес. Ибо чудеса могут быть представлены призрачно и бесами, а точного предузнания и предсказания будущего никто не имеет, ни Ангелы, ни тем более бесы» [10, с. 486], — говорит блаженный Феофилакт Болгарский. «Впрочем, хотя и Сыном Божиим исповедует, но не в том смысле, в каком Петр. Петр в Кесарии Филипповой исповедал Его Сыном Божиим как Истинного Бога, и за то Господь ублажает его и вверяет ему Церковь (Мф. 16:16–19). Нафанаил же исповедал Его как простого человека, по благодати усыновленного Богу за добродетель. И это видно из прибавления: Ты — Царь Израилев. Видишь ли, он не достиг еще до совершенного познания истинного Божества Единородного. Он верует только, что Иисус есть человек боголюбезный и Царь Израилев. Если бы он исповедал Его истинным Богом, то не называл бы Его Царем Израиля, но Царем всего мира. За сие он и не ублажается, как Петр» [10, с. 486].

Так мы видим, через пророчество Господь открывает Себя и самарянке: «...у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе» (Ин. 4:18), «чрез пророческое ведение открывает Свою

силу, перечисляет прежних ее мужей и обнаруживает того, которого она теперь скрывает» [10, с. 508], — пишет блаженный Феофилакт. После этого она называет Его пророком. И мы видим постепенное изменение отношения самарянки ко Христу. Она задает Ему вопрос, который долгое время был предметом раздоров у иудеев и самарян, о месте поклонения Богу. Господь же открывает ей тайны будущей и уже зарождающейся Новозаветной Церкви: «...настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе» (Ин. 4:23). И она уже напрямую спрашивает о Мессии, руководствуясь Писаниями пророка Моисея: «...знаю, что придет Мессия, то есть Христос; когда Он придет, то возвестит нам все» (Ин. 4:25). По словам святителя Кирилла Александрийского: «...женщина тотчас же возлетает превышающими ее ум мыслями к известной у иудеев надежде... она знает о Мессии, что Он придет в свое время, а зачем придет, об этом не говорит точно, принимая, как кажется, всякие о нем сказания, как легкомысленная и плотолюбивая женщина. Впрочем, не совсем не знала, что Он окажется вводителем совершеннейших учений в Израиле, и это, без сомнения, она находила в речах о Нем» [6, с. 645]. И Господь отвечает ей прямо: «...это Я, Который говорю с тобою» (Ин. 4:25).

Тот же свт. Кирилл Александрийский восклицает, называя эту перемену неизреченным чудом: «...уже искусной в учении и тайноводительницей оказывается та, которая в начале беседы ничего не понимала. Самаряне оказываются выше безумия иудеев и, благопослушанием препобедив присущее им упрямство при вести об одном только и единственном чуде, поспешно идут к Иисусу, убеждаемые не гласом святых пророков, не проповедью Моисея и не перстованием Иоанна, но повествованием одной только женщины, и притом грешницы» [6, с. 648, 650].

Она становится проповедницей среди самарян: «...пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала: не Он ли Христос?» (Ин. 4:29). По словам блаженного Феофилакта: «...не говорит утвердительно, что Он — Христос, но — „не Он ли Христос“ для того, чтоб их самих привести к одинаковому с собою мнению и слово сделать более удобоприемлемым. Ибо если бы она утвержда-

ла, что Он — Христос, то некоторые, быть может, не согласились бы, не приняли бы мнение ее как женщины отверженной» [10, с. 512].

Множество исцеленных обращаются ко Господу, и Он, видя веру их, по нашему мнению и через само обращение (как они Его называли), исцелял их. Так, Иерихонский слепец Вартимей восклицает: «Иисус, Сын Давидов! помилуй меня» (Мк. 10:47). Как замечает протоиерей Александр Смирнов: «...общенародным и самым употребительным обозначением Мессии около времен Иисуса Христа было наименование „Сын Давидов“, которое должно было сделаться тем более популярным, что заключало в себе вполне определенный смысл и выражало общепринятое верование в происхождение Мессии из рода Давидова» [7, с. 309]. Так на вопрос Господа: «что вы думаете о Христе? Чей Он сын?» — фарисеи без всякого колебания и с полным пониманием смысла вопроса отвечают: «Давидов» (Мф. 22:42; ср.: Мк. 12:35; Лк. 22:41). Вартимей просит милости у Христа как у Бога. И когда Господь спрашивает его: «чего ты хочешь от Меня?» (Мк. 10:51). Слепец восклицает: «Учитель! чтобы мне прозреть» (Мк. 10:51). Александр Павлович Лопухин пишет: «...слепой употребляет такое выражение (Учитель (Раввуни)), которое в древнееврейской литературе имело особо высокий смысл и прилагалось почти всегда только к Богу» [8, с. 68]. Так, Господь, явившись Марии Магдалине после Своего Воскресения, когда обращается к ней по имени, она узнает Его и восклицает так же, как и Закхей: «Раввуни!» («Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввуни! — что значит: Учитель!» (Ин. 20:16)).

«К кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни», — говорит Спасителю апостол Петр в то время, как многие соблазнялись проповедью Его о хлебе животном и оставили Его» [3, с. 125]; «но мы уверовали и познали, что Ты еси Христос, Сын Бога живаго» (Ин. 6:63, 68, 69). Александр Павлович Лопухин замечает: «...в других местах у Иоанна („уверовали, что Ты послал Меня“ (Ин. 17:8); „И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее“ (1 Ин. 4:16)) ранее упоминается о познании, а потом уже о вере. Но там познание понимается как ознакомление с внешними обстоятельствами дела, а здесь обозначает более глубокое проникновение в учение Христа о Своем Лице и служении» [8, с. 381].

Также мы видим, что ученики сомневаются в Воскресении Хри-

стовом. Мироносицы, «возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим. И показались им слова их пустыми, и не поверили им» (Лк. 24:9, 11). Святитель Феофан Затворник говорит об этом сомнении апостолов так: «...тут была любовь рассуждающая, боящаяся ошибки по причине высокой цены любви и предмета ее. Когда и они увидели и осязали, тогда каждый из них не языком, подобно Фоме, а сердцем исповедал: «Господь мой и Бог мой!» [9, с. 112]. Блаженный Феофилакт Болгарский пишет по поводу исповедания Фомы: «...смотри, как тот, кто сначала не верил, от прикосновения к ребру сделался отличным богословом. Ибо он проповедал два естества и одно лицо во едином Христе. Сказав „Господь“, исповедал человеческое естество; ибо „Господь“ употребляется и об людях, например: Господин! если ты вынес Его (Ин. 20:15). А сказав: Бог мой, исповедал Божеское Существо и таким образом исповедал Одного и Того же Господом и Богом» [10, с. 679].

В заключение хочется отметить, что тема восприятия, как и признания Мессии, о чем было сказано в начале доклада, является актуальной на все времена, как основание веры каждого христианина. Во время земной жизни Спасителя, как мы рассуждали выше, мнения о Мессии весьма различались, что можно увидеть в разных именовании Его от разных людей. И часто это мнение менялось, в зависимости от глубины проникновения человека в Тайну Мессии. Но нужно добавить, что это не отвлеченное, схоластическое знание, получаемое от учителей или через книги, но знание, которое человек получает непосредственно от Бога. Так Спаситель хвалит апостола Петра после исповедания в Кесарии Филипповой: «Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Ин. 16:17).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Горский А. В. История Евангельская и Церкви Апостольской. Дневники. Издание Центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. СПб., 1999.
2. Григорий (Лебедев), епископ. «Толкование на Евангелие от Марка» [Электронный ресурс]. — Православная энциклопедия

Азбука веры. Православный сайт. Электрон. ст. — Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Lebedev/blagovestie-svjatogo-evangelista-marka-duhovnye-razmyshlenija/#0_8 (дата обращения: 07.02.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.

3. *Иванов А. В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. Воскресение. СПб., 2008.

4. *Иоанн Бухарев, протоиерей.* Толкование на Евангелие от Луки. [Электронный ресурс]. — Православная энциклопедия Азбука веры. Православный сайт. Электрон. ст. — Режим доступа: URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Buharev/tolkovanie-na-evangelie-ot-luki/2 (дата обращения: 07.02.2020). Загл. с экрана. Яз. рус.

5. *Иоанн Златоуст, архиепископ* Константинопольский, свт. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Том 1. Издательский отдел Московской Патриархии, 1993.

6. *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. Книга вторая. М.: Паломник, 2001.

7. *Смирнов А., протоиерей.* Мессианские ожидания и верования иудеев около времен Иисуса Христа. Издательство Олега Абышко. СПб., 2010.

8. Толковая Библия. Том 10. М.: Терра — Книжный клуб, 1998.

9. *Феофан Затворник, святитель.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М.: «Покров», 2003.

10. *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Толкование на Четвероевангелие I. 2-е изд. — Минск: Белорусская Православная Церковь, 2013.

Раздел II.

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 821.161.1

Волкова А. Г.

кандидат филологических наук,
проректор по научной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Диакон Константин Штанкевич

выпускник КДС 2019 г.
e-mail: exakustodian73@bk.ru

Volkova A. G.

vice-rector for research
of Kaluga Theological seminary,
associate professor for the Chair
of Church and Historical Studies
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Deacon Konstantin Shtankevich

Graduate of Kaluga Theological Seminary, 2019
e-mail: exakustodian73@bk.ru

ВОИНСКИЙ ПОДВИГ В ПОЭЗИИ Б. Л. ПАСТЕРНАКА: ХРИСТИАНСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ

MILITARY FEAT IN PASTERNAK'S POETRY: CHRISTIAN UNDERSTANDING

Аннотация. В статье рассматриваются стихотворения Б. Л. Пастернака, посвященные военной тематике. Через анализ поэтики

текстов представляется возможным достигнуть понимания того, как именно поэт осмысливает события, произошедшие в русской истории. Все указанные поэтические тексты объединяются одним поэтико-мировоззренческим приемом: земные события видятся в контексте христианства как извечная борьба добра и зла.

Abstract. In the article there is the analysis of Pasternak's military poems. The close reading of the poetical texts is the way towards understanding of poet's interpretation of the events that took place in Russian history. All these texts have got one key point: all historical events are interpreted in the context of Christianity as eternal battle between good and evil.

Ключевые слова: поэзия, Пастернак, христианство, Великая Отечественная война, подвиг, святой.

Key words: poetry, Pasternak, Christianity, The Great Patriotic War, feat, saint.

Христианский контекст русской литературы обычно не подвергается сомнению, однако когда речь заходит о произведениях, посвященных каким-либо историческим событиям, то одной из проблем — как литературоведческих, так и мировоззренческих, философских, может стать проблема того, способен ли этот христианский контекст стать определенным герменевтическим ключом, помогающим рецепции и интерпретации художественных текстов.

Творчество Б. Л. Пастернака уже становилось объектом рассмотрения с христианских позиций [2], однако часть его стихотворений при этом не была подробно проанализирована и осмыслена именно с этой точки зрения. Речь идет о военных стихотворениях Б. Л. Пастернака, в которых военная тематика выводится на высокий, метафизический уровень. Одним из таких стихотворений является стихотворение, написанное в декабре 1943 года «Смерть сапера» [3, с. 280–283]. С одной стороны, стихотворение рассказывает об одном эпизоде войны — работе саперов, а также о смерти одного из них:

Вдруг одного сапера ранило.
Он отползал от вражьих линий,
Привстал, и дух от боли заняло,
И он упал в густой полыни.

Он приходил в себя урывками,
Осматривался на пригорке
И щупал место под нашивками
На почерневшей гимнастерке.

И думал: глупость, оцарапали,
И он отвалит от Казани,
К жене и детям вверх к Сарапулю,
И вновь и вновь терял сознание.

Однако далее эта смерть выводится на другой, более высокий уровень:

Все в жизни может быть издержано,
Изведаны все положенья,
Следы любви самоотверженной
Не подлежат уничтоженью.

Хоть землю грыз от боли раненый,
Но столами не выдал братьев,
Врожденной стойкости крестьянина
И в обмороке не утратив.

Его живым успели вынести.
Час продышал он через силу.
Хотя за речкой почва глинистей,
Там вырыли ему могилу.

Все это — рассказ о том, как было, то есть это еще не осмысление, а только повествование, хотя и здесь уже есть строки, которые являются отголосками евангельских истин: «Следы любви самоотверженной / Не подлежат уничтоженью».

Завершение стихотворения по своему характеру чисто христианское — в нем говорится о жертвенности, о жертвенном подвиге:

Мы оттого теперь у Гомеля,
Что на поляне в полнолуние
Своей души не сэкономили
В пластунском деле накануне.

Жить и сгорать у всех в обычае,
Но жизнь тогда лишь обессмертишь,
Когда ей к свету и величию
Своею жертвой путь прочетишь.

В предпоследней строфе ясно говорится о том, что победа — это общее дело («Мы оттого теперь у Гомеля...»), и это дело — жертвенное («своей души не сэкономили»). Эта строчка, а также последняя строфа есть прямая отсылка к евангельскому тексту, в котором постоянно говорится о жертвенной любви, которая доходит до того, чтобы «положить душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Истинное бессмертие, как мы читаем в стихотворении Пастернака, достигается через самопожертвование.

У стихотворения «Ожившая фреска» [3, с. 284–285], написанном в марте 1944 г., есть реальная историческая основа: в битве под Сталинградом полки под командованием генерала Л. Н. Гуртьева после восьмидесяти часов непрерывного обстрела выдержали многосуточный штурм трех немецких дивизий [3, с. 283]. Именно этим событиям Пастернак посвящает стихотворение «Ожившая фреска», переводя события из земного плана в план небесный. Само название стихотворения отсылает к религиозной живописи — иконописи. Даже лексика стихотворения — церковная, и все, что происходит в пределах стихотворного текста, становится сакральным (в тексте подчеркнуто):

Как прежде, падали снаряды.
Высокое, как в дальнем плаваньи,
Ночное небо Сталинграда
Качалось в штукатурном саване.

Земля гудела, как молебен
Об отвращеньи бомбы воющей,
Кадильницею дым и щебень
Выбрасывая из побоища.

Когда урывками, меж схваток,
Он под огнем своих проводывал,
Необъяснимый отпечаток
Привычности его преследовал.

Где мог он видеть этот ежик
Домов с бездонными проломами?
Свидетельства былых бомбежек
Казались сказочно знакомыми.

Что означала в черной раме
Четырехпалая отметина?
Кого напоминало пламя
И выломанные паркетины?

И вдруг он вспомнил детство, детство,
И монастырский сад, и грешников,
И с общиной по соседству
Свист соловьев и пересмешников.

Он мать сжимал рукой сыновней.
И от копья архистратига ли
По темной росписи часовни
В такие ямы черти прыгали.

И мальчик облакался в латы,
За мать в воображеньи ратуя,
И налетал на супостата
С такой же свастикой хвостатую.

А рядом в конном поединке
Сиял над змеем лик Георгия.
И на пруду цвели кувшинки,
И птиц безумствовали оргии.

И родина, как голос пущи,

Как зов в лесу и грохот отзыва,
Манила музыкой зовущей
И пахла почкою березовой.

О, как он вспомнил те полянки
Теперь, когда своей погоней
Он топчет вражеские танки
С их грозной чешуей драконьей!

Он перешел земли границы,
И будущность, как ширь небесная,
Уже бушует, а не снится,
Приблизившаяся, чудесная.

В приведенном стихотворении соплагаются два плана — земной и небесный: в начале перед нами предстает картина сражения, причем Пастернак указывает, что речь идет об одном из самых кровопролитных сражений Великой Отечественной войны — Сталинградском:

Как прежде, падали снаряды.
Высокое, как в дальнем плаваньи,
Ночное небо Сталинграда
Качалось в штукатурном саване.

Земля гудела, как молебен
Об отвращеньи бомбы воющей,
Кадилаицею дым и щебень
Выбрасывая из побоища.

Поэтика приведенных строк — церковная: весь мир предстает как огромный храм, в котором совершается великое богослужение (небо — в саване, земля гудит как молебен). Тем самым Пастернак придает этому сражению священный статус (здесь вспоминается и именование Великой Отечественной войны — «война священная»).

Однако затем вступает прием ретроспекции: лирический герой стихотворения вдруг напоминает что-то знакомое:

Где мог он видеть этот ежик

Домов с бездонными проломами?
Свидетельства былых бомбежек
Казались сказочно знакомыми.

Что означала в черной раме
Четырехпалая отметина?
Кого напоминало пламя
И выломанные паркетины?

И вдруг он вспомнил детство, детство,
И монастырский сад, и грешников,
И с общиною по соседству
Свист соловьев и пересмешников.

Таким образом, герой вспоминает свой дом, мать и фрески в храме, на которых, по-видимому, изображен св. Георгий Победоносец, поражающий змея, а также Архангел Михаил, от копья которого бесы прыгают в пропасть:

Он мать сжимал рукой сыновней.

И от копья архистратига ли
По темной росписи часовни
В такие ямы черти прыгали.

Далее происходит как будто расширение пространства — с иконописного пространства фрески, которую вспоминает лирический герой, святой Георгий словно сходит в пространство реального боя, реальной жизни — и вот герой уже видит себя самого таким же победоносцем, сражающимся и поражающим фашистов, напоминающих того самого змея с фрески:

И мальчик облакался в латы,
За мать в воображеньи ратуя,
И налетал на супостата
С такой же свастикой хвостатой.

<...>

О, как он вспомнил те полянки
Теперь, когда своей погоню
Он топчет вражеские танки
С их грозной чешуей драконьей!

Здесь происходит полная контаминация вплоть до смешения: супостат, то есть враг, диавол, «с хвостатой свастикой» (изображение свастики приобретает демонические черты), а танки будто покрыты «драконьей чешуей», то есть становятся тем самым драконом, с которым сражался святой Георгий.

В последнем четверостишии это расширение границ иконы, «оживление» фрески происходит уже явно:

Он перешел земли границы,
И будущность, как ширь небесная,
Уже бушует, а не снится,
Приблизившаяся, чудесная.

В этой завершающей строфе не вполне ясно, о чем идет речь: скорее всего, о смерти героя, которому уже открывается иная, нездешняя реальность, «ширь небесная», так как он «перешел земли границы». Таким образом, здесь Пастернак использует, с одной стороны, прием экфрасиса, то есть описания предмета изобразительного искусства поэтическими средствами. С другой стороны, мы видим здесь своеобразный прием расширения пространства иконы, до такой степени, что лирический герой сам становится частью иконы и даже принимает на себя роль святого Георгия Победоносца.

Таким образом, Б. Л. Пастернак здесь во многом наследует как агиографии, так и гимнографии — и с тем, и с другим он был хорошо знаком. Если вспомнить гимнографические тексты, посвященные мученикам христианской Церкви, то в них также можно увидеть похожее отношение к смерти как к добровольной жертве за ближнего и в итоге — за Христа, в чем и заключается особая красота мученичества: «...в гимнографии святым мученикам формируется особая поэтика, которую можно назвать „поэтикой смерти“: в неприглядных внешне мучениях авторы гимнографических текстов видят неземную красоту, способную исцелять и приводить к вере» [1, с. 22].

К военным стихотворениям относится также стихотворение «Неоглядность», написанное в марте 1944 года. Это стихотворение полностью построено на морской символике: уже название «неоглядность» говорит нам о морском просторе («без конца

морская гладь»), и образ этого простора проецируется на русскую душу и на судьбы русского народа («и русская судьба безбрежней, / Чем может грезиться во сне»). В этом стихотворении появляются и образы русских выдающихся флотоводцев, Нахимова и Ушакова, один из которых был прославлен как святой:

И вот на эту ширь раздолья
Глядят из глубины веков
Нахимов в звездном ореоле
И в медальоне — Ушаков.

В других строфах речь идет о том же, о чем говорил Пастернак в упоминавшемся выше стихотворении «Смерть сапера»:

Вся жизнь их — подвиг неустанный.
Они, не пожалев сердец,
Сверкают темой для романа
И дали чести образец.

Их жизнь не промелькнула мимо,
Не затерялась вдалеке.
Их след лежит неизгладимо
На времени и на моряке.

Приведенные строки, так же, как и в стихотворении «Смерть сапера», напоминают слова Евангелия «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Пастернак как будто вторит этим словам Священного Писания: «вся жизнь их — подвиг неустанный», «не пожалев сердец», «дали чести образец», «их жизнь не промелькнула мимо». Здесь вновь появляется тема жертвенного подвига, которым прославились флотоводцы и который сделал их вечно живыми — именно с провозглашения многолетия и начинается стихотворение:

Непобедимым — многолетье,
Прославившимся исполать!
Раздолье жить на белом свете,
И без конца морская гладь.

Слово «исполать», непонятное на первый взгляд, является искаженным выражением на греческом языке «исполла эти деспота», которым приветствуют епископа и которое в переводе также является провозглашением многолетия («многая лета, госпо-

дин»). Таким образом, здесь содержится отсылка и к церковному языку, и к церковной жизни: служба военного флотоводца приравнивается к епископскому служению. Все это возвращает нас к названию стихотворения: «неоглядность» в целостном контексте стихотворения воспринимается уже не только как указание на морскую тематику (как образ бескрайности морей), но и как отсылка к иному, нездешнему миру, который недоступен человеческому взору (то есть пониманию).

Таким образом, в стихотворениях, посвященных военной тематике, напрямую говорится о религиозном мировосприятии поэта, который видит в смерти сапера высшую жертвенность, а в защитнике Родины — святого Георгия Победоносца, борющегося со змеем (фашизмом) и побеждающим его. Даже лексика этих стихотворений особая: в них содержатся церковнославянизмы, слова церковной тематики, слова из песнопений и названий икон, что свидетельствует о хорошем знании поэтом православной традиции, православного богослужения. Эта лексика лучшим образом выражает то понимание исторических событий, которое было свойственно Пастернаку и которое он позже отразил в романе «Доктор Живаго»: история земная совершается как отражение священной истории, истории жертвенного подвига во имя ближнего.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Волкова А. Г. Осмысление исторических событий в гимнографии: служба новомученикам и исповедникам Российским // Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии. 2017. № 3–2 (3). С. 18–23.
2. Иов (Гумеров), иеромонах. Как следует оценивать христианские мотивы в творчестве Б. Л. Пастернака // <https://pravoslavie.ru/7010.html> (дата обращения 01.11.2019).
3. Пастернак Б. Л. Строку диктует чувство: стихотворения. М.: Эксмо, 2010. 416 с.

УДК 821.161.1

Савина Е. Н.

старший преподаватель кафедры русского языка
ФБОУ ВО «Калужский государственный
университет им. К. Э. Циолковского»
e-mail: savina_e_n@list.ru

Меркулов А. И.

магистрант 2 курса
ФБОУ ВО «Калужский государственный
университет им. К. Э. Циолковского»
e-mail: artem-merk96@mail.ru

Savina E. N.

senior lecturer of the Russian language Department
Kaluga state UNIVERSITY
University K. E. Tsiolkovsky
e-mail: savina_e_n@list.ru

Merkulov A. I.

2nd year master's student
Kaluga state UNIVERSITY
University K. E. Tsiolkovsky
e-mail: artem-merk96@mail.ru

**ОТРАЖЕНИЕ ПОДВИГА ЮРОДСТВА
В ТВОРЧЕСТВЕ А. И. ТИНЯКОВА**

**THE EXPRESSION OF FOOL-FOR-CHRIST FEAT
IN A. TINYAKOV'S WORKS**

Аннотация. В статье рассматривается отражение подвига юродства в творчестве поэта Серебряного века А. И. Тинякова. Показана семантическая модель понятия юродство и его неодно-

значность (безумие, глупость, духовный подвиг) и продемонстрировано, как все эти семантические компоненты отражены в лирике А. И. Тинякова. На семантическом уровне показан путь духовного подвига, который предлагает поэт в своих текстах.

Abstract. The article considers the reflection of the feat of foolishness in the work of the poet of the Silver age A. I. Tinyakov. The semantic model of the concept of foolishness and its ambiguity (madness, stupidity, spiritual feat) is shown and it is demonstrated how all these semantic components are reflected in the lyrics of A. I. Tinyakov. At the semantic level shows the path of spiritual feat, which offers the poet in his texts.

Ключевые слова: семантика, Серебряный век, юродство, любовь, духовный подвиг.

Key words: semantics, silver age, foolishness, love, spiritual feat.

Понятие *подвиг* в толковых словарях подается неоднозначно. Так, например, в Большом толковом словаре найдем такое толкование: «Героический, самоотверженный поступок, совершенный в опасных условиях, связанный с риском; самоотверженный, тяжелый труд; важное дело, начинание. *Исторический, литературный, научный п. П. труда. П. чести, славы. П. искусства. // Самоотверженный поступок, поведение, вызванные каким-л. чувством. П. любви. П. страсти. П. преданности, самопожертвования*» [1].

Если подвиг может быть вызван каким-либо чувством, то тем более он может быть и духовным, связанным с верой, с Богом — подвиг юродства Христа ради. Понятие *юродство* также неоднозначно. Изначально в синонимическом ряду этого слова, представленном Словарем синонимов, можно выделить несколько семантических доминант:

Во-первых, *юродство* — это безумие, и отсюда *юродивый=сумасшедший*. И такое значение там дает словарь А. П. Евгеньевой: «1. Состояние невменяемости, умопомешательства. 2. Бессмысленный, нелепый поступок, безумное поведение» [3].

Во-вторых, *юродство* — это глупость, отсутствие ума и отсюда *юродивый*=дурак. Такое значение определено прежде всего этимологией слова: юродивый от старославянского юрод — «дурак, безумный». И такой вариант толкования дает нам словарь Д. Н. Ушакова: «1. Глуповатый, чудаковатый, безумный» [5].

В-третьих: *юродство* — это уже духовный подвиг, и отсюда *юродивый*=божий человек. Такой вариант толкования также приводит словарь Ушакова: «Христианский аскет-безумец или принявший вид безумца и обладающий, по мнению верующих, даром прорицания (церк., рел.)» [5].

Рассмотрение в различных аспектах подвига юродства широко представлено в произведениях русской литературы и в трудах христианских деятелей. В данной статье мы рассмотрим, как данное понятие реализуется в творчестве поэта Серебряного века Тинякова А. И. (1886–1934 гг.).

Выбор личности Тинякова А. И. неслучаен. Родившись в семье зажиточных крестьян, Тиняков избрал непростой и непонятный для большинства людей образ жизни. Он стал профессиональным нищим, часто попадал в психиатрические лечебницы. Как он отмечал в своей автобиографии: «Природа, политика, любовь, алкоголь, разврат, мистика — все это глубоко захватывало меня и неизгладимые следы оставляло в уме и душе». Тиняков А. И. воспринял все мирские соблазны, не раз заставляя свои душу и плоть болезненно изменяться.

Несложно предположить, что подобный образ жизни оставляет заметный след в личности автора и, следовательно, в его же творчестве. Маргинальность, отчужденность, порой и безумие очевидно семантически пересекаются с таким понятием, как *юродство*.

Выше нами обозначены ключевые элементы в семантической структуре данного слова. И здесь очевиден взгляд на данное явление с разных сторон: общества и самого субъекта. И все это отражено в текстах А. И. Тинякова.

В качестве первого примера рассмотрим текст «Бродяга».

*Жметя ласково котомка
К истомленному горбу,
И пою, как птица, громко,
Славя путь мой и судьбу.*

Лирический герой — бродяга, нищий. Название, по сути, уже заключает в себе оценку, причем социальную. Здесь присутствуют семы — бессмысленный поступок, безумие, нелепость. Также очевидно, что он не так молод. Бродит по городу в сильный дождь (об этом мы узнаем в первой строфе стихотворения), но, похоже, это совсем не главное. Несмотря на истому, котомка жметя ласково, а сам герой поет. Он не ропщет на жизнь, а покоряется судьбе.

*И тебе, метель родная,
Не страшась и не грустя,
Сном последним засыпая,
Улыбнусь я, как дитя.*

Мы видим, что бродяга смирился со своим положением и наиболее вероятным исходом жизни. Он радуется, что наконец сможет обрести покой. Такой человек не кажется окружающим адекватным, здоровым, что называется, в своем уме.

Другой пример. В тексте «Под игом надежды» реализуется та же схема.

*Струится кровь по хилой коже,
Все в язвах скорбное чело,
А он лепечет: «Верю, Боже!
Что скоро прочь умчится зло...»*

Для лирического героя телесные болячки только подкрепляют веру. Это одновременно и безумие с точки зрения общественного восприятия, и зародыш духовного подвига.

Смирненное принятие испытаний мы видим и в тексте «Пускай в Меня, как в водоем...». Уже в первой строфе герой будто бросает вызов, говоря тем самым, что готов к любому ненастью:

*Пускай в Меня, как в водоем,
Вольются боль, и грязь, и горе:
Не в силах молния огнем
Испепелить иль выжечь моря!*

Вторая и третья строфы начинаются с «Пускай», что еще раз подчеркивает уверенный настрой героя на принятие бед и трудностей.

*Пусть паралич цепями Мне
Скует бессильные суставы, —*

*Умру спокойно в тишине,
Как умирают в холод травы.*

*Пускай безумье, как туман,
Над мозгом сумрачно сгустится,
Мой Дух — безмерный океан:
Века пройдут, туман умчится!*

В том числе герой готов принять и саму смерть. Любопытно, что смерть человека сравнивается со смертью травы, очевидно, холодной осенью. Мы видим закономерное течение и одновременно знакомое уже нам по предыдущим текстам смирение.

*И снова, как ребенок, Я
Взгляну невинными глазами
На цвет и прелесть бытия —
В глаза ликующему Бrame!*

Завершает текст сравнение самого себя с невинным ребенком — с чистой душой. Это перекликается с Евангелием от Матфея: «Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное; итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» [Мф. 18:3, 4].

Тиняков А. И. не обошел стороной в поэзии такую тему, как любовь. Любовь во имя Бога, во имя Духа — не составляющая ли подвига юродства?!

В тексте «Победа любви» любовь наполняет лирического героя, дает ему сил, чтобы «презреть адские угрозы», действительно, совершить некий подвиг.

*Все ярче, громче звуки пели,
Все сердце наполнила Любовь,
И сердца жертвенная кровь
Кропила щедро асфодели.*

*И, презрев адские угрозы,
Я песней чудо совершил —
И асфодели превратил
В огнепылающие розы!*

Еще один текст — «Любовь разделяющая».

*Горело солнце ярко надо мною,
И радостно все в Мире я любил,
Простор небес меня животворил,
Поля пленяли тихую красою —*

*И я, сливаясь с мудрой тишиною,
У Господа инога не просил...*

В начале стихотворения любовь толкуется как нечто прекрасное, светлое, всеобъемлющее. Автор говорит, как благотворно влияют небеса на сознание лирического героя. Ему настолько хорошо и гармонично, что просить у Господа чего-то другого нет нужды. Только любовь, которая способна дать все.

В качестве заключительного примера возьмем текст «В лепрозории». Само название уже задает семантический тон болезни, страданий в том числе и ума, духа. Можно понять, какие люди находятся в лечебнице. Очевидно, что вокруг грязь, темнота. Натуральное социальное дно, чем не маргинальщина?

Лирический герой болен проказой, поэтому врачи направили его в лечебницу. Вокруг язвенные соседи, постоянные стоны. Однако герой Тинякова воспринимает ситуацию в корне нестандартно. Для него боль, страшные мучения — это повод для духовного роста внутри. Он отвергает телесное, направляя каждый миг страдания в любовь.

*Но чем ни глубже боль пускает корни,
Чем ни отравленнее кровь,
Тем ярче, радостней и животворней
Растет в душе моей любовь.*

Подобного рода позиция никак не вяжется со здравым смыслом. Такое принятие страданий даже безумно, не вписывается в привычные житейские установки. При этом герой говорит разумно, он сознательно выбирает такую позицию. Дух становится выше и больше тела.

*Пусть догнивает тело от болезни,
Но духом я постиг давно,
Что я живу в родимой, в милой бездне,
Что Макрокосм и Я — Одно.*

Больному уже нет дела до материальных болячек, он понимает,

что добился той самой гармонии с Космосом. Мы вправе допустить даже, что под Космосом понимается и Бог, если брать христианское понимание.

*Бациллы, мне терзающие кожу,
Со мной пред вечностью равны...*

Герой не различает себя и более мелких существ, потому что все равны. Действительно, когда тебе нет дела до материального мира как такового, все телесные различия уходят на второй план. В конце концов, перед Богом мы все равны.

*Ни зависти, ни злобы я не знаю,
Меня не давит тесный плен,
Я человечество благословляю
Из-за моих высоких стен.*

Людские грехи исчезли, есть лишь любовь. Любовь к людям, любовь к ближним. Добровольное безумие помогает достичь внутренней гармонии, стать ближе к Нему. С каждой строфой создается ощущение, что герой попал в лечебницу специально, чтобы испытать свой дух.

*Не все ль равно: здоров я или болен,
Любим людьми или забыт,
Когда мой дух, как птица в небе, волен
И сердце от любви горит!*

Юродивый отвергает привычные для нас понятия о «здоровом» и «больном», о человеческой любви и памяти. Главное для него — это сила духа и другая, настоящая любовь, от которой «горит сердце».

И это опять переключается с Новым Заветом: *«И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы»* [1 Кор. 13:3].

Мы отчетливо видим, как лирический герой, являясь по сути юродивым, смиренно принимает страдания, посланные ему. Духом было постигнуто главное, была постигнута истина. Именно добровольным принятием, безумным, непонятным, в данном случае еще и маргинальным совершается духовный подвиг.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Большой толковый словарь / Под ред. С. Кузнецова — СПб.: Норинт, 1998.
2. Сенчин Р. Одинокий. Персонаж и человек // Литературная Россия, № 39, 30.09.2011.
3. Словарь русского языка: В 4-х т. / РАН, Ин-т лингвистич. исследований; Под ред. А. П. Евгеньевой. — 4-е изд., стер. — М.: Рус. яз.; Полиграфресурсы, 1999.
4. Тиняков А. И. Стихотворения. Изд. 2-е, испр. и доп. Томск; М., 2002.
5. Толковый словарь русского языка: В 4 т. / Под ред. Д. Ушакова. — М.: Терра, 2007.

УДК 81-13

Сунцова М. В.

преподаватель кафедры русского языка,
аспирантка
Калужского государственного университета
им. К. Э. Циолковского
e-mail: maria.suncova@gmail.com

Suntsova M. V.

Teacher of the Russian language department,
graduate student
The Kaluga state university named after K. E. Tsiolkovski
e-mail: maria.suncova@gmail.com

**ДИНАМИКА СЕМАНТИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ СЛОВА
ПОДВИГ И ЕГО КОННОТАЦИЙ
(НА МАТЕРИАЛЕ ТОЛКОВЫХ СЛОВАРЕЙ XIX–XX ВВ.)**

**DYNAMICS OF THE SEMANTIC STRUCTURE WORD «FEAT»
AND ITS CONNOTATIONS
(BASED ON THE MATERIAL OF EXPLANATORY
DICTIONARIES OF THE XIX–XX CENTURIES)**

Аннотация. В статье рассмотрена смысловая эволюция слова «подвиг» по данным толковых словарей русского языка XIX–XX вв., отмечены причины изменений семантики лексемы, одной из которых является мировоззренческая динамика духовных ценностей носителей языка.

Abstract. In the semantic evolutions of the word «feat» are considered in the article basing of the history dictionaries of the Russian language XIX–XX centuries. The author comes to conclusion that the reason caused the changes in the semantics of the analyzed lexeme is the worldview reorientation in the system of spiritual values of the native speakers.

Ключевые слова: семантическая эволюция слова, коннотация, национальная культура, мировоззрение.

Key words: semantic evolution, sacred connotation, national culture, worldview.

Как известно, часто знак обладает значениями и коннотациями, которые могут отражаться как в самом слове и его вторичных значениях, так и в однокоренных лексемах.

Слово *подвиг* вошло в древнерусский язык из старославянского и изначально имело родственные связи с такими словами как *подвизаться*, *подвижник*, *подвижничество*, т.е. ассоциировалось с такими духовными ценностями, как стойкое перенесение трудностей, страдание, смирение, жертвенность, укрощение плоти, всеобъемлющая любовь, каждодневная борьба со злом.

Этимологические словари русского языка [Фасмер 1984–1987, Черных 1994] отмечают очевидную связь слова *подвиг* с идеей движения (*подвигнуть*).

Русское языковое сознание акцентировало внимание не на результате, а на процессе *подвига*. Возникла ассоциативная связь со словом *подвижничество*. *Подвижничество* выступало в этом смысле как разновидность *подвига*, который осмысливался как внутренне нравственное преодоление человека и было не менее значимым для окружающих, чем успехи, к примеру, на военном поприще.

Подвиг не обязательно предполагал достижение социально значимого результата, его смысл — в достижении результата внутреннего, очищении духа, воплощении нравственного идеала справедливости, служении государству, независимо от личной выгоды.

В словаре русского языка Д. Н. Ушакова подвиг определяется так: «Доблестный, героический поступок, важное по своему значению действие, совершенное в трудных условиях» [3, с. 369].

Судя по истолкованию значений, составители этого словаря признают наличие тесных смысловых связей слова *подвиг* с глаголом *подвигнуть* кого-что на что (книжн. торж. устар.) — «по-

будить, склонить к совершению чего-н» П. на борьбу; ср. подвигнуться (книжн. торж. устар.) — «устремитесь к совершению чего-н. (какого-н. подвига)», с производными сущ. *подвижник*, *подвижница*, *подвижничество* и прил. *подвижнический*.

Однако, по свидетельству этого словаря, тесная связь между словами *подвиг* и *подвизаться* уже давно порвалась. Глагол *подвизаться* признается в современном языке словом книжным и определяется так: «Проявлять деятельность, работать, действовать в какой-н. области. Подвизается на своем поприще уже четверть столетия. Чехов» [Ушаков, 3, с. 370].

В сущности, те же толкования значений слов *подвиг* (с производными) и *подвизаться*, но в более сокращенном, лаконичном виде, содержатся в словаре С. И. Ожегова [см. 4-е изд., М., 1960 г.]: «Подвиг... Героический, самоотверженный поступок (с. 523).

Обратившись к словарю современного русского литературного языка, легко найти там более дифференцированное, точное и богатое значениями отражение употребления слова *подвизаться* в русском литературном языке XIX в. [БАС, 10, с. 277–278]. Здесь отмечаются три значения этого глагола: 1) Устар. «Устремляться, продвигаться куда-либо; собираться с силами, духом для совершения чего-либо»; 2) Устар. «Отличаться в ратном деле, храбро сражаться, бороться»; 3) Подвизаться за кого, что.

Таким образом, в русском литературном языке к середине XIX в. происходит постепенное угасание разных значений глагола *подвизаться*, кроме значения «проявлять себя в той или иной области деятельности, действовать, работать». По-видимому, тогда-то и произошел разрыв между словами *подвиг* и *подвизаться*.

В отличие от всех предшествующих словарей академический «Словарь современного русского литературного языка» указывает на широко распространенное разговорно-ироническое применение слова *подвиг*: «О каких-либо проделках, нелепых, неблагоприятных поступках» [БАС, 10, с. 268–269].

Получается, что в традиционном понимании слово *подвиг* можно представить в виде следующего набора признаков: выдающийся поступок, сопряженный с риском для жизни или с большими препятствиями, который имеет важную значимость для общества.

Моделирование семантики подвига основывается на выделении признаков «неблагоприятные обстоятельства» и «отношение субъекта к этим обстоятельствам». Такое отношение выражено как волеизъявление совершения поступка, который избавит кого-либо или что-либо от неприятных обстоятельств, даже если для этого потребуется пожертвовать своей жизнью.

Постоянное стремление к самопожертвованию можно объяснить архаичным значением религиозности подвига.

Таким образом, мы установили, что в русском языке: подвиг ассоциируется с самопожертвованием; *подвиг* представляет собой тяжелый труд; за совершенный *подвиг* требуется награда; 4) на *подвиг* надо воодушевлять; о *подвигах* разносится слава; подвиг — определенная степень усилия над собой; подвиг — усилия, совершаемые человеком ради приближения к Богу; подвиг остается в истории; на *подвиг* дают благословление; подвиг совершается ради Родины; *подвиг* ассоциируется с неблагочестивым поступком.

Таким образом, основными образными характеристиками является то, что концепт *подвиг* так же, как и в понятийной характеристике, можно рассматривать в трех ипостасях. Согласно первой, теперь архаичной стороны, *подвиг* — это усилия, сделанные человеком ради приближения к Богу, требующие благословления.

Согласно второй, — это смелый поступок, который нужно совершить для устранения опасности, возникшей в результате агрессии противостоящей стороны или чьего-либо проступка с готовностью к самопожертвованию ради Родины и народа, наградой за который будет долгая память в истории.

Согласно третьей ипостаси, *подвиг* — это поступок, требующий определенных тяжелых умственных или физических усилий над собой, степень которых зависит от личностных качеств человека.

Слово «подвиг» может отражать различные ассоциативные и культурные традиции языка. Так мы приходим к следующим выводам: во-первых, *подвиг* должен быть бессмертным; во-вторых, *подвигу* должна сопутствовать удача; в-третьих, *подвиг* должен совершаться человеком, чья смелость противостоит тысячам

трусливых; в-четвертых, для совершающего *подвиг* нет преград; в-пятых, *подвиг* должен проявляться на деле, а не на словах.

Согласно данному списку, *подвиг* представляет собой поступок смелого, бесстрашного человека, который в момент опасности готов отдать свою жизнь ради общего блага, беззаветно.

В советский период *подвиг* определялся как массовое явление, направленное не на один объект, а на коллектив. Советский народ, живший в крайне сложных экстремальных условиях, был «обречен» на совершение подвигов, пословицы того времени подтверждение этому: «В жизни всегда есть место *подвигу*»; «Лучший *подвиг* — в труде»; «Пример героя зовет на *подвиг*». Данные пословицы появились в тех условиях, когда идея трудового *подвига* была особенно актуальна.

После победы в Великой Отечественной войне необходимо было поднимать страну из руин, и трудовой *подвиг* при социализме был равнозначен *подвигу* на поле брани. Таким образом, идеология трудового подвига просуществовала несколько поколений, являясь неотъемлемой частью образа жизни советских людей.

В современной жизни подвиг больше представлен как совершение определенного усилия над собой; последствие чьей-либо халатности к своей работе; преодоление трудных препятствий; ироничное высказывание по отношению к чьим-либо проделкам; противопоставление жизни и смерти; своевременность поступка; способность проявить скромность.

Проведенный нами анализ показывает, что причиной изменения в семантике лексемы является мировоззренческая переориентация духовных ценностей носителей языка, а также исторические изменения. В результате анализа понятийных, образных и ценностных составляющих слова *подвиг* можно сделать вывод, что данные характеристики в целом совпадают.

С одной стороны, *подвиг* представляет собой поступок, совершенный для достижения собственной цели, где акцентируется внимание на восприятии *подвига* в смысле преодоления препятствий с относительной степенью тяжести, требующей силы духа и решимости.

С другой стороны, *подвиг* представляет собой неблагоприятные

поступки; подчеркивая, что такой *подвиг* может совершить каждый, он не требует особых навыков, может иметь частотный характер с негативным отношением общества к такому поступку.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Виноградов В. В.* История русских слов., ред. Н. Ю. Шведова — М.: Языки славянских культур, 2009. — С. 39–41.
2. *Дорджиева Д. В.* Мотивация концепта «подвиг» в калмыцкой и английской лингвокультурах на материале эпосов «Джангар» и «Беовульф» // *Этнокультурная концептология и современные направления лингвистики: материалы постоянно действующего семинара, 23–25 апр. 2008 г.* Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2008. С. 89–95.
3. *Ожегов С. И.* Словарь русского языка / под ред. Н. Ю. Шведовой. 20-е изд. — М., 1988.
4. Словарь современного русского литературного языка: в 20 т. (БАС). Изд. 2-е. М., 1991.
5. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. М. 1964–1973. Т. 1–4.

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 930.24

Протоиерей Сергей Третьяков
кандидат богословия,
проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии,
доцент кафедры библейских
и богословских дисциплин
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergiy Tretyakov
candidate of Theology,
vice-rector for educational work
of Kaluga Theological seminary,
associate professor for the Chair
of Theological and Biblical Studies
e-mail: tresergius@mail.ru

КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ СЪЕЗД ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ 1923 ГОДА И СОБЫТИЯ НАКАНУНЕ

THE CONSTANTINOPLE CONGRESS OF THE ORTHODOX CHURCHES IN 1923 AND THE EVENTS BEFORE

Аннотация. Статья посвящена попыткам Константинопольского Патриархата собрать представителей всех Поместных Православных Церквей на Собор в первой четверти XX в., которые нашли выражение в Константинопольском съезде Православных Церквей в 1923 г. Однако участие приняли далеко не все Поместные Церкви, а из всех определений съезда дальнейшие последствия имело лишь решение об исправлении юлианского календаря. Ни одна из Поместных Церквей не приняла определений о священстве и браке,

второбрачии вдовых клириков и общего определения по церковно-практическим вопросам из-за их противоречия Священному Преданию и канонам.

Abstract. The article tells about the attempts of Constantinople Patriarchate to gather the representatives of all the local Churches to the Council in the first quarter of the XX century. Those attempts were expressed in the Constantinople congress of the Orthodox Churches in 1923. But not all local Churches took part in it, and from all the decisions of the Council only one had the consequences — the decision of correcting the Julian Calendar. None of the local Churches took the decisions about priesthood and marriage, the second marriage of widower clergy and the common decision about church problems because of their contradiction to the Holy tradition and canons.

Ключевые слова: Константинопольский съезд 1923 г., Патриарх Мелетий IV (Метаксакис), реформа церковного календаря, гонения на Русскую Церковь, определения о священстве и браке, второбрачии вдовых клириков, общее определение по церковно-практическим вопросам, С. В. Троицкий.

Key words: Constantinople congress 1923, Patriarch Meletius IV (Methaksakis), reform of the Church calendar, persecutions for the Russian Church, the decisions about priesthood and marriage, the second marriage of widower clergy, the common decision about church problems, S. V. Troitsky.

С начала XX столетия предпринимались попытки собрать представителей всех Поместных Православных Церквей на Собор. По мнению митрополита Швейцарского Дамаскина (Папандреу) (Константинопольский Патриархат), на рубеже XIX–XX вв. «пересмысление и переоценка межправославных и межхристианских отношений заняли главное место в работе Вселенского Престола, который, будучи первым Престолом Православия, считает своим долгом, с одной стороны, активизировать, координировать и развивать братские отношения между Поместными Православными Церквами, а с другой, сообщать всем остальным христианским церквам и конфессиям беспокойство и ожидания Православной

Церкви в деле... совместного поиска для восстановления единства христианского мира» [1, с. 116]. Мы не будем говорить здесь о соответствии слов митрополита Дамаскина исторической действительности, но отметим, что именно Константинопольский Патриархат с начала XX в. предпринял ряд действий по созыву межправославных совещаний.

В 1902 и 1904 г. Константинопольским Патриархом Иоакимом III были изданы два Окружных послания, в которых говорилось о необходимости развития более тесных братских отношений и сотрудничества между Поместными Православными Церквями во имя результативного решения общих проблем, для чего, в свою очередь, важно осознать перспективу более широкого сотрудничества Поместных Православных Церквей с остальным христианским миром. Например, в патриаршем послании 1902 г. говорится, что «отныне подобает действовать ради единства православных народов в вере и добрых взаимоотношений, а также ради укрепления нашей православной веры и сохранения святейших Церквей Божиих от угрожающего им духа нынешнего века» [1, с. 117]. Касательно отношений Православной Церкви к инославному в послании подчеркивается: «Было бы разумным прежде всего найти общие точки соприкосновения или даже пойти на взаимные уступки пока не завершится наше дело (*укрепление единства Поместных Православных Церквей* — авт.), после чего осуществится на благо всем нам завет нашего Господа и Бога и Спасителя Иисуса Христа об одной пастве и одном пастыре» [1, с. 117]. Святейший Синод Русской Православной Церкви в своем ответе на Окружное послание Патриарха Константинопольского подчеркивал, что для положительного решения вопросов, стоящих перед Христовой Церковью, «каждая Автокефальная Православная Церковь в своей жизни должна всегда хранить память и сознание своего единения с другими Православными Церквями, что только в общении и согласии с ними она имеет залог истины и вечной жизни, является Церковью Божией» [2, с. 30].

Действия «ради единства Православия» Константинопольский Престол предпринял в 1923 г., организовав в Константинопольской резиденции Патриарха съезд представителей некоторых Поместных Церквей.

3 февраля 1923 г. Патриарх Константинопольский Мелетий IV (Метаксакис) направил председателям Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Сербской, Кипрской, Элладской и Румынской Православных Церквей Окружное послание, в котором он просил «дать свое согласие на создание комиссии с участием представителей от каждой Церкви для заседания в Константинополе сразу после предстоящего праздника Святой Пасхи, чтобы обстоятельно изучить календарный вопрос и другие актуальные всеправославные проблемы и указать способ их канонического разрешения» [8, с. 680]. Послание не получило положительного отклика со стороны глав Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей, однако было поддержано председателем Элладской Православной Церкви архиепископом Афинским Хризостомом I (Пападопулосом), а также Сербской, Румынской и Кипрской Церквами, направившими в Константинополь своих представителей.

Совещание проходило с 10 мая по 8 июня 1923 г. под председательством Патриарха Мелетия с участием Кизичского митрополита Калинника и профессора богословской школы на острове Халки В. Антониадиса от Константинопольского Патриархата, митрополита Черногорского и Приморского Гавриила (Дожича)¹ и профессора математики и механики Белградского университета М. Миланковича от Сербской Церкви, Никейского митрополита Василия (Георгиадиса)² от Кипрской Церкви, Диррахийского митрополита Иакова от Элладской Церкви, архимандрита Юлия (Скрибана), профессора механики П. Дрангича и профессора богословия Д. Димитреску от Румынской Церкви.

Интересно, что Швейцарский митрополит Дамаскин (Папандреу) указывает на участие в совещании делегации Русской Православной Церкви. Действительно, русские архиереи участвовали в работе съезда: архиепископ Кишиневский и Хотинский Анастасий (Грибановский) и архиепископ Алеутский и Североамериканский Александр (Немоловский), но они не имели полномочий представлять Русскую Православную Церковь ни от Патриарха Московского и всея Руси Тихона (Белавина), ни от Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей [8, с. 681].

¹ Впоследствии Патриарх Константинопольский с 1925 по 1929 гг.

² Впоследствии Патриарх Константинопольский с 1925 по 1929 гг.

Тематика Окружного послания Патриарха Константинопольского 1902 г. и обмен посланиями между главами Поместных Церквей по поднятым Константинопольским предстоятелем вопросам определили круг тем, обсуждавшихся на совещании. Работа съезда состояла из 11 заседаний и велась в либеральном духе. В течение первых четырех заседаний обсуждался вопрос о реформе церковного календаря.

При открытии первого совещания 10 мая Патриарх Мелетий отметил необходимость осуществления календарной реформы в Православной Церкви, мотивировав свое мнение переходом большинства православных государств на григорианский календарь, и выразил уверенность в готовности Поместных Церквей принять новый стиль «как по причине его научной точности, так и ради согласованности церковной и светской жизни» [8, с. 681]. Позицию Патриарха Мелетия поддержал Диррахийский митрополит Иаков, сообщивший о решениях Архиерейского Собора Элладской Церкви³ об исправлении юлианского календаря путем прибавления к нему 13 дней без изменения пасхалии и предложивший рассмотреть это в качестве одного из вариантов реформы. Однако Черногорский митрополит Гавриил отметил, что простое принятие нового стиля может принести большой вред интересам Православия, и представил совещанию проект календаря, разработанный М. Миланковичем. В ходе обсуждения календарного вопроса было сообщено о телеграмме от Иерусалимского Патриарха Дамиана, в которой заявлялось, что Иерусалимский Патриархат не примет перехода на григорианский календарь в связи с возникающими в таком случае сложностями празднования в Иерусалиме и других святых местах Палестины церковных праздников одновременно с Римско-католической Церковью [8, с. 681].

Для детального изучения вопроса о реформе церковного календаря на втором заседании 11 мая были организованы три комиссии — догматическо-каноническая, математическо-астрономическая и комиссия по практическим вопросам, куда вошли вместе с другими архиереями упоминаемые выше архие-

³ Собор был проведен накануне съезда 16 апреля 1923 г.

пископы Анастасий и Александр. В докладе последней комиссии говорилось о необходимости изменения календаря по причине затруднений, возникающих из-за разности между светским календарем и месяцесловом. В докладе рекомендовалось, чтобы при устранении этой разницы (13 дней) выбиралось такое время года, в котором было бы как можно меньше больших церковных праздников. Также члены комиссии пожелали, чтобы в будущем к новому календарю была приспособлена и православная пасха-лия.

Относительно календарного вопроса были приняты итоговые решения:

Межправославный Константинопольский съезд признал, что устранение различий между церковным и гражданским календарем необходимо и неизбежно. Никакого, по существу, канонического препятствия для внесения изменений в церковный календарь в соответствии с астрономической наукой не имеется, и поэтому единодушно было решено исправить юлианский календарь следующим образом:

1. Изъять из юлианского календаря 13 дней, составляющих разницу, согласно решению Первого Вселенского Никейского Собора вплоть до наших дней⁴.

2. Праздники, приходящиеся на вычеркнутые дни, праздновать либо все вместе 14 октября, либо оставить этот вопрос на усмотрение каждого епископа в его епархии.

3. Остальные месяцы года сохранить такими же, какими они были до сих пор. В феврале високосного года оставить 29 дней.

4. Как и ранее, годы будут двух видов: обычные, состоящие из 365 дней, и високосные, состоящие из 366 дней. Високосными годами являются те, которые делятся без остатка на 4, как было и раньше. Исключение будут составлять годы, приходящиеся на переход столетий, о которых будет сказано ниже.

5. Годы, приходящиеся на переход столетий, то есть оканчивающиеся на два нуля, будут високосными, когда число веков, деленное на 9, дает в остатке 2 или 6. Все прочие годы, приходящиеся на переход столетий, будут считаться обычными. В указанной ниже таблице високосные годы подчеркнуты:

⁴ 1 октября 1923 г. считать 14 октября 1923 г.

<u>2000</u>	2100	2200	2300	
<u>2400</u>	2500	2600	2700	<u>2800</u>
<u>2900</u>	3000	3100	3200	
<u>3300</u>	3400	3500	3600	3700

При таком расчете средняя продолжительность гражданского года составляет из 365 дней 5 часов 48 минут и 48 секунд, т.е. в полном соответствии со средней продолжительностью тропического года⁵.

6. Непереходящие праздники будут отмечаться так же, как отмечались до сих пор.

7. Переходящие праздники будут устанавливаться в зависимости от дня празднования Пасхи. Согласно каноническим законам, они сохраняются без изменения. Пасха будет праздноваться в первое воскресенье, после первого полнолуния следом за днем весеннего равноденствия.

8. Определение пасхального полнолуния будет основываться на астрономических расчетах с учетом всех новейших достижений этой науки. Определение же даты Пасхи будет проводиться по времени Святого Града Иерусалима⁶.

9. Вселенский Патриархат должен запросить обсерватории или отделы астрономических наблюдений при Афинском, Белградском и Бухарестском университетах, а также Пулковскую обсерваторию (Петроград) и на основе предоставленных ими данных разработать таблицу Пасхалии на длительный период и сообщить об этом всем Православным Церквам.

⁵ Новый календарь более точный, чем Григорианский, при котором средняя продолжительность года отличается от средней продолжительности тропического года на 24 или на 28 секунд. Разница между продолжительностью гражданского года по новому календарю и по григорианскому календарю так незначительна, что только по прошествии 877 лет будет разница в дате.

⁶ Если учитывать день из полночи в полночь, то гражданская дата первого противостояния Луны после весеннего равноденствия будет определяться на основе экваториального времени, которое проходит через Храм Святого Гроба Господня. Первое воскресенье после этой даты — есть день празднования Пасхи, если же дата эта совпадает с воскресеньем, то Пасха празднуется в следующее воскресенье.

10. Настоящая переработка юлианского календаря не может мешать внесению тех поправок, которые все христианские Церкви считают приемлемыми [5, с. 56–57].

Межправославный Константинопольский съезд на заседаниях 23 мая и 5 июня 1923 г. обсуждал условия возможного участия Православной Церкви в совещании, целью которого явится рассмотрение нового календаря, более совершенного с научной и практической точки зрения.

Съезд единодушно постановил:

1. Просить Вселенский Патриархат, чтобы он, предварительно обсудив этот вопрос с остальными Православными Церквами, направил Заявление в Лигу Наций о том, что Православная Церковь с готовностью примет будущее рассмотрение нового календаря, если его примут и все христианские Церкви. Если же Лига Наций не считает себя полномочной принять такое Заявление Вселенского Патриархата, то распространение вышеуказанного Заявления возлагается на Вселенский Патриархат.

2. Православная Церковь предпочитает календарь, сохраняющий продолжение недели, но если другие Церкви придут к согласию принять новый календарь, требующий разрыва продолжения недели, то Православная Церковь не будет возражать.

3. При согласии христианских Церквей, Православная Церковь готова одобрить решение праздновать Пасху всегда только в воскресенье.

4. Выразить пожелание, чтобы закрепление воскресенья за праздником Пасхи соответствовало действительному Воскресению Господнему, определенному на основе научных данных.

На втором заседании для обсуждения межправославного совещания помимо календарной реформы был сформулирован и ряд других вопросов: возможность перенесения великих праздников на ближайшие к ним воскресные дни, канонические препятствия к браку, возможность вступления в брак клирикам и второбрачия духовенства, сокращение богослужений, пересмотр правил соблюдения постов, частота созывов Всеправославных Соборов. К этому списку по предложению митрополита Гавриила были добавлены пункты о причинах для расторжения брака, возможности и условиях для смешанных браков, возрастных границах

для рукополагаемых во диакона, иерея и епископа, о присоединении к Православию клириков Римско-католической Церкви и возможности их вступления в брак, внешнем виде и одежде клириков. Также предлагалось рассмотреть проблемы общехристианского единства и принять решения о возможности сближения Православной Церкви с Римско-Католической и Англиканской Церквями.

Особо была затронута тема гонений на Русскую Церковь. Сербская делегация предложила Константинопольской Патриархии выразить протест против гонений, а архиепископ Анастасий (Грибановский) просил также осудить состоявшийся в мае 1923 г. «собор» «Живой церкви»⁷ и поддержать Патриарха Тихона (Белавина).

На пятом заседании (23 мая) профессор Димитреску представил доклад, в котором он обосновывал отсутствие догматических и канонических препятствий для второбрачия духовенства и для вступления в брак уже рукоположенных клириков. В ходе

⁷ «Живая Церковь» — организация обновленцев в Русской Православной Церкви, возникшая после Октябрьской революции 1917 г. наряду с другими группами оппозиционного движения внутри Русской Церкви, такими как «Союз церковного возрождения», «Союз общин древнеапостольской церкви». Программа «Живой Церкви» предусматривала смещение Патриарха Тихона, «очищение христианства от всего языческого, наслоившегося в процессе почти двухтысячелетнего существования христианства, борьбу с обрядоверием и предрассудками, борьбу с темнотой и невежеством, объяснение верующим причин тех явлений природы, которые породили многие суеверия и обряды»; пересмотр собором догматики и этики «с целью выяснения подлинных евангельских и апостольских принципов веры, нравственности, затемненных средневековой схоластикой и школьным богословием»; «очищение и упрощение богослужения» с целью приблизить его к пониманию церковным народом; использование родного языка вместо церковнославянского, создание института диаконис; выборность всех пастырей; отмену всех наград; «устранение религиозного профессионализма»; закрытие всех монастырей; выборность епископата только из белого духовенства (монашество планировалось ликвидировать вообще); «пересмотр церковных канонов и отмену утративших свою жизненность». В Октябрьской революции обновленцы усмотрели принципы первохристианства, поэтому в своей программе отметили: «Церковь религиозно принимает правду социального переворота и активно, доступными церковными методами проводит эту правду в жизнь».

дискуссии о возможности второбрачия духовенства, продолжавшейся на шестом заседании (25 мая), митрополит Гавриил указал на особую остроту этого вопроса для Сербской Церкви и просил по соображениям икономии разрешить вдовым клирикам вступать во второй брак, допуская это отступление от канонических правил в качестве временной меры до созыва Всеправославного Собора. Предложение митрополита Гавриила получило поддержку Патриарха Мелетия и других участников совещания, кроме архиепископов Анастасия и Александра. В результате было решено образовать комиссию по вопросу о второбрачии духовенства под председательством митрополита Василия с участием митрополитов Гавриила, Иакова и архиепископа Александра.

На седьмом заседании архиепископ Александр зачитал меморандум о второбрачии клириков, в котором указывалось на отрицательное решение этого вопроса Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обсуждение заключений комиссии продолжилось на 8-м заседании (1 июня), где были представлены доклады митрополита Гавриила и архимандрита Юлия о различных препятствиях к браку в Сербской и Румынской Церквях.

На девятом заседании (5 июня) съезд принял итоговые определения:

1. Признать, что не существует причин для незыблемого догматического приоритета между таинствами Брака и Священства, а, следовательно, в принципе, считать разрешенным брак священников и дьяконов после их рукоположения, за исключением тех, кто принял монашеский постриг.

2. Соборы Поместных Церквей имеют право с согласия полномочного епископа разрешить вступление в брак священников и дьяконов, просящих об этом.

3. Этот пункт считается принятым вплоть до созыва Всеправославного Собора, от которого зависит общее принятие этого постановления.

А также единодушно решено:

1. Считать разрешенным второй брак вдовствующих священников и дьяконов, так как это нисколько не противоречит духу Евангельского учения, и, пожалуй, даже предупреждает насмешки над священниками.

2. Соборы Поместных Церквей имеют право с согласия полномочного епископа разрешить вступление во второй брак вдовствующих священников и дьяконов.

3. Этот пункт считается принятым вплоть до созыва Всеправославного Собора, от которого зависит общее принятие этого постановления [5, с. 58–59].

Патриархом Мелетием была выдвинута для рассмотрения проблема юрисдикции Поместных Церквей над диаспорами, обсуждение которой продолжалось на 10-м заседании (6 июня), однако за недостатком времени по этому вопросу было решено не выносить каких-либо суждений.

По другим же вопросам постановили:

1. Лиц моложе 21 года не рукополагать в сан дьякона. В сан пресвитера не рукополагать лиц моложе 24 лет, и в сан епископа — моложе 30 лет.

2. Пастырские обязанности подразумевают телесную и духовную полноценность пастыря Церкви. Поэтому долг Священного Синода Поместной Церкви — удостоверить полноценность всех священников своей епархии.

3. Следовать заповеди апостола Павла: «Не сама ли природа учит вас, что если муж растит волосы, то это бесчестье для него» (1 Кор. 11:14). Не противиться практике Древней Церкви, утверждающей, что волосы священнослужителей стригутся, и что верхнее их одеяние в обществе не должно отличаться по стилю от одежды мирян, но сохраняет неизменность цвета и красоту древнего канонического положения.

Остальные подробности — на усмотрение Соборов Поместных Церквей.

4. Монашеский постриг, как малый, так и большой (схима) считается действительным, если он принят не ранее 25-летнего возраста.

5. Считать всегда обязательными препятствия к браку, которые окончательно определены канонами Вселенского Собора. Кроме того, считать обязательными и последующие каноны, касающиеся препятствий к браку, допускающие иконономию, согласно решениям Поместных Соборов, в каждом отдельном случае.

6. Поскольку в некоторых Православных Церквях наблюдает-

ся ослабление связи таинства Брака с Церковью в вопросе о разводах, решено, что только тогда церковный брак считается и с церковной стороны расторгнутым, когда полномочные церковные власти объявят его таковым. После расторжения брака виновный супруг не имеет права вступления в другой брак, прежде чем истечет год после расторжения брака.

Ни в коем случае не разрешается вступление в брак с лицом, с которым было совершено прелюбодеяние до расторжения брака, и это доказано юридически.

7. Разрешить Поместным Церквам ежегодно устанавливать среди недели нерабочие праздничные дни, совпадающие с религиозными праздниками, вплоть до составления и принятия нового календаря, предусматривая в каждое воскресенье назначение определенных праздников, чтобы сократить число нерабочих дней.

8. Что касается постов, то церковные власти каждой Поместной Церкви могут руководствоваться правилами 69-го Апостольского Канона, который гласит, что если епископ, пресвитер, дьякон, иподьякон, чтец или псаломщик не постятся в Великий пост, а также в среду и пятницу, кроме, естественно, тех лиц, кому здоровье запрещает соблюдать строгий пост, то с этого лица слагается сан. Если же пост не соблюдает мирянин, то на него накладывается епитимья.

В каждом отдельном вынужденном исключении пусть руководством служат заметки Вальсамона, которые дословно гласят, что надо учитывать существующий закон, по которому, в основном, утверждается один пост: Великий пост перед Пасхой. Потому что если бы были другие посты, то они были бы упомянуты в этом каноне.

Если же мы будем соблюдать и другие посты, такие как Успенский, Рождественский и пост перед праздником святых апостолов, то не совершим никакого греха [5, с. 59–60].

Завершая работу, совещание приняло особое определение в отношении гонений на Русскую Церковь и ареста Патриарха Тихона: «...выразить скорбь по поводу решения „собора“ „Живой церкви“ в Москве в мае 1923 г. о „лишении“ сана находившегося в тот момент под арестом Святейшего Тихона и объявить о под-

держке патриарха-исповедника, призвав весь христианский мир способствовать его освобождению» [8, с. 683].

На последнем заседании (8 июня) протоколы, деяния и определения межправославного совещания были переданы Патриархом Мелетием секретарю Синода архимандриту Герману. Среди подписей под итоговым документом съезда не было подписи архиепископа Анастасия (Грибановского), что объясняется его отсутствием на заключительных заседаниях совещания.

Несмотря на отсутствие представителей Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского Патриархатов, официальных представителей Русской Церкви, а также Болгарской Православной Церкви, не находившейся в тот момент в каноническом общении с Константинопольским Патриархатом⁸, на третьем заседании 18 мая по предложению Диррахийского митрополита Иакова первоначальное название съезда — «комиссия Православных Церквей» — было переименовано на «Всеpravославный конгресс» [8, с. 681].

Канонический авторитет «Всеpravославного конгресса» оспаривался многими православными иерархами и канонистами. По мнению русского богослова и канониста С. В. Троицкого, большинство заседавших на совещании, за исключением делегатов Элладской Церкви, не имело права выражать мнение Церквей, которые они представляли. К такому выводу он приходит на основании того, что Поместные Церкви, кроме Элладской, ко времени проведения конгресса еще не выработали на Поместных Соборах своей позиции по большинству вопросов, вошедших в программу совещания. Поэтому делегаты от этих Церквей могли выражать только личное мнение или, в лучшем случае, мнение

⁸ В 1872 году самочинно и с нарушением канонов Болгарская Церковь попыталась восстановить свою независимость, утраченную после гибели Болгарского государства под натиском османских турок. Это повлекло за собой анафематствование со стороны Константинополя и прекращение евхаристического общения новообразованного Болгарского экзархата с другими Православными Церквями. Лишь в 1945 году болгарская схизма была преодолена, а с 1953 г. Болгарская Церковь, как в Средневековье, возглавляется Патриархом.

Синодов этих Церквей, но не имели полномочий решать общецерковные вопросы [7, с. 50].

23 июня 1923 г. Патриарх Александрийский Фотий в письме к Антиохийскому Патриарху Григорию IV (Хаддади) определил решения «Всеправославного конгресса» как «противные практике, Преданию и учению Святой Матери-Церкви» [6, с. 50] и отметил, что данные постановления «пахли ересью и схизмой» [3, с. 3]. В том же году к мнению Александрийского Патриарха присоединились Антиохийский и Иерусалимский первоиерархи. В конце июня Сербский Патриарх Димитрий сообщил Патриарху Мелетию, что Сербская Церковь сможет принять решение съезда об исправлении календаря только при условии его одобрения всеми Поместными Церквами. Патриарх Московский святитель Тихон, полагая, что календарная реформа воспринята всеми Поместными Церквами, решил провести ее в России. Решением Синода введение «новоюлианского» календаря было назначено на 2 октября 1923 г., однако вскрывшаяся каноническая несостоятельность «Всеправославного конгресса» и неприятие нового стиля большинством верующих побудили святителя Тихона отменить это постановление. Да и в самом Константинополе православный народ отнесся к этому новшеству с возмущением. И Патриарху Мелетию пришлось оставить первосвятительскую кафедру [4, с. 140–142].

Отметим, что из всех определений съезда дальнейшие последствия имело лишь решение об исправлении юлианского календаря⁹. Ни одна из Поместных Церквей не приняла определений о священстве и браке, второбрачии вдовых клириков и общего

⁹ При этом ни одна из Поместных Церквей, принявших новый календарь для непреходящих праздников, не ввела григорианскую пасхалию (за исключением автономной Финляндской Православной Церкви). Сразу же после «Всеправославного конгресса» на «новоюлианский» календарь перешли Константинопольская, Румынская и Элладская Церкви, впоследствии к ним присоединились Александрийская, Антиохийская, Болгарская, Кипрская и Албанская Церкви. Православные Церкви Польши, Чешских земель и Словакии, а также Православная Церковь в Америке используют оба календаря по усмотрению епархиального архиерея. Введение нового стиля в Элладской и некоторых других Церквах вызвало раскол.

определения по церковно-практическим вопросам из-за их противоречия Священному Преданию и канонам. Как справедливо выразился С. В. Троицкий, «будущий историк Православной Церкви должен будет признать конгресс 1923 г. в Константинополе самым печальным событием ее жизни в XX веке» [7, с. 46].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Дамаскин (Папандреу), митрополит Швейцарский*. Православие и мир. — Перевод с греч. В. Папафанасиу. Афины, 1994.
2. *Казем-Бек А. Л.* РПЦ и экуменическое движение // ЖМП. 1962. № 5.
3. Послание Патриарха Александрийского Фотия Патриарху Антиохийскому Григорию от 23 апреля 1923 г., № 211 // Церковные ведомости. 1923. № 17–18.
4. Серафим (Соболев), архиепископ. О новом и старом стиле // Жизнь, чудеса и заветы архиепископа Серафима (Соболева). София, 2001.
5. *Скобей Г. Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2 (19).
6. Старый стиль и Элладская Церковь // ЖМП. 1952. № 11.
7. *Троицкий С. В.* Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2.
8. *Якимчук И. З.* Всеправославный конгресс // Православная энциклопедия. Т. 9. М., 2005.

УДК 264+271

**Иеромонах Иосиф
(Королев Олег Геннадьевич)**

кандидат богословия,
научный сотрудник Калужской духовной семинарии
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

**Hieromonk Joseph
(Korolev Oleg Gennadievich)**

candidate of theology,
Researcher, Kaluga Theological seminary
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

ЛИТУРГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ МОНАШЕСКОЙ ЖИЗНИ В ПАФНУТИЕВОМ БОРОВСКОМ МОНАСТЫРЕ В XV ВЕКЕ

LITURGICAL ASPECT OF MONASTIC LIFE IN THE ST.PAPHNUTIUS BOROVSOK MONASTERY IN THE XV CENTURY

Аннотация. В статье делается попытка восстановить ход богослужebной жизни Пафнутиева Боровского монастыря в контексте литургической традиции Русской Церкви XV в. При анализе сведений из жизни обители изучаются порядок и состав богослужений, а также особенности их совершения. В результате исследования сделан вывод, что жизнь монастыря при его основателе регламентировалась Иерусалимским уставом. Статья содержит сведения о литургической жизни русского монастыря XV в.

Abstract. The article attempts to restore the course of liturgical life of the St. Paphnutius Borovsk Monastery in the context of the liturgical tradition of the Russian Church of the XV century. In the analysis of information from the life of the monastery studied the order and composition of worship, as well as features of the transactions. As a result of the study, it was

concluded that the life of the monastery under its founder was regulated by the Jerusalem Statute. The article contains important information about the liturgical activities of the Russian monastery of the XV century.

Ключевые слова: Пафнутиев Боровский монастырь, литургия, Русская Церковь, богослужение, монастыри.

Key words: St. Paphnutius Borovsk Monastery, liturgics, Russian Church, worship services, monasteries.

Русь, приняв христианство из Царьграда, приняла и византийскую литургическую традицию. Студийский устав, введенный преподобным Феодосием в Киево-Печерском монастыре около 1070 г., распространился и на другие русские обители. Во 2-й половине XIV века на Руси был осуществлен перевод Иерусалимского устава на церковнославянский язык русского извода [13, с. 506], который был связан, вероятно, с деятельностью святителя Алексия, митрополита Московского. Заметного распространения этот перевод не получил. В 1401 г. в Константинополе была составлена новая русская редакция Иерусалимского устава. Данная редакция в XV в. под названием «Око церковное» распространилась в Русской Церкви и стала основой всех последующих русских редакций Иерусалимского устава [13, с. 506]. Большинство исследователей считает автором данного труда преподобного Афанасия Высоцкого Старшего, который составил данную редакцию устава в константинопольском монастыре Богородицы Перивлелты и передал ее на Русь, где она была скопирована в Высоцком, Андрониковом Московском, Троице-Сергиевом, Кирилловом Белозерском, Саввино-Сторожевском и других монастырях [8, с. 60]. Редакция Иерусалимского устава святого Афанасия Высоцкого при митрополите Фотии вытеснила Студийский устав [3, с. 492].

В этот период в Русской Церкви проводится реформа монастырской жизни на принципах общежитийного устава святого Саввы Освященного. Данная реформа была связана с «переменами, происшедшими в монашеской жизни благодаря трудам митрополита Алексия и Сергия Радонежского. В Русской Церкви возникла необходимость регламентировать эти изменения и закрепить их в уста-

ве. По этой причине в конце XIV — начале XV вв. на Руси получает распространение Савваитский Иерусалимский устав, который более чем Студийский, существовавший с домонгольского времени, соответствовал специфике общежительных монастырей» [15, с. 31].

При этом возрождение на новой основе порядков общежительства сопровождалось введением нового устава богослужения, изменением синаксарных чтений, наконец, пересмотром всей совокупности книг типикарного круга и приведением богослужебных книг в соответствие с Иерусалимским уставом [9, с. 57]. Однако «процесс вытеснения Студийско-Алексиевского устава и связанного с ним комплекса богослужебных книг из литургической практики был длительным и продолжался в течение всего XV столетия» [14, с. 77].

Результаты настоящего исследования позволяют с уверенностью сказать, что к обителям, принявшим Иерусалимский устав в XV веке, следует отнести и монастырь Рождества Богородицы под Боровском, история которого связана с именем преподобного Пафнутия (1394–1477).

Основными источниками биографии святого Пафнутия являются его «Житие» и «Записка Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского». Автор «Жития» — святитель Вассиан (Санин), с юных лет подвизавшийся в монастыре святого Пафнутия, затем — в обители своего брата преподобного Иосифа Волоцкого. В 1506 г. святитель Вассиан был хиротонисан в архиепископа Ростовского и Ярославского, в 1515 г. он скончался. К периоду его архиерейства относится написание им «Жития» своего наставника — преподобного Пафнутия.

Инок Иннокентий Дивный был одним из первых учеников святого Пафнутия, бывший его келейником, а затем келарем обители [16]. В ближайшее время после кончины своего наставника, около 1477–1478 гг., им была написана «Записка» о последних днях жизни игумена Пафнутия. «Записка» является уникальным памятником русской агиографии, «своеобразным чудом XV века» [10, с. 129]. Иннокентий с большой подробностью и без приукрашений описал последние 8 дней жизни боровского подвижника.

Анализ данных источников позволяет ознакомиться как с духовной, так и с литургической жизнью обители.

Святой Пафнутий принял монашеский постриг в возрасте двад-

цати лет в Покровском монастыре под Боровском. Его духовным наставником при пострижении стал преподобный Никита Серпуховской (Костромской), ученик и «сродник» преподобного Сергия Радонежского. Преподобный Никита был третьим игуменом Серпуховского Высоцкого монастыря после преподобных Афанасия I Старшего и Афанасия II Младшего. Благодаря трудам основателя обители Высоцкий монастырь одним из первых на Руси сразу после своего основания в 1374 г. принял общежительный Иерусалимский устав и в конце XIV — начале XV в. стал одним из центров духовного просвещения.

Заболев глазами и оставив настоятельство в Серпухове, Никита удалился в Боровский Покровский монастырь. Семь лет — с 1414 по 1421 г. инок Пафнутий находился в послушании у своего духовного наставника. Несомненно, опыт духовной жизни и богослужебную традицию Высоцкой обители святой Никита передал своему ученику преподобному Пафнутию. Примерно в 1426 г. святой Пафнутий становится игуменом Покровского монастыря.

В 1444 г. преподобный оставляет Покровский монастырь и основывает новую обитель в честь Рождества Пресвятой Богородицы недалеко от Боровска. Вскоре в ней была построена деревянная церковь, а в 1466 г. воздвигнут каменный храм.

По косвенным сведениям, находящимся в жизнеописаниях святого, можно попытаться восстановить порядок совершения суточного богослужебного круга в монастыре, а также особенности литургической жизни обители при его первом игумене в период с 1444 по 1477 гг.

Рано утром в Пафнутиевой обители служились полунощница и утренняя, которая заканчивалась еще до восхода солнца. Указание на это находим в «Записке» инока Иннокентия, который сообщает, что, когда 25 апреля 1477 г. игумен Пафнутий по причине болезни не смог присутствовать на утреннем богослужении, он пришел к настоятелю, который попросил совершить Иннокентия последование келейно: «...повеле братии пойти на утреннее славословие, мне же повеле у себе полунощницу и заутреню проговорити, сам же встав седеше, дондеже скончах» [4, с. 440].

После окончания утрени был перерыв, во время которого братия могла заняться своими делами или отдохнуть. В «Житии» имеются

два эпизода, упоминающие о сне игумена Пафнутия после утрени: «Блаженному убо по утреннем пении восклонившуся предпочити...» [7, с. 127], «Иногда же отцу почивающу по утренем славословии» [там же]. В то же время данный отдых, возможно, был связан с возрастом и здоровьем старца Пафнутия.

Литургия начиналась примерно в 3 часа дня¹. Инок Иннокентий сообщает, что за неделю до своей кончины, в четверг третьей седмицы по Пасхе, 24 апреля 1444 г., в 3 часа игумен Пафнутий позвал его за монастырь на пруд, чтобы дать последние указания по хозяйству. Вскоре преподобный возвратился в обитель, в которой было «уже время Литургии» [4, с. 439].

После Литургии была общая трапеза, возглавлял которую сам игумен: «Егда же свершися божественная служба, тогда с братьями в трапезу по обычаю шествоваше и пищи причастися» [4, с. 439]. Окончание трапезы было не позднее 6-го часа, т.е. полудня. Об этом говорит дальнейшее описание Иннокентия того же дня, в котором сообщается, что «6-му часу скончавшуся» игумен находился уже в келии [4, с. 440].

В течение дня в храме совершались молебны, в пении которых ежедневно принимал участие сам игумен Пафнутий: «Егда же бысть день, обычай же бе многолетний старцу на всяк день молебны пети, или праздник или прост день, иногда дваши, множицею и три случашеся» [4, с. 442]. Следует заметить, что традиция ежедневного пения канонов не выходила из общей литургической жизни Русской Церкви XV в. В предписании святителя Геннадия Новгородского, изданном в 1497 г., есть указание о ежедневном пении молебнов [1, с. 106–108].

О конкретном составе молебнов можно судить по описанию последних дней жизни святого Пафнутия. В субботу 26 апреля старец по немощи не мог участвовать в соборном пении молебна в храме и попросил совершить последование в келии инока Иннокентия, который прочитал игумену каноны Иисусу Сладчайшему и Похвальный Пресвятой Богородице: «Братия же начата пети в соборе, мне же повеле у себе проговорити канон Иисусов, таже Пречистой по-

¹ Здесь и далее время указывается по первоисточнику. Счет часов велся от восхода солнца.

хвалный» [4, с. 443]. Во вторник, 29 апреля, пребывая в безмолвии в келии и готовясь ко причащению, преподобный пел кроме псалмов из Псалтыри и молебны с канонами: Похвальный, Одигитрие и малый молебный канон («Параклисис»): «Таже пременяя пояше молбены, Пречистой похвалный канон, таже и Одигитрие, еще же и Многими съдержим напастыми, таже и по Евангелии стих Богородици: Не остави мене в человеческое предстояние. Се же беспрестани творяше не единою ни дващи, но и множицею паки тоже начиная» [4, с. 447].

Из указанных сведений можно получить примерное представление о составе молебнов в обители, который отчасти совпадал с вышеназванным предписанием святителя Геннадия 1497 г., указывавшего во вторник петь канон Одигитрии, а в субботу — канон Похвалы Пресвятой Богородицы [1, с. 107]. В то же время нужно отметить, что устав канонов обители преподобного Пафнутия ближе к уставу, который находим в сборниках келейного правила из собрания Троице-Сергиевой Лавры (РГБ, ф.304.1). Этот устав восходит к традиции начала XV в., отраженной у преподобного Кирилла Белозерского (см. расписание канонов по дням в сборнике РНБ, Кир.-Бел. XII, л. 416). Результат этой традиции зафиксирован в печатном Каноннике (М., Печатный двор, 1636), составленном троицкими старцами — справщиками Печатного двора из круга преподобного Дионисия Радонежского.

Важно помнить, что хотя молебные каноны совершались в храме, однако это не службы суточного круга, а часть келейного правила, совершаемого соборе. Так было и в Троице-Сергиевой Лавре (по павечерне братия приходили на общее правило).

В то же время следует заметить, что статус молебна был выше келейного правила. Такое представление о молебне соответствует его пониманию 23-й главой Типикона, которая повелевает служить его с открытой завесой и наделяет его статусом, сопоставимым с главными службами суточного круга — утреней и вечерней [2, с. 481].

Другой элемент суточного богослужебного круга — часы — совершался в Боровском монастыре в дневное время. Об этом также пишет инок Иннокентий, описывая предпоследний день жизни своего наставника — 29 апреля: «Егда же изглаголах, тогда же мало умлечах, таже с тихостию въстав, начах себе часы глаголати. Старец же

въстав седеше». Обращает на себя внимание, с каким благоговением святой Пафнутий относился к данной службе: на вопрос ученика: «Что ради въстав седиши? еда вон хочещи изыти?», он отвечает: «Сего ради сежю, ты часы глаголеши, а мне лежать? Мне же удивльшуся великому трезвению блаженнаго...» [4, с. 442] К сожалению, из данной цитаты непонятно, какие конкретно часы читались игуменом.

Вечерня в монастыре совершалась до захода солнца. 1 мая 1477 г. вечерня закончилась в 15-й час дня за час до захода солнца². В сообщении летописного свода о кончине святого Пафнутия говорится, что он скончался «после вечерни в 15 час дне» [12, с. 309]. Иннокентий пишет, что старец умер в самом конце вечерни и добавляет, что это событие произошло за час до захода солнца: «преже единого часа всемирнаго солнца зашествия» [4, с. 453].

Повечерие в монастыре совершалось после вечерней трапезы и, вероятно, читалось братией без священника, при этом пономарь брал благословение на начало службы у игумена: «Приде пономарь, прося благословения на павечернее правило. Старец братиям повеле пети, сам же не возможе пойти, мне повеле у себе приговорити павечерницу» [4, с. 442].

Важным правилом монастырских уставов являлся запрет на разговоры после повечерия. На это указывает и 14-я глава Типикона, указывающая, что после повечерия «не подобает монахом творити беседы друг со другом, но с молчанием исходити в келлии своя, и упражнятися на молитву и на чтение, и тако упокоятися». Строго соблюдал эту традицию и основатель Боровского монастыря. После повечерия святой Пафнутий никогда не зажигал даже свечу в своей келии, «но всегда в нощи молитву творяше», часто засыпая сидя с четками в руках, непрерывно произнося Иисусову молитву [4, с. 442]³. В своем Завещании, произнесенном братии за 3 дня

² Данное указание соответствует и современному времяисчислению. В указанные дни в московском регионе восход солнца наступает в 4.30, а заход — в 20.20. Таким образом, 15-й час дня будет соответствовать примерно 19 современным часам, что совпадает с указанием Иннокентия о кончине прп. Пафнутия за час до захода солнца.

³ Этот эпизод из жизни святого Пафнутия, как и другие факты из его биографии, свидетельствуют о его причастности к традиции исихазма. См.: [6].

до кончины, преподобный наставлял братию сохранять безмолвие после повечерия: «По павечернем правиле бесед не творите друг со другом, каждо во своей кельи да безмолвствует» [4, с. 446]. Здесь же в Завещании игумен указывает братии посещать все церковные богослужения, соблюдая устав: «Соборныя молитвы не отлучайтесь никакою нужею разве немощи, весь устав и правило церковное кротко и немятежно и молчаливо» [4, с. 446–447]. В данном наставлении ясно видны указания на соблюдение общежительного устава в Боровской обители.

В пятницу после вечерни в Пафнутиевом монастыре совершалась панихида: «Скончане же бывши вечерни, наченьшу священнику понахиду, понеже предание святых отец по обычаю церковному в пяток вечер всегда помяновение о усопших бывает» [4, с. 442]. Данное свидетельство Иннокентия полностью соответствует указанию 14-й главы Типикона, повелевающей совершать панихиду в пятницу сразу после вечерни. Из дальнейших слов «Записки» видно, что с Типиконом совпадало и содержание панихиды: «Братия же начата пети Блажени непорочны» [4, с. 442].

Накануне воскресных и праздничных дней в обители совершалось всенощное бдение, перед которым служилась малая вечерня и вычитывалась воскресная полунощница с канонем Святой Троице. 26 апреля 1444 г. преподобный Пафнутий присутствовал на вечерне, после которой попросил инока Иннокентия прочесть в келии канон Святой Троице [4, с. 441]. Очевидно, здесь подразумевается малая вечерня (так как вскоре началось всенощное бдение) и канон из воскресной полунощницы. Данное указание ясно указывает на то, что богослужение в монастыре совершалось по Иерусалимскому уставу, так как Студийский устав не имеет бдений, соответственно и малой вечерни.

В «Записке Иннокентия» имеются сведения и о времени совершения всенощного бдения в обители. Как известно, продолжительность бдения в монастырях зависела от длительности ночи. Так, из указаний устава Чудова монастыря (ГИМ, Син. 329) можно видеть, что последование бдения или растягивалось, или сжималось в соответствии с границами ночи. Как будет показано ниже, данное указание можно применить и к Пафнутиевому монастырю.

Всенощное бдение в Боровской обители начиналось вскоре после

захода солнца. Так, в указанную субботу, накануне Недели 4-й по Пасхе, о расслабленном, преподобный Пафнутий «мало по захождении солнца сам воздвиге братию на всенощное бдение», которое закончилось «уже дни освитающе умаления ради ношнаго» [4, с. 441]. Учитывая, что время захода солнца в этот день в московском регионе — примерно 20.15, а восхода — примерно 04.40 по современному времяисчислению, а также то, что служба закончилась после восхода солнца, следует сделать вывод о том, что продолжительность всенощного бдения составила в этот день около 9 часов.

Через небольшое время после всенощной утром воскресного дня совершалась Литургия. Об этом свидетельствует Иннокентий, сообщая, что старец Пафнутий, придя в келию после всенощного бдения и совершив свое правило, а также последование ко Святому Причащению, «начат поспешати со многым тщанием, шествуя во святую церковь» [4, с. 441].

Особенно тщательно братия готовились к принятию Святых Христовых Таин. Кроме указанного молитвенного правила соблюдался строгий пост. Основатель монастыря не вкушал пищи 3 дня с четверга до воскресного дня 27 апреля, в который он принял Причастие. На просьбу ученика вкусить пищу в субботу, старец ответил: «И аз вем, что суббота и пятидесятница, но писано в правилех: аще и велика нужда будет, ино три дни попуститися болящему причащения ради святых таин; мене же видиши немощна суца; аще Господь сподобит и Пречистая Богомати, завтра хощу причаститися Святым Тайнам» [4, с. 443]. Другим важным правилом приготовления ко Причастию святого Пафнутия было совершенное молчание в течение недели: «Егда хотяше причаститися Святым Тайнам, тогда всю неделю пребываше молча не токмо от мирян, но и с братьею не глаголаше и о нужных вещех, ни живущему с ним в кельи что глаголаше» [4, с. 443].

Заботился игумен Пафнутий и о насельниках монастыря, чтобы в случае болезни те сподоблялись Святого Причащения: «Обычай же бе старцу: егда кто от братии в немощь впадеши, тогда старец прихожаху к брату и воспоминаше ему последнее покаяние и Святых Даров причащение» [4, с. 441].

Сам боровский подвижник дважды причастился перед кончиной, которая наступила 1 мая 1477 г.: в воскресенье, 27 апреля и в среду,

30 апреля, в праздник Преполовления Пятидесятницы. В этот день он также тщательно соблюдал безмолвие и благоговение перед принятием Святых Таин: «Третьему дни седмици наставшу вторнику, таже паки от утра начинает безмолвие, не повеле себе стужати ни единому от братии, желаше паки причастник быти телу и крови Христове, понеже празднику наставшу Преполовение Пятидесятницы» [4, с. 447].

Представляет интерес поведение святого игумена в храме во время богослужения. По свидетельству инока Иннокентия, в храме имелось место для настоятеля с «седалищем», находившееся рядом с клиросом, в котором игумен стоял, опершись на посох: «тогда ста на своем месте, аз же ему уготових седалище. Старец же, на посох руке положь, таже главу преклонив, стояше» [4, с. 442]. Во время службы преподобный Пафнутий подпевал хору, которым управлял канонарх (должность канонарха предусмотрена в монастыре 27-й главой Типикона). Если старец не расслышал какого-либо слова, повелевал братии повторять стихиры: «Егда же братия начата стихиры пети, тогда старец начат пети с братиею по обычаю. Обычай же имеше старец ни единого стиха мимоити с молчанием, но всегда пояше с братиею. Егда же случашеся не услышати ему стиха или коего слова в стихе, тогда повелеваше кононарху паки възвращатися множицею и повторяше стихи, дабы известно разумел» [4, с. 442]. Также и во время панихиды «старец усердно припеваяше братьям» [4, с. 442].

Оповещение о начале богослужений в обители осуществлялось через ударение в «клепало» (металлическое или деревянное било). Согласно указаниям Типикона, данное послушание исполнял «параклесарх» (пономарь). В Пафнутиевом монастыре также имелся брат, совершавший «клепание», называемый святителем Вассианом «служителем церковным». Автор «Жития» сообщает, что преподобный Пафнутий «имяше обычай преже утренняяго славословия воставати <...> и вегда церковный служитель умедлит клепати, отец же сам его возбужаше» [7, с. 136]. Вероятно, здесь говорится об ударе в било. Данный способ звуковой регламентации внутримонастырской жизни был унаследован русскими монастырями из византийской традиции вместе с принятием Студийского устава [5, с. 269]. О том, что звон в Боровской обители при жизни ее основателя осуществлялся в било, а не в колокола, свидетельствуют два эпи-

зода из «Жития преподобного Пафнутия», в которых сообщается, что при призывании братии в храм для молитвы игумен повелевал «ударити в било» [7, с. 125, 126]. Распространение колоколов на Руси следует относить к XIV–XV вв. [5, с. 275]. Первым же колоколом Боровского монастыря следует считать колокол 1487 г., изготовленный Федькой Пушечником, и являющийся одним из древнейших сохранившихся колоколов в России.

Важной особенностью жизни Боровской обители было отсутствие братий в священном сане, кроме самого игумена. Сам преподобный Пафнутий после принятия пострига в схиму в Покровском монастыре, согласно правилам той эпохи, «от того времени не литоргисаше и до отшествия своего еже ко Господу, сохраняя правило закону» [7, с. 121]. Только один раз, когда на праздник Пасхи в монастыре Рождества Богородицы не было служащего священника, и не смогли найти его и в окрестных селах, преподобный совершил Божественную литургию «со многим вниманием и умилением» [7, с. 142].

Богослужения в монастыре совершались священниками из белого духовенства, которые получали за это «оброк». То, что священников было несколько и у них была своя черед служений, можно понять из слов жизнеописаний преподобного, в которых неоднократно упоминаются «священницы». Духовенство совершало богослужения, строго исполняя предписания игумена. Так, 27 апреля 1444 г. святой Пафнутий, придя в храм, «священнику же повеле свершати святую литургию» [4, с. 444]. Кроме того, священники брали благословение у игумена перед совершением Литургии, приходя к нему в келию: «Егда же приспе час литургии, приде священник благословитися по обычаю, понеже обычай имеют священници на всяк день благословятися у старца, в келью приходяще» [4, с. 441]. В своем предсмертном Завещании основатель обители уделяет особое внимание содержанию духовенства: «Священницы держите честно, якоже и аз, оброка их не лишайте, божественныя службы да не оскудевают, теми бо вся поспеются» [4, с. 446]. Сам преподобный Пафнутий за день до кончины исповедовался у белого монастырского священника Исаии.

Из приведенных сведений о литургической жизни Пафнутиева монастыря можно сделать вывод, что богослужебная жизнь обите-

ли, как и большинства обителей центральной Руси, регламентировалась Иерусалимским уставом. Сам устав Боровской обители при его основателе отличался строгостью и аскетичностью. В выполнении монашеских правил преподобный был точен и выполнял их неукоснительно. Его пример ревностного служения Богу способствовал воспитанию целой плеяды учеников, достойно продолживших дело своего наставника и принесших пользу Церкви.

Преподобный Пафнутий не только стремился к правильному соблюдению устава, но и глубоко разбирался в аскетической святоотеческой литературе и отличался «великой ревностью» в соблюдении догматов [7, с. 143]. Святой игумен был духовником как братии, так и мирян, и известен своею опытностью в наложении епитимий. Благодаря духовной зрелости и самозабвенной подвижнической деятельности своего основателя, Боровский монастырь в конце XV века становится духовным и просветительским центром на Руси [11, с. 69].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамович Д. И.* Описание рукописей СпбДА. Софийская библиотека. Вып. I. № 61. Псалтирь с воследованием. СПб., 1905.
2. *Желтов М., свящ.* Молебен // Православная энциклопедия. Т. 46. М., 2017. С. 479–490.
3. *Желтов М. С., Правдолюбов Сергей, прот.* Богослужение РПЦ. X–XX вв. // Православная энциклопедия. Т. РПЦ. М., 2000. С. 485–517.
4. Записка Иннокентия о последних днях учителя его Пафнутия Боровского // Ключевский В. О. Древнерусские жития как исторический источник. Приложение. М., 1871. С. 439–453.
5. *Иванова М. А.* Церковный призыв в повседневной жизни русских монастырей XI–XIV вв. // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2011. № 1 (93). С. 269–276.
6. *Иосиф (Королев), иером.* Преподобный Пафнутий Боровский и русский исихазм // Богословско-исторический вестник. Вып. 10. Калуга, 2018. С. 48–56.
7. *Кадлубовский А. П.* Житие преподобного Пафнутия Бо-

ровского, написанное Вассианом Саниным // Сборник Историко-филологического общества при Институте князя Безбородко в Нежине. Т. 2. Нежин, 1899. С. 98–149.

8. Клосс Б. М. Афанасий Высоцкий // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 59–60.

9. Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России XI–XX века. М., 2002. С. 57–81.

10. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

11. Макарий (Веретенников), игум. Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XV–XVI веков // ЖМП. 1986. № 11. С. 68–72.

12. Московский летописный свод конца XV века // ПСРЛ. Т. 25. М., Л., 1949.

13. Пентковский А. М. Иерусалимский устав // Православная энциклопедия. Т. 21. М., 2009. С. 504–506.

14. Пентковский А. М. Литургические реформы в истории Русской Церкви и их характерные особенности // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 2. С. 72–80.

15. Петрушко В. И. Преподобный Сергей Радонежский и возрождение русского монашества в середине XIV — начале XV веков // Духовное наследие и культура. 2017. № 3. С. 24–33.

16. Федотов С. В. Келарь Иннокентий и хозяйство монастыря Рождества Богородицы под Боровском. [Электронный ресурс]. URL: <http://ist-konkurs.ru/raboty/2009/1627-kelar-innokentij-i-khozyajstvo-monastyrya-rozhdestva-bogoroditsy-pod-borovskom-po-povesti-o-prepodobnom-pafnutii-i-zhitiyu-pafnutiya-borovskogo>.

УДК 929

**Иеромонах Иоанн
(Король Алексей Леонидович)**
доцент кафедры Исторических и
церковно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

**Hieromonk John
(Korol Alexey Leonidovich)**
associate Professor of Historical and
Church-practical disciplines
Kaluga Theological seminary
e-mail: konunga@yandex.ru

**АРХИЕПИСКОП ФИЛАРЕТ (ГУМИЛЕВСКИЙ)
КАК ЦЕРКОВНЫЙ ИСТОРИК**

**ARCHBISHOP FILARET (GUMILEVSKY) AS A CHURCH
HISTORIAN**

Аннотация. Настоящая публикация представляет собой продолжение ряда публикаций о выдающихся историках Русской Церкви, внесших значительный вклад в развитие богословской науки в Российской империи, равно как и научного исследования в целом. В данной статье речь идет о Черниговском архиепископе Филарете (Гумилевском), сыгравшем заметную роль в развитии исторической науки. Его перу принадлежит первый систематический, научно построенный курс по Истории Русской Церкви, при написании которого были применены новаторские для того времени методы построения курса истории и положено начало критического исследования источников церковной истории.

Abstract. This publication is a continuation of a number of publications

about prominent historians of the Russian Church, who made a significant contribution to the development of theological science in the Russian Empire, as well as scientific research in General. In this article we are talking about the Chernigov Archbishop Filaret (Gumilyovsky), who played a significant role in the development of historical science. He wrote the first systematic, scientifically constructed course on the History of the Russian Church, in writing which were used innovative for the time methods of building a course of history and marked the beginning of a critical study of the sources of Church history.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, Синодальный период, духовные школы, историческая наука, исторический метод, История Русской Церкви.

Key words: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Synodal period, spiritual schools, historical science, historical method, History of the Russian Church.

Вступление на научную стезю архиепископа Филарета (Гумилевского) совпало с развитием науки и образования, связанным с реформой духовных школ, осуществленной при императоре Александре I. В основе ее лежит принцип ступенчатости образования, когда обучение и развитие юношества проходило, начиная от азов (начальное образование) и до высшей школы. Этот принцип восхождения в обучении от простого к сложному был заложен в основу старой 8-милетней школы XVIII в. и в совершенстве раскрылся в александровской реформе. Это позволило сделать большой шаг вперед в науке и образовании. Этой эпохе характерна детальная конкретизация научных направлений и учебных дисциплин, которые способствовали развитию научной специализации. В это время публикуются фундаментальные научные исследования, появляются богословские периодические издания, способствовавшие переводческой и исследовательской деятельности. Наука концентрируется вокруг духовных академий, ставших центрами научной и педагогической мысли. Начало ученой карьеры Филарета (Гумилевского) приходится на то время, когда ощущалась

необходимость в новых учебных курсах, новых специалистах, которые могли бы развивать церковную науку в рамках различных специализированных направлений, усвершенствуя попутно исследовательскую и педагогическую методикку.

Выдающийся историк и архипастырь архиепископ Филарет (Гумилевский), в миру Димитрий Григорьевич Конобеевский, родился 23 октября 1805 г. в деревне Конобеевке Шацкого уезда Тамбовской губернии, в семье священника. Первоначальное воспитание и образование получил в семье родителей. Условия, в которых проходило формирование характера и личностных качеств будущего историка, способствовали развитию в нем склонности к монашеской жизни. Первым живым примером аскетической жизни станет его тетка, прожившая 90 лет в девичестве. По достижении семилетнего возраста отец поместил Димитрия в Вышенскую пустынь, где и начинается его обучение. «Способности у Дмитрия были замечательные, — свидетельствует биограф свт. Филарета, — память необыкновенная, острота слова и находчивость... удивительные» [4, с. 8]. Здесь он под руководством иеродиакона Никона, бывшего некогда префектом Рязанской семинарии, проходит в течение двух лет курс учебных дисциплин Духовного училища, а через два года он поступает в Шацкое училище. Во время обучения в духовных школах воспитанники, как правило, получали от церковного начальства новые фамилии, которые присваивались в соответствии с успехами в учебе или личными особенностями. Тамбовский епископ Иона (Васильевский), приняв во внимание его малый рост и смирение, присвоил Дмитрию фамилию Гумилевский (лат. *humilis* — низкий; *humilitas* — смирение).

В 1819 г. он поступает в Тамбовскую духовную семинарию, а в 1826 г. — в Московскую духовную академию, поскольку Тамбовская семинария входила в московский академический округ. Там он был пострижен в монашество, рукоположен во иеродиакона, а затем и в иеромонаха. Особенное покровительство начинающему ученому оказывал Московский митрополит Филарет (Дроздов). Он «внимательно следил за его учением, при пострижении дал ему свое имя — случай в истории академии исключительный. Чувствовалось, что митрополит желал подготовить себе достой-

ного преемника, такую строгость и заботу проявлял он по отношению к юному иноку» [5].

В период своего обучения в академии иеромонах Филарет был назначен на должность библиотекаря академии. По окончании академии в 1831 г. он был оставлен преподавателем на кафедре церковной истории. Обязанности преподавателя он совмещал с трудами библиотекаря и цензора. Церковная история как учебная дисциплина тогда только вводилась в учебные планы духовных школ, и свт. Филарет (Гумилевский) наряду с Макарием (Булгаковым) были первыми, кто разрабатывал учебные курсы по дисциплине. «Филарет Гумилевский явился первым из преподавателей церковной истории в Московской Духовной Академии, кто сделал этот предмет интересным и увлекательным для студентов. Он сам стал работать над лекциями, вызывал живое отношение к предмету в своих слушателях» [5].

В течение следующих девяти лет (1832–1841) иеромонах Филарет проходит служение на целом ряде ответственных должностей, завершив этот период своей жизни в сане епископа. В 1832 г. он был переведен на кафедру нравственного и пастырского богословия, а затем назначен инспектором академии и настоятелем Московского Богоявленского монастыря. Спустя три года — 27 января 1835 г. Филарет был возведен в сан архимандрита, затем назначен ректором Московской духовной академии, а в октябре 1841 г. при содействии Московского митрополита Филарет был возведен во епископы и определен на Рижскую кафедру.

В это время им было положено начало создания главного научного труда: «Истории Русской Церкви». В период своего служения в Прибалтике епископ Филарет сконцентрировался на организации православной миссии, ориентированной на местное население. В связи с этим он всячески поддерживал проповедь христианства, богослужение и преподавание в школах для коренного населения — латышей и эстонцев — на местных прибалтийских языках, тем самым способствуя развитию не только Православия среди прибалтов, но и становлению самобытной культуры. В течение своего служения в Риге святитель Филарет открыл 63 прихода, устроил 20 церквей постоянных и 43 временных [5]. Он всячески способствовал рукоположению прибалтов

в священный сан, распространял переведенные на латышский и эстонский языки молитвословы, катехизисы и тексты Литургии. До ноября 1845 г. крестьянам было роздано до 16 000 экземпляров книг на прибалтийских языках [1]. В целях обеспечения грамотного духовенства среди местного населения свт. Филарет решает открыть духовную семинарию и обращается с ходатайством в Правительствующий Синод.

Результатом активной миссии станут многочисленные обращения местного населения в Православие. К 1 августа 1846 г. в Лифляндии к Православию было присоединено 12 598 человек (6285 эстонцев и 6313 латышей), преимущественно дети уже принявших Православие родителей. Изъявивших желание перейти в Православие — 50 462 человека (из них 40 463 эстонца и 9 999 латышей) [1].

Эта деятельность вызывала резкое неприятие у баронов и покровительствовавшей им немецкой партии в Санкт-Петербурге. Поэтому уже в 1848 г. Филарета перевели на Харьковскую кафедру, где он совершал свое архипастырское служение более десяти лет до назначения в 1859 г. архиепископом Черниговским и Нежинским. Принимая новое назначение, свт. Филарет оставил своему преемнику митр. Макарию (Булгакову) высокоразвитую епархию с прекрасно поставленным духовным образованием и образованным духовенством.

В период служения святителя Филарета на харьковской и черниговской кафедрах приоритетным направлением его архипастырской деятельности было развитие духовного образования. В связи с этим он особенное внимание уделил духовным семинариям и епархиальным училищам: он внимательно следил за организацией учебного процесса и воспитанием учащихся, разрабатывал учебные программы, снабжал ученические библиотеки своими печатными трудами. В Харьковской семинарии были построены новые корпуса, основано женское епархиальное училище. В Чернигове создал при семинарии ученическую библиотеку и подарил в нее все свои научные труды, завещав местной семинарии личную библиотеку, насчитывавшую 1 572 наименования.

На этот период приходится также и активная научно-исследовательская деятельность преосвященного Филарета. Им

было составлено множество историко-статистических описаний монастырей Харьковской и Черниговской епархий, завершено написание капитального труда по Истории Русской Церкви, истории гимнографии и духовной литературы, написан целый ряд агиографических сочинений.

Исследовательские труды свт. Филарета получили признание в научном мире. Преосвященный Филарет был принят в Общество истории и древностей Российских (1847), состоял действительным членом Императорского Русского Географического общества и почетным членом Харьковского университета (1852); почетным членом Императорского Русского Археологического общества (1856).

Несмотря на большую занятость в епархиальной работе и научных трудах, свт. Филарет не оставался в стороне от событий общественной жизни: он «посещал тюрьмы, во время Севастопольской кампании благословлял проходящие дружины, служил молебны; когда госпитали были переполнены ранеными, отдавал для них помещение семинарии, переводя учащихся на частные квартиры» [5]. В 1866 г. на юге Российской империи вспыхнула эпидемия холеры, унесшая множество жизней. В разгар эпидемии свт. Филарет предпринял объезд епархии, говоря: «Народ упал духом, следует его ободрить». В пути он сам заболел и 9 августа скончался в Конотопе.

Главной заслугой архиеп. Филарета (Гумилевского) является разработка и внедрение в науку и преподавание исторического метода, в основе которого положено изучение и научная критика источников, критический анализ научных теорий и гипотез с точки зрения данных источников. Начало ему было положено его исследовательскими трудами и трудами его современников: митр. Евгения (Болховитинова), митр. Макария (Булгакова) и продолжено его преемниками и их учениками прот. Александром Горским, Голубинским Е. Е., Лебедевым А. П., Доброклонским и многими другими исследователями. Это начинание сообщило импульс развитию многих уже существующих и открытию новых научных направлений и учебных дисциплин. Применение исторического метода стало началом возвращения русской богословской науки от западной схоластики к отцам Церкви. Ра-

нее, в XVIII в., русская богословская школа жила во многом уже готовыми богословскими и философскими построениями, которые при определенной редакции и адаптации перенимались как основа для преподавания. Учебные курсы, таким образом, читались на основе уже готовых концепций, схем, построений, выработанных на Западе в католической и протестантской школьной традиции. Все это, во-первых, приводило к тому, что богословская наука в России была вторичной по отношению к западной, а ее развитие было во многом определено спецификой и направленностью развития западной науки в силу зависимости богословской школы в России от западной литературы. Исторический метод станет началом преодоления западного пленения русской богословской мысли и откроет перспективу самостоятельного развития церковной науки, достигшей к началу XX столетия ощутимого прогресса.

Историческое мышление было главной отличительной чертой и достоинством Филарета (Гумилевского) как ученого и проявлялось даже в богословском направлении, в котором ему довелось немало потрудиться. Преподавая Догматическое богословие, он стремился раскрывать догмат именно в историческом контексте: «Для Филарета очень характерно стремление показать как истину разума. Вместе с тем, догмат показывается в истории» [8, с. 227]. Главным его научным направлением станет история, и он станет одним из основателей церковно-исторической науки в России. По отзыву Карташева А. В. его стараниями русская духовная школа получила «настоящую ученую историю Русской Церкви ... со времени выхода в свет „Истории Русской Церкви“ архиепископа Филарета» [3, с. 23]. До этого была только история митрополита Платона (Левшина), в основе которой лежит хронологический принцип. Он первый положил начало критического исследования источников, поэтому в рамках его курса церковной истории некоторые исторические предания Русской Церкви, воспринимавшиеся ранее как неопровержимые в своей достоверности, были подвержены научной критике. В частности, предание о путешествии апостола Андрея по Руси в истории архиеп. Филарета характеризуется как пересказ частного мнения, не отражавшего объективный ход событий¹. «С профессора Филарета

(Гумилевского) начинается в русской церковно-исторической науке критическое источниковедение, достигшее своего расцвета в трудах профессора протоиерея Александра Горского, профессоров К. И. Невоструева и Е. Е. Голубинского. Этот «критицизм» означает в первую очередь научную добросовестность. Отмечен и дар владыки Филарета в изучении и сопоставлении источников» [5].

Его История Русской Церкви печаталась одновременно с началом издания многотомного труда митрополита Макария. Отличаясь друг от друга в исторической концепции и методе, равно как и в принципах построения, они взаимно дополняли друг друга. Филаретовская история давала целостный взгляд, концептуальность в освящении истории; он стремился показать историческую последовательность событий в их взаимосвязи, проследить логику развития исторического процесса, а многотомный макарьевский труд предлагал широкий спектр фактического материала и новых неисследованных ранее источников.

Церковь и исторический процесс сочетаются в области человеческого начала. Будучи неподвластной в силу своей природы времени, — «она неизменна, непреодолима временем, как вечный Бог, ея основатель, как Дух Святой, ея невидимый правитель» [7, с. 3]. С другой стороны, в земном своем измерении она представляет общество людей, которые по-разному воспринимают веру, имеют разную меру духовного возраста, поэтому в ней есть и место для подвигов духа, и место для падений человеческих... «В одной и той же Церкви земной есть и высоко преуспевшие в жизни благодатной, и только-только начинающие, есть и здравые духом, и одержимые тяжкими болезнями душевными... Человеческие страсти в связи с обстоятельствами времени делают то, что Церковь, основанная Христом, является во времени в неодинаковых положениях...» [7, с. 3].

Т.о., история Церкви разворачивается в плоскости челове-

¹ «Он (летописец — прим. авт.) передает известие, дошедшее к нему, как вероятно, из Корсуня, о посещении ап. Андреем гор Киевских, но передает это известие как частное мнение. Притом и в этом сочинении он не говорит, чтобы при апостолах семя слова Божия дало плоды на почве Киевской Руси» [7, с. 13–14].

ского бытия с характерной для него борьбой духовной, с характерными для него падениями и взлетами духовными, святостью и греховностью, и именно в этой плоскости создается событийность истории Церкви Христовой на земле, божественным аспектом своего бытия принадлежащей вечной жизни. «Таким образом Церковь Христова переходит вместе с людьми в область истории» [7, с. 4].

Движущей силой истории является внутреннее развитие народного духа, представлявшего в разные периоды истории и высокие примеры подвижничества, и глубокого духовного падения. «Последовательность исторических событий определяется духовным совершенствованием народа, руководимого пастырской заботой церкви» [6]. На этом основывается взгляд на историю, который весьма характерен для русского богословского провиденциализма, предполагавшего рассмотрение церковной истории как сотрудничества народного подвига и божественного промысла. Исследователь исторического наследия свт. Филарета Солнцев полагает, что формирование исторической концепции архиеп. Филарета происходит на фоне полемики западников и славянофилов, утверждавших уникальность пути и значения русского народа в мировой истории, и потому испытало на себе некоторое влияние этой полемики. «В этих условиях Гумилевский, в рамках ортодоксальной церковной традиции, пытается обосновать по сути своей славянофильские идеи о самобытности и самодостаточности русской культуры» [6].

От историка требуется глубинное погружение в христианскую жизнь и традицию, что обеспечивает адекватное восприятие и объективность в толковании различных событий истории Церкви. Проф. Глубоковский Н. Н., анализируя его труд по истории Русской Церкви, характеризует такую постановку труда историка как «христианский объективизм», который становится основой для трезвой критики источников [2, с. 75].

Концепция истории по свт. Филарету (Гумилевскому) предполагает исчерпывающее изложение, охватывающее все основные аспекты: «...необходимо, чтобы она, изображая временные положения своего предмета, имела в виду не одну какую-либо его сторону... а все существенные стороны его» [7, с. 5]. Вместе с тем

Филарет считает недопустимым излишнее теоретизирование в построении исторических концепций. Теоретический подход должен уравниваться апелляцией к фактическому материалу: «История — не вымысел воображения; она есть изображение былого» [7, с. 5].

В построении истории Русской Церкви свт. Филарет применил новаторский метод, ранее неизвестный в церковной науке. Вместо изложения исторических событий в хронологическом порядке он вводит особенный тип систематизации материала, разделяя историю на несколько временных отрезков, каждому из которых характерны события, персоналии, повлиявшие на ход исторического процесса, и свои специфические условия его развития. Каждый из этих периодов структурно разделялся на несколько тем, раскрытие которых позволило бы исчерпывающим образом описать историю определенного периода. Этот тип систематизации, или периодизация, станет впоследствии общепринятым в русской церковно-исторической науке.

За основу периодизации свт. Филарет взял важнейшие события, повлиявшие на положение Церкви: происхождение Церкви, «нашествие монголов, разделение одной митрополии на две, Патриаршество и Синод», разделяя в соответствии с этим ее историю на 4 периода. Этот подход к периодизации русской церковной истории задолго до настоящего времени стал классическим. Уже в учебном пособии профессора Знаменского П. В., бывшего одним из классических учебников по Истории Русской Церкви, применяется именно такой подход к построению периодизации предмета.

Несомненной заслугой, вкладом архиеп. Филарета в изучении истории Русской Церкви было научное описание Синодального периода. Это особенно ценно, если учитывать, что пособие архиеп. Филарета — первое в своем роде. Новым словом в научной литературе данного направления является также и алфавитный указатель замечательных лиц и предметов — «весьма полезное нововведение, которое не было в русских научных сочинениях общепринятым до конца XIX в.» [6].

1. **Первый период** — от начала христианства в России до нашествия монголов, или до 1237 г.
2. **Второй период** — время порабощения России монголами до разделения митрополии, или 1238–1409 гг.
3. **Третий период** — разделенной митрополии до Патриаршества, 1410–1587 гг.
4. **Четвертый период** — период Патриаршества, 1588–1719 гг.
5. **Пятый** — период Синодального управления; до 1826 г. [7, с. 10].

Этот систематический труд по истории Русской Церкви стал первым в ряду систематических исследований в этой области, сформировав традиционную систему построения учебных курсов систематических исследований в духовных семинариях не только дореволюционных, но и новейшего периода.

Список исторических трудов свт. Филарета (Гумилевского):

История Вселенской Церкви

1. Авгарь, князь Эдесский и Нерукотворенный образ Спасителя // Черниговские Епархиальные Известия. 1861. № 4.
2. Геннадий, патриарх Константинопольский // Православное Обозрение. М., 1860. Апр.
3. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви, с примечаниями и снимками древних нотных знаков. — СПб.: Типография Праца, 1860. — 358 с.
4. Святая Гора Афон — земной удел Божией Матери: Местность и обитатели ее, с кратким очерком Русского Пантелеимонова монастыря. М., 1886.
5. Святые иконы первых шести веков // Черниговские Епархиальные Известия. 1861. №4.

История Русской Церкви

6. Богослужение Русской Церкви до монгольского времени. М.: Императорское Общество истории и древностей российских при Московском Университете, 1847. — 42 с.
7. Гамалеевский Харлампиев женский монастырь. Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1862. — 43 с.

8. Изыскание о русском проповеднике XIII века Владимирском епископе Серапионе и Слова его. — М., 1843. — 34 с.
9. Исследование о смерти царевича Димитрия. М.: Университетская Типография, 1858. — 32 с.
10. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. М.: Типография Готье, 1852–1858.
11. Историко-статистическое описание Харьковской епархии. Харьков: Университетская Типография, 1859.
12. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. Чернигов: Тип. Шапиры, 1873.
13. История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Университетская Типография, 1847–1848.
14. Каменский Успенский женский монастырь. Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1863. — 19 с.
15. Кафедральные черниговские монастыри: Ильинский, Елецкий и Борисоглебский: С прил. Нескольких неизданных сочинений св. Димитрия. Чернигов, 1861. — 178 с, 1 л. ил.
16. К биографии Черниговского архиепископа Антония // Труды Киевской Духовной Академии, 1862.
17. Козелецкий Георгиевский монастырь: [Описание]. Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1862. — 36 с.
18. Краткое историческое описание Рыхловской пустыни. Чернигов: Губернская Типография, 1873. — 88 с.
19. Крупицкий Батурицкий третьеклассный мужской монастырь св. Николая: Краткий исторический очерк. — Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1862. — 44 с.
20. Максаковский женский Спасский монастырь. Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1864. — 26 с.
21. Материалы для истории Астраханской епархии: (Из «Обзора русской духовной литературы» архиепископа Филарета). Астрахань: Типография Рослякова, аренд. Егоровым, 1898. — 9 с.
22. Несколько слов о книге «Стоглав» // Москвитянин, 1849.
23. Общий обзор Черниговской епархии. Чернигов, 1861. — 134 с.
24. Описание Гамалеевского Харлампиева монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 36 с.
25. Описание Глуховского Петропавловского монастыря. Чернигов: Губернская Типография, 1873. — 10 с.

26. Описание Думницкого Богородичного монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 18 с.
27. Описание Каменского Успенского монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 14 с.
28. Описание Козелецкого монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 30 с.
29. Описание Крупицкого монастыря св. Николая. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 38 с.
30. Описание Максаковского Спасского монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 24 с.
31. Описание монастырей Гамалеевского Харлампиева и Каменского Успенского // Черниговские Епархиальные Известия. 1862, 1863.
32. Описание Нежинского Благовещенского второклассного монастыря, называемого «Назарет» Пресвятые Богородицы. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 52 с.
34. Описание Новгород-Северского Спасо-Преображенского первоклассного мужского монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 122 с.
35. Описание Черниговского Елецкого монастыря. Чернигов: Губернская типография, 1873. — 34 с.
36. О старинных школах, богадельнях и братствах // Черниговские Епархиальные Известия. 1862.
37. Откуда коренные жители Лифляндии получили христианство: с Востока или с Запада? // Москвитянин. 1843.
38. Рязанские иерархи // Христианское чтение. 1859. — 49 с.
39. Святогорская общежительная Успенская пустынь. Харьков: Университетская типография, 1851. — 39 с.
40. Чернеев Николаевский монастырь. Харьков: Университетская типография, 1849. — 27 с.
41. Чернигов: [Ист. очерк]. Чернигов: Типография Ильинского монастыря, 1863. — 80 с.
42. Черниговские монастыри: Ильинский, Елецкий и Борисоглебский. Чернигов, 1861.
43. Черноморская Николаевская пустынь при Лебяжьем лимане. Харьков: Университетская типография, 1856. — 35 с.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Б.а. Труды преосвященного Филарета и деятельность православного духовенства по укреплению православия в крае // Электронный ресурс. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/430280/> (дата обращения: 04.12.2019; 19:03).

1. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2002.

2. *Карташев А. В.* Очерки по Истории Русской Церкви. М.: «Терра» — «Terra», 1993. Т. I.

3. *Листовский И. С.* Филарет, архиепископ Черниговский. Чернигов: Типография Губернского правления, 1894.

Сикорская Н. А. Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) как историк Русской Церкви // Электронный ресурс. URL: <https://www.pravenc.ru/text/839889.html> (дата обращения: 02.12.2019; 18:26).

Солнцев Н. И. Историческая концепция архиепископа Черниговского Филарета (Гумилевского) в работе «История Русской Церкви» // Электронный ресурс. URL: <http://os.x-pdf.ru/20istoriya/679024-1-istoricheskaya-konserciya-arhiepiskopa-chernigovskogo-filareta-gumile.php> (дата обращения: 20.11.2019; 17:55).

4. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001.

5. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

УДК 271-7

Алешков В. В.

кандидат богословия,
секретарь Ученого совета
Николо-Угрешской духовной семинарии,
доцент кафедры Церковно-практических дисциплин
e-mail: nuseminar@yandex.ru

Aleshkov V. V.

PhD in Theology, Secretary of the Academic Council of
Nikolo-Ugreshskaya Theological seminary
associate professor of Department of Church practical disciplines
e-mail: nuseminar@yandex.ru

ПОЧИТАНИЕ СЩМЧ. ВЛАДИМИРА (БОГОЯВЛЕНСКОГО), МИТРОПОЛИТА КИЕВСКОГО И ГАЛИЦКОГО, В НИКОЛО-УГРЕШСКОМ МОНАСТЫРЕ: ИСТОРИКО-ЛИТУРГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

(VENERATION OF HOLY MARTYR VLADIMIR (BOGOYAVLENSKY), METROPOLITAN OF KIEV AND GALICIA, AT NIKOLO-UGRESHSKY MONASTERY: HISTORICAL AND LITURGICAL ASPECTS)

Аннотация. Статья посвящена историческим связям священномученика Владимира, митрополита Киевского и Галицкого, с Николо-Угрешским монастырем. Рассматриваются визиты святителя в Николо-Угрешский монастырь в период его пребывания на Московской кафедре (1898–1912 гг.). Указываются причины, способствующие особому вниманию архипастыря к обителю. Определяется степень участия митрополита Владимира в назна-

чении иеромонаха Макария (Ятрова) настоятелем Угрешского монастыря в 1905 г. Излагаются литургические аспекты почитания священномученика в Угрешской обители в наши дни.

Abstract. The article is devoted to the historical relations of Saint martyr Vladimir, Metropolitan of Kiev and Galicia, with the Nikolo-Ugreshsky monastery. The author considers the visitations of the Saint Vladimir to the Nikolo-Ugreshsky monastery during his time at the Moscow Diocese (1898–1912). The reasons contributing to the special attention of the Archpastor to the monastery are indicated. The degree of participation of Metropolitan Vladimir in appointing of hieromonk Makariy (Yatrov) the rector of the monastery in 1905 is determined. The article describes the liturgical aspects of veneration of the Holy Martyr at the Nikolo-Ugreshsky monastery in our days.

Ключевые слова: священномученик Владимир, Николо-Угрешский монастырь, Спасо-Преображенский собор, богослужение, Московские церковные ведомости.

Key words: Saint martyr Vladimir, Nikolo-Ugreshsky monastery, Transfiguration Cathedral, divine service, Moscow church news.

Личность сщмч. Владимира, митрополита Киевского и Галицкого, в каком-то особом и таинственном смысле является ключевой в отечественной церковной истории начала XX в. Он последовательно побывал на трех главнейших российских митрополичьих кафедрах: Московской, Петербургской и Киевской, став, таким образом, поистине Всероссийским митрополитом. Он же был первым архиереем, пострадавшим в годину тяжелых испытаний, постигших Русскую Церковь в XX столетии. В службе сщмч. Владимиру так воспевается его архипастырский подвиг: «Первенствующий иерарх Церкви Российския быв, первый и нравом, и деянием в подвизе иераршего служения явился еси, первый же и в годину лихолетий мученически пострадал еси, святителю» [13, с. 266]. При этом Киев, колыбель русского христианства, стал его Голгофой, местом его мученической кончины, а день его гибели — началом страдальческого подвига сонма исповедников

веры, предвозвестивших нравственное возрождение и обновление России.

Из тридцати лет архиерейского служения митрополита Владимира — четырнадцать были ознаменованы пребыванием на древней Московской кафедре (1898–1912). Здесь во всей полноте раскрылись его многообразные дарования мудрого администратора, благоговейного пастыря, талантливого проповедника, неутомимого педагога, подлинного христианина. Он открывал многочисленные просветительские курсы, проводил общеобразовательные чтения для рабочих в народных домах и публичные богословские чтения для интеллигенции, учреждал благотворительные общества, миссионерские братства, устраивал богадельни и приюты. Не оставлял святитель своим вниманием и монастышеские обители вверенной его попечению Московской епархии, проявляя заботу об их внутреннем и внешнем благосостоянии. В числе других сщмч. Владимир осуществлял общее надзирание над Николо-Угрешским монастырем, являющимся по своему историческому значению и архитектурно-художественному ансамблю поистине «второй Лаврой» для Московской епархии.

Ранее эта тема не являлась предметом научного интереса исследователей. В связи с этим данная статья имеет своей задачей хоть отчасти восполнить имеющийся пробел, осветив забытую страницу истории Николо-Угрешского монастыря и дав объяснение особому почитанию сщмч. Владимира в литургической жизни возрожденной обители. Источником, содержащим сведения о приездах митрополита Владимира в обитель, является церковная периодика, а именно газета «Московские церковные ведомости», издаваемая с 1871 г. Обществом духовного просвещения. Благодаря ее публикациям удалось установить хронологию архиерейских посещений монастыря, а также получить краткую информацию о каждом из них.

Помимо решения деловых вопросов, связанных с общим управлением Угрешской обители, митрополит Владимир неоднократно совершал в стенах монастыря торжественные богослужения, приуроченные к различным праздникам. Первый визит митрополита Владимира в Николо-Угрешский монастырь носил ознакомительный характер и состоялся уже в мае 1898 г., вско-

ре после назначения владыки на Московскую кафедру. Вечером 26 мая архипастырь прибыл на Угрешу, где был торжественно встречен настоятелем архимандритом Валентином (Смирновым) с братией обители; владыка проследовал в «соборный храм», «величественный собор» [17, с. 306–307]. И хотя в тексте статьи не указывается посвящение храма, очевидно, что имеется в виду не древний Никольский собор, а Спасо-Преображенский собор, освященный 4 года назад, в 1894 г. Спасо-Преображенский собор обители представлял собой во всех смыслах величественное сооружение: как по внушительным размерам, так и по совершенству архитектурных форм. Он был возведен по проекту архитектора А. С. Каминского в новорусском стиле с пятью позолоченными главами и декоративным оформлением стен и окон. Высота собора от земли до верха креста на главном куполе составляла 68 метров, а его внутреннее пространство было столь огромным, что для его освещения потребовалось шесть больших паникадил [16, с. 84–86]. Обозрев собор, митрополит Владимир преподал всем свое архипастырское благословение и удалился в архиерейские покои, располагавшиеся в западной части обители. В следующий день, 27 мая, святитель «подробно осмотрел весь монастырь со всеми его учреждениями», после чего отбыл в Москву [17, с. 306–307].

О посещении Угрешской обители митрополитом Владимиром в следующем 1899 г. имеется косвенная информация. В статье, посвященной празднованию тезоименитства владыки — дню памяти св. равноап. кн. Владимира (15 июля), — ничего не говорится о служении самого святителя, при этом подробно описываются богослужения, совершенные в этот день московскими vikариями. В завершении статьи имеется приписка: «Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Владыке Митрополиту Московскому Владимиру было отправлено в Николо-Угрешский монастырь поздравление от Московского духовенства в следующих выражениях „Ваше Высокопреосвященство, милостивейший архипастырь и отец! Московское духовенство, совершив благодарственное моление Господу, приносит искреннейшее поздравление вашему Высокопреосвященству с днем вашего тезоименитства и сердечное пожелание: да хранит ваше здоровье благодать

Божия и споспешествует вам в многотрудном служении архипастырском“; адрес подписан членами консистории и благочинными Московских церквей» [18, с. 368]. По-видимому, владыка Владимир совершал в Угрешской обители в день своего небесного покровителя Божественную литургию, а накануне — Всенощное бдение. Это было связано с тем, что в Спасо-Преображенском соборе Николо-Угрешского монастыря, помимо главного престола, в диаконнике был устроен придел, освященный в честь небесного покровителя архипастыря — св. равноап. кн. Владимира и св. равноап. кн. Ольги.

Следующий зафиксированный приезд митрополита Владимира на Угрешу состоялся в 1901 г. Примечательно, что в этом году святитель посетил Угрешскую обитель дважды. Первое посещение было приурочено ко дню тезоименитства архипастыря 15 июля, когда он совершил в Спасо-Преображенском соборе монастыря Божественную литургию и молебен, а накануне служил там же Всенощное бдение. После богослужения в день праздника владыка преподал всем богомольцам святительское благословение, а затем при колокольном звоне проследовал в архиерейские покои, где принимал поздравления [19, с. 342]. Второй визит архипастыря состоялся менее чем через месяц: митрополит Владимир прибыл в обитель на престольный праздник Преображения Господня (6 августа), в тот год совпавший с воскресным днем. Святитель совершил Божественную литургию в Спасо-Преображенском соборе, за которой возвел в сан архимандрита иеромонаха Анастасия (Грибановского, впоследствии — митрополит Восточноамериканский и Нью-Йоркский, второй председатель Архиерейского синода РПЦЗ), назначенного ректором Московской духовной семинарии [22, с. 375].

В 1902 и 1903 гг. митрополит Владимир снова праздновал свой день тезоименитства в стенах Николо-Угрешского монастыря. Данные торжества проходили по общей схеме, предполагавшей служение святителем, в сослужении собора монастырского духовенства, в Спасо-Преображенском соборе Божественной литургии и молебна в сам день праздника и Всенощного бдения накануне. По окончании службы владыка благословлял молящихся, а затем отправлялся в архиерейские покои, где принимал

поздравления [20, с. 348–349; 21, с. 384]. Помимо общих пунктов регламента праздничных мероприятий стоит выделить несколько частных особенностей, характеризующих каждый из этих визитов архипастыря. В 1902 г., как и в 1899 г., святителю от имени московского духовенства был отправлен поздравительный адрес, подписанный членами консистории и благочинными московских церквей; на праздник в Николо-Угрешский монастырь для поздравления своего архипастыря прибыли два викария Московской митрополии — епископ Можайский Парфений (Левицкий, впоследствии — архиепископ Тульский и Белевский) и епископ Дмитровский Трифон (Туркестанов, впоследствии — митрополит) [20, с. 348–349]. В 1903 г. особо подчеркивается многочисленность пришедших на праздник молящихся: «Массы богомольцев, прибывших из Москвы, переполняли храм» [21, с. 384], т.е. даже обширный Спасо-Преображенский собор был переполнен. Вероятно, паломники знали об обычае митрополита Владимира посещать в день своего тезоименитства Угрешскую обитель.

Как уже отмечалось, это было связано с тем, что в Спасо-Преображенском соборе был устроен придел в честь небесного покровителя архипастыря — св. равноап. кн. Владимира и св. равноап. кн. Ольги. Идея его устройства принадлежала благотворителю обители В. В. Пегову (1824–1893), пожертвовавшему около 400 000 тысяч рублей на строительство собора [4, с. 4]. Посвящение этого придела имеет два основания. Во-первых, св. равноап. кн. Владимир был небесным покровителем самого В. В. Пегова, а св. равноап. кн. Ольга — небесной покровительницей его супруги, а, как известно, «посвящение вкладчиками и благотворителями сооруженных на их средства церковью своим небесным покровителем было традиционным для России явлением» [7, с. 596]. Во-вторых, посвящение придела обусловлено приближением значимого исторического юбилея — 900-летия Крещения Руси (1888 г.) [25, с. 52]. В этом контексте устройство придела в честь свв. равноап. кнн. Владимира и Ольги было знаком благодарной молитвенной памяти их самоотверженных трудов, положенных для христианизации Киевской Руси.

Архитектурные решения Спасо-Преображенского собора также пришлось по душе митрополиту Владимиру. Примечательно, что

уже на следующий год после своего первого посещения Угрешской обители, 3 октября 1899 г., архипастырь совершил в месте упокоения своей матери Ирины Антоновой — селе Новые Выселки Тамбовской губернии — закладку величественного храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы по образцу угрешского Спасо-Преображенского собора. В заметке из «Тамбовских епархиальных ведомостей», посвященной данному событию, прямо указывается: «...план для него снят с главного храма Николо-Угрешского монастыря Московской епархии» [2, с. 1048]. Более того, Московский святитель прибыл в Новые Выселки на закладку храма в сопровождении настоятеля Николо-Угрешского монастыря архимандрита Валентина (Смирнова), что свидетельствует о благорасположении к нему владыки Владимира [2, с. 1046].

Строительство Покровского храма осуществлялась с 1899–1907 гг. при непосредственном попечении митрополита Владимира (Богоявленского). Храм в целом был подобен своему «угрешскому прототипу» и представлял собой крупный кирпичный пятикупольный собор, выполненный в неорусском стиле, с пристроенной к нему трапезной частью. Помимо главного престола, посвященного празднику Покрова Пресвятой Богородицы, в храме было два боковых придела, освященных во имя св. равноап. кн. Владимира (небесного покровителя митрополита Владимира (Богоявленского)) и св. мц. Ирины (небесной покровительницы матери архипастыря). Покровский храм был разрушен в период советского лихолетья в 1943 или 1944 гг. [26].

К сожалению, на страницах «Московских церковных ведомостей» за 1904–1905 гг. не содержится упоминаний о служении митрополита Владимира в Николо-Угрешской обители. Несмотря на это, можно утверждать, что 1905 г. был связан с особым участием архипастыря в жизни монастыря. 3 апреля 1905 г. скончался настоятель обители архимандрит Валентин (Смирнов) [1, с. 178–180]. На место почившего братия монастыря избрала угрешского насельника иеромонаха Макария (Ятрова). Его кандидатура получила одобрение митрополита Владимира, который ходатайствовал перед Святейшим Синодом о назначении отца Макария на должность настоятеля Николо-Угрешского монастыря с возведением в сан архимандрита. В представлении в Синод

от 3 июня 1905 г. святитель отмечал: «...иеромонах Макарий (в миру Михаил Иванович Ятров)... нравственных качеств очень хороших и к послушанию весьма способен и благонадежен» [6, с. 7–8].

Ходатайство митрополита возымело действие, и 28 июня 1905 г. состоялось Синодальное определение: «Избранного братией Николо-Угрешского общежительного монастыря, Московской епархии, на должность настоятеля монастыря иеромонаха Макария утвердить, согласно ходатайству Вашего Преосвященства, в означенной должности, с возведением его в сан архимандрита; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ» [15, с. 873]. В соответствии с ним 15 июля 1905 г. (в день своих именин!) святитель Владимир возвел иеромонаха Макария (Ятрова) в сан архимандрита [10, с. 32].

Владыка не ошибся, поддержав кандидатуру иеромонаха Макария, т.к. под его руководством Угрешская обитель «значительно укрепилась внутренне и внешне... и можно сказать, что после прп. Пимена Угрешского именно отец Макарий стал вдохновителем монастыря к высокодуховной жизни... Время пребывания архимандрита Макария настоятелем обители (1905–1919 гг.) по полному праву считается периодом ее благоденствия» [6, с. 6–9].

«Московские церковные ведомости» содержат весьма краткую информацию о трех посещениях Угрешского монастыря митрополитом Владимиром в период настоятельства архимандрита Макария (Ятрова). Все они были связаны с совершением торжественных богослужений по случаю храмовых праздников обители. Первое посещение состоялось в день Преображения Господня 6 августа 1906 г. [11, с. 370].

В 1907 г. архипастырь совершил свой визит в день памяти свв. апп. Петра и Павла (29 июня по старому стилю), в честь которых в Угрешской обители еще в 1857 г. был построен деревянный храм в монастырском скиту, располагавшемся в северо-западной части обители. В сам день праздника владыка Владимир совершил Божественную литургию, а накануне — Всенощное бдение в Спасо-Преображенском соборе монастыря в сослужении настоятеля архимандрита Макария (Ятрова) и братии обители в священном сани. В заметке отмечается многочисленность богомольцев, пе-

реполнявших обширный собор, а также указывается интересная особенность праздничных торжеств: «После Литургии Владыка Митрополит совершал крестный ход вокруг стен обители, причем в положенных местах служил литии и осенял народ» [24, с. 864]. Что касается упомянутого здесь служения литий и осенения народа, то оно, скорее всего, указывает на традиционные священнодействия, сопровождающие шествие крестного хода — приглашение диаконом особых молитвенных прошений и осенение Предстоятелем богомольцев напрестольным крестом. Однако не исключен и другой вариант прочтения данного сообщения о служении литий, предполагавший совершение заупокойного поминовения «в положенных местах», каковыми могли быть: могила самого известного настоятеля обители XIX в. — архимандрита Пимена (Мясникова) (на Новом братском кладбище), а также места погребения монастырских благодетелей — В. В. Пегова (в склепе под алтарем сооруженного им Спасо-Преображенского собора) и П. И. Куманина (в склепе под алтарем сооруженного им храма в честь свв. апп. Петра и Павла). В частности, упоминание подобной практики встречается в «Московских церковных ведомостях» при описании 532-й годовщины со дня основания Николо-Угрешского монастыря 9 августа 1912 г. В этот праздничный день по окончании Божественной литургии был также совершен крестный ход, во время которого «духовенство во главе с архимандритом Макарием последовало на могилу уважаемого настоятеля и возобновителя Николо-Угрешской обители о. архимандрита Пимена, где и отсужена лития» [5, с. 864].

Последний из описанных визитов святителя Владимира в Николо-Угрешский монастырь состоялся в 1908 г. Архипастырь прибыл в обитель на праздник Преображения Господня и совершил Божественную литургию в сам день праздника (6 августа) и Всенощное бдение накануне [9, с. 850].

Таким образом, на страницах «Московских церковных ведомостей» отмечено девять архипастырских визитов сщмч. Владимира в Николо-Угрешский монастырь. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что составители летописи епархиальной жизни фиксировали не все визиты и служения Московского митрополита, а ограничивались лишь наиболее зна-

чительными. Но и имеющих свидетельств о посещении Угрешской обители митрополитом Владимиром достаточно для того, чтобы говорить об особом внимании святителя к ней. Показателен тот факт, что «владыки московские со времени митрополита Платона, освящавшего в 1788 году теплую Успенскую церковь, и до вступления Филарета в управление Московской епархией на Угрешу, кажется, и не заглядывали в продолжение более сорока лет (1788–1824)» [3, с. 238]. В то же время визиты митрополита Владимира носили регулярный характер и не были продиктованы «рабочей необходимостью» (например, совершением чина великого освящения храма или рукоположением насельников монастыря, находящихся исключительно в прерогативе архиерея). Возможно, это было связано с особым почитанием архипастырем святителя Николая, так как его отец — иерей Никифор Сергеевич Богоявленский — был священником Никольской церкви села Малая Моршевка Моршанского уезда Тамбовской губернии. В том же храме будущий святитель принял таинство Святого Крещения [8]. Неслучайно, что митрополит Владимир проявлял особую заботу и о другом Никольском монастыре Московской епархии — Николо-Перервинской обители, располагавшейся недалеко от Николо-Угрешского монастыря.

В ноябре 1912 г. состоялось назначение митрополита Владимира на Санкт-Петербургскую кафедру, вместе с которым святитель получил статус первенствующего члена Святейшего Синода. После этого архипастырь, по всей видимости, не посещал Николо-Угрешский монастырь. Уже через три года святитель будет переведен на Киевскую кафедру, где 25 января 1918 года он примет мученическую кончину, став первым архиереем, пострадавшим за Христа в период советского лихолетья.

Почитание сщмч. Владимира началось сразу после его убиения. Заслуживает внимания то обстоятельство, что Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг. на своей второй сессии, в частности, приурочил поминовение «усопших в нынешнюю лютую годину гонений исповедников и мучеников» ко дню убиения митрополита Владимира, установив совершать его «в день 25 января или в следующий за сим воскресный день» [23, с. 55].

Канонизация владыки Владимира состоялась уже в постсовет-

ский период — 4 апреля 1992 г. на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. При этом было установлено празднование Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской «25 января (по старому стилю, в случае совпадения сего числа с воскресным днем) или в ближайший воскресный день после оно» [12, с. IX].

В возрожденном Николо-Угрешском монастыре сщмч. Владимир, митрополит Киевский и Галицкий, также особо почитаем. Его архипастырское попечение об обители, проявленное в период пребывания на Московской кафедре, стало основанием для включения его в Собор Угрешских святых. И хотя сам праздник Собора Угрешских святых, имеющий характер местночтимого празднования, установлен сравнительно недавно — в 2012 г., идея его появления была высказана первым наместником возрожденного Николо-Угрешского монастыря архимандритом Вениамином (Зарицким, ныне митрополитом Оренбургским и Саракташским) еще в 1997 г. Тогда же была написана первая икона Собора Угрешских святых, среди которых изображен и сщмч. Владимир, митрополит Киевский и Галицкий.

Установление празднования в честь угрешских угодников Божиих было связано с устройством храма во имя Собора Угрешских святых в подклете воссозданного Никольского собора, на что было получено благословение священноархимандрита обители Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [14, с. 71]. 7 сентября 2012 г. храм был освящен малым чином и в нем была совершена первая Божественная литургия. Богослужение возглавил наместник Николо-Угрешского монастыря игумен Варфоломей (Петров). С этого времени празднование Собора Угрешских святых совершается в обители ежегодно во второе воскресение сентября.

Интерьер храма во имя Собора Угрешских святых включает в себя отдельные иконописные изображения указанных угодников Божиих, помещенные в керамические напольные киоты. Среди них имеется и образ сщмч. Владимира, находящийся у южной стены основной части храма. Помимо этого в росписи северной части алтаря есть ростовое изображение святителя. В самом Никольском соборе также имеется его ростовое изобра-

жение, включенное в композицию росписи диаконника (роспись возрожденного Никольского собора была завершена в 2018 г.). В оформлении обновленного интерьера любимого сщмч. Владимиром Угрешского Спасо-Преображенского собора также присутствуют его иконописные изображения: на иконе Собора Угрешских святых, помещенной в напольном киоте, приставленном к юго-западному столпу собора; в росписи диаконника собора, где до революции располагался придел в честь св. равноап. кн. Владимира и св. равноап. кн. Ольги (современная роспись Спасо-Преображенского собора была окончена в 2009 г.).

Среди святынь Николо-Угрешского монастыря имеется и ковчег с частицами мощей Киево-Печерских святых, хранящийся в ризнице Успенского храма обители, в котором содержится частица мощей сщмч. Владимира.

Помимо дня празднования Собора Угрешских святых, литургическое чествование святителя Владимира в монастыре совершается в день его мученической кончины — 25 января / 7 февраля: Божественная литургия совершается в храме в честь Собора Угрешских святых, а полиелейное богослужение накануне — в Успенской церкви монастыря.

* * *

Итак, значительную часть своего архипастырского служения сщмч. Владимир, митрополит Киевский и Галицкий, провел на древней кафедре Московских святителей. В этот период владыка Владимир проявлял особое попечение о Николо-Угрешском монастыре, являвшемся одним из самых крупных в его епархии. Святитель посетил обитель на Угреше не менее девяти раз; он внес определенный вклад в назначение настоятелем монастыря архимандрита Макария (Ятрова), ставшего впоследствии одним из самых деятельных игуменов обители. После перевода митрополита Владимира на Санкт-Петербургскую кафедру связь с монастырем, видимо, была потеряна. Однако после канонизации священномученика и возрождения Николо-Угрешской обители эта связь возобновилась на новом, духовном уровне. Святитель включен в Собор Угрешских святых, его иконописные изображения имеются в Никольском и Спасо-Преображенском соборах

монастыря, частица его мощей хранится в ризнице Успенской церкви. Сегодня насельники и паломники обители обращаются в своих молитвах к сщмч. Владимиру, испрашивая его небесного покровительства над древней Угрешской обителью и над всеми, кто со смиренным сердцем и кроткой душой переступает ее порог.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Архимандрит Валентин (Смирнов)* (некролог) // Московские церковные ведомости. 1905. № 15. С. 178–180.
2. *Багрянский Павел, свящ.* Торжество закладки нового каменного храма в селе Новых Выселках Спасского уезда Тамбовской губернии // Тамбовские епархиальные ведомости. 1899. № 43. С. 1046–1049.
3. [Благово Д. Д.] *Архимандрит Пимен*. Биографический очерк настоятеля Свято-Никольского Угрешского монастыря. М.: Николо-Угрешский монастырь, 1998. 576 с.
4. Дом святителя Николая: храмы Николо-Угрешского монастыря. Спасо-Преображенский собор. М.: Пенаты, б. г. 32 с.
5. Духовное торжество в Николо-Угрешском монастыре // Московские церковные ведомости. 1912. № 38. С. 864–865.
6. Жизнеописание настоятеля Николо-Угрешского монастыря архимандрита Макария (Ятрова). М.: Пенаты, 2009. 23 с.
7. *Кириченко Е. И.* Александр Каминский. М.: Издательский дом Руденцовых, 2018. 695 с.
8. *Левин О. Ю.* Тамбовский период жизни свмч. Владимира (Богоявленского) // История Тамбовской митрополии: документы, исследования, лица: [сайт]. URL: <http://www.tambovdoc.ru/?p=25> (дата обращения: 16.11.2019).
9. Летопись епархиальной жизни // Московские церковные ведомости. 1908. № 33. С. 848–851.
10. Летопись Николо-Угрешского монастыря. 1905–2009. М.: Пенаты, 2009. 477 с.
11. Летопись церковной жизни // Московские церковные ведомости. 1906. № 33. С. 370.
12. Материалы Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, Свято-Данилов монастырь, 31 марта — 4 апреля 1992

года // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 6. С. I–XVI.

13. Минея Дополнительная. М.: Московский Сретенский монастырь: Правило веры, 2006. 511 с.

14. Николо-Угрешский ставропигиальный мужской монастырь. Храмы и святыни. М.: Давыдов и сыновья, 2016. 112 с.

15. Определения Святейшего Синода // Московские церковные ведомости. 1905. № 29. Официальный отдел. С. 873.

16. *Перевезенцев С. В.* Свято-Никольский Угрешский ставропигиальный мужской монастырь. М.: АНО РИД «Роман-газета XXI в.», 2006. 152 с.

17. Посещение Владыкой Митрополитом Николо-Угрешского монастыря // Московские церковные ведомости. 1898. № 23. С. 306–307.

18. Празднование дня памяти святого равноапостольного князя Владимира // Московские церковные ведомости. 1899. № 29. С. 368.

19. Празднование дня тезоименитства Его Высокопреосвященства, Владыки Митрополита Московского // Московские церковные ведомости. 1901. № 29. С. 342.

20. Празднование дня тезоименитства Его Высокопреосвященства, Владыки Митрополита Московского // Московские церковные ведомости. 1902. № 29. С. 348–349.

21. Празднование дня тезоименитства Его Высокопреосвященства, Владыки Митрополита Московского // Московские церковные ведомости. 1903. № 29. С. 384.

22. Служение Владыки Митрополита // Московские церковные ведомости. 1901. № 32. С. 375.

23. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М.: Новоспасский монастырь, 1994. 186 с.

24. Тожество в Николо-Угрешском монастыре // Московские церковные ведомости. 1907. № 27. С. 864.

25. Угреша. Историческое описание Николаевского-Угрешского общежительного монастыря. Изд. 6-е. М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1897. 88 с.

26. Церковь Покрова Пресвятой Богородицы (каменная) в Новых Выселках. URL: <http://temples.ru/card.php?ID=16904> (дата обращения: 14.11.2019).

УДК 272

Безбородов Т. А.

студент Подготовительного отделения
Калужской духовной семинарии
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Протоиерей Андрей Безбородов

старший преподаватель кафедры исторических
и церковно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: a-bezborodov@yandex.ru

Bezborodov T. A.

student of Preliminary Course
Kaluga Theological Seminary
e-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru

Archpriest Andrey Bezborodov

Senior teacher of the Chair of History
and Church Sciences
Kaluga Theological Seminary
e-mail: a-bezborodov@yandex.ru

**ПОСЛЕДНЯЯ КАФЕДРА
СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА ПАВЛИНА (КРОШЕЧКИНА)**

**THE LAST BISHOP CHAIR OF SAINT PRIEST AND MARTYR
PAULIN (KROSHECHKIN)**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению последних лет жизни священномученика Павлина (Крошечкина), имя которого связано с Калужской епархией. Изучение биографии священномученика, особенно ее неисследованных страниц, является очень

важным для увековечивания памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Abstract. The article tells about the last life years of Saint priest and martyr Paulin (Kroshechkin) whose name is connected with Kaluga diocese. The studying of the Saint's biography is very important for remembering the feat of new martyrs and confessors of the Russian Church.

Ключевые слова: мученик, священномученик, епархия, епископ.

Key words: martyr, saint priest and martyr, diocese, bishop.

Изучение истории жизни и духовного наследия мучеников и исповедников Церкви Русской является не только важным делом, но и обязанностью ее членов. Тем более это правило касается тех святых мучеников, которые служили на нашей калужской земле. Одним из них и является священномученик Павлин (Крошечкин), возглавлявший калужскую кафедру в 1931–33 гг.

В августе 1933 г. архиепископ Павлин был вызван в Москву в Синод, где ему сообщили о новом назначении в город Могилев, вернувшись в Калугу, он об этом официально сообщил благочинному. После совершения последней Литургии, благословляя людей, он плакал, плакал и весь присутствовавший православный народ, собравшийся на молитву. Владыке полюбилась Калуга, но он, как истинный сын и пастырь Матери Церкви, со смирением и послушанием принял возложенное на него послушание.

В начале сентября, в сопровождении иеромонаха Серафима (Кокотова), с минимальным багажом вещей он отправляется в Могилев. Матушка преосвященного, монахиня Мария, пока осталась в Калуге.

Духовенство и миряне Могилева приветливо и радушно встретили нового епископа, в кратчайший срок ему была найдена квартира в уютном домике, с отдельным входом. Дом принадлежал активному православному прихожанину Игнатию Ситникову.

Этот дом по своему расположению был очень похож на калужский дом. Как и в Калуге, он располагался на берегу реки, а храм

Покрова Пресвятой Богородицы, ставший кафедральным собором, так же, как и калужский, находился в нескольких шагах от дома.

На момент приезда епископа Павлина в Могилеве действовало всего три православных храма. В течение первого года своего служения он часто ездил в Москву по церковным делам, всякий раз навещая в Калуге свою матушку. В один из таких визитов мать настояла на том, что ей необходимо ехать в Могилев вместе с ним, он и на этот раз не послушался ее. По рассказам монахини Марии, ей был некий знак или предчувствие, что Могилев станет для нее могилой, возможно, она, таким образом, исполняла волю Божию, но вероятнее, что ей просто было грустно и одиноко вдали от любимого, единственного сына, она хотела быть рядом с ним.

Надо сказать, что этот первый год служения архиепископа протекал достаточно тихо и спокойно. Он довольно быстро приобрел всеобщую любовь, особенно детишек. Идя по дороге в храм и обратно, они, увидав владыку, издалека криками и радостными возгласами приветствовали его, сопровождая до самого места назначения, а он, в свою очередь, постоянно одарял их лаской и сладостями. Дом его, как и в Калуге, был всегда полон гостей, здесь царила любовь и радость. У Геннадия Ситникова, внука того самого Игнатия, сохранились некоторые личные вещи владыки Павлина, серебряные стаканы и обеденные приборы, а также карманный словарь.

Тем не менее, церковная ситуация в Белоруссии была далека от нормальной. Продолжались гонения советской власти на Церковь. Продолжала свою раскольническую деятельность образованная в 1923 г. «Белорусская автокефальная церковь». В Могилеве продолжали существовать и обновленческие группы. О служении Павлина Крошечкина на Могилевской кафедре говорят следственные дела.

Первым документом в хронологическом порядке необходимо привести «Справку», предоставленную Государственным архивом общественных объединений Московской области, которая содержит в себе следующую информацию: «В октябре 1935 года на территории города Могилева и Могилевского и Чаусского

районов ликвидировано контр-церковно-монархическое формирование, созданное прибывшим в 1933 году в Могилев из города Калуги тихоновским архиепископом Крошечкиным Петром (Павлином) Кузмичем. По делу арестовано 33 человека, из них 5 попов, активных церковников 28 (преимущественно кулаки). Прикрываясь церковью и религией, контрформирование проводило широкую работу по антисоветской обработке населения, группированию вокруг церкви контркулацких и фанатичных элементов. В целях сохранения церкви от распада и противопоставления ее социалистическому строительству контрформирование проводило работу по объединению разных церковных ориентаций (тихоновцев, обновленцев, автокефалистов) в единый антисоветский блок. Для привлечения к церкви более широких кругов населения Крошечкин обставлял церковную службу большими церемониалами (украшение, произнесение проповедей и т.д.)» [1].

Самым ярким и наиболее известным фактом его деятельности является успешный переговорный процесс владыки Павлина с Филаретом (Раменским), главой раскольнической «Белорусской автокефальной церкви» и возвращение последнего в лоно Патриаршей Церкви. По факту покаяния и возвращения в Церковь последнего архиепископом Павлином был составлен и отправлен в Москву рапорт на имя Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, об этом докладе стало известно в органах НКВД [1].

Из «Обвинительного заключения» декабря 1935 года мы можем сделать выводы, на основании чего был арестован архиепископ Павлин [2]:

1. Организация торжественных служб в храме, куда стекалось множество народа.
2. Проведение постоянных встреч с верующими в своем доме, где собиралось от 8 до 30 человек.
3. Распространение листовок, молитв, рукописей и книг религиозного содержания.
4. Деятельность по расширению и укреплению общины верующих, которая была охарактеризована как «сколачивание «контрреволюционной группы».
5. Усилия по возвращению всех православных групп, существовавших в Белоруссии, в лоно Матери Церкви.

2 октября 1935 г. архиепископ Павлин был арестован и препровожден в могилевскую тюрьму. Владыка пробыл в Могилевской тюрьме около 7 месяцев, в течение которых шли допросы.

После ареста владыки Павлина его престарелая мать, которой было более 80 лет, посвятившая всю свою жизнь единственному сыну, перенесла 2 инсульта. Силы ее стали покидать и вскоре она уже еле передвигалась по комнате. Скончалась монахиня Мария (Крошечкина) 7 января 1936 г, на праздник Рождества Христова, когда архиепископ Павлин еще находился под следствием в Могилевской тюрьме, и была похоронена на городском кладбище Могилева, где ее могила находится и сейчас.

С 19 по 21 апреля 1936 г. в городе Могилеве состоялся суд выездной сессии Специальной Судебной Коллегии Верховного Суда БССР. Суд шел в закрытом порядке, судили кроме архиепископа Павлина еще 16 человек из его общины. Все, кроме одной женщины, были осуждены и приговорены к разным срокам заключения. Этим приговором на основании ст. 76 с карательной санкцией по ст. 72-а УК БССР владыка Павлин был приговорен к 10 годам лишения свободы, срок отбытия наказания был зачтен со дня ареста, со 2 октября 1935 г. «Приговор окончательный и кассационному обжалованию не подлежит».

После вынесения приговора он был переведен из Могилева в Минскую тюрьму. Официальных данных о пребывании архиепископа Павлина в Минске пока не обнаружено. Единственно известно, что в Минскую тюрьму его перевели для ожидания и последующего этапирования в места отбывания наказания. Покровский храм Могилева после ареста свщмч. Павлина был закрыт и разрушен.

Отбывать срок наказания владыке Павлину было определено в Ново-Ивановском отделении Мариинских лагерей Сиблага НКВД, сейчас это Кемеровская область.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Архив КГБ РБ по Могилевской области, д.9394 сн.

2. ГАООМО, ф.6580, оп.1, д.1171.
3. Обвинительное заключение 2444 по следственному делу 32238. Рукопись.
4. *Заерко А. Л.* История Белорусской церкви. Поруганное православие. 1917–1939 гг. Смоленск, 2013.
5. *Дворжанский А. И., Зелев С. В., Ключев Владимир, прот.* Праведный верою жив будет. Пензенский мартиролог пострадавших за веру Христову. М.: Новые решения, 2014.

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 253

Протоиерей Александр Рябов
благочинный Песоченского округа
Песоченской епархии,
настоятель собора святого благоверного
князя Александра Невского г. Кирова
e-mail: nevsky-sobor@mail.ru

Archpriest Aleksandr Ryabov
the dean of Pesochensky district,
Pesochenskaya Diocese,
the prior of the Cathedral
named after st. Aleksander Nevsky
in Kirov town
e-mail: nevsky-sobor@mail.ru

РОЛЬ ПАСТЫРЯ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО- НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ У МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ РАБОТЫ ПЕСОЧЕНСКОГО БЛАГОЧИННИЯ ПЕСОЧЕНСКОЙ ЕПАРХИИ)

THE MEANING OF A PRIEST IN FORMING MORAL VALUES OF YOUTH (ON EXAMPLE OF THE PESOCHNYA DEANERY OF PESOCHENSKAYA DIOCESE)

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме духовно-нравственного воспитания молодежи через приобщение к Православию и к жизни в приходской общине. На примере работы с молодежью в Песоченской епархии рассматриваются методы и формы такого воспитания, также рассматривается роль свя-

щенника (пастыря) как организатора и наставника в воспитании подрастающего поколения.

Abstract. The article observes the problem of moral up-bringing of youth through Orthodoxy and parish life. On example of work with youth in Pesochenskaya Diocese there are some methods and forms of this up-bringing, and also the role of the priest is observed because the priest is like an organizer and mentor in the process of up-bringing of young people.

Ключевые слова: воспитание, молодежь, Православие, духовно-нравственные ценности, пастырская работа.

Key words: up-bringing, youth, Orthodoxy, moral values, parish work.

Тема современной молодежи в Церкви сложна и многогранна. Непроста современная церковная жизнь и еще более непроста современная российская молодежь. Молодежь — особенный, целый мир, полный противоречий. Многие молодые люди в наше время доверяют Церкви, тянутся к ней, входят в мир Церкви [1, с. 8].

Приходя в Церковь, человек понимает, что те жизненные ориентиры, о которых он только догадывался, о которых читал в книгах и принимал за высший идеал для кого-то, но не всегда для себя, реально должны стать его жизнью. С одной стороны, Церковь по природе своей должна объединять. С другой стороны, молодежь хочет проявить себя позитивно в этом мире, реализоваться. Воцерковление дает человеку некий импульс активности, направленности вовне [5, с. 14]. Многие люди не просто «пассивно» воцерковляются, а активно стремятся проявить себя в добровольческом служении, а это возможно только на почве сознательной церковной жизни.

Важно отметить, что, с одной стороны, есть люди, которые хотят кому-то подарить эту любовь, с другой — современный человек разучился жить для других. Современную молодежь нужно этому учить, нужно предложить какое-то поле деятельности, где можно было бы увидеть человеческую немощь, человеческое

сострадание, увидеть свое несовершенство и реально сделать что-то важное, кому-то помочь. И здесь Церковь обладает теми инструментами, которые у нее сейчас есть, она призвана организовать это дело — помочь найти желающим молодым людям свое некоторое обучение, свое христианское возрастание, и применение себя как части Церкви, как члену общины.

Совершение доброго дела или доброделание большей частью людей ассоциируется с индивидуальной духовной жизнью. Трудиться, делать добро можно на местах, там, где только есть хоть малейшая возможность. А места — это и приходы, и социальные организации, и школы с детсадами, и благочиния, и даже епархии. Поверьте: везде, где добровольный и жертвенный труд будет нужен хотя бы двум-трем людям, он будет нужен Церкви, потому что Церковь — это и есть двое или трое под Главою Христом. И такой труд не останется без благословения Божия, без внимания, простого человеческого внимания. Надо трудиться и прилагать все силы там, где нас поставил Христос делать свое церковное дело, — и не унывать.

Священник, работающий с молодежью, содействует человеку в его воцерковлении, в духовном развитии. Он способствует общению человека к основополагающим христианским ценностям и к литургической — таинственной — жизни Церкви; содействует молодому человеку в полноценном развитии всех его сил, свойств и способностей, в том числе телесных и душевных, оказывает помощь в обретении самостоятельного опыта жизни человека как христианина. Таким образом, воцерковляющийся осознает, что главная ценность Православия — это живая личность Христа Спасителя, полнота радостной жизни во Христе [6, с. 145–150].

Деятельность пастыря — это деятельность вовне, евангельское благовестие, обращенное потенциально ко всем. Именно поэтому нельзя ограничиваться образованием только православных молодых людей ради самого образования, ради их собственного удовольствия. Мы не имеем права отделять приходящую к нам молодежь от общества, в котором она живет. Необходимо стремиться содействовать развитию полноценной личности человека-христианина, человека-гражданина.

В Песоченском благочинии разработана система мероприятий по работе с молодежью в деле духовно-нравственного воспитания. Регулярно проводятся беседы с учащимися школ города и района всеми священнослужителями города в закрепленных за ними школах. Благочинный округа один-два раза в месяц проводит тематические беседы в Кировском индустриально-педагогическом колледже. Идет разработка программы, направленной на духовно-патриотическое воспитание молодежи в молодежном обществе при КИПК, созданном администрацией колледжа совместно с благочинием. Нужно отметить, что духовенство, хотя бы в лице одного представителя, участвует в мероприятиях, направленных на работу с молодежью.

Также ежегодно активно проходит сотрудничество с творческими коллективами ДК «Юбилейный» и Киноконцертного зала, районных и сельских домов культуры при проведении мероприятий для молодежи.

Ежегодной традицией стало участие в канун и в сам день праздника Крещения Господня студентов Кировского индустриально-педагогического колледжа им. А. П. Чурилина в розливе крещенской воды. Подобные раздачи крещенской воды, которыми занималась православная молодежь, организовывались и на всех приходах Песоченского благочиния.

В апреле месяце каждого года православная молодежь поздравляет ветеранов Великой Отечественной войны с двумя величайшими праздниками: Светлого Христова Воскресения и Днем Победы. В ходе поздравления ребята дарят ветеранам праздничные открытки и пасхальные куличи.

В Светлые Пасхальные дни православная молодежь Песоченского благочиния проводит акцию по раздаче праздничных листовок в храмах и на улицах городов, посвященных празднику жен-мироносиц.

24 мая проходят торжества по случаю празднования «Дня славянской письменности и культуры». По окончании праздничного концерта православная молодежь поздравляет всех присутствующих с праздником и вручает памятные открытки.

28 июля Русская Православная Церковь празднует память святого равноапостольного князя Владимира, а с 2010 г. в России

официально стала отмечаться новая памятная дата — День Крещения Руси. С этими великими событиями жителей города Киров поздравляет православная молодежь, ребята раздают праздничные открытки на улицах города и с радостью рассказывают людям об истории праздника.

6 декабря, в день памяти св. благ. кн. Александра Невского, проходит благотворительная акция «Святое Евангелие в каждый дом».

Все мероприятия проводятся под чутким руководством священника и с благословения правящего архиерея.

Все пастыри должны трудиться в Слове и учиться, чтобы быть добрыми служителями Иисуса Христа (1 Тим. 4:6). Пастырь должен научиться молиться, имея конкретное бремя, касающееся отношений между теми, о ком он заботится с Господом. Такой пастырь будет всегда отзывчивым, и людям будет всегда легко с ним контактировать. Состояние той или иной церкви зависит от пастыря. Настоящее пастырство — это то, в котором все пастыри контактируют с людьми ежедневно, еженедельно, регулярно и постоянно.

Сегодня как никогда актуальна проблема духовно-нравственного возрождения российского общества. Наверное, не будет преувеличением сказать, что задачу духовно-нравственного воспитания молодого поколения нужно осмыслить сегодня как одну из приоритетных в деле обеспечения национальной безопасности страны [2, с. 32–38; 4, с. 45]. «Чем раньше человечество поймет, что нравственность — это способ выживания коллектива, семьи, личности, общества, всей человеческой цивилизации, тем лучше, — говорит Святейший Патриарх Кирилл. — Если это поймет наша молодежь, мы будем самыми сильными, потому что сила нации — в силе духа» [3].

Каким должен быть пастырь? И в чем собственно заключается его пастырское служение на ниве религиозного образования и просвещения? Первое и, наверное, самое главное — то, что в работе с образовательными учреждениями и их сотрудниками священник не должен забывать, что он священник. Своим ученикам и апостолам Спаситель заповедал продолжать Его учительное служение: «Идите, научите все народы, крестя их во имя

Отца и Сына и Святаго Духа...» (Мф. 28:19–20). В центре этого научения — Слово Божие, которое живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого (Евр. 4:12). Средоточием и смыслом церковного просвещения является благодатное преобразование всего естества человека в общении с Богом и Его Церковью.

Предлагая свою помощь в совместной работе, священнику необходимо проявлять личную заинтересованность, подавая собственный пример духовности, нравственного поведения, и при этом быть в постоянном в духовном контакте с людьми, которые его окружают [3, с. 25].

Другой немаловажный аспект заключается в том, что пастырь должен постоянно совершенствоваться в педагогическом отношении, погружаться в атмосферу и проблемы образовательного пространства района, быть готовым к компетентному диалогу со светскими специалистами. Нужно выстраивать взаимоотношения со своим окружением не только как управленцу, но как духовнику: не стесняться выслушивать волнующие людей вопросы и личные проблемы, предпринимать все возможные попытки совместного поиска решений. Именно такие взаимоотношения и ценятся людьми больше всего.

Священник не должен забывать молитвенно и духовно поддерживать всех представителей образовательного процесса, видеть в людях, нуждающихся в духовном утешении и просвещении, прежде всего образ и подобие Божие. Будет хорошо, если священнослужитель заведет синодик для поминовения работников образования на службах. И, конечно же, в своей работе по образованию и воспитанию пастырь должен руководствоваться рекомендациями епархиального отдела образования и отдела по работе с молодежью, поскольку практика показывает, что такие рекомендации способствуют выстраиванию грамотного, профессионального и, что немаловажно, системного сотрудничества.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Вигилянский В., свящ.* Молодой человек в православном храме. В. Вигилянский // *Голос православия*. Октябрь, 2001. — № 37 (246). С. 9–11.

2. Гурова Р. Г. Современная молодежь: ценности и нравственные ориентиры / Р. Г. Гурова // Педагогика. 2000. № 10. С. 32–38.

3. Концепция молодежного служения Русской Православной Церкви. М.: Отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2002.

4. Левчук Д. Г. Духовно-нравственное воспитание детей и молодежи России: комплексное решение проблемы / Д. Г. Левчук, О. М. Потаповская. М.: Издательство-Планета 2000, 2002.

5. Некрасов С. Православная педагогика в XXI веке / С. Некрасов // Евразийское образование. 2001. № 4. С. 12–17.

6. Тулунов В., протоиерей. Ты выбираешь: молодым о смысле жизни. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2010.

УДК 376.1

Иеромонах Иоанн

(Король Алексей Леонидович)

доцент кафедры исторических и
церковно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

Hieromonk John

(Korol Alexey Leonidovich)

associate Professor of Historical and
Church-practical disciplines
Kaluga Theological seminary
e-mail: konunga@yandex.ru

**ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ МЕТОД В ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЯХ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ТРАДИЦИЯ И ПРОБЛЕМЫ**

**PEDAGOGICAL METHOD IN THEOLOGICAL SEMINARIES OF
THE RUSSIAN EMPIRE: TRADITION AND PROBLEMS**

Аннотация. Данная публикация посвящена анализу педагогического метода, практикуемого в духовных семинариях Российской империи на протяжении XVIII–XIX вв. Выявляются источники их происхождения, применение его на практике и результаты. Данная проблема освещается с точки зрения кризиса пастырского призвания выпускников семинарий, разразившегося в нач. XX в. Особенное внимание в статье уделяется взаимоотношению воспитательного значения образования и образующей роли воспитания в контексте духовного образования в историческом контексте.

Abstract. Publication is devoted to the analysis of the pedagogical method practiced in the theological seminaries of the Russian Empire during the XVIII–XIX centuries. The sources of their origin, its application in practice and results are revealed. This problem is covered from the point of view of the crisis of pastoral vocation of Seminary graduates that broke out in the beginning of the XX century. Special attention is paid to the relationship between the educational value of education and the educational role of education in the context of spiritual education in the historical context.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, духовное образование, духовные школы, воспитание, пастырское призвание.

Key words: Orthodoxy, the Russian Orthodox Church, spiritual education, spiritual schools, education, pastoral vocation.

Воспитание по определению энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона означает «преднамеренное воздействие взрослого человека на ребенка или юношу, имеющее целью довести его до той доли самостоятельности, которая необходима человеку для исполнения своего назначения человека на земле» [9, с. 269]. Как понятие оно включает в себя все виды учебной и внеучебной работы, направленной на укоренение и развитие в сознании формирующейся личности определенного мировосприятия и этических ценностей, которые определяют бы и всю последующую деятельность индивида в той среде, в которой ему предстоит жить и осуществлять определенного рода деятельность согласно личному призванию. Т.о., воспитание подразумевает два базовых понятия, на которых строится формирование подрастающего поколения. Это — 1) теоретическое и практическое обучение и 2) усвоение определенных норм и опыта поведения в обществе, выработка определенной системы взглядов на жизнь [7].

Применительно к воспитанию в духовной школе это означает, что включает в себя усвоение теоретических знаний и усвоение практических навыков православного благочестия с одной сторо-

ны и усвоение основ православной духовности с другой с целью формирования в обучающемся православного мировоззрения и готовности к пастырскому служению. Духовное образование построено таким образом, что оно обеспечивает целостность процесса формирования личности обучающего, поскольку теоретическое знание формирует мировоззрение, а формы внеучебной деятельности помогают научиться применять полученные знания и вырабатывают мотивированность к пастырскому служению. Т.о., при условии грамотной постановки обучения и заинтересованном и ответственном восприятии знания, во-первых: формируется целостный взгляд на мир, который определяется этическими и духовными ценностями Православия и подтверждается практической деятельностью и, во-вторых: создается необходимый для пастырского служения настрой, основанный на усвоенных обучающимся теоретических знаниях и личном опыте духовной жизни, усвоенном в духовной школе.

Система духовного образования была основана в XVIII в. в ходе реформ Петра I. Запрос на образованных специалистов в разных областях, особенно остро ощущавшийся в перспективе революционного преобразования духовной, общественно-политической, культурной и интеллектуальной сфер общественной жизни в начале столетия, требовал, чтобы систематическое образование, еще только вступившее на путь становления, превратилось в масштабную систему учебных заведений, охватывающую всю территорию Российской империи. Переход к строительству образовательной системы, подобно и другим областям, осуществлялся стремительно и революционно. «Многое из того, что в XVII в. лишь пробивало себе путь и проявлялось в виде тенденций развития, в годы преобразований приобрело столь бурный рост и масштабность, что создавалось впечатление об отсутствии преемственности с предшествующим временем» [3, с. 270]. Строительство образовательной системы было начато не на пустом месте. Очагами систематического образования на территории империи были Киево-Могилянская академия, созданная митрополитом Петром Могилой на базе школы при Киевском православном братстве, и Московская славяно-греко-латинская академия, основанная в конце XVII в. на базе действовавших на

тот момент в Москве местных школ: греко-латинской, основанной Арсением Греком, Андреевского училища, Спасской в Бого-явленском монастыре, открытой Симеоном Полоцким [4].

Образовательный стандарт, принятый в Киеве и Москве, корнями своими восходит к иезуитской коллегии. Это был весьма распространенный тип учебного заведения в Западной Европе. К 1600 г. в Европе было уже порядка 200 коллегий, к 1626 г. — 444, а количество учащихся в них к 1640 г. достигло 150 000 учеников.

Концепция, на которой строилось обучение, была безупречна: от низших разделов науки восходили к высшим, постепенно формируясь и совершенствуясь. От грамматики переходили к философии и богословию, а параллельно с этим шло личностное и психологическое формирование ученика. Начиналось обучение в подростковом возрасте, а заканчивалось в уже более зрелом. Такая система обучения не была изобретена иезуитами: они использовали уже сформировавшийся к тому времени стандарт схоластического образования, проводником которого были европейские университеты. Идеологическим основанием этого типа образования служило представление о том, что Божественное откровение является с одной стороны источником всякого познания, а с другой — высшей ее фазой, завершением. Один из виднейших европейских ученых и мистиков XIII в. Бонавентура утверждал, что все виды познания «ведут происхождение от одного света <от Бога>... и ...упорядочиваются через познание Священного Писания, им завершаются и через его посредство направляются к вечному озарению» [1, с. 132–133.]. Таким образом, параллельно обучению проходило и формирование личности, однако с точки зрения педагогической эффективности этого преподавания имелись существенные недостатки. В колледжах процветали нездоровое соперничество, взаимная слежка и доносительство, нетерпимость к иным верованиям и убеждениям, которые культивировались отцами иезуитами в силу специфической нравственной доктрины, проповедуемой орденом.

Не копируя буквально иезуитскую систему образования, в Киеве, а потом и в Москве создали два крупных учебных заведения, в основе обучения в которых были положены базовые принципы весьма распространенных образовательных учреждений. В Ки-

еве могилянская реформа, в ходе которой была создана Киево-Могилянская академия, привела к усилению влияния католицизма, проводником которого была латинская школьная традиция. Автор трактата в защиту греческого языка и греческой школьной традиции, написанного на рубеже 1684 и 1685 г., отмечал, что «Малая Россия... приучившись латыне, быша мало не вси униаты; редци и остахся православию» [10, с. 402–403]. Карташев А. В., изучавший состояние богословской мысли в Киевской митрополии в XVII столетии, также отмечает усиление католического влияния среди киевских ученых: «Можно только удивляться, как люди этой школы еще держались в рамках православия. Не будь упорства в православности массы народа и казачества, эти латинизированные богословы беспрепятственно успокоились бы в униатском единомыслии с Римом» [5, с. 289].

В Москве братья Иоанникий и Софроний Лихуды, привлеченные для разработки учебных программ славяно-греко-латинской академии, попытались, насколько это было возможно, преодолеть влияние латинской школы, заменив схоластические курсы по богословию изучением Священного Писания и святоотеческого богословия. Кроме того, в академии большое значение придавалось изучению греческого языка. Параллельно с этим в Новгороде Великом стараниями местного митрополита была открыта славяно-эллинская школа, также придерживающаяся греческого направления.

Однако развитие греческого влияния будет прервано на самом начальном этапе. Братья Лихуды будут удалены из Академии, а затем уже в начале XVIII в. в связи с петровской реформой образования окончательно возобладает латинская направленность. И если в образовательной сфере определенная адаптация учебных курсов к потребностям православного учебного заведения проводилась (все инославные догматические положения заменялись православным учением), то воспитание в ней базировалось все на тех же иезуитских принципах: тотальный контроль, доносительство, власть товарища над товарищем (старший надзирает за младшим). Все это способствует только обострению внутренних противоречий в коллективе, порождая доносительство, скрытность, подозрительность и мнительность.

Кроме того, сам характер образования, базировавшегося на латыни, в то время как богослужение совершалось на церковнославянском, а проповедь произносилась на русском языке, также представлял собой слабое место новой педагогической системы. С научной точки зрения использование латыни было оправданно, поскольку в рамках западной школы, избранной первоисточником и образцом для духовных школ, иначе было нельзя, однако педагогический эффект таковой науки был минимален, поскольку теоретическое богословие, не связанное с богослужебно-молитвенной жизнью Церкви, оставалось абстрактным и не оказывало никакого конструктивного влияния на формирование личности в православной традиции. Это противоречие между школьным богословием и живым молитвенным опытом Церкви вместе с тяжелыми условиями жизни порождало в учащихся состояние душевной подавленности: житие Иоасафа Белгородского говорит об унынии, царившем среди его сотоварищей по Нижегородской семинарии. По этой причине уже в XVIII в. будут предприняты первые шаги в направлении освобождения от латинской зависимости, что в свою очередь послужило бы преодолению разрыва между школьной наукой и жизнью Церкви и достижению целостности учебно-воспитательного процесса. В связи с этим появляются первые опыты русскоязычных курсов: митр. Платон (Левшин) составит новый курс Богословия, Ломоносов М. В. — курс Риторики.

В XIX в. методика обучения и сама структура учебно-воспитательного процесса претерпит существенные изменения. Создается трехступенчатая система образования, позволяющая значительно разнообразить учебно-воспитательный процесс, выделив на разных этапах обучения различные цели и задачи формирования не только христианина, но и православного пастыря. Внедрение исторического метода обеспечит начало патристического возрождения в русской богословской школе. Разрыв между школьным богословием и традицией Церкви был отчасти ликвидирован, что, конечно же, должно было повысить его воспитательный эффект, однако общая прозападническая направленность и перешедший по наследству схоластический метод образования, когда богословское обучение и жизнь семинаристов

не связаны воедино богослужением и личным духовным опытом, формирование которого требует особого руководства, по-прежнему остаются проблемой духовной школы. Эффективное воспитание будущего пастыря основано на органической связи богословия, богослужения и личного духовного опыта, однако в XIX столетии в полной мере это не было реализовано, несмотря на довольно сильное патристическое течение, стремившееся высвободить образование из пут западной схоластики и тем самым сделать воспитание будущих пастырей построенным на более целостном восприятии богословия и молитвы.

Несмотря на существенные преобразования в образовательной сфере, методика воспитания остается неизменной и по-прежнему сохраняет в себе недостатки старой дореформенной школы. Многие выдающиеся выпускники сетовали именно на внешний, поверхностный характер воспитания, сопряженный с формализмом и несправедливостью, что в значительной мере усиливало радикализм, характерный подростковому возрасту, а это создавало почву для революционных настроений, вскармливаемых литературой марксистского и социалистического содержания. Распространенный подход к вопросам педагогики предполагал предохранение от порока и наказание за него, но не предусматривал осмысленной и целенаправленной деятельности по привитию добродетели. Один только контроль, ограничивающий естественные проявления человеческой личности, пресекал творческую инициативу, порождая неискренность, разрушал совесть.

Не меньший вред причиняло также и ограничение чтения некоторой литературы: запрещены были Толстой Л. Н., Лесков Н. С. и даже преподававший в Московской духовной академии Ключевский В. О. Многие общественные журналы также не выдавались для чтения семинаристами. Этот запрет на чтение литературы, подменявший собой конструктивный анализ и критику идей, высказываемых запрещаемыми авторами, подстегивал создание подпольных библиотек, включавших в себя революционную литературу. Вместо того чтобы выработать у воспитанников навыки научного анализа, помочь научиться противопоставлять либеральным идеям православное осмысление проблем и вопро-

сов, затронутых этим авторами, ограничивались только лишь запретительно-карательными мерами, которые могли только подталкивать к различного рода формам подпольной деятельности: тайные театры, студенческие журналы и проч.

Под воздействием административного давления жизнь воспитанников раздваивалась: с одной стороны, семинарист должен был поддерживать репутацию исправного воспитанника, имеющего хорошие показатели в учебе и положительные отзывы о своем поведении, а с другой — вынужден в поиске ответа на животрепещущие вопросы вести некую потаенную жизнь, заключающуюся в тайном чтении и распространении актуальной, но запрещенной литературы, тайном посещении театров, создании тайных библиотек, укомплектованных в определенной мере социалистической литературой, ведении тайных журналов и подпольных семинарских театров. Культурная и интеллектуальная жизнь семинариста вместо того, чтобы развиваться при содействии воспитателей, способствуя этическому и эстетическому формированию личности, под воздействием формалистической педагогики переходила в сферу подпольного и полуполюгального.

Жесткость административного контроля приводила к радикализации настроений среди воспитанников семинарий. Характерное для этой возрастной категории чувство справедливости, попираемой в повседневной действительности, усиливалось за счет радикальной реакции на несправедливую воспитательную политику администрации, когда не все были равны перед законом, а личность воспитанника и ее жизненные запросы игнорировались во имя соблюдения норм внешней благопристойности. Попутно с этим наблюдалось различие в подходах администрации к разным воспитанникам, основанных на личном пристрастии инспектора семинарии, побуждение к доноситељству на сотоварищей. Немалый урон духовной жизни воспитанников приносило сообщение содержания исповеди инспектору. Навязанное государственной властью нарушение тайны исповеди в вопросах политической благонадежности перешло и в обиход духовных школ, когда духовник вместо того, чтобы, возложив на себя бремя немощи человеческой, терпеливым пастырским попечением способствовал духовному оздоровлению воспитанника,

оставляя в тайне содержание исповеди, перепоручал это инспектору, который решал вопрос с позиции административного пресечения пороков воспитанников. Таким образом убивалось доверие к духовнику, священнику, насаждалась ложь и лицемерие, а неискренняя исповедь является причиной множества духовных проблем, приводящих к утрате веры, за которой нередко следовал отказ от служения Церкви.

В связи с этим уже на рубеже XIX–XX вв. наблюдается кризис пастырского призвания среди воспитанников духовных школ. Показательным в этом отношении является инициированный студентами Московской духовной академии опрос среди воспитанников всех действующих на тот момент духовных семинарий. Ими был составлен вопросник, одним из пунктов которого является следующий: «Много ли известно вам лиц из окончивших семинарию, принимающих сан священства по искреннему убеждению?» [11, с. 250]. Откликнулся на него только лишь представитель Тобольской семинарии, и ответ его был следующим: «.. принимающих священство по искреннему убеждению из окончивших нашу семинарию мы ни одного не знаем» [11, с. 250–251]. Сам факт того, что на столь серьезный запрос откликнулись представители только одной из нескольких десятков семинарий, действовавших в Российской империи, свидетельствует о катастрофическом состоянии духовных школ, оказавшихся неспособными выполнить существенно важный запрос Русской Церкви на воспитанных и квалифицированных служителей алтаря.

Реакцией народа на упадок веры и пастырской настроенности среди воспитанников семинарий станет запрос на привлечение к священству представителей других сословий. Примером тому служит Резолюция церковных старост градо-Калужских церквей, опубликованная в Калужском церковно-общественном вестнике [8, с. 11], а также прошение, поступившее на имя Холмского архиепископа Антония (Храповицкого) от крестьян, в котором говорилось следующее: «Если же они (семинаристы — прим. авт.) хотят быть барами, готовиться в адвокаты или доктора, то им место в других школах, а в семинариях должны они освободить место желающим быть пастырями. Если та-

ких не хватает между детьми духовенства — найдется много между нашими (разрежение наше — иером. И. К.)» [6].

О масштабе катастрофы, постигшей русскую духовную семинарию в начале XX столетия, красноречиво свидетельствуют слова современников.

Митрополит Антоний (Храповицкий):

«...Казенщина все сдавила свою мертвящую рукою. Принцип недоверия ученикам настолько заел школьную жизнь, что последние самым общим правилом своих отношений к школе, к начальству и наставникам ставят тщательное припрятывание всего, что сколько-нибудь касается их личности... Веселый и отзывчивый по природе студент в разговоре с официальным в школе лицом надевает маску педанта и говорит словами прописей... Вся учеба и воспитание духовной школы направляются к тому, что учащийся с детских лет начинает вести двойную жизнь: одну естественную, семейную, которая обнаруживается в его товарищеских отношениях и, пожалуй, у некоторых в богослужении, в молитве: здесь он — русский человек, христианин, православный и евангельский. Другая жизнь — официальная исправность в школьной дисциплине, в ответах из учебника, в писании сочинений и проповедей на темы» [2].

Митрополит Евлогий (Георгиевский):

«Начальство было не хорошее и не плохое, просто оно было далеко от нас. Мы были сами по себе, оно тоже само по себе... Ректор семинарии... у нас появлялся редко... Применять его идеи должны были другие: инспектор и его помощники. От нас он был слишком далек и, по-видимому, нас презирал. Когда впоследствии, уже будучи назначен инспектором Владимирской семинарии, я зашел к нему проститься и просил дать наставление, он сказал: „Семинаристы — это сволочь“, — и спохватился: „Ну, конечно, не все...“ Начальство преследовало семинаристов за усы (разрешалось одно из двух: либо быть бритым, либо небритым, а усы без бороды не допускались), но каковы были наши умственные и душевные запросы, и как складывалась судьба каждого из нас, этим никто не интересовался» [2].

«Попойки, к сожалению, были явлением довольно распространенным... Пили по разному поводу: празднование именин, счаст-

ливые события, добрые вести, просто какая-нибудь удача... были достаточным основанием, чтобы выпить. Старшие семинаристы устраивали попойку даже по случаю посвящения в стихарь (это называлось „омыть стихарь“). Вино губило многих. Сколько опустилось, спилось, потеряв из-за пагубной этой страсти охоту и способность учиться!» [2]

Протопресвитер Георгий Шавельский:

«После всего сказанного, нетрудно определить последнюю и главную причину катастрофического упадка наших семинарий. Такой причиной было удивительное равнодушие, с которым относились к невыполнению своего назначения и Учебный Комитет, и епархиальные архиереи, и даже Синод. Никакие знамения времени не могли разбудить спавших. Индифферентизм, безбожие, отвращение к пастырскому служению с каждым годом пускали в семинариях все более глубокие корни» [11, с. 289].

Подмена духовности внешней пристойностью поведения, характерная для протестантской системы этики, приводила к тому, что внутренние проблемы воспитанников не только не разрешались в свете пастырского внимания наставников и воспитателей, а только еще более усугублялись, приводя к духовному опустошению, потере веры и принятию любой мировоззренческой системы, в которой волнующие воспитанника вопросы были хотя бы отчетливо сформулированы, чего нельзя было ожидать от духовного начальства.

Радикализм, характерный для той возрастной категории, к которой относились воспитанники старших классов семинарий, значительно усиливался при соприкосновении с образом жизни отцов семинаристов: униженностью перед лицом государства, помещичества и церковных властей, известной им с детских лет, бедность большинства из них, проистекавшая из несправедливого распределения доходов и проч. вкупе с несправедливостью и формализмом, которые им приходилось встречать в духовных школах. Радикализм этот проявлялся в отрицании, причем далеко не только несправедливого общественного устройства и порядков в духовных школах, но и самого православного мировоззрения, проповедуемого неискренними педагогами, а вместе с ним и монархических взглядов. По этой причине семинарские

бунты, вспыхивавшие на рубеже столетий по причинам бытового характера и на почве неприятия существующих в духовных школах порядков и системы воспитания, в начале XX столетия обретут ярко выраженный политический окрас, вылившись в централизованное и скоординированное движение семинарий в период Первой Русской революции 1905–1906 гг.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Бонавентура. О возвращении наук к теологии // Антология средневековой мысли. СПб.: Издательство РХГИ, 2002.
2. *Иларион (Алфеев), митрополит*. Православное богословие на рубеже столетий // Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/ (дата обращения: 11.02.2019; 18:12).
3. История России с древнейших времен до 1861 года // Ред. Павленко Н. И. М.: «Высшая школа», 2004.
4. *Каптерев Н.Ф.* О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия славяно-греко-латинской академии // Электронный ресурс. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Kapterev/o-greko-latinskih-shkolah-v-moskve-v-17-veke-do-otkrytija-slavjano-greko-latinskoj-akademii/ (дата обращения: 16.12.2019; 20:47).
5. *Карташев А. В.* Очерки по Истории Русской Церкви. М.: «Терра» — «Terra», 1993. Т. II.
6. *Колыванов Г. Е.* Духовно-школьная Цусима // Электронный ресурс. URL: http://old.mpda.ru/site_pub/82540.html (дата обращения: 10.12.2019; 18:16).
7. Педагогика / ред. Ю. К. Бабанского // Электронный ресурс. URL: <http://www.p-lib.ru/pedagogika/babanskiy-pedagoika/vospitanie-kak-predmet-pedagogiki.html> (дата обращения: 11.12.2019; 18:52).
8. Резолюции старост градо-Калужских церквей (на основании заседаний 14 апреля 1917 г.) // КЦОВ. 1917. №13.
9. *Сент-Илер К.* Воспитание / Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона в 86 томах. Том VII (13). Волапюк — Выговские // Отв. ред. проф. Андреевский И. Е. СПб.: Типо-литография И. А. Ефрона, 1892.
10. *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великороссийскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914.
11. *Шавельский Г., протопресвитер*. Русская Церковь пред революцией. М.: «Артос-Медиа», 2005.

УДК 913.1/913.8

Карачун Е. А.

студент 4 курса филологического факультета
ФГБОУ ВО КГУ им. К. Э. Циолковского
Schmyacka.zhenka@yandex.ru

Научный руководитель: Савина Е. Н.

старший преподаватель кафедры русского языка
ФГБОУ ВО КГУ им. К. Э. Циолковского
savina_e_n@list.ru

Karachun, A. E.

4th year student of the faculty of Philology
Of the KSU K. E. Tsiolkovsky
Schmyacka.zhenka@yandex.ru

Scientific Director: Savina E. N.

senior lecturer of the Russian language Department
Of the KSU K. E. Tsiolkovsky
savina_e_n@list.ru

**ПОДВИГ ПЕРВОПРОХОДЦЕВ: ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПО-
ТЕНЦИАЛ МАТЕРИАЛОВ ОБ ИССЛЕДОВАНИЯ АРКТИКИ
ЛЕНСКО-ЕНИСЕЙСКИМ ОТРЯДОМ
(ВЕЛИКАЯ СЕВЕРНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ 1733–1743 ГГ.)**

**THE FEAT OF PIONEERS:
EDUCATIONAL CAPACITY OF THE MATERIALS ABOUT
ARCTIC EXPLORATION BY LENSKO-YENISEY TEAM
(THE GREAT NORTH EXPEDITION 1733–1743)**

Аннотация. Статья посвящена вопросу формирования у школьников представления о подвиге уроженца Калужской земли лей-

тенанта Василия Васильевича Прончищева, под командованием которого в 1735 г. начал свою работу Ленско-Енисейский отряд, входящий в состав Великой Северной экспедиции. Изучение деятельности Второй Камчатской экспедиции в школе способствует повышению у детей интереса к истории своей страны и истории родного края, воспитанию патриотических чувств у детей среднего и старшего школьного возраста. В статье представлены исторические факты в краткой и доступной для широкой ученической аудитории форме, биографические, архивные материалы, методические разработки для проведения классных часов по данной теме в средней и старшей школе, интегрированных уроков русского языка и истории, рекомендации по составлению внеклассных мероприятий.

Abstract. The article is devoted to the question of the formation in schoolchildren of the feat of the native of Kaluga land, Lieutenant Vasily Vasilievich Pronchishchev, under whose command the Lensko-Yenisei detachment, which is part of the Great Northern Expedition, began its work in 1735. Studying the activities of the Second Kamchatka Expedition in school helps to increase children's interest in the history of their country and the history of their native land, and to foster patriotic feelings in children of middle and senior school age. The article presents historical facts in a short and accessible form for a wide student audience, biographical, archival materials, teaching materials for classroom hours about this topic in middle and senior school, integrated lessons of the Russian language and history, recommendations for compiling extracurricular activities.

Ключевые слова: подвиг первопроходцев, патриотическое воспитание, Василий Прончищев, освоение Арктики.

Key words: feat of pioneers, patriotic education, Vasily Pronchishchev, development of the Arctic.

В настоящее время исследование и освоение Арктической зоны Российской Федерации является одним из приоритетных направлений развития страны, имеет важное стратегическое значение. Одной из задач, поставленных в ходе реализации проектов

по освоению Арктики, является повышение уровня осведомленности общественности о северных регионах, привлечение интереса к разработке стратегии их развития [3]. Решить эту задачу возможно лишь принятием комплексных мер, одной из которых, безусловно, должно стать просвещение.

Основные знания о своей стране, о ее истории и культуре человек получает в школе. Опираясь на них, он строит свое представление о мире и людях. К сожалению, вопрос исследования и освоения Арктических регионов недостаточно освещен во многих учебниках истории [1], [2], [6], [7]. Эта тема становится «белым пятном» в образовании школьников. Помимо этого, история исследования и освоения северных регионов Родины — важный, но до сих пор не используемый педагогами материал для патриотического воспитания учеников.

Феномен подвига в школе чаще всего рассматривается в контексте Великой Отечественной войны или войны 1812 г. Но подвиг — «героический, самоотверженный поступок» [4, с. 533] — совершается людьми не только во время войн и бедствий. Подвиг исследователей Севера — отважных путешественников, некоторые из которых родились в Калужской области, в самых тяжелых условиях изо дня в день продолжавших выполнять поставленную перед ними задачу, не должен быть забыт.

Понятие «подвиг» может восприниматься учениками лишь как абстрактно положительный поступок, который они сами никогда не совершат, потому что в современном мире, на первый взгляд, нет условий, когда бы он потребовался. А люди, когда-либо совершившие его, представляются недостижимыми героями, бесконечно далекими от современного школьника, и ему трудно брать с них пример. Поэтому знакомство с биографией Василия Васильевича Прончищева, уроженца Калужской земли, командира Ленско-Енисейского отряда, может способствовать повышению у детей интереса к истории своей страны и истории родного края.

Проблема включения данной тематики в учебно-воспитательную работу объясняется, в частности, малой осведомленностью или отсутствием знаний о процессе освоения Арктики у самих педагогов. Поэтому необходимо указать основные

историко-биографические сведения по этой теме. При подготовке к занятию с учениками они могут быть расширены и дополнены.

В первой половине XVIII в. было организовано две Камчатских экспедиции. О первой, проходившей в 1725–30 гг. под командованием Витуса Беринга и благодаря которой стало известно о проливе между Азией и Америкой, много говорится на уроках географии. О второй же Камчатской экспедиции, также имеющей название Великой Северной экспедиции, и, в частности, о деятельности входившего в нее Ленско-Енисейского отряда школьников известно не так много, хотя этот вопрос представляет особый интерес.

Василий Васильевич Прончищев был младшим сыном стольника и ротмистра Василия Парфеновича Прончищева. Имение Прончищевых находилось в селе Богимово в Тарусском уезде (сейчас это Ферзиковский район Калужской области). Василий Васильевич окончил Навигацкую школу и Морскую академию, открытые Петром I. В 1733 г. он был произведен в лейтенанты и зачислен в состав Великой Северной экспедиции. Под его командование был отдан Ленско-Енисейский отряд, начавший свою работу на дубель-шлюпке «Якуцк» в июне 1735 г. С Василием Прончищевым в далекое путешествие на север отправилась его жена, Татьяна Федоровна Прончищева (ур. Кондырева). Она стала первой женщиной, принявшей участие в полярной экспедиции. Несмотря на тяжелые условия, суровый климат мест, где проводилась экспедиция, В. Прончищев продолжал исследование северного региона. Благодаря ему появилось первое подробное описание русла и дельты реки Лены, береговой линии моря Лаптевых, а также были открыты горы Бырранга. К сожалению, ему не удалось достичь основной цели экспедиции — найти морской путь из реки Лены в Енисей, обогнув тогда еще никем не исследованный полуостров Таймыр. В 1736 г. он скоропостижно скончался от раны, полученной во время поисков фарватера. Через две недели умерла и его жена — Татьяна Прончищева.

Подвиг этих людей, рожденных в наших краях, так далеко от суровой Арктики, — не поступок, совершенный под действием момента, но долгая, тяжелая, самоотверженная работа по исследованию северных рубежей Родины, следование долгу перед Отечеством.

Знакомство с историей изучения Арктики и героями — полярными исследователями — лучше всего проводить системно, используя для этого различные формы и методы работы со школьниками.

В средней школе ученики на уроках истории изучают историю России XVIII в. и, как правило, тщательно разбирают деятельность Петра I, а также долговременные последствия его реформ. Классному руководителю было бы уместно согласовать время изучения этого периода на уроках истории с проведением классного часа, который мог бы быть озаглавлен как «Великая Северная экспедиция», «Герои Севера» или «Подвиг участников Ленско-Енисейского отряда Второй Камчатской экспедиции». Для введения нового материала можно использовать объяснительно-иллюстративный метод, сопровождая лекционную часть иллюстративным материалом: картами, фотографиями мест, где проходила экспедиция, обитателей севера, с которыми могли сталкиваться ее участники, археологических находок следов экспедиции, изображением модели корабля, на котором производилось путешествие. Полезным также является проведение нравственной беседы после усвоения новой информации.

Изучение истории исследования Арктики можно совместить с уроками русского языка. Классным руководителем может быть проведен конкурс на лучшее сочинение о подвиге русских полярных путешественников, подвиге Василия и Татьяны Прончищевых. В старшей школе можно использовать частично-поисковый и исследовательский методы, предлагая ученикам самостоятельно ознакомиться с Морским уставом 1720 г. [5], а также сравнить современные нормы орфографии с нормами XVIII в.

Внеклассные мероприятия могут быть представлены посещением Калужского краеведческого музея, где хранятся некоторые найденные предметы, принадлежавшие участникам экспедиции, а также список судового журнала дубель-шлюпки «Якуцк»; театрализованной дискуссией, где часть учеников представляет собой «адмиралов», которые выступают против исследования Арктики, а часть — аргументированно говорят о необходимости ее дальнейшего изучения.

Привлечь интерес к внесению своего вклада в развитие Аркти-

ческой зоны Российской Федерации невозможно без последовательного просвещения в рамках школьного образования. Память о подвиге исследователей Севера, полярных путешественников, морских офицеров, жертвовавших жизнью и здоровьем ради Отечества, не должна быть утеряна — это стало бы огромной не только исторической, но и духовной, культурной потерей. На примере героев Ленско-Енисейского отряда школьники могут узнать о том, что значит подвиг в мирное время, а также о людях, ставящих на первое место интересы своей страны, а не собственное благополучие. Этот важный элемент не должен быть упущен в процессе нравственно-патриотического воспитания школьников.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Буганов В. И. История России, конец XVII–XIX век. 10 класс: учебник для общеобразоват. учреждений: профил. уровень. — М.: Просвещение, 2012.
2. Данилов А. А. История. Россия в XVII–XVIII веках. 7 класс: учебник для общеобразоват. организаций. — М.: Просвещение, 2015.
3. Интерактивная цифровая платформа «Арктика 2035» [Электронный ресурс]. — URL: <https://arctic2035.ru/> (Дата обращения: 18.10.2019).
4. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений. — М.: Азбуковник, 1999.
5. Российская государственная библиотека. Устав морской: О всем что касается доброму управлению, в бытности флота на море / Напечатана повелением царскаго величества в Санктпетербургской типографии. — [Санктпетербург], 13 апреля 1720. [Электронный ресурс]. — URL: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003341453#?page=7> (Дата обращения: 18.10.2019).
6. Сахаров А. Н. История России с древнейших времен до конца XVII века. 10 класс: учеб. для общеобразоват. учреждений: профил. уровень. — М.: Просвещение, 2012.
7. Сахаров А. Н., Боханов А. Н. История России. XVIII–XIX века. Ч.2: учебник для 10 класса общеобразовательных учреждений. — М.: ООО «Русское слово — учебник», 2013.

**ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(2019/2020 уч. г.)**

16/IX — 2019 г.

В Калужской духовной семинарии прошла III Международная научно-практическая конференция «Духовное образование в России: история, современность, перспективы».

Это уже третья конференция, посвященная проблематике, проводимая Калужской духовной семинарией с 2016 г., который был юбилейным для духовной школы, отмечавшей тогда 240 лет основания и 20 лет возрождения.

- **Протоиерей Дмитрий Моисеев**, кандидат богословия, заведующий кафедрой библейских и богословских дисциплин, доцент кафедры — «Школьный учитель XIX века как миссионер».

- **Иеромонах Иоанн (Король)**, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии — «Педагогический метод в духовных школах Российской империи: традиция и проблемы».

- **Миронова М. Н.**, кандидат психологических наук, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии — «Преподавание православной психологии в духовных учебных заведениях».

- **Волкова А. Г.**, кандидат филологических наук, проректор по научной работе, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии — «Интеграция религиозного и светского компонентов в духовном образовании».

19–21/IX — 2019 г.

В рамках XXII Богородично-Рождественских образовательных чтений Калужской митрополии по направлению I «Взаимодействие Церкви и системы образования» проходит выездное заседание «IV Образовательный форум «Основы православной культуры в образовании»».

Участники выездного заседания прослушали установочную

лекцию «Русская Православная Церковь в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Укрепление православного мировоззрения в современном обществе». Лекцию провел преподаватель Калужской духовной семинарии протоиерей Андрей Безбородов.

25/IX — 2019 г.

В рамках XXII Богородично-Рождественских образовательных чтений Калужской митрополии «Великая победа: наследие и наследники XXI века» в Калужском духовном училище состоялась Научно-практическая студенческая конференция «Вечные ценности в искусстве: творчество наследников Великой Победы».

- **Якушев Д.**, 1 курс бакалавриата, Калужская духовная семинария — «Монахи-фронтовики Псково-Печерского монастыря».
- **Кабичкин Н.**, 1 курс бакалавриата, Калужская духовная семинария — «Подвиг мученичества (на материале богослужебных текстов новомученикам и исповедникам Церкви Русской)».

12/X — 2019 г.

В Успенском Вышенском монастыре прошли XIII Феофановские чтения. Главная тема чтений — «Святитель Феофан Затворник. 125-летие со дня кончины». От Калужской духовной семинарии в чтениях приняли участие студенты Калужской духовной семинарии **Полянский А.** и **Дьяков С.**, которые выступили с докладами.

17/X — 2019 г.

Представители Калужской духовной семинарии приняли участие во II Международной научно-практической конференции «Православный взгляд на современный мир: проблемы и перспективы», которая прошла в Тамбовской духовной семинарии.

В конференции приняли участие представители духовных образовательных и светских учреждений из республики Беларусь, Сербии, Сирии, Китая, США, а также городов: Москвы, Вологды, Екатеринбурга, Омска, Владимира, Калуги, Саратова, Рязани, Коломны, Саранска, Пензы, Тулы и Тамбова.

С докладами выступили: старший преподаватель кафедры би-

блейских и богословских дисциплин **А. А. Чеппель** с докладом «Согласование воли человеческой с волей Божией как путь свободы во Христе, на примере первого псалма пророка Давида» и студент 4 курса **Литвинов Кирилл** с докладом «Христианская свобода и любовь в 1 послании ап. Павла к Коринфянам (8–10 стихи) в контексте вкушения идоложертвенных яств».

22/X — 2019 г.

В Калужской духовной семинарии прошла Международная научная конференция (Международный Оптинский форум) «Феномен подвига в отечественной культуре». В этом году конференция была приурочена к юбилейной дате — 75-летию Победы в Великой Отечественной войне.

25/XI — 2019 г.

Митрополит Калужский и Боровский Климент и губернатор Калужской области А. Д. Артамонов возглавили работу научно-просветительской конференции, посвященной 220-летию образования Калужской епархии. Старший преподаватель кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии **протоиерей Андрей Безбородов** выступил с докладом на тему «История Калужской духовной семинарии».

5/XI — 2019 г.

В Московской духовной академии на кафедре библеистики состоялась Международная конференция «Экзегетика и герменевтика Священного Писания». Конференция традиционно собирает студентов различных духовных и светских учебных заведений, занимающихся проблемами библеистики.

По благословению митрополита Калужского и Боровского Климента от Калужской духовной семинарии в конференции приняли участие: студент 3 курса бакалавриата **Есин Я.** с докладом «Сакральный смысл крови в Библии» и студент 1 курса бакалавриата **Иванов А.** с докладом «Синергия Бога и человека в книге Иова».

Доклад **Есина Я.** был отмечен одним из призовых мест, с награждением книгой «Новый Завет с греческим переводом».

11/XI — 2019 г.

В Николо-Угрешской духовной семинарии состоялась межрегиональная научно-практическая конференция «Православное духовное образование и физическая культура и спорт».

По благословению митрополита Калужского и Боровского Климента в конференции приняли участие помощник проректора по воспитательной работе **иеромонах Феофан (Сурин)**, преподаватель КДС по физической культуре и спорту **Никитина Е. Б.** и студенты подготовительного отделения **Еремин Д.** и **Трифильцев Д.**

12/XI — 2019 г.

В актовом зале Калужской митрополии под председательством архиепископа Песоченского и Юхновского Максимилиана и епископа Козельского и Людиновского Никиты прошла II научно-просветительская конференция, посвященная 220-летию образования Калужской епархии. Со стороны семинарии докладчиками выступили члены преподавательской корпорации и студенты:

- **Архиепископ Песоченский и Юхновский Максимилиан** — «Старчество Оптиной пустыни и современность»;
- **Епископ Козельский и Людиновский Никита** — «Предпосылки, образование и итоги образования Калужской митрополии»;
- **Иеромонах Иоанн (Король)**, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин КДС — «Приходская реформа 1914–1917 гг. в Калужской епархии»;
- **Лызлов Н.**, студент подготовительного отделения КДС — «Визит преподобномученицы Елисаветы Феодоровны в Калужскую епархию»;
- **Безбородов Т.**, студент подготовительного отделения КДС — «Последняя Кафедра священномученика Павлина (Крошечкина)».

14/XI — 2019 г.

На заседании диссертационного совета Московской духовной академии состоялась защита диссертации насельника Свято-Пафнутьева Боровского монастыря, преподавателя Калужской

духовной семинарии **иеромонаха Иосифа (Королева)** на соискание ученой степени кандидата богословия.

Соискатель представил диссертацию на тему: «История Свято-Пафнутьева Боровского монастыря в XV–XVII веках».

Научным руководителем отца Иосифа выступил известный московский медиевист, исследователь древнерусской литературы, доктор филологических наук профессор МДА, автор многих книг и статей Кириллин Владимир Михайлович.

Официальными оппонентами работы иеромонаха Иосифа выступили Дмитрий Володихин, доктор исторических наук, профессор исторического факультета Московского государственного университета и протоиерей Глеб Цвиркунов, кандидат богословия, преподаватель кафедры церковной истории Перервинской духовной семинарии.

Ведущая организация — Институт истории и права Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского.

Отец Иосиф ответил на замечания оппонентов и вопросы членов Диссертационного совета. По итогам обсуждения Совет решил ходатайствовать перед Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом о присуждении иеромонаху Иосифу степени кандидата богословия.

21/XI — 2019 г.

В стенах Калужского духовного училища состоялась студенческая конференция на тему «Роль женщины в религиозном обществе». В конференции приняли участие студенты и студентки Калужской духовной семинарии и Калужского духовного училища. От Калужской духовной семинарии было представлено два доклада студентов 4 курса: **Литвинова К.** и **Орлова И.**

22/XI — 2019 г.

Студенты I и II курсов бакалавриата под руководством проректора по научной работе Калужской духовной семинарии **Волковой А. Г.** приняли участие в юбилейной научно-практической конференции «Тульская епархия: лица, события, образы — к 220-летию основания (1799–2019 гг.)».

Конференция была организована Тульской духовной семина-

рией и приурочена к актовому дню духовной школы. На пленарном заседании выступила проректор КДС по научной работе **Волкова А. Г.**

23/XI — 2019 г.

Митрополит Тобольский и Тюменский Димитрий, ректор Тобольской православной духовной семинарии, кандидат социологических наук выступил с лекцией перед студентами Калужской духовной семинарии. Лекция была посвящена освоению Сибири в XVI–XVII столетиях.

9/XII — 2019 г.

Заведующий кафедрой библеистики и богословия в Калужской духовной семинарии — **протоиерей Дмитрий Моисеев** и студент 3 курса бакалавриата **Полянский А.** приняли участие во Всероссийской научно-богословской конференции «Богословский анализ актуальных проблем человеческой цивилизации», проходившей в рамках празднования актового дня Курской духовной семинарии, приуроченного к празднику иконы Божией Матери «Знамение» Курской-Коренной.

13/XII — 2019 г.

В Липецком Государственном Педагогическом Университете имени П. П. Семенова-Тян-Шанского состоялась VIII Всероссийская научно-практическая конференция «Теология: история, проблемы и перспективы». Организаторами мероприятия выступили Кафедра философии, социологии и теологии Института истории, права и общественных наук университета и Липецкая епархия. От Калужской духовной семинарии в работе конференции приняли участие студенты 3-го курса бакалавриата **Полянский А.** и **Дьяков С.**

17/XII — 2019 г.

В Калужском государственном университете состоялась региональная конференция «Актуальные проблемы активного долголетия и качества жизни людей». Старший преподаватель кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской

духовной семинарии **протоиерей Сергей Комаров** выступил с докладом.

23/ХІІ — 2019 г.

В здании правительства Калужской области прошла конференция, посвященная 125-летию образования Калужского отделения Императорского Православного Палестинского Общества. От Калужской духовной семинарии с докладом выступил старший преподаватель исторической кафедры Калужской духовной семинарии, член Общественной палаты Калужской области **протоиерей Сергей Комаров**.

В Тамбовской духовной семинарии состоялся второй этап Межрегионального конкурса студенческих научных работ по направлению «Теология». В мероприятии приняли участие преподаватели и студенты Тамбовской и Калужской духовных семинарий. По окончании секционных заседаний конкурсное жюри подвело итоги.

Результаты конкурса были торжественно оглашены в актовом зале Тамбовской духовной семинарии. Ректор Тамбовской высшей духовной школы митрополит Тамбовский и Рассказовский Феодосий вручил сертификаты участникам мероприятия.

Победителями II Межрегионального конкурса студенческих научных работ по направлению «Теология» стали:

I) в номинации «Роль духовного образования в формировании личности современного пастыря»:

1 место — Рагрин В. (Калужская духовная семинария);

2 место — Мойбенко М. (Тамбовская духовная семинария);

3 место — Орлов И. (Калужская духовная семинария);

3 место — Иванов А. (Калужская духовная семинария);

II) в номинации «Таинство исповеди (Покаяния): богословский и аскетический аспекты»:

1 место — Литвинов К. (Калужская духовная семинария);

2 место — Елатомцев К. (Тамбовская духовная семинария);

3 место — Диакон Филипп Лисенков (Калужская духовная семинария);

III) в номинации «Тема духовного и патриотического подвига в истории Русской Православной Церкви XX века»:

1 место — Балог В. (Калужская духовная семинария);

2 место — Зудин И. (Тамбовская духовная семинария);

3 место — Якушев Д. (Калужская духовная семинария).

26/ХП — 2019 г.

В Московском гуманитарно-экономическом университете (Калужский филиал) состоялась Межвузовская научно-практическая конференция «140 лет психологии: 1879–2019 годы».

В конференции приняли участие проректор КДС по научной работе **Волкова А. Г.** с докладом «Психолингвистика как наука: языковая картина мира», доцент кафедры КДС, преподаватель православной психологии **Миронова М. Н.** с докладом «Искушение новым искусством» и студент 4 курса **Орлов И.** с докладом «Особенности ценностно-смысловой сферы личности студентов младших и старших курсов».

28/ХП — 2019 г.

Состоялись VI Свято-Лаврентьевские краеведческие чтения. От Калужской духовной семинарии в мероприятии приняли участие: духовник семинарии — **протоиерей Андрей Богомолов**, проректор по учебной работе — **протоиерей Сергей Третьяков**, проректор по научной работе — **Волкова А. Г.**, преподаватели семинарии — **протоиерей Андрей Безбородов** и **протоиерей Михаил Бобков**, студенты семинарии.

От семинарии с докладами выступали:

- **протоиерей Сергей Третьяков** — «Калужская духовная семинария при митрополите Платоне (Левшине)»;

- **Волкова А. Г.** — «Служба святому праведному Лаврентию Калужскому: образ святого в богослужебных текстах»;

- **Зуйков А.**, студент 2-го курса бакалавриата — «Образ святого праведного Лаврентия и Лаврентьева монастыря в русской поэзии»;

- **Лызлов Н.**, студент подготовительного отделения — «Святой праведный Лаврентий в иконописи: традиции и особенности изображения».

28/І — 2020 г.

По благословию митрополита Калужского и Боровского Климента делегация Калужской духовной семинарии приняла участие на XXVIII Международных Рождественских образовательных чтениях.

Проректор по воспитательной работе Калужской духовной семинарии **иеромонах Василий (Скоренко)** и помощник проректора по воспитательной работе Калужской духовной семинарии **иеромонах Херувим (Левин)** посетили конференцию по духовно-нравственному воспитанию в духовных школах в рамках XXVII Международных Рождественских чтений.

Работа секции проходила в Синодальной библиотеке имени святейшего Патриарха Алексия II при Учебном комитете Русской Православной Церкви.

2/ІІ — 2020 г.

Представители Калужской духовной семинарии приняли участие в научной конференции на тему: «Путь подвижника веры в XX веке: собрание Церкви архиепископом Ермогеном (Голубевым)».

3/ІІ — 2020 г.

В Калужской духовной семинарии прошла II Всероссийская научно-практическая конференция «Христианские ценности и современная цивилизация».

В рамках конференции под председательством проректора по научной работе **Волковой А. Г.** прошла студенческая секция, на которой студенты различных учебных заведений представили свои доклады. От Калужской духовной семинарии с докладами выступили:

- **Балог В.**, 1 курс бакалавриата. «Нравственный идеал в трудах святителя Феофана Затворника в контексте проблем современной молодежи»;
- **Орлов И.**, 4 курс бакалавриата. «Особенности ценностно-смысловой сферы личности студентов младших и старших курсов семинарии».

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение;
- цель исследования;
- материалы и методы исследования;
- результаты исследования и их обсуждение;
- выводы;
- заключение;
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 2 см, правое – 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с ука- занием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литерату- ры, который составляется в алфа- витном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

*По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:
izdat.kds@yandex.ru*

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Подписано в печать 20.03.2020
Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление