III международная
научно-богословская конференция

НАСЛЕДИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ: БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА

к 800-летию
святого благоверного великого
князя Александра Невского

20-21 мая 2021 года
СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

ВЫПУСК 3 (3) 2021

Владимир 2022

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
Н 31

Издается по благословению
Высокопреосвященнейшего
ТИХОНА,
митрополита Владимирского и Суздальского,
ректора Владимирской Свято-Феофановской
духовной семинарии

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор
Митрополит Владимирский и Суздальский Тихон,
ректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
Ответственный редактор
А.Е. Абрамов,
проректор по научно-богословской работе
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии
Члены редколлегии:
иерей Андрей Сидоров, первый проректор Владимирской
Свято-Феофановской духовной семинарии
кандидат философских наук А.В. Абрамов,
кандидат исторических наук Д.Ю. Макарова.
Рецензенты:
доктор философских наук, профессор Е.И. Аринин,
доктор исторических наук, профессор С.С. Новиков,
доктор юридических наук, профессор И.Д. Борисова

Н 31 Наследие христианской церкви: богословие, история, культура. Материалы III Международной научнобогословской конференции. – Владимир: «Транзит-ИКС», 2022. – Вып. 3 (3) 2021. – 228 с.

III Международная научно-богословская конференция «Наследие христианской церкви: богословие, история, культура» состоялась 20-21 мая 2021 года в городе Владимире. Организатором конференции выступила Владимирская Свято-Феофановская духовная семинария. В ходе конференции ученые, священнослужители, преподаватели и студенты обсудили актуальные вопросы современной церковной науки.
Издание предназначено для преподавателей и студентов духовных и светских высших учебных заведений, а также для всех интересующихся жизнью Церкви.

ISBN 978-5-8311-1349-5

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Митрополит Владимирский и Суздальский Тихон (Емельянов)
(Россия, Владимир)
«Святой князь Александр Невский. Жизнь и деяния. К 800-летию со дня рождения» 13

Августин Соколовски, иерей
(Швейцария)
«Высшая форма любви к ближнему: образ благоверного князя Александра Невского в богословской перспективе» 29

Богатырев В.В.
(Россия, Владимир)
«Конфессиональные отношения Русской Православной Церкви с Российским государством: историко-теоретический аспект» 33

Раздел 1

БИБЛЕИСТИКА, ЛИТУРГИКА, ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ

Георгий Горбачук, протоиерей
(Россия, Владимир)
Версии о местонахождении ковчеги Ноя в религиозной и научной литературе 43

Катунина Н.С.
(Россия, Владимир)
«Основы духовного воспитания в системе воспитания молодежи» 50

Дорошенко С.И.
Корсунова Т.Н.
(Россия, Владимир)
«Роль театрального искусства в эстетическом воспитании школьников XIX – начале XX в.» 59

Абрамов А.В.
(Россия, Владимир)
«Обзор второго тома “Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского”» 65

Ведяев А.В.
(Россия, Самара)
«Служение Литургии с открытыми царскими вратами по современным документам Русской Православной Церкви» 74

Каприо Стефано
(Италия, Рим)
«Влияние христианского богословия в постхристианском мире: антропология Виктора Несмелова» 86

Зосима (Шевчук), архимандрит
(Россия, Владимир)
«Митрополит Евлогий (Смирнов): штрихи к портрету» 106

Раздел 2

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Лапшин А.Г.
(Россия, Владимир)
«Наплечники Андрея Боголюбского: особенности и символика цвета в изображениях евангельских сюжетов» 121

Ярослав Огурек, протоиерей
(Россия, Владимир)
«Краткий обзор лемковских памятников деревянного сакрального зодчества юго-восточной Польши» 128

Бузина С.В.
Илюшина И.Г.
(Россия, Владимир)
«Проповедь веротерпимости и взаимопонимания в романе Л. Улицкой “Даниэль Штайн, переводчик”» 141

Анашкин И.С.
(Россия, Белгород)
«Православный храм как выражение церкви: литургическое пространство» 148

Раздел 3

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

Артур Алексеюк, протоиерей
(Польша, Варшава)
«Категория “благоверности” христианского правителя и модель императорской власти в Византии: некоторые замечания» 159

Колесников С.А.
(Россия, Белгород)
«Духовно-религиозные стереотипы военного действия в литературе эпохи благоверного князя Александра Невского» 177

Макарова Д.Ю.
(Россия, Владимир)
«Взгляд Русской Православной Церкви за границей на каноническое положение Церкви в Советском Союзе (по трудам протопресвитера Михаила Польского)» 185

Евгений Шилов, иерей
(Россия, Москва)
«Духовная миссия в Японии и Владимирская епархия: как в российской глубинке помогали и понимали миссию в Стране восходящего солнца (По “Владимирским епархиальным ведомостям” конца XIX – начала XX века)» 195

Бегешев М.В.
(Россия, Ижевск)
«Состав епископата Русской православной церкви в 1917–1937 гг. как фактор формирования взглядов епископата на взаимоотношения церкви и советской власти» 205

Раздел 4

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО. КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО. МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Андрей Сидоров, иерей
(Россия, Владимир)
«Модели взаимоотношений Церкви и государства (по материалам «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви)» 217

Аркадий Маковецкий, иерей
(Россия, Владимир)
«Новейшие законодательные акты Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, принятые в связи с открытием епархий РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата (1990-2007 гг.)» 224

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

СВЯТОЙ КНЯЗЬ АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ. ЖИЗНЬ И ДЕЯНИЯ. К 800-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

© 2022 г. **митрополит Владимирский и Суздальский Тихон (Емельянов)**
кандидат богословия,
ректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена анализу деятельности святого князя Александра Невского, выявляются основные вехи его жизни и деятельности, а также роль и место князя в российской исторической памяти. Отмечается, что Александр Невский являет удивительный пример святости при осуществлении государственного и воинского служения, что и стало основанием для прославления князя Александра в лике святых.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Александр Невский, Владимиро-Суздальская Русь, Батыево нашествие, крестоносцы, крестовые походы, Русская Православная Церковь.

HOLY PRINCE ALEXANDER NEVSKY. LIFE AND ACTS. TO THE 800th ANNIVERSARY OF BIRTH

Metropolitan of Vladimir and Suzdal Tikhon

The article is devoted to the analysis of the activities of St. Prince Alexander Nevsky, reveals the main milestones of his life and activity, as well as the role and place of the prince in Russian historical memory. It is noted that Alexander Nevsky is an amazing example of holiness in the performance of state and military service, which became the basis for the glorification of Prince Alexander in the face of saints.

KEYWORDS: Alexander Nevsky, Vladimir-Suzdal Rus, invasion of Batu-khan, crusaders, crusades, Russian Orthodox Church.

В России не так много регионов, столь тесно связанных с именем святого Александра Невского, как наша древняя Владимирская земля.

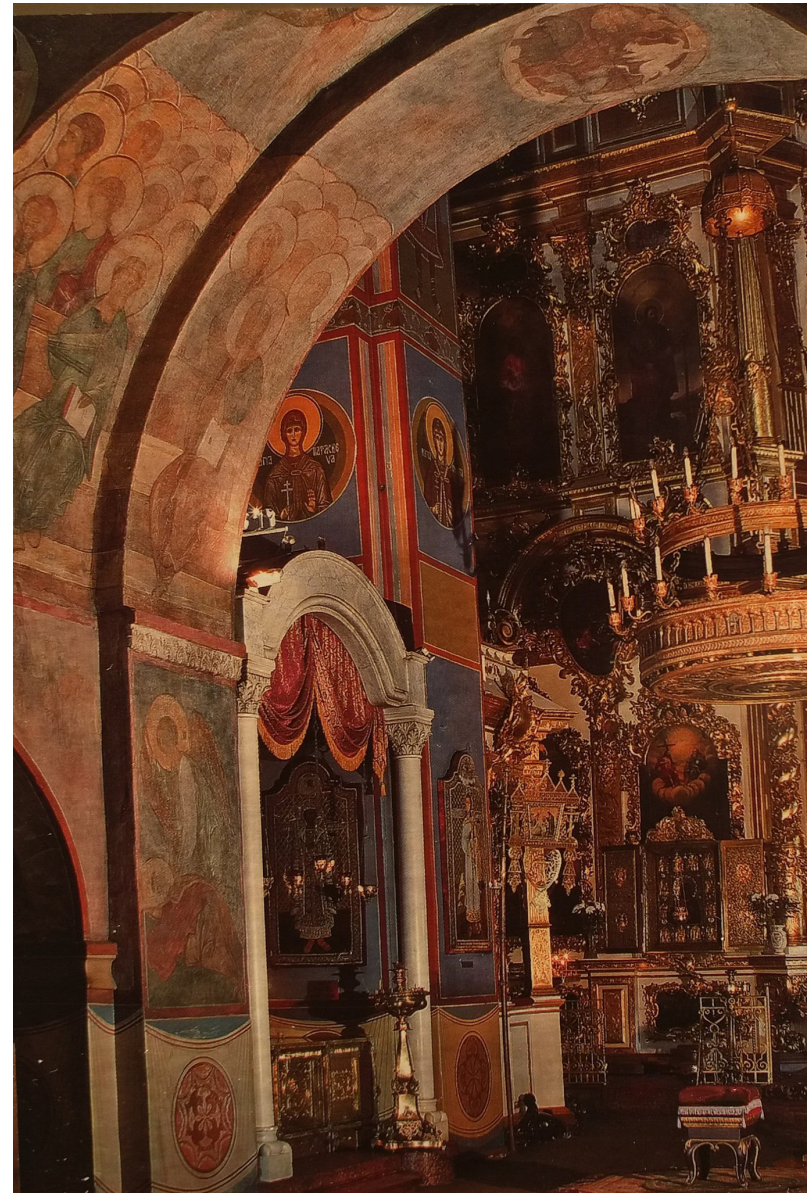
Родился благоверный князь 26 мая 1221 года (по новым историческим данным). Родина святого князя, город Перес-

лавль-Залесский (ныне Ярославская область), некогда входил в состав великого княжества Владимирского, из владимирских пределов происходили благочестивые предки святого Александра. Отец Александра, князь Ярослав Всеволодович, и дед его, князь Всеволод Большое Гнездо (преемник святого князя Андрея Боголюбского), погребены в кафедральном Успенском соборе г. Владимира. Мать, княгиня Феодосия, погребена в Георгиевском храме г. Владимира, а бабка – княгиня Мария Шварновна – в соборе в честь Успения Пресвятой Богородицы владимирского Княгинина монастыря, который сама и основала. В нем же потом были погребены супруга князя Александра и их дочь Евдокия.

Во Владимире в 1252 г. возвращавшегося из Орды князя Александра торжественно встретил митрополит Киевский Кирилл III и венчал на великое княжение Владимирское.

В 1263 году в Боголюбский монастырь было доставлено из Городца (ныне Нижегородская епархия) тело князя Александра Невского, вновь возвращавшегося из Орды и принявшего перед смертью схиму с именем Алексий. Из Боголюбова гроб с телом князя перенесли во Владимир, где его отпели в храме Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря, и погребли

Богородице-Рождественский монастырь во Владимире



Рака с частицей мощей св. блгв. князя Александра Невского в интерьере Свято-Успенского кафедрального собора г. Владимира

как инока, под сводами этого белокаменного собора. Ныне в восстановленном монастырском храме отмечено место его погребения.

Во Владимире были прославлены его святые мощи в 1381 г., а в 1607 г. был построен первый на Руси храм, посвященный святому Александру Невскому – надвратный храм в древнем Богородице-Рождественском монастыре (1169 г.). Общецерковное прославление святого Александра Невского совершилось при митрополите Макарии на Московском Соборе 1547 года. Канон святому составлен тогда же владимирским иноком Михаилом.

Летописцы не один год из времени княжения святого князя с благоговением отмечали: «И сей год добро бе христианом». Много потрудившись за землю Русскую, за Новгород и Псков, за все великое княжение, отдавая живот свой и за веру православную, благоверный князь Александр был замечательнейшим деятелем удельно-вечевого периода нашей истории. Двадцать семь лет княжил святой князь Александр, мужественно и неизменно стоя на страже Отечества и упрочивая ее безопасность и благоденствие. Святая Церковь в своих песнопениях воспевая доблести благоверного князя Александра, прославляет его как «царей благочестивых державу и князей православных похвалу», «воинов соблюдение, варваров побеждение», «дивного в чудесех, безплотных сожителя», «обидимых заступника» [1, с. 468].

Из Владимира в 1724 г. святые мощи благоверного князя были перенесены Петром I в Санкт-Петербург, где основана великая Лавра в новом городе-форпосте на севере России.

В 1879 г. во Владимире было учреждено Православное Братство Святого Благоверного Великого Князя Александра Невского.

В настоящее время частица мощей святого Александра Невского пребывает в Свято-Успенском кафедральном соборе Владимира, в золоченой раке, на северной стороне центрального нефа.

Память о святом Александре хранит и второй кафедральный град Владимирской епархии, Суздаль. Перед походом на западных врагов Руси Александр Невский в 1240 году основал здесь, на родине своих предков, монастырь в честь своего небесного

покровителя святого мученика Александра Персского.

И поныне память о святом благоверном князе дорога каждому владимирцу. Во Владимире завершается строительство нового храма, который был заложен и, предположительно, будет освящен Святейшим Патриархом Кириллом в честь святого равноапостольного князя Владимира и великих князей Владимирских, первенствующее место среди которых занимает святой благоверный Александр Невский.

Историки, с легкой руки Георгия Вернадского, говорят о двух подвигах святого Александра: во-первых, о подвиге земном, воинском, так как князь и его сподвижники спасли Русскую землю от иноземного порабощения, и, во-вторых, о подвиге духовном, так как земной воитель, ведомый Богом, отстоял родную землю, народ и веру Православную: не согласился на унию с Римской католической церковью, стойко защищал христиан от иноверцев, установивших жесточайшее иго на Руси.

Российский историк В. Пашуто писал в его биографии: «Александр посвятил свою жизнь непрерывному и трудному служению Отчизне. Он не соблазнится ни легкими решениями, ни доступными ему, но гибельными для страны союзами. Он должен победить – ради сохранения самого русского имени

Александровский монастырь в Суздале

там, где оно не было осквернено ни кривой саблей, ни тяжелым рыцарским мечем».

Действительно, житие святого благоверного князя – письменный памятник самоотвержения ради великой и святой цели, достигнутой им с помощью Божией. Это житие известно в нескольких редакциях. Первоначальная редакция была написана в 1282-1283 годах во Владимирском Рождественском монастыре, который был центром церковного почитания святого князя. Она сохранилась в составе Лаврентьевской летописи [4, стлб. 477-481; 5, с. 11-16].

Вторая редакция вошла в Новгородскую Первую летопись [3, с. 289-306]. Остальные редакции относятся к XVI и XVII векам: Владимирская редакция (1547-1552), вошедшая в Великие Минеи-Четьи митрополита Макария; Псковская редакция, составленная Василием Псковитянином (впоследствии Варлаам, митрополит Ростовский) между 1550 и 1552 годами, редакция Степенной книги (1560-1563) и др.

Несмотря на широкую известность изложенных в этих исторических хрониках фактов, обращение к документам, фиксирующим сложные перипетии эпохи святого Александра Невского, до сих пор наполняет благочестивого исследователя некоей новизной ощущений и переживаний.

Кратко остановимся на основных этапах его жизненного пути. Святой благоверный князь Александр Невский родился 30 мая 1220 года (по новым историческим данным – 26 мая 1221 года) в г. Переславле-Залесском. Отец его, Ярослав, в Крещении Феодор (†1246), «князь кроткий, милостивый и человеколюбивый», был младшим сыном Всеволода III Большое Гнездо (†1212), братом святого благоверного князя Юрия Всеволодовича (†1238; память 4 февраля). Мать святого Александра, Феодосия была рязанская княжна.

Детство святого Александра прошло в Переславле-Залесском, где княжил отец. Княжеский постриг отрока (обряд посвящения в воины) совершал в Спасо-Преображенском соборе Переславля святитель Симон, епископ Суздальский (†1226; память 10 мая), один из составителей Киево-Печерского Патерика. От благодатного старца-иерарха получил святой Александр первое благословение на ратное служение во Имя Бога, на защиту Русской Церкви и Русской земли.

С ранних лет святой Александр сопровождал в походах отца. В 1235 году он был участником битвы на р. Эмайыги (Эмбах, в нынешней Эстонии), где войска Ярослава наголову разгромили немцев. В следующем, 1236 году Ярослав уезжает в Киев, «посадив» своего сына, святого Александра, самостоятельно княжить в Новгороде.

Начиналось самое трудное время в истории Руси: с востока шли, уничтожая все на своем пути, монгольские орды, с запада надвигались германские рыцарские полчища, кощунственно называвшие себя «крестоносцами», носителями Креста Господня. Боевым кличем этих «крестоносцев» было: «бей, грабь, бери». Автор «Хроники Ливонии» Генрих Латвийский писал об одном из орденских походов: «Мы разделяли свое войско по всем дорогам, деревням и областям и стали все сжигать и опустошать. Мужского пола всех убили, женщин и детей брали в плен, угоняли много скота и коней. И возвратилось войско с большой добычей, ведя с собой бесчисленное множество быков и овец».

В этот грозный час Промысл Божий воздвиг на спасение Руси святого князя Александра – великого воина-молитвенника, подвижника и строителя земли Русской: «Без Божия повеления не было бы княжения его».

Воспользовавшись нашествием Батыя, разгромом русских городов, смятением и горем народа, гибелью его лучших сынов и вождей, полчища крестоносцев вторглись в пределы Отечества. Первыми были шведы. «Король римской веры из Полуночной страны», Швеции, собрал в 1240 году великое войско и на множестве кораблей послал к Неве под командованием своего зятя, ярла (т. е. князя) Биргера. Гордый швед прислал в Новгород к святому Александру гонцов: «Если можешь, сопротивляйся, – я уже здесь и пленяю твою землю».

Святой Александр, ему не было тогда еще 20 лет, долго молился в храме Святой Софии, Премудрости Божией. И, вспомнив псалом Давидов, сказал: «Суди, Господи, обидящим меня и возбрани борющимся со мной, приими оружие и щит, стани в помощь мне». Архиепископ Спиридон благословил святого князя и воинство его на брань. Выйдя из храма, святой Александр укрепил дружину исполненными веры словами: «Не в силе Бог, а в правде. Иные – с оружием, иные – на конях, а мы

Имя Господа Бога нашего призовем! Они поколебались и пали, мы же восстали и тверды были».

С небольшой дружиной, уповая на Святую Троицу, князь поспешил на врагов, – ждать подмоги от отца, не знавшего еще о нападении неприятелей, не было времени. Но было чудное предзнаменование: стоявший в морском дозоре воин Пелгуй, во святом Крещении Филипп, видел на рассвете 15 июля ладью, плывущую по морю, и на ней святых мучеников Бориса и Глеба, в одеждах багряных. И сказал Борис: «Брат Глеб, вели грести, да поможем сроднику своему Александру».

Когда Пелгуй сообщил о видении прибывшему князю, святой Александр повелел по благочестию никому не говорить о чуде, а сам, ободренный, мужественно повел с молитвой войско на шведов. «И была сеча великая с латинянами, и перебил их бесчисленное множество, и самому предводителю возложил печать на лицо острым своим копьем». Ангел Божий незримо помогал православному воинству: когда наступило утро, на другом берегу реки Ижоры, куда не могли пройти воины святого Александра, обретено было множество перебитых врагов. За эту победу на реке Неве, одержанную 15 июля 1240 года, народ назвал святого Александра Невским.

Опасным врагом оставались немецкие рыцари. В 1241 году молниеносным походом святой Александр вернул древнюю русскую крепость Копорье, изгнав рыцарей. Но в 1242 году немцам удалось захватить Псков. Враги похвалялись «подчинить себе весь славянский народ». Святой Александр, выступив в зимний поход, освободил Псков, этот древний Дом Святой Троицы, а весной 1242 года дал Тевтонскому ордену решительное сражение. На льду Чудского озера 5 апреля 1242 года сошлись оба войска. Воздев руки к небу, святой Александр молился: «Суди меня, Боже, и рассуди распрю мою с народом велеречивым и помоги мне, Боже, как древле Моисею на Амалика и прадеду моему, Ярославу Мудрому, на окаянного Святополка». По его молитве, помощью Божией и ратным подвигом крестоносцы были полностью разгромлены. Была страшная сеча, такой треск раздавался от ломающихся копий и мечей, что, казалось, будто замерзшее озеро двинулось, и не было видно льда, ибо он покрылся кровью. Обращенных в бегство врагов гнали и секли воины Александровы, «словно неслись они по воздуху, и некуда было бежать врагу». Множество пленных вели потом вслед святому князю, и шли они посрамленные.

Современники ясно понимали всемирное историческое значение Ледового побоища: прославилось имя святого Александра по всей Святой Руси, «по всем странам, до моря Египетского и до гор Араратских, по обе стороны Варяжского моря и до великого Рима».

Западные пределы Русской земли были надежно ограждены, настало время оградить Русь с Востока. В 1242 году святой Александр Невский со своим отцом, Ярославом, выехал в Орду. Митрополит Кирилл благословил их на новое многотрудное служение: нужно было превратить татар из врагов и грабителей в почтительных союзников, нужна была «кротость голубя и мудрость змеи».

Священную миссию защитников Русской земли Господь увенчал успехом, но на это потребовались годы трудов и жертв. Князь Ярослав отдал за это жизнь. Заключив союз с ханом Батыем, властелином Золотой Орды, он должен был поехать в 1246 году в далекую Монголию, в столицу всей кочевой империи. Положение самого Батыя было трудным, он искал поддержки у русских князей, желая отделиться со своей Ордой от дальней Монголии. А там, в свою очередь, не доверяли ни Батыю, ни русским. Князь Ярослав был отравлен. Он скончался в мучениях, лишь на 10 дней пережив святого мученика Михаила Черниговского, с которым когда-то едва не породнился.

Завещанный отцом союз с Золотой Ордой – необходимый тогда для предотвращения нового разгрома Руси – продолжал крепить святой Александр Невский. Сын Батыя, принявший христианство Сартак, который заведовал в Орде русскими делами, становится его другом и побратимом. Обещав свою поддержку, святой Александр дал возможность Батыю выступить в поход против Монголии, стать главной силой во всей Великой Степи, а на престол в Монголии возвести вождя татар-христиан, хана Мункэ (в большинстве своем татары-христиане исповедовали несторианство).

Александру надо было выбирать, что делать, с кем бороться – с рыцарями или со степняками. И он отдает предпочтение связям с татаро-монголами, потому что им нужен был всего лишь наш кошелек, а тем, кто наступал с запада, – наша душа, наше

сознание. Двадцатилетний князь понял это и всю силу своего таланта – и полководческого, и управленческого – употребил на то, чтобы победить злейшего врага.

Не все русские князья обладали прозорливостью святого Александра Невского. Многие в борьбе с игом надеялись на помощь Европы. Переговоры с Римским папой вели святой Михаил Черниговский, князь Даниил Галицкий, брат святого Александра, Андрей. Но святой Александр хорошо знал судьбу Константинополя, захваченного и разгромленного в 1204 году крестоносцами. И собственный опыт учил его не доверять Западу. Даниил Галицкий за ничего не давший ему союз с папой Римским заплатил изменой Православию – унией с Римом. Святой Александр не желал этого родной Церкви. Когда в 1248 году послы Римского папы Иннокентия IV явились прельщать и его, он написал в ответ о верности русских Христовой Церкви и вере Семи Вселенских Соборов: «Сии все добре сведаем, а от вас учения не приемлем». Католичество было неприемлемо для Русской Церкви, уния означала отказ от Православия, отказ от источника духовной жизни, отказ от предназначенного Богом исторического будущего, обречение самих себя на духовную смерть.

В 1252 году многие русские города восстали против ига, поддержав Андрея Ярославича. Положение было очень опасным. Снова возникла угроза самому существованию Руси. Святому Александру пришлось снова ехать в Орду, чтобы отвести от русских земель карательное нашествие. Разбитый, Андрей бежал в Швецию искать помощи у тех самых разбойников, которых с помощью Божией громил на Неве его великий брат.

Святой Александр стал единовластным великим князем всей Руси: Владимирским, Киевским и Новгородским. Великая ответственность перед Богом и историей легла на его плечи. В 1253 году он отразил новый немецкий набег на Псков, в 1254 году заключил договор о мирных границах с Норвегией, в 1256 году ходил походом в Финскую землю. Летописец назвал его «темным походом», русское войско шло сквозь полярную ночь, «идоша непроходными местами, яко не видеть ни дня, ни ночи». Во тьму язычества святой Александр нес свет Евангельской проповеди и православной культуры. Все Поморье было просвещено и освоено русскими.

В 1256 году умер хан Батый, а вскоре был отравлен его сын Сартак, побратим Александра Невского. Святой князь в третий раз поехал в Сарай, чтобы подтвердить мирные отношения Руси и Орды с новым ханом Берке. Хотя преемник Батыя принял ислам, он нуждался в союзе с православной Русью. В 1261 году стараниями святого Александра и митрополита Кирилла была учреждена в Сарае, столице Золотой Орды, епархия Русской Православной Церкви. Наступила эпоха великой христианизации языческого Востока, в этом было пророчески угаданное святым Александром Невским историческое призвание Руси.

Святой князь использовал любую возможность для возвышения родной земли и облегчения ее крестного жребия. В 1262 году во многих русских городах были перебиты сборщики дани – баскаки. Ждали мести. Но великий заступник народа вновь поехал в Орду и мудро направил события совсем в иное русло: ссылаясь на восстание русских, хан Берке прекратил посылать дань в Монголию и провозгласил Золотую Орду самостоятельным государством, сделав ее тем самым заслоном для Руси с Востока. В этом великом соединении русских и татарских земель и народов созревало и крепло будущее многонациональное Российское государство, включившее впоследствии в пределы Русской Церкви почти все наследие Чингисхана – до берегов Тихого океана. Эта дипломатическая поездка святого Александра Невского в Сарай была четвертой и последней. Будущее Руси было спасено, долг его пред Богом был выполнен.

Но и силы были отданы все, жизнь была положена на служение Русской Церкви. На обратном пути из Орды святой Александр смертельно занемог. Не доезжая до Владимира, в Городце, в монастыре князь-подвижник предал свой дух Господу 14 ноября 1263 года, завершив многотрудный жизненный путь принятием святой иноческой схимы с именем Алексий.

Митрополит Кирилл, духовный отец и сподвижник в служении святого князя, сказал в надгробном слове: «Знайте, чада моя, яко уже зашло солнце земли Суздальской. Не будет больше такого князя в Русской земле». Святое тело его понесли к Владимиру, девять дней длился путь, и тело оставалось нетленным.

23 ноября, при погребении его в Рождественском монастыре во Владимире, было явлено Богом «чудо дивно и памяти до-

стойно». Когда положено было тело святого Александра в раку, эконом обители Севастиан и митрополит Кирилл хотели разжать ему руку, чтобы вложить напутственную духовную грамоту. Святой князь, как живой, сам простер руку и взял грамоту из рук митрополита. Так прославил Бог своего угодника – святого воина-князя Александра Невского.

Почитание благоверного князя началось сразу же по его погребении, ибо было ознаменовано чудом. Великий князь Иоанн Иоаннович (1353-1359) в своем духовном завещании, писанном в 1356 году, оставил своему сыну Димитрию (1363-1389), будущему победителю Куликовской битвы, икону благоверного князя с надписью «Святый Александр».

Общецерковное прославление святого Александра Невского совершилось при митрополите Макарии на Московском Соборе 1547 года. Нетленные мощи благоверного князя были открыты, по видению, перед Куликовской битвой – в 1380 году, и тогда же установлено местное празднование.

Указом от 2 сентября 1724 года было установлено празднество на 30 августа (в 1727 году празднество было отменено, а 1730 году снова восстановлено). Архимандрит Гавриил Бужинский (впоследствии епископ Рязанский (†27 апреля 1731 года) составил специальную службу на воспоминание Ништадтского мира, соединив ее со службой святому Александру Невскому. К молитвам святого князя, прославившегося обороной Отечества, русские полководцы прибегали и во все последующие времена.

Казалось бы, что исторические события в России и бурный XX век отнюдь не способствовали одухотворению идеи жертвенного служения вере, народу и Отчизне, ярко выраженной в житии святого благоверного князя Александра. Лишь незадолго до начала Великой Отечественной войны о нем вспомнили как о великом русском полководце. Все началось с патриотического фильма С.М. Эйзенштейна «Александр Невский», с вдохновенной кантаты С.С. Прокофьева, с взволнованной поэмы К.М. Симонова, с картин художника П.Д. Корина «Александр Невский» и «Русь уходящая», с романа А.К. Югова «Ратоборцы».

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 29 июня 1942 года был учрежден боевой орден Александра Невского, которым в Великую Отечественную войну было награждено 41685 офицеров Советской армии».

Торжественное празднование великого (без преувеличения) события – 1000-летия Крещения Руси – совпало по времени с началом нового крутого поворота в жизни страны, ломкой старых форм жизни, распадом прежнего единого государства. Но вместе с тем это было и время возвращения к Православию, возрождения Церкви. Летом 1989 года – одной из первых – Русской Православной церкви была возвращена великая святыня – мощи святого и благоверного великого князя Александра Невского, торжественно перенесенные из Казанского собора обратно в Александро-Невскую лавру. На следующий год рядом с ними в Свято-Троицком соборе лавры был положен ларец с освященной землей, взятой с места знаменитой Невской битвы 1240 года. Оказалось, что в эпоху новых потрясений, нового национального унижения и в то же время новых надежд на обновление и грядущее процветание России личность и политическое наследие великого князя по-прежнему актуальны. Но уже по-новому: историки пытаются разглядеть в политике Александра Невского те ее составляющие, которые помогли стране выжить в годину величайшего национального бедствия. Эта актуальность сохраняется и сегодня. И не случайно, наверное, что в грандиозном телевизионном проекте 2008 года – «Имя России», – привлекшем к себе внимание миллионов телезрителей, князь Александр Невский вышел победителем, набрав наибольшее число голосов. Как выясняется, в представлении большинства людей именно он в наибольшей степени олицетворяет нашу страну и ее героическую историю, причем не одно только прошлое, но и настоящее. И в заключение доклада хочу привести несколько цитат из статьи Святейшего Патриарха Кирилла [2].

Прошли столетия, но память о святом благоверном князе не исчезает в нашем народе. Особенно сильной и живой она стала в годы Великой Отечественной войны. Тогдашним руководителям Советского Союза пришлось вспомнить прежде намеренно вычеркнутое из истории имя князя Александра Невского. Они понимали: для сокрушения страшного врага нужно вдохновить людей на борьбу так, чтобы все без исключения принимали в ней участие. Имя святого благоверного князя связало годы Великой Отечественной войны с далеким XIII веком и дало действительно великую энергию тем, кто должен был идти и отдавать свою жизнь за Родину.

Кстати, в истории подобные испытания выдержали и другие, повторив и продолжив подвиг святого благоверного князя Александра. В XX веке это и царь-страстотерпец Николай II, и Святейший Патриарх Тихон, и Святейший Патриарх Сергий, которые делали все для того, чтобы Церковь сохранилась. Этот подвиг повторили и епископы, и священники, и многие миряне.

Примеры такого жизненного подвига открывают нам смысл того, что значит служить Богу. Служение Богу предполагает чистоту совести. Если человек живет по совести, по совести поступает, если молится Господу и призывает Его силу и Его помощь, то он, даже совершая дела непопулярные и непонятные для других, является орудием Божьего Промысла.

Вот таким и был святой благоверный князь Александр Невский. Ради спасения народа и страны он добровольно принял на себя поношение, как принимали поношение юродивые, которых пинали ногами, на которых плевали и которых называли сумасшедшими. Они свой ум, свою честь, свою человеческую гордость распинали Христа ради.

Какие же нужны были таланты, какая сила духа, сила разума, сила воли, какая мудрость не по годам, чтобы ровесник наших нынешних молодых людей взял на себя ответственность за страну и победил!

Как глава государства, святой Александр Невский, конечно, приумножал материальное могущество народа и страны. Разве можно было без денег собрать войско, вооружить людей, обучить их? Нужны были большие средства и для строительства городов, крепостей, храмов; нужны они были и для того, чтобы народ, находившийся под властью Орды, мог сознавать себя относительно свободным. Святой благоверный князь собирал это богатство в Боге. И в историю нашего Отечества он вошел как избавитель Руси, как созидатель ее национальной жизни, как правитель, который приблизил ее свободу и становление в будущем могучего, великого Русского государства... В этом он прямой преемник святого князя Андрея Боголюбского.

Мы должны брать пример с живых людей. Святые не умерли – они живы, живы в исторической памяти Церкви, живы в тех молитвословиях, которые мы к ним обращаем.

Как верили наши предки, так верим и мы, что сегодня святой князь по-прежнему защищает нашу страну. И потому мы с

такой верой взываем к нему, прося об Отечестве, дабы Господь приклонил милость ко всем нам, укрепил рубежи России, сохранил в безопасности страну, дал ей возможность всегда и при любых обстоятельствах оставаться свободной, суверенной, самой определять свой исторический путь.

Святой Александр Невский является и покровителем тех, кто посвящает свою жизнь защите Отечества. Их служение – важный жизненный выбор – связано с присягой, а присяга – это клятва и перед Богом, и перед народом защищать братьев и сестер своих, защищать страну, не щадя своей жизни. Это огромная ответственность, исполнить которую только человеческими силами невозможно. Нет ни одного человека, который не боялся бы смерти. Отсутствие страха смерти не соответствует человеческой природе. Но воин, во имя присяги и любви к Отечеству идущий навстречу смерти, совершает великий духовный подвиг. Никакая выучка и тем более никакая зарплата не могут побудить человека встать навстречу смерти. Только долг, а долг – это понятие и нравственное, и духовное.

Сегодня мы особенно молимся этому святому о властях наших, о воинстве, о наших государственных и общественных лидерах, о тех, кто представляет Россию, чтобы пример святого благоверного князя Александра помогал им доблестно служить Отечеству в простоте и смирении сердца, основывая свои дела на глубокой и сильной вере.

Мы молимся святому Александру Невскому и о Церкви нашей, о епископате, священниках, чтобы те, кому вверено духовное попечение о народе, в его дивном лике также видели живой и притягательный пример.

И мы верим, что молитвами таких святых, как благоверный князь Александр, Господь сохраняет под Покровом Богоматери наше Отечество, несмотря на все исторические перипетии, конфликты, войны, трагедии.

Самый, может быть, главный и важный вопрос, связанный с личностью благоверного князя: почему мы молимся ему как святому, почему мы прославляем его? Почему память о нем сохраняется не только среди политиков и историков, не только среди военачальников, изучающих в академиях талант полководца Александра Невского? Почему его имя особым образом запечатлелось в истории не только страны, но и Церкви? Он не

творил чудес, не был церковным учителем – и все же мы почитаем его как святого Божьего угодника. В чем же проявилась его святость? Он был носителем Дара Духа Святого. Этот Дар обретается в Церкви: Плод же Духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5: 22-23). Все эти добродетели не могут возникнуть на пустом месте. Сколько бы дипломов у человека ни было, какие бы блестящие успехи он ни являл в течение всех лет своего обучения, не произрастут из этого добродетели, и от напряжения воли ничего не получится!

Александр Невский явил нам удивительный пример святости при осуществлении государственного и воинского служения – в тех областях человеческой деятельности, где, казалось бы, трудно стяжать внутреннего, по Богу преображенного человека. Потому Церковь наша уже в древности прославила князя в лике святых. И нет в нашей истории иного имени, которое бы так соединило служение Отечеству со служением Богу.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Репринтное издание. 1993.
2. Кирилл (Гундяев), Патриарх Московский и всея Руси. Благоверный великий князь Александр Невский. Власть и спасение. [Электронный ресурс] – http://www.odinblago.ru/zhivaya_pamat/7.
3. Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950.
4. Полное собрание русских летописей. Т. I. Вып. 2. Л., 1927.
5. Псковские летописи. Вып. 2. М., 1955.

ВЫСШАЯ ФОРМА ЛЮБВИ К БЛИЖНЕМУ: ОБРАЗ БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО В БОГОСЛОВСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

© 2022 г. **Августин Соколовски, иерей**
доктор богословия Фрибургского Университета (Швейцария)

В статье рассматривается проблема влияния личности и деятельности князя Александра Невского на развитие русской государственности в период борьбы с монгольским нашествием и с продвижением на восток Европы западноевропейских крестоносцев. Определяется значение князя как политического деятеля и хранителя русского православия и Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Александр Невский, православное христианство, Церковь и государство, христианский правитель.

THE HIGHEST FORM OF LOVE FOR NEIGHBOR: THE IMAGE OF THE RIGHT PRINCE ALEXANDER NEVSKY IN THE THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Augustin Sokolovsky

The article considers the problem of the influence of the personality and activities of Prince Alexander Nevsky on the development of Russian statehood during the struggle against the Mongol invasion and with the advance of West-European crusaders to eastern Europe. The significance of the prince as a political figure and guardian of Russian Orthodoxy and the Russian Orthodox Church is determined.

Key words: Alexander Nevsky, Orthodox Christianity, Tser-Kovy and the state, Christian ruler.

В этом году Церковь и страна наша празднуют восьмисотлетие со дня рождения святого благоверного князя Александра Невского. Память Александра Невского, из воспоминания благочестивого средневекового правителя, сквозь столетия постепенно разрасталась, на закате Империи Романовых превратившись в олицетворение самобытной победоносности Российского Государства, когда заграничные церкви и соборы почти всегда освящались в честь Александра. Для Общины память благоверного князя является призывом к размышлению о политической власти в сознании Древней Церкви.

В словах Символа Веры мы читаем: «Распятого за нас при Понтии Пилате». Церковь, упоминая Пилата, не просто имеет в виду хронологию, но ставит себя лицом к лицу с Империей. По убеждению того времени, Империя могла быть только одна. Она призвана была воплощать в себе политическую власть во Вселенной. Получается, что, практически с самого начала, малая, рождавшаяся только Церковь, в лице двенадцати Апостолов, ближайших учеников Господа, и жен мироносиц, по мысли Отцов, составивших Символ, уже лицом к лицу и наравне призвана была предстоять, и даже противопоставлять себя Империи, Миру и Вселенной. Такое противопоставление Церкви и Империи было неразрывно связано с апостольским призванием всемирной проповеди Евангелия. После Константина Великого произошло казавшееся прежде невероятным: христианство распространилось по всей тогдашней Вселенной, под которой имелась в виду Римская Империя. И, Церковь, великая и славная, стала существовать в великой, казавшейся всемогущей Христианской Империи.

Спустя тысячелетие времена вновь поменялись. Прежде казавшийся непобедимым Константинополь утратил былое могу-

Пострижение в схиму св. блгв. князя Александра Невского. *В.В.Верещагин*

щество, потерял территории, став городом-государством. Рим превратился в политическую провинцию. Христианство же – как Восточное, так и Западное – как бы переместилось на Север. И вот мы уже в Северной Руси XIII века. Пока еще лишенной могущества, раздробленной. Где великокняжеская власть, некогда бывшая единой и сильной в Киеве, при Владимире и Ярославе, ныне, в эпоху феодальной раздробленности, и монгольских нашествий, раздроблена и поделена между наследниками прежде единого трона. Но уже начинавшей преображаться в единое могущественное, единственное в своем роде Православное Княжество, а затем Царство, готовое, подобно Юстиниану, при освящении Храма Святой Софии, воскликнуть: «Я победил тебя, Соломон!». Более того, уже от себя, добавить: «Я победил тебя, Константин! Я превзошел тебя, … Юстиниан!».

Александр Невский, князь Новгородский, а затем Владимирский, для Церкви стал образом того правителя, что олицетворял власть, могущество, но призван был лишь править, спасать, мирить или усмирять то малое, что ему досталось в истории. Признание, которое Церковь воздала Александру, исторически проявилось в его весьма раннем почитании.

Характерно, что выбранное Общиной богослужебное чтение в день его памяти – чтение из Евангелия от Матфея – начинается словами: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные … (Мф. 11: 27-29). Это читаемое в день его памяти Евангелие указывает на особенный образ почитания. Ведь это чтение в память преподобных, послуживших Богу в монашеском подвиге. По традиции средневековых правителей того времени Александр перед кончиной принял монашеский постриг. Важно и характерно, что Церковь восприняла это решение и этот выбор Александра всерьез.

Если учесть, что, согласно идеалу того времени монашество являлось знаком подлинной принадлежности ко Христу и Его Церкви, получается, что Церковь признала Александра своим. Тогда Община смогла понять и осознать, что, в трагических потрясениях того времени, он – с ней, как ее Заступник и Защитник. Князь Тишины. Князь Утешитель.

Церковь именует Александра благоверным князем. В этом своем определении святости Александра Церковь поступила вопреки логике как своего, так, пожалуй, и любого другого вре-

мени. Ведь внешне Александр был таким же правителем, как и все мудрые успешные правители Средних Веков: защищал свое, ограждал свое от чужого. Старался сберечь своих людей и вынужден был пренебрегать чужими. Но никогда не пренебрегал Церковью. Всегда был ей предан. Очень важно, что от Князя Александра, а не от кого-либо из политически успешных, но гораздо более двусмысленных в своей деятельности средневековых русских правителей, происходит последующая историческая преемственность нашей Руси. Которая преобразилась, сделалась единой, могучей, могущественной, навсегда став … особым Миром и особенной Вселенной.

К этому предстояло идти многие столетия. Для себя же Церкви и Руси необходимо было сформулировать и хранить идеал мудрого правителя. Того, кто, как великие Христианские Императоры, осознавал бы свою ответственность за всю Вселенную, но отныне должен был нести такую же, или гораздо большую, полную опасностей, соблазнов и искушений, ответственность за свою малую вселенную – малое стадо малого удела княжения. Александр прозорливо предпочел не противопоставлять себя малого великому Монгольскому Государству. Решил править в тишине. Противостоять по возможности чужой экспансии, но не ввязываться ни в какие политические авантюры. В этой, соломоновой уравновешенности, его отличие от других.

Важно, что Александр был политиком. Не только политиком в смысле умения управлять, разделять и властвовать, и достигать своих целей, но политиком в подлинном христианском смысле этого слова, когда политика становится высшей формой любви к Церкви и к Ближнему.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С РОССИЙСКИМ ГОСУДАРСТВОМ: ИСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

© 2022 г. **Богатырев Валерий Викторович**
доктор юридических наук, профессор,
заведующий кафедрой «Международное право
и внешнеэкономическая деятельность»
ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича
Столетовых»

Цель работы заключается в анализе генезиса в историко-теоретическом плане государственно-конфессиональных отношений в России. Для реализации цели были поставлены задачи: исследовать основные классификации государственно-конфессиональных отношений; осуществить выбор и обоснование одной из классификаций и взять ее за основу; раскрыть отношения церкви и российского государства в период принятия христианства, становления Российской империи во времена Петра I в плоть до царствования Николая II, при становлении Советской власти в 1917 году до 50-х годов, во времена СССР в 60-80 годы, в период формирования Российской Федерации и до сегодняшнего дня. Автор пришел к выводу, что в истории России государственно-конфессиональные отношения имели формы: государственной религии, сепарации, сегрегации и на сегодняшний день они являются кооперационными.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теократия, атеизм, государственная религия, сегрегация, сепарация, кооперация, государственно-конфессиональные отношения.

CONFESSIONAL RELATIONS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH WITH THE RUSSIAN STATE: HISTORICAL AND THEORETICAL ASPECT

Bogatyrev Valeriy V.

The purpose of the work is to analyze the genesis in historical and theoretical terms of state-confessional relations in Russia. To achieve this goal, the following tasks were set: to study the main classifications of state-confessional relations; to select and justify one of the classifications and take it as a basis; to reveal the relations of the church and the Russian state during the adoption of Christianity, the formation of the Russian Empire during the time of Peter I in the flesh until the reign

of Nicholas II, during the formation of Soviet power in 1917 until the 50s, during the USSR in the 60-80 years, during the formation of the Russian Federation and to the present day. The author came to the conclusion that in the history of Russia, state-confessional relations had the following forms: state religion, separation, segregation, and today they are cooperative.

KEYWORDS: theocracy, atheism, state religion, segregation, separation, cooperation, state-confessional relations.

Религия остается важным элементом любой социальной системе в XXI веке. Утверждения о том, что атеизм будет главенствовать в мировоззрении народов, не только не оправдались, но прослеживается тенденция обратного процесса – религиозность «приобретает значение важного социокультурного феномена» [6, с. 151]. Это значит, что государство просто обязано выстраивать отношения с религиозными организациями, опираясь на реально, существующие в национальной социальной системе традиции. Стоит отметить, что государственно-конфессиональные отношения имеют длительную историческую подоплеку. При этом как пишет С.О. Шаляпин законодательное закрепление в стране отношений государства и конфессий до сих пор относится к числу трудно разрешимых и вызывает активные дискуссии. Он так же указал на довольно спорную ситуацию по любой попытке классификации моделей государственно-конфессиональных отношений в современном мире [8, с. 153].

Как мы уже отмечали ранее, в каждой стране имеется свой подход к данному вопросу, опирающийся на традиции, сформировавшиеся в результате ее становления и развития, а также в зависимости от особенностей ее географического положения и национального состава населения. Богатая традиция государственно-конфессиональных отношений имеет место и в Российской Федерации. В данной статье будет проведен анализ генезиса становления и развития этих отношений в России с историко-теоретической точки зрения.

Прежде чем мы будем раскрывать историю становления государственно-конфессиональных отношений в России, необходимо определится, какую классификацию мы возьмем за основу.

Попытки создания классификаций предпринимались регулярно в истории науки представителями различных отраслей

знаний – философами, богословами, историками, юристами, религиоведами, политологами, социологами. При этом надо четко понимать, что государство строило отношения с религиозными организациями с момента своего возникновения, а теоретическое осмысление этой деятельности стало осуществляться только в начале XX века. При этом необходимо обратить внимание на один факт – религиозные объединения в историческом плане являются первичными, а государства вторичными и именно главенство той или иной религии на его территории определяли структуру государственности, а также, культурно-нормативные особенности.

Примечательный факт, что одну из первых классификаций государственно-конфессиональных отношений создал итальянский священник, архиепископ Палермо Франческо Руффини. Он делил все государства на «сепаративные» и «юрисдикционные» [4, с. 50], чем породил самую распространенную классификацию, делящую государства на светские и с государственной религией.

Довольно известна и многими признаваема классификация, предложенная немецким философом, социологом и историком Максом Вебером. Он делил государства на три типа: иерократии (обожествление государственной власти); теократии (духовенство в государственной системе закреплены формально); цезаропапии (светский правитель находится во главе церкви [5, с. 80]. Его классификация считается одной из оригинальнейших, так как рассматривает отношения в данной сфере через призму христианского взгляда на отношение с государством.

С.В. Потанина предложила классификацию, которая отличается довольно спорными терминами. Они были взяты из законодательных актов зарубежных стран, в которых закрепляли взаимодействия государства и религии: «государственная религия»; «национальная религия», «официальная религия», «религия народа» [6, с. 106]. Стоит отметить, что эта классификация не дает понимания особенностей этих отношений в той или иной стране, что делает ее одной из самых неудачных.

Широко распространена в российском правоведении классификация, предложенная в учебнике по теории государства и права под редакцией В.К. Бабаева, где все государства делятся на светские (закрепляющие равенство всех религий и свободу

совести и вероисповеданий); клерикальные (закрепляющие ведущее положение в стране за одной религией), теократические (главенство религиозных догматов в системе законодательства) и атеистические (ограничивающие или запрещающие деятельность религиозных организаций) [7, с. 343].

Мы же предлагаем классификацию, основанную на интегративных принципах, включающую в себя основные достижения по распределению по группам государственно-конфессиональные отношения. В данной классификации все государства делятся на два больших блока конфессиональные (главенство или участие в управлении государством религиозных деятелей) и светские (государство управляется светской властью, религиозные организации признаются элементами гражданского общества). Они в свою очередь делятся на теократии (главенство религиозных догматов в системе законодательства) и государственные религии (закрепляющие ведущее положение в стране за одной из религий), а так же на сегрегационные (характерен для атеистического государства, в котором религия запрещается и преследуется), сепарационные (предполагается нейтральность государства в отношении религии, взаимное невмешательство государства и религиозных объединений в деятельность друг друга) и кооперационные (государство решает социальные проблемы совместно с религиозными объединениями). Опираясь на вышеприведенную классификацию, мы проследим генезис отношений между Русской православной церковью (РПЦ) и Российским государством.

Стоит отметить, что русская государственность не когда не существовала в форме теократии, так как информация о христианской религии на Русь поступала задолго до ее принятия киевским князем в 988 году, и которое было осознанным политическим шагом Князя Владимира. Связанно это было с задачами, которые он должен был решить и, прежде всего, объединить общество и упрочить свою власть с помощью ее централизации. Стоит отметить, что им была предпринята попытка модернизировать под эти задачи языческие верования, но она провалилась в 980 году. При этом стоит отметить, что принятие христианства в форме православия было обусловлено так же и экономическими факторами, и серьезным влиянием на русские земли находящейся рядом Византийской империи.

Стоит отметить, что христианская религия уже почти пять веков являлась государственной религией многих стран Европы и Азии, и оказывала в них серьезное влияние на содержание и практическую деятельность. При этом именно в Византийской империи религия была достаточно адаптирована к нуждам государственной власти и являлась важной ее опорой. Приняв в 988 году православие в качестве государственной религии, раннефеодальная русская государственность избежала главенства христианского духовенства в светских делах, как это происходило в Западной Европе.

Осознанный выбор православной религии русскими князьями обусловил стремлением перенять систему государственности Византийской империи на русские земли. Православная религия, являвшаяся основой государственности, позволяла стабилизировать общество, объединив его на основе норм христианской морали, принципов милосердия и человеколюбия. Немаловажным было то, что с помощью христианства Князь Владимир укрепил свою власть через идею божественного происхождения государственной власти, учение о Едином Боге, освящающем власть одного государя. Стоит отметить, что в Византии главенствовала теория «симфонии», в которой церковь и государство являлись двумя столпами общества, его душой и телом. Исходя из нее, между ними не могло быть соперничества: церковь была зависима от императора, который играл в ее жизни первостепенную роль [1, с. 258].

Стоит обратить внимание на то, что государственной религией православие России просуществовало до 1917 года. При этом роль и место его в государственной системе постоянно менялось, при этом можно утверждать, что постепенно шло ужесточение подчинения духовенства светской государственной элитой. Особенно это ярко проявилось в царствовании Петра I с упразднения патриаршества в 1721 году и учреждения Духовной коллегии, в дальнейшем переименованной в Священный Синод. Священный Синод представлял собой государственный орган во главе с председателем, и за которой осуществлял контроль – оберпрокурор.

Стоит отметить, что в начале XX века Священный Синод дважды пытался настоять на церковных преобразованиях в 1905 и 1912 годах на проведения Поместных соборов и избра-

ние патриарха. Дело в том, что полное подчинение церкви государству нарушало одно из важнейших канонических правил – соборности, предусматривавшей проведение народно-церковных съездов духовенства и мирян для избрания приходских священников, епархиальных архиереев и самого патриарха. Царствующий Николай II не пошел на эти преобразования и предложения Священного Синода отклонил.

Следующий этап взаимодействия церкви и государства в России начинается с февральской революции 1917 года, с момента провозглашения России светским государством и переход Русской православной церкви в статус самостоятельной общественной организации. Пятнадцатого августа 1917 года открылся Поместный Собор РПЦ, на котором принимается решение о восстановлении патриаршества и выбирается на патриарший престол Московский митрополит Тихон.

В 1918 году Совет народных комиссаров принимает декрет о свободе совести, в котором церковь обделяется юридически от государства, лишалась собственности и имущества, отделяется от школы. Именно с этого декрета начинается сегрегационный период государственно-конфессиональных отношений в России, и хоты декларативно государство брало на себя обязанность не вмешиваться в дела церкви, но на деле она подвергается гонениям и преследованию. Примеров множество: 10 тысяч представителей духовенства уничтожается в период Гражданской войны; 1925 году запрет на избрание нового патриарха; с 1929 года массовое закрытие церквей и преследование служителей церкви; активная антирелигиозная пропаганда и выпуск периодических изданий «Безбожник», «Антирелигиозник», функционирует «Союз воинствующих безбожников» т.д.

Преследование государства РПЦ было приостановлено в годы Великой Отечественной Войны. Уже летом 1941 года прекращается антирелигиозная пропаганда, разрешается проведение Соборов епископов, открываются духовные семинарии и академии, в 1943 году проходит встреча митрополитов РПЦ со И.В. Сталиным и М.М. Молотовым, а в октябре этого же года митрополит Сергий избирается двенадцатым патриархом. В 1954 году давление на церковь вновь возобновляется, опят расширяется антирелигиозная пропаганда, разрушаются церкви и соборы.

В 1985 году сначала перестройки отношение государства к церкви начинает носить уже сепарационный характер. Государство отказывается от дискриминационной политики в отношении РПЦ. Храмы стали возвращать церкви, увеличивается число приходов, открываются воскресные религиозные школы, увеличивается число религиозных учебных заведений, возращены и построены новые монастыри и т.д.

Стоит отметить, что данный период в истории России был непродолжителен, так как заложенная изначально в государственно-конфессиональные отношения теория «симфонии» не позволяет РПЦ быть вне общественной жизни, и с 1993 года начинается период кооперационный, характеризующийся расширение сотрудничества государства и православной церкви и признанием ее особой роли в истории российского государства и общества.

На сегодняшний день РПЦ по ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях» 1997 года является общественной организацией и элементом гражданского общества. Патриарх Кирилл и Священный Синод активно взаимодействует с Президентом Российской Федерации и Правительством Российской Федерации, священники всех рангов активно участвуют в жизни всего российского общества.

Подводя итог проделанной работы, мы можем сделать вывод, что Русская православная церковь является одной из основ Российского общества. Принятие православия в 988 году ускорило становление Российской государственности, основой которой в государственно-конфессиональных отношениях была заложена теория «симфонии», что послужило фундаментом для дальнейшего государственно-церковного взаимодействия. В своем генезисе государственно-конфессиональных отношений имели периоды, когда отношения церкви и государства были в рамках государственной религии, сегрегации, сепарации, а на сегодняшний день кооперации. Периода теократии в российской государственности не было, так как она сформировалась довольно поздно, в X веке. Когда в Восточно-христианском мире теологических государств уже не существовало. Стоит отметить, что роль РПЦ в жизни Российского государства и общества будет только возрастать, так как явно просматривается процесс десекуляризации как в России, так и во всем мире [2, с. 242].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андреева О. А. Влияние христианства на становление древнерусского государства и права // Известия ЮФУ. Технические науки. 2004. № 4. С. 257-264.
2. Мишучков А.А. Возвращение к религиозным истокам в цивилизационном дискурсе // Вестник Оренбургского государственного университета 2015. № 11. С. 238-243.
3. Потанина С.В. Некоторые аспекты взаимоотношений государства и религии за рубежом // Журнал российского права. – 2001. – № 4. – 105-113.
4. Руффини Ф. Религиозная свобода: история идеи. – М., 1995. 144 с.
5. Салыгин Е.Н. Теократического государство. – М., 1999. – 128 с.
6. Соколовский К.Г. О месте религии в духовной культуре социума (ракурс новейшей истории) // Таврический научный обозреватель. – 2067. – № 4 (9). – С. 149-151.
7. Теория государства и права: учебник / под редакцией В.К. Бабаева. – М.: Юрист, 2019. – 578 с.
8. Шаляпин С.О. Сравнительно-правовая классификация современных моделей государственно-конфессиональных отношений // Вестник РУДН, серия Юридические науки. – 2014. №2. – С. 153-170.

БИБЛЕИСТИКА, ЛИТУРГИКА, ПРАВОСЛАВНОЕ ВОСПИТАНИЕ

ВЕРСИИ О МЕСТОНАХОЖДЕНИИ КОВЧЕГА НОЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ И НАУЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

© 2022 г. **Георгий Горбачук, протоиерей**
кандидат философских наук, магистр теологии,
преподаватель кафедры богословия и библеистики
Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Целью данной статьи является рассмотрение одного из аспектов древнейшей истории человечества, так называемого Всемирного Потопа, как он изложен в древнейших источниках. Задача, которую ставит автор, – обратить внимание на актуальную и сегодня проблему поиска Ковчега Ноя. Для этой цели были привлечены не только древнейшие религиозные тексты, но и комментарии к ним, а также современный научный материал.

В статье оспаривается устоявшаяся версия об остановке Ковчега после Потопа на горе Арарат в Турции в пользу еще более древней версии об остановке его «на горах Араратских» [Библия, 1986: 11] в Северной Месопотамии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Потоп, Ковчег, Арарат, Месопотамия, Армения, Турция

VERSIONS OF THE WHEREABOUTS OF NOAH'S ARK IN RELIGIOUS AND SCIENTIFIC LITERATURE

Gorbachuk Georgiy N.

The purpose of this article is to consider one of the aspects of the ancient history of mankind, the so-called Universal Flood, as described in the oldest sources. The author's task is to draw attention to the current problem of finding Noah's Ark.

For this purpose, not only the most ancient religious texts were involved, but also commentaries to them, as well as modern scientific material.

The article disputes the established version about stopping the Ark after the Flood on Mount Ararat in Turkey in favor of an even more ancient version about stopping it "on the Ararat Mountains" [Bible, 1986: 11] in Northern Mesopotamia.

KEYWORDS: Flood, Ark, Ararat, Mesopotamia, Armenia and Turkey

Как сообщает Библия [Библия, 1968: 9], всеобщее нравственное развращение человечества привело ко Всемирному Потопу. Только один человек сохранил благочестие – сын Ламеха Ной. Библия так и называет его – праведный [Библия, 1968: 9]. Подобно тому как сказано было и об Енохе [Библия, 1968: 9], так и о Ное сказано, что он «ходил пред Богом» [Библия, 1968:

9]. Только Ноя и его семейство Бог спасает в Ковчеге, который Ной, зная волю Божию, по преданию строил около 100 лет [Ефрем Сирин, 1995: 266-267].

Потоп длился ровно один солнечный год – 365 дней, – как и писал Ефрем Сирин. М. Г. Селезнев приводит расшифровку: 354 дня это продолжительность лунного года и плюс еще 11 дней разницы между числами, когда Потоп начался и когда он окончился [Библейские комментарии, 2004: 179].

Дальнейшую историю христианские теологи представляют следующим образом. По завершении Потопа все обитатели Ковчега покидают его, и Ной получает от Бога благословение, которое имел некогда Адам [Иоанн Златоуст, 1898: 264]. Ковчег, с помощью которого спаслось семейство Ноя, по убеждению христиан, есть прообраз Церкви, которая есть для человечества спасительный Ковчег до скончания мира (Максим Туринский) [Библейские комментарии, 2004: 180-181].

Из любви к людям и желая устранить разделение между Собой и человечеством, Бог заключает Завет с Ноем как новым родоначальником послепотопного человечества. Завет касается не только людей, но и всех обитателей земли [Иоанн Златоуст, 1898: 286-287]. Знамение вечности Завета – радуга. Никогда Бог не забывает Своих обещаний [Григорий Богослов, б/г: 410].

Человечество всегда стремилось узнать, где остановился Ковчег после окончания Потопа? Текст Библии [Библия, 1968: 11] говорит о «горах Араратских» (а не о единичной горе Арарат). Это понимание очень древнее, ставшее традицией. Библейский Арарат или Араратские горы происходит от древнего названия Урарту [Финкель, 2016: 308]. Так называлась политическая и географическая область к северу от месопотамской «срединной земли». Она показана на месопотамской Карте мира.

Еще в глубокой древности последовал уход от понимания месопотамского Арарата как горы Ковчега. Последующая иудео-христианская традиция отождествила гору Ковчега с тем, что сегодня называется горой Арарат на границе Армении и Турции, на том основании, что это большая гора где-то на севере, в области, которая, как им было известно, называется Арарат [Финкель, 2016: 308].

Далее встает колоссальная проблема – где же в действительности находятся Араратские горы? Сегодня все уверены, что

речь идет о горном массиве на границе Армении и Турции. Однако в комментарии о Потопе современный исследователь М. Г. Селезнев дает совершенно неожиданную информацию. Самые высокие горы на севере Месопотамии назывались ее древними жителями страной Урарту (Арарат). Высота некоторых из этих гор превышала 5 тысяч метров, а одна из них и до сих пор называется Арарат [Селезнев, 2000: 29].

Эта версия дает возможность утверждать, что Ковчег во времена Потопа не удалился от Междуречья почти на тысячу километров в сторону современных Армении и Турции, но продолжал плавать над территорией изначального расселения допотопного человечества. Господь определил территориально воспроизвести и послепотопное человечество вновь с того же места, где жил некогда Адам и его потомки.

При таком взгляде на проблему все древние и новые «доказательства» нахождения Ковчега на армяно-турецком Арарате серьезно повисают в воздухе. Изложенное выше предположение о «месопотамском Арарате» более соответствует Библии, ее концепции о территориальном единстве как допотопного, так и послепотопного человечества, а также Священному Преданию Ветхозаветной Церкви, которое доносят до нас древние ветхозаветные апокрифы.

Давнее и ныне бытующее утверждение о том, что Ковчег остановился в пределах армянского Арарата, как видим, не единственное. Сирийцы считали, что Ковчег оказался на горном массиве Джебель Чуди, возле озера Ван. Самаритяне были уверенны, что Ковчег оказался на Цейлоне [Книга Юбилеев, 2003: 27].

Иосиф Флавий, еврейский историк I века, ссылаясь на вавилонские источники III века до н. э., связывал Ковчег с горой Кордуйской. Эти сведения восходят к вавилонскому жрецу Берóсу (ок. 350/340 – 280/270 до Р. Х.) [Берос, 2020]. Это древнее предание усвоил и преподобный Ефрем Сирин [Сирин Ефрем, 2015: 7].

В Коране названа гора Эль-Джуди, которую вначале локализовали в Аравии, а за тем соотносили с горой Карду (гора Джуди-Даг в юго-восточной Турции близь города Джизре). Эту гору признавали халдеи и несториане, которые создали здесь несколько монастырей в честь Ковчега.

Гора Карду как место остановки Ковчега фигурирует в житии святителя Иакова Низибийского (+ 338). Более же поздние

армянские предания уже связывают Ковчег с горой Арарат. С XI – XII века в армянской и других традициях это мнение возобладало [Ной, 2018: 28].

Первые попытки найти Ковчег можно отнести к первой половине IV века по Р. Х., но только в XIX веке на армянский Арарат начали снаряжать экспедиции. Эти поиски длятся чуть ли не до наших дней. Однако никто не смог представить убедительных доказательств. Наоборот, накопилась масса ошибок и фальсификаций.

Современные писки Ковчега на армянском Арарате наука относит к псевдоархеологии. Они неоднократно повторялись, изменялись и адаптировались. Например, попытки доказать, что возраст древесины, которую нашел французский инженер Ф. Наварра, близок к 5000 лет провалились. Вероятно, Наварра нашел остатки одного из скитов, строившихся на горе Арарат византийскими монахами (в 1670 году их видел голландский путешественник Я.Я. Стресс) [Ной, 2018: 27-29].

Наиболее убедительной и соответствующей библейскому тексту и ветхозаветному преданию является «месопотамская» версия. Согласно «Книге Юбилеев» сам Ной разделил после Потопа по жребию землю на три части, каждому из трех сыновей. Географические названия границ этих территорий в современной адаптации предположительно можно соотносить с северной Скинией, Альпами, Доном, Азовским морем, территориями в Крыму, близь Атлантического океана и Эритрейского (Красного) моря, а также с местами, где по библейской версии изначально находился Рай и так далее [Книга Юбилеев, 2003: 36-41].

Естественно предположить, что Ной делил землю, которая была хоть в какую-то меру известна ему как до Потопа, та и после него, поскольку Ковчег вновь оказался в тех же местах, где когда-то жило допотопное человечество. Предположения же об Армении, Турции, Цейлоне и так далее в этом контексте выглядят более чем странно.

Во времена Ноя это были дикие и необжитые территории, где никогда не ступала нога человека. Невозможно себе представить, чтобы семейство Ноя смогло более тысячи километров пройти от армянского Арарата обратно до Месопотамии по этим диким территориям.

Вопрос о местонахождении Ковчега настолько важен и обострен, что надлежит привести более подробные сведения по

этому вопросу, в частности более точно обосновать «месопотамский вариант».

Во-первых, это так называемая месопотамская Карта мира конца VIII – начала VII до н. э. [Вавилонская карта мира, 2020]. Вполне вероятно, что эта карта является лишь копией более древнего документа, который подвергся редакторской правке с целью приблизить содержащуюся в нем информацию к современному редакторам языку.

Вавилонская карта мира (лат. mappa mundi) – древнейшая известная нам карта мира [Финкель, 2016: 290]. На оборотной стороне карты есть клинописный текст. В нем, по мнению современного исследователя Ирвинга Леонарда Финкеля, слово nagˆu означает гигантские, невероятно удаленные горные массивы на самом краю земли. Их восемь. Они изображены простыми треугольниками, но их следует представлять себе как горы, вершины которых появляются из-за горизонта по мере того, как мы приближаемся к ним, переплывая Великий Океан.

Nagˆu IV содержит самое удивительное открытие. Именно к этой горе, далеко за краем вселенной, пристал круглый Вавилонский Ковчег. Карта мира показывает область Урарту, Океан и nagˆu IV, где пристал Ковчег. В описании на табличке Карты мира говорится о «бревнах» Ковчега [Финкель, 2016: 303].

И. Л. Финкель проводит параллель текста о Ковчеге из Карты мира и Таблички Ковчега из древневавилонского эпоса о Гильгамеше (ассирийский литературный памятник VII века до Р. Х.), анализ которой он дает [Финкель, 2016: 361-406]. Финкель приходит к выводу, что «бревна» из Карты мира и «ребра» из Таблички Ковчега есть ничто иное, как гигантские ребра-шпангоуты Ковчега [Финкель, 2016: 303, 385]. Между прочим, имя вавилонского строителя Ковчега из эпоса о Гильгамеше – Атрахасис.

Как же приблизиться к Ковчегу согласно Карте мира? Удобнее всего добраться до nagˆu IV Ковчега, двигаясь сначала через местность называемую Урарту, расположенную в северо-восточной части Месопотамской «срединной земли». Она изображена на карте и подписана Uriˇstud.

Продолжая далее в том же направлении, мы пересечем окружающий землю Океан narrate и окажемся на нужной нам горе на самом краю вселенной. Так изначально представляли

себе местность, где остался Ковчег Атрахасиса из эпоса о Гильгамеше. Всем, кто интересуется этим предметом надо сначала отправиться в Урарту [Финкель, 2016: 305-307].

Какие еще оронимы претендуют на гору Ковчега? В эпосе о Гильгамеше названа гора Ницир. Согласно топографическим данным достоверно подтверждается, что гора Ницир – это гора Пир Омар Гудрун (высота около 2750 метров в современном Иракском Курдистане).

Исламская традиция называет горой Ковчега гору Джуди (по-турецки – Джуди Даг; по-арабски – ал-Джуди). Она находится на юге Турции в провинции Юго-Восточная Анатолия близ границ с Сирией и Ираком, у истоков реки Тигр. Это немного восточнее современного турецкого города Джизре, километров на 200 южнее горы Арарат (Урарту).

Библейский персонаж ассирийский царь Синаххериб в 697 году до Р. Х., через четыре года после своей безуспешной попытки взять Иерусалим, отправился в поход на север, в соседнюю страну Урарту. Он разбил лагерь, как сам о том пишет, у подножия горы Нипур, на которую поднялся. Достоверно известно, что Нипур соответствует горе Джуди.

В Вавилонском Талмуде (начало первого тысячелетия по Р. Х.) говорится, что Синаххериб, вернувшись из похода, дал обет перед доской от Ноева Ковчега. Вскоре он был убит своими сыновьями, которые убежали в землю Араратскую [Библия, 1968: 371].

В одном клинописном заговоре (примерно 700 год до Р. Х.) говорится, что на вершине горы не всегда можно обнаружить Ковчег [Финкель, 2016: 317322].

Евтихий, патриарх Александрийский, который писал на рубеже IX-X веков, утверждает, что Араратские горы находятся недалеко от города Мосул и носят название Джабал Джуди. Похоже, это означает, что в то время название «Арарат» применялось непосредственно к горе Джуди. На вершине Джуди-дага раньше стоял древний несторианский монастырь [Финкель, 2016: 316].

Выводы

Тот факт, что в разных религиях в течение длительного времени Джуди-даг считалась горой Ковчега, дает основание предположить, что это убеждение имеет месопотамские корни и не связано с распространением христианства.

В связи с тем, что тема поисков Ковчега актуальна и в наше время, научное исследование материалов, связанных с месопотамской версией как более древней и основательной, приобретает особое значение и его надлежит продолжить.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Берос. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%BE%D1%81 (дата обращения: 05. 09. 2020).
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Том I: Книга Бытия 1-11 / Пер. с англ., греч., ласт., сир. Под ред. Эндрю Лаута в сотрудничестве с Марко Конти / Русское издание под ред. К. К. Гаврилкина. – Тверь: Герменевтика, 2004. – 304 с.
3. Библия. Издание Московской Патриархии. – М., 1968. – 1372 с.
4. Вавилонская карта мира. – [Электронный ресурс] // Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B0%D0%B2%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BA%D0%B0%D1%80%D1%82%D0%B0_%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0 (дата обращения 09. 09. 2020)
5. Григорий Богослов, Слово о богословии второе // Творения Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского, Том. I. Изд.: П.П. Сойкина, ул. Стремная 12. – СПб., б/г. – 680 с.
6. Ефрем Сирин. Толкование на книгу Бытия // Св. Ефрем Сирин, Творения Том 6. – М.: Издательство «Отчий дом», 1995. – 482 с.
7. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского в XII томах. Т. IV. – СПб.: Издание СПб. Духовной Академии, 1898. – 923 с.
8. Книга Юбилеев. – Київ: ЗАТ «Укрінюст», 2003. – 253 с.
9. Ной. Ст. 8-31 // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла: Т. 52. – М.: Церковно научный центр «Православная энциклопедия», 2018. – 752 с.
10. Селезнев М.Г. Комментарий / Книга Бытия. Перевод с древнееврейского, РГГУ. – М., 2000. – 128 с.
11. Сирин Ефрем, преподобный. О рае / Преподобный Ефрем Сирин. – М.: Сибирская Благозвонница. 2015. – 96 с.
12. Финкель И. Ковчег до Ноя: от Междуречья до Арарата / Ирвинг Финкель: [перевод с английского К. Великанова; послесловие В. Емельянова]. – М.: Издательство «Олимп-Бизнес», 2016. – 472 с.: ил.

ОСНОВЫ ДУХОВНОГО ВОСПИТАНИЯ В СИСТЕМЕ ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ

© 2022 г. **Катунина Надежда Сергеевна**
доктор философских наук, профессор кафедры «Философия и религиоведение» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», преподаватель кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье рассматриваются вопросы духовного воспитания в современной России. Отмечается, что воспитание и образование – это созидание и самосозидание личности, приближающейся к идеальному образу. Видение такого образа у верующих связано с Богом, а у неверующих – с рациональным идеалом, дополненным поэзией и социальными стремлениями. В соответствии с этим, главной задачей православного воспитания будет раскрытие даров Божиих, которые могут способствовать выявлению Образа Божиего. Достижение успехов в воспитании предполагает понимание структуры внутреннего мира человека, ядром которого является нравственность. В работе подчеркивается, что на наставнике лежит большая ответственность не только за знание и культурный кругозор, но и за души учеников.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: воспитание, православное воспитание, русская традиция в воспитании, рационализм, духовность.

FUNDAMENTALS OF MORAL EDUCATION IN THE SYSTEM OF YOUTH EDUCATION

Katunina Nadezhda S.

The article examines issues of moral education in modern Russia. It is noted that education and education are the creation and self-creation of a person approaching an ideal image. The vision of such an image among believers is connected with God, and among unbelievers – with a rational ideal, fully filled with poetry and social aspirations. In accordance with this, the main task of Orthodox education will be to reveal the gifts of God, which can help to identify the Image of God. Achieving success in education involves understanding the structure of the inner world of man, the core of which is morality. The work emphasizes that the trainer has a great responsibility not only for knowledge and cultural outlook, but also for the souls of the students.

KEYWORDS: education, Orthodox education, Russian tradition in education, rationalism, spirituality.

Как известно, к середине XIX века в России сложилось два направления пути развития: западники и славянофилы. Западники ориентируются на западные ценности, и акцент делают на развитие науки и техники. Воспитание рассматривают как обучение. Считали, что только знания помогут человеку достичь желаемых успехов, а духовность в этом случае оказывается совершенно излишней. Конечно, значение науки и образования в обществе нельзя отрицать. Еще Аристотель утверждал, что человек – это политическое животное и вне общества он дикий зверь. Однако наука и техника не способны сделать человека нравственным и счастливым.

Образование – это вочеловечивание, предлагающее созидание и самосозидание личности, приближающейся к идеальному образу. Видение такого образа у верующих связано с Богом, а у неверующих с неким рациональным идеалом, сдобренным поэзией и социальными стремлениями.

Истоки антирелигиозного воспитания связаны с признанием в ребенке великих даров. Дитя появляется на свет совершенно добрым, неиспорченным. Человеческая душа – это чистая доска и все зависит от образования и воспитания. Эта линия идет от Аристотеля, получила развитие в учении Ж.Ж. Руссо (XVIII век), в философии Дж. Локка (XVII век), у Л.Н. Толстого и др., далее легло в основу советской педагогики. Здесь заложена демократическая идея: люди от природы все равны и неиспорченны, утверждается формула «воспитывающего обучения», где главным является развитие интеллекта.

В советское время все воспитание и образование было политизировано, то есть нацелено на воспитание ненависти к «врагу» и любви к партии. Формирование нужного партии человека мыслилось с помощью «всестороннего» развития мировоззрения под контролем партии. Воспитание стало составляющей частью программы партии. Любая самостоятельная мысль стала государственным преступлением, караемым смертью или пожизненной каторгой.

Наследие такого образования и воспитания мы имеем в настоящей России. Ныне много знания, но мало воспитания. Да и знаний не очень много, идет оскудение ума и сердца. Появляются «безликие существа», люди самонадеянные, презрительно относящиеся ко всему духовному, извлекающие выгоду из все-

го любыми способами, даже если это требует нарушения нравственных норм. Живут по принципу: «все средства хороши для достижения цели». Сердца таких людей засорены греховными пристрастиями и похотями. Только с помощью религии можно остановить в человеке чрезмерное стремление к роскоши, развлечениям, породивших множество искусственных потребностей и эгоистических помыслов. Еще немецкий философ И. Кант утверждал, что наука не способна сделать человека нравственным, счастливым и свободным. Будучи энциклопедически образованным, человек может оказаться безнравственным. Нравственность и образование не совпадают, если полученные знания не затрагивают жизнь души, не затрагивают и не развивают ее. Разум в отрыве от сердца становиться бездушным, бессердечным, холодным, жестким и расчетливым. Но когда ум сводиться в душу и сердце, тогда человек приобретает утраченное целомудрие (целостное восприятие мира).

Философ Древней Греции Платон утверждал, что ум обременен душой и должен возрастать вместе с душой. Душа через ум видит истину (умственное зрелище истинного бытия у Платона – это мир идей). И тогда естественный свет разума (Свет Истины) наполняет душу светом и делает ее просвещенной (наполненной светом). Хочется добавить слова древнегреческого философа Гераклита: «Многознание уму не научает». Можно много знать, но эти знания не дают понимания и не развивают душу. К этому можно добавить слова Н.Г. Чернышевского: «Человек при уме и образованности, но лишенный эстетического чувства – все-таки скотина». Необходимо развивать музыкальное ухо. Художественный глаз и все высшие чувства души, чтобы стать человеком.

В противовес западникам славянофилы считали, что фундаментом для воспитания должна стать религия. Отрыв воспитания от религиозных мотивов приводит к опасному опустошению души. Славянофилы разрабатывают специальные программы, с помощью которых можно воздействовать не только на ум, но и на душу человека. То есть способствовать развитию духовности. При этом акцент делается именно на нравственное воспитание. Поэтому выдвигается формула «обучающего воспитания». Воспитание должно стоять на первом месте и вмещать в себя обучение. Главное – необходимо преодолеть господствующую традицию целостного развития человека. Не все в человеке подлежит раскрытию, многое надо искоренять и подавлять. В человеческой природе заложено много растлевающих и дурных начал, которые мешают людям идти к истине и добру. Если не исторгнуть злой корень, то он принесет плод по роду своему. Вместо саморазвития получится саморастление. Пшеница растет с плевелом. Ф.М. Достоевский показал, что добро и зло – в сердце человека. В природе человека есть первородный грех, поэтому человеческая душа – это не чистая доска, и педагогический натурализм является легкомысленным. Кроме того, дитя появляется на свет зараженным наследственными грехами. Грехи юности родителей часто самым горьким образом отражаются на детях. И через наследственный грех природа человека испорчена и предрасположена ко злу более, чем к добру. Правда, христианское Откровение учит нас, что душа человека очищается от первородного и наследственного греха и освещается во Святом Крещении, но ослабленная в крещении наклонность к греху не уничтожается до конца.

Первая задача православного воспитания – это раскрытие даров Божиих, которые могут способствовать выявлению Образа Божиего. Господь создал человека по своему образу и подобию, дал человеческому духу частицу своего сияния, луч своего света. Свет Христов как талант, заложен в каждой индивидуальной душе. Проблема таланта связана с Образом Божиим. Талант – дар Божий. Следовательно, образ Божий в человеке есть нечто, что человеку надо в себе открыть. В Божественном замысле человеку дарована возможность творчества. Человек может осуществить этот замысел или зарыть свой талант в землю. В любом случае, как в Евангельской притче, он не останется безответен, ему придется дать ответ: как он распорядился талантом, своим творческим даром.

Для того чтобы достигнуть успехов в воспитании, необходимо понимать структуру внутреннего мира человека, ядром которого является нравственность. Основа человеческой нравственности есть вера в Бога. Россия всегда была сильна своей верой. Известный русский философ И.В. Киреевский отмечал, что без веры в Бога жизнь человека не имеет смысла, что ум становиться счетной машинкой, а сердце – собранием бездумных струн, в которых свищет случайный ветер, и никакое дей-

ствие не будет иметь нравственного характера, соответственно не будет и человека. Ибо человек – это его вера. Орган духа, в котором живет вера – это сердце. Сердце – это центр, сердцевина человека. Сердце шире жизни умственной и пробуждается раньше ума не мыслями, а переживаниями. Человек сначала переживает, а потом осмысливает пережитое.

Современная наука дает интересную информацию для осмысления внутреннего мира человека. Ученые предлагают различать переживания и мышление человека как самостоятельные психологические процессы. Экспериментально доказано, что чувство (эмоция) первична, а мысль вторична. Базовая единица времени акта восприятия ощущения 0,3 – 0,5 секунд. Мы смотрим и не видим, слушаем и не слышим, потому что из 1000 одновременных ощущений только 7 сигналов идет по нервной дуге в правое, а потом в левое полушарие. Ответная реакция на сигнал идет только через 3 секунды (в лучшем случае) [1, с. 213-219]. В экстремальных ситуациях возникает «паралич» сознания. Энергия чувств настолько велика, что по закону самосохранения мозг отключается. В этих разрывах сознания есть поступок, акция, страсть, ощущение, тело, но нет сознания, знания и даже языка. Доминанта чувств души определяет мотивацию поведения человека [2, с. 169]. Следовательно, переживание вытесняет мысль. Переживание осмысливается при наличии временной дистанции в состоянии отстраненности. Мышление же гасит чувство.

С точки зрения известных психологов: В. Вундта, В. Бехтерева, А. Ухтомского, Ш. Ференци, К. Юнга и др. чувства вытесняются только чувствами, поскольку чувства относятся к реальной действительности настоящего (интервал 0,3 – 0,5 секунд достаточен для того, чтобы утверждать, что чувство первично). Есть только миг между прошлым и будущим и этот миг называется жизнь (жизнь единичного чувства). Переживание как реальный чувственный процесс представляет собой поток единичных чувств.

Поэтому есть живое чувство любви к Богу, а есть знание о любви к Богу (в этом главное отличие патристики и схоластики). Живое чувство не может существовать в сознании. В этом смысле психоанализ безнадежно устарел. Подобное вытесняется только подобным. Следовательно, человек, имеющий

нравственное сознание, т.е. знание о нравственности, может не иметь нравственных чувств. Неправомерно отождествлять переживание и мышление, ибо это разные отношения: эмоциональное и познавательное. Настоящее живое чувство – это бессознательный процесс текущей реальности. Прошлое и будущее могут существовать лишь в сфере сознания как воспоминание о чувстве. Конечно, сознание воздействует на чувства опосредованно, воспоминаниями прошлого, вызывая производное вторичное чувство, но оно слабее первичного.

Наличие интервала во времени между чувством души и осмыслением этого чувства в сознании практически доказывает пространственно обособленное существование души и сознания во внутреннем мире человека [3]. Такова природа человека после грехопадения. Однако современная наука до сих пор не признает тот факт, что у человека есть не только тело и сознание, но и душа.

Главный недостаток воспитания в воспитании человека – неумение различать душевное и духовное. Душа дается человеку во время зачатия, она бестелесна, у нее нет органов, она обладает определенными силами и способностями, но при этом остается простой и неделимой. «Душа не яблоко, ее пополам не разрежешь», говорил И.С. Тургенев.

По нашему мнению, душа человека – это форма интеграции чувств в единую целостную систему. Душа – центр душевной жизни человека, представляет собой связь чувств в пространстве и во времени, выступает в качестве функционального психического органа, выполняет интегративную, системообразующую функцию, а так же функцию регулирования и координации чувств, их селекции (отбора), интуитивного понимания реальности.

Вследствие этого душа выступает в качестве доминанты психики человека. Духовность выражает соотношение высших чувств и нравственного сознания. Духовность человека – это сложное отношение не только души и сознания, человека с миром. Главное – это отношение человека к Богу.

Механизм формирования духовности находится во внутреннем мире человека, где появляется два центра: разум и душа. Душа регулирует переживаемые чувства, разум отражает чувства в сознании. Главное – это воспитание нравственных чувств

и формирование нравственного сознания. Поэтому духовность проявляется в единстве души и сознания – в качестве нравственного переживания и осмысления мира внешнего и внутреннего.

«Познай самого себя, и ты узнаешь мир, в котором ты живешь», – говорили древние философы (Сократ, Платон).

По мнению русских философов, человек – это душа мира, сердце мира, ось мира и назначение человека – стать Челом века. То есть нести ответственность за все, что происходит в мире и быть недовольным в этом мире только собой. Поэтому, в каком состоянии находится душа человека, в таком состоянии находится мир. Все глобальные мировые проблемы связаны с состояние души человека. Каким духом человек живет: духом гордыни, тщеславия, скудности. Дух питает душу и каждую клеточку нашего тела. Поэтому некоторые медики утверждают, что телесные болезни имеют духовное основание.

Дух определяет жизнь души, доминанту чувств и определяет мотивацию нашего поведения. Необходимо отметить, что воспитание состоит не только в том, чтобы искоренять все дурное, но воспитание должно быть направлено на упражнение в добром.

Причиной нравственной испорченности человека является испорченность духа нашего времени. «Человек живет в мире, а мир во зле лежит», – утверждал русский философ Н. Бердяев. Растлевающий дух времени касается всех, и детей, и взрослых, и учеников, и учителей.

Наш век трагичный. Такое ощущение, что мы присутствуем при последнем акте исторической трагедии. Человечество в своем бытии всегда представляло собой больной организм. Нашу планету потрясают войны, стихийные бедствия, катаклизмы. Такое впечатление, что земля устала от людей и хочет сбросить их со своего тела. Главной причиной такого состояния бытия является оскудение любви и духовное вырождение человечества. Любовь – таинственная сила, которая дает человеку возможность воспринимать другого человека как самого себя, как бы жить в другом человеке, радоваться его радостями, скорбеть его скорбью, болеть его болью. Чрезмерное развитие рассудка и ориентация на материальные ценности порождает отчуждение, эгоизм, материализм, атеизм. Немецкий социолог Вебер считал, что «самая худшая из всех дикостей – цивилизованная дикость».

Человек не только потерял ближнего, но потерял представление о своем внутреннем мире, о своем «я». Внешняя активность человека направлена на покорение космоса, природы, государств при полном отсутствии знаний о самом себе. Человек угасил свой дух, осквернил свою душу, подчинил себя низменным страстям. На смену страсти приходит чувство утраты и пустоты. Человек чувствует ложность такой жизни и хочет убежать от нее. Одни всеми силами стремятся к стяжанию денег, чтобы начать новую жизнь. Другие ищут забвения в работе, иные – в алкоголе и наркотиках надеясь таким образом забыть свою духовную пустоту.

У человека есть свобода выбора между добром и злом. По своей свободе человек может отвернуться от Бога, замутняет страстями душу. Страсть связывает человека, делает его рабом.

Дар свободы сообщает нашему «Я», нашему духу способность выбирать между добром и злом через со-ВЕСТЬ. Совесть – это ВЕСТЬ от БОГА, ПРАВДА БОЖИЯ в душе, светильник души. Истинная свобода, проявляется, если мы с Богом, если Божественная Благодать с нами. Выбор между разумным и неразумным не есть дело разума, так как разум сам по себе не есть источник свободы. Человек сам по себе, без помощи Бога, слеп, хаотичен и бессилен. Свобода требует благодатной помощи свыше. Именно в актах свободы человек стоит перед выбором: быть с Богом и просить Бога благодатной помощи или быть без Бога. Именно свобода есть основная сила нашего духа, направляющая жизнь. Человеку по своей природе свойственна моральная жизнь. Первыми моральными чувствами являются: любовь, стыд, жалость, чувство долга – это врожденные чувства и если они ослабевают, то начинают господствовать дурные чувства. Что свидетельствует о расстройстве внутренней жизни человека.

На учителе лежит большая ответственность за души учеников. Главное создать в процессе «воспитывающего обучения» атмосферу доверия, доброжелательности, любви, открытости, сочувствия – в этом есть вариант переживания соборности. Метод диалога-беседы раскрывает недра души и дает простор тому, что в ней дремлет, пробуждает душу от спячки. Происходит озарение сердца и просветление ума. Главное – это любовь и терпение к детям и взрослым.

Учителям необходимо знать характеристики Любви, которые дает в послании к коринфянам Апостол Павел. Любовь долго терпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордиться, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине. Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Если имею дар пророчества и знаю все тайны. И имею всякое познание и всю веру, так, что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто, 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].

Любовь обладает свойством магнита. Физики измерили чувство любви и утверждают, что любовь выделяет свет и тепло. Учитель должен стать магнитом света и тепла. Порою ученику легче подойти со своими проблемами к учителю, чем к родителям и друзьям. Чаще всего эти проблемы решаются в лоне церкви. Учителю просто нужно указать путь в церковь, а когда просят помощи, то предложить вместе пойти. Привести человека к исповеди, к причастию или к крещению. У каждого человека свой путь к Богу. Однако роль учителя велика. Надо каждому учителю молить Господа Бога о том, чтобы дал ему силы нести факел Божественной любви своим ученикам. Молить Господа Бога о том, чтобы дал силы ученикам нести факел Божественной любви в мир.

Свет уничтожает тьму, и мы вместе можем влиять на дух времени: сеять свет, радость, любовь.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бехтерев В.М. Избр. труды по психологии личности в 2-х т. Т. 1. – СПб: Изд-во Алетея, 1999.
2. Мелас В.Б. Переживания и действия. //Очерки феноменологической философии. – СПб: Изд-во СПб университета, 1997.
3. Ухтомский А.А. Избранные труды. – М.: Изд-во Наука, 1978.

РОЛЬ ТЕАТРАЛЬНОГО ИСКУССТВА В ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ ШКОЛЬНИКОВ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

© 2022 г. **Дорошенко Светлана Ивановна**

доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых», преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

© 2022 г. **Корсунова Татьяна Николаевна**

аспирант кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

В статье выделяются противоречия в осмыслении роли школьного театра, а также влияния театрального искусства на школьников в XIX – XX вв. Вопреки распространенному мнению, педагогическая мысль XIX века осторожно относилась к театру в школе. Н.И. Пирогов был его противником, К.Д. Ушинский, С.А. Рачинский высказывали свои опасения. Напротив, в первой трети XX века театр в школе бурно развивался (А.С. Макаренко, С.Т. Шацкий и др.). Во многом это связано с разницей духовных ориентиров.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: школьный театр, педагогическая мысль XIX – начала XX в.

THE ROLE OF THEATER ART IN THE AESTHETIC EDUCATION OF SCHOOLCHILDREN OF THE XIX - EARLY XX CENTURIES

Doroshenko Svetlana I., Korsunova Tatiana N.

The article highlights contradictions in understanding the role of the school theater, as well as the influence of theater art on schoolchildren in the XIX-XX centuries. Contrary to popular belief, the pedagogical thought of the XIX century was cautious about the theater at school. N.I. Pirogov was his opponent, K.D. Ushinsky, S.A. Rachinsky expressed their concerns. On the contrary, in the first third of the twentieth century, the theater at school developed rapidly (A.S. Makarenko, S.T. Shatsky and others). This is largely due to the difference in spiritual guidelines.

KEYWORDS: school theater, pedagogical thought of XIX - beginning of XX century.

Конец XIX – начало XX вв. – это период расцвета профессионального театра в России, время увлечения театром

молодежи, в том числе, школьников. В этот период были распространены и школьные спектакли, и частные (домашние) театральные постановки. Почти все деятели формирующейся научной педагогики в России как-то высказывались о театре. Необходимость написания данной статьи связана с тем, что в современных исследованиях по школьному театру непостижимым образом эти обращения идентифицируются с положительной оценкой влияния театра вообще и участия в школьных спектаклях в частности на процесс эстетического и нравственного развития школьников. Между тем большинство обращений к театру и театральному искусству в педагогике XIX века – это скорее опасения и протесты, нежели дифирамбы.

В XIX веке, в отличие от предыдущей эпохи, когда школьники (как ни странно, больше всего сведений об учащихся духовных школ) участвовали в спектаклях по высочайшему повелению и по прямому распоряжению руководства, театр в школах начинает развиваться как инициатива самих учеников. В ответ на эту самодеятельность и инициативу весьма часто предпринимались запретительные меры.

Например, театральные постановки в Царскосельском лицее пушкинских времен были запрещены министром просвещения А. К. Разумовским. Во Владимирской мужской гимназии спектакли запретили в 1814 году в результате вмешательства попечителя Московского учебного округа, возмущенного ненадлежащим подбором репертуара.

По отношению к посещению профессионального театра школьниками наблюдается тоже скорее запретительная, нежели одобрительная тенденция. Середина и конец XIX века, широко представленные в мемуарной литературе, изобилуют сведениями о том, как гимназисты рвались в театр, а им это запрещали. Например, будущий артист императорский театров А.А. Алексеев, который учился в 1830-е годы в передовой по тем временам гимназии А.Ф. Постольса полны самоиронии по поводу отношений с театром. «Посвящая каждую свободную от классных занятий минуту на бесполезное разучивание водевилей, я, разумеется, становился самым отчаянным учеником и прослыл отъявленным лентяем» [1]. В воспоминаниях, разумеется, фигурируют возмущенные родители и педагоги. Самыми знаменитыми мемуарами из этой серии стали страницы «Моей

жизни в искусстве» К. С. Станиславского, написанные в том же самом духе.

Педагогическая мысль XIX века также демонстрирует по меньшей мере неоднозначное отношение к школьному театру. Даже если полностью игнорировать позицию духовных лиц (она по необходимости неодобрительная по отношению к театру), а обращать внимание только на светских теоретиков педагогики, то и при таком подходе ясно видны опасения педагогов по поводу влияния театра на школьников. Открыто выступил против школьного театра Н.И. Пирогов в статье «Быть или казаться». Принимая и высоко оценивая дидактические возможности театральной деятельности школьников при обучении языку, при получении навыков формулирования и выражения мыслей, он отрицательно отнесся к публичным выступлениям детей, постановке спектаклей со зрителями. В начале статьи Николай Иванович указывал на широкую распространенность школьных театров, на недостаточное ограничение театральной деятельности в школе, на сомнения в положительном воздействии театра. Со всей серьезностью осмысливая воспитательный, развивающий потенциал школьного театрального искусства, Николай Иванович писал: «Ученики Второй одесской гимназии обратились ко мне с просьбой о дозволении им играть на публичном театре, по примеру студентов лицея, играть с целью помочь некоторым из своих товарищей. Узнав, что и прежде ученикам гимназий, воспитывавшимся в сиротском доме, позволялось действовать на сцене, я также позволил. Но совесть моя этим не успокоилась …» [6].

Н.И. Пирогов с горечью писал о неотъемлемой части актерской игры детей – о притворстве, а также о демонстрации несвойственных ребенку эмоций, движений, а порой и мыслей: «Родитель или наставник, дозволяя себе выставлять юношество в искаженном виде на публичное созерцание, не вносит ли в восприимчивую душу начало лжи и притворства? Разве разыграть хорошо роль, принять кстати подготовленную позу, суметь сделать удачный жест и живо выразить миной поддельное чувство, разве, говорю, все это не есть школа лжи и притворства?» [6]. По эмоциональности постановки вопросов, по явному противопоставлению нравственных ценностей и сомнительного театрального успеха понятно, что Н.И. Пирогов видел в школьном театре силу, разрушительную для духовного мира учеников. Автор выражал серьезные опасе-

ния, связанные с тем, что с помощью театральных школьных постановок возможно формирование у детей тщеславия, суетности, «двойственности души», при которой ребенок привыкает «играть» в жизни, казаться не тем, «что он есть».

Похожие идеи можно встретить в трудах К.Д. Ушинского. В театральной деятельности он считал неприемлемым насильственное «овзросление», когда детям навязываются чужие, не прожитые ими мысли, утверждения. С подозрением Константин Дмитриевич относится и к педагогу, который освоил определенные элементы актерского мастерства. Он считал, что подобные умения могут внести фальшь, неискренность в учебный процесс, так как многие эмоции и чувства могут быть наиграны учителем. Сомнения в педагогических возможностях театра в сельской школе высказывал и С. А. Рачинский. Он не был против театральной деятельности в школе в целом, но не считал театр панацеей для решения нравственных проблем [7].

Московский врач-психиатр Г.И. Россолимо (будущий педолог) был солидарен с идеями Н.И. Пирогова и добавлял, что даже просмотр детьми спектаклей вреден из-за душных помещений и слишком сильных эмоций, которые могут испытывать дети во время постановки. Анализировать же и понимать переживания и впечатления, по мысли данного автора, дети не умеют [5]. Здесь мы видим интересную аргументацию противника школьного театра с позиций сохранения психофизического здоровья детей (ключевая линия педологических изысканий начала XX века).

Несмотря на довольно резкие и категоричные высказывания ведущих педагогических деятелей второй половины XIX века относительно школьного театра, театральная деятельность часто внедрялась в образовательный процесс. И, конечно, у нее были не только противники, но и сторонники, в том числе, среди педагогов-теоретиков. Так Н.Ф. Бунаков, выдающийся педагог и общественный деятель, считал театральную деятельность школьников одним из средств эстетического развития. Подобная творческая активность, по мнению педагога, наполняла бы детей «живыми» впечатлениями, что помогало бы избавляться от тяжелых дум и «прояснять» мрачное настроение.

Несмотря на закрытие школы и театра в с. Петино в 1902 году из-за ареста Н.Ф. Бунакова, подобные пришкольные театры

и драматические коллективы стали организовываться в других населенных пунктах под руководством артистов и режиссеров.

После революции 1917 года школьный театр стал считаться едва ли не панацеей в деле нравственного и эстетического воспитания школьников. В школьные программы была введена драматизация.

Теория эстетического воспитания того времени обращалась к проблемам взаимодействия школы и социальной среды. О разных аспектах этого взаимодействия пишут Г.Б. Корнетов, В.Г. Безрогов, И.В. Градулева, С.И. Дорошенко и др. [8]. Нужно подчеркнуть, что многие современные педагогические инновации своими корнями уходят именно в начала XX века, в период развития проектной технологии [2], исследовательской деятельности на уроках искусства, которая позже переросла в диалоговые и проблемные ситуации на уроках искусства [4]. Особенно значительное влияние на развитие идеи взаимодействия школы и социальной среды в эстетическом воспитании оказала В.Н. Шацкая [3]. Неудивительно, что именно театр с его широкими возможностями влияния на социальную среду, с его публичностью, возможностью агитации, стал самым любимым и широко применимым средством эстетического воспитания в 1920-е годы.

Самым знаменитым свидетельством о театре в детском образовательном учреждении стала, конечно, «Педагогическая поэма» А.С. Макаренко. Налаживание контактов с окружающей социальной средой, вовлечение колонистов в коллективную полезную деятельность, интенсивное знакомство с мировой драматургией, совершенствование движений и речи, – все эти многочисленные задачи решал у А.С. Макаренко театр. Конечно, далеко не у всех педагогов драматические постановки осуществлялись столь же успешно. Но сама педагогическая мысль о театре была принципиально преобразована. Опасения по поводу низкопробного репертуара и искусственного воодушевления ушли в прошлое. Героико-деятельностный идеал воспитанника уже никак не ориентировался ни на терпение, ни на смирение, ни на тишину. А «агитаторы – горланы – главари» должны были только активнее и успешнее воспитываться средствами школьного театра. По поводу же безвкусного и антихудожественного репертуара можно сказать, что вопрос был закрыт противопоставлением дореволюционных пошлых театров-кабаре, театров

миниатюр и др. с их растлевающим влиянием, и нового театра рабочих и крестьян, в котором априори не может быть ни пошлости, ни мещанства.

Таким образом, развитие театральной педагогики в школе не может быть рассмотрено как единая преемственная линия от XIX к XX веку. Духовно-нравственные ограничения XIX века серьезно влияли на осмысление возможностей театрального искусства в эстетическом и нравственном воспитании детей. Послереволюционный же период, напротив, характеризуется опорой на мировоззренческие и эстетические сдвиги, которые должны произойти под влиянием школьного театра.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алексеев А. Воспоминания артиста императорских театров / А. А. Алексеева // Литмир [Электронный ресурс]. URL: https://www.litmir.me/bd/?b=128205. (дата обращения 27.10.2020).
2. Дорошенко С.И., Дорошенко Ю.И. Метод проектов в зарубежной и отечественной педагогике 1920-1930-х годов // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия «Педагогические науки». – 2018. – Т. 13. № 5. – С. 6-15.
3. Дорошенко С.И., Леванова Т.Ю. В.Н. Шацкая об интеграции урока музыки и внеурочной музыкально-воспитательной деятельности // Вестник кафедры ЮНЕСКО Музыкальное искусство и образование. – 2015. – № 3 (11). – С. 148-158.
4. Дорошенко С.И. Диалоговое и проблемное обучение на уроках музыки / С. И. Дорошенко // Искусство в школе. – 2008. – № 4. – С. 6-8.
5. Машевская С.М. История школьного театра. – Шуя: Издательство ФГБОУ ВПО «ШГПУ», 2012. – 155 с.
6. Пирогов Н.И. Быть и казаться // Библиотека по педагогике [Электронный ресурс]. URL: http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/ z0000052/st017.shtml (Дата обращения 14.09.2020).
7. Рачинский С.А. Сельская школа: сб. статей. – М.: Педагогика, 1991. – 176 с.
8. Традиции и новации в истории педагогической культуры // Корнетов Г.Б., Безрогов В.Г., Макаров М.И., Карташева Е.В., Князькова Е.В., Куликова С.В., Градулева И.В., Калачев А.В., Аллагулов А.М., Кацапова Н.Ф., Павленко П.Ф., Костылев Н.А., Астафьева Е.Н., Самойлова Ю.В., Салов А.И., Ромаева Н.Б., Ромаев А.П., Дорошенко С.И., Шевелев А.Н., Рытова И.В. и др. В 2-х томах: монография. – М., 2011. – Т. 2. История отечественной и зарубежной педагогики.

ОБЗОР ВТОРОГО ТОМА «ЛЕТОПИСИ ЖИЗНИ И ТВОРЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО»

© 2022 г. **Абрамов Александр Вячеславович**

кандидат философских наук, заведующий кафедрой богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье анализируется второй том «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского», связанный с его деятельностью на Тамбовской кафедре. Важным результатом исследования стала возможность ввести в научный оборот факты из жизни и трудов будущего святителя Феофана Затворника и его корреспондентами. На конкретном материале епархиальной прессы прослеживается история Тамбовской епархии и забота святителя Феофана о ее нуждах, отношение святителя Феофана в решении греко-болгарского вопроса о получении автокефалии болгарской Церкви.

Ключевые слова: Феофан Затворник, Тамбовская епархия, Тамбовские епархиальные ведомости, церковные реформы, греко-болгарский вопрос.

REVIEW OF THE SECOND VOLUME «CHRONICLES OF THE LIFE AND CREATIONS OF ST. THEOPHANES, THE RECLUSE OF VYSHENSKY»

Abramov Alexandr V.

The article analyzes the second volume of the «Annals of the Life and Creations of St. Theophanes, the Recluse of Vyshensky», related to his activities at the Tambov Department. An important result of the study was the opportunity to introduce into scientific circulation facts from the life and works of the future St. Theophanes the Recluse and his correspondents. The specific material of the diocesan press traces the history of the Tambov diocese and the concern of St. Theophanes about its needs, the attitude of St. Theophanes in solving the Greek-Bulgarian question of obtaining autocephaly of the Bulgarian Church.

Keywords: Theophanes the Recluse, Tambov diocese, Tambov diocesan ga-zette, church reforms, Greek-Bulgarian question.

Второй том «летописи…» охватывает период служения святителя Феофана Затворника на Тамбовской кафедре с 1859 по 1863 год. Служение святителя Феофана в данный период служения отражено в официальных документах из канцелярий Святейшего Синода и его обер-прокурора, а также Тамбовской

духовной консистории, которые хранятся в Российском государственном историческом архиве (РГИА) в Санкт-Петербурге и в Государственном архиве Тамбовской области (ГАТО). Многие из них издаются впервые. Также немало интересных сведений было выявлено при изучении документов в заграничных архивохранилищах: Институте рукописей национальной библиотеки Украины в Киеве (ИР НБУ) и архиве Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА) [5, с. 5].

Во втором томе «Летописи…» представлены проповеди, сочинения и эпистолярное наследие святителя Феофана. В нем присутствуют и ранее неопубликованные материалы, которые были выявлены в АРПМА, Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки в Москве (НИОР РГБ), в Рукописном отделе Института русской литературы Российской академии наук в Санкт-Петербурге (РО ИРЛИ РАН). Митрополит Климент (Капалин) в предисловии ко второму тому «Летописи…» отмечает, что «впервые публикуемые письма и другие архивные свидетельства открывают читателю малоизвестные биографические факты, позволяют составить представление о масштабах епископских трудов святителя по устроению Тамбовской епархии, выявляют новые грани его служения Церкви» [5, с. 6].

Также Владыка Климент отмечает, что «в данный том «Летописи…» наряду с документами вошли разнообразные публикации о его жизненном пути и исторические сведения о Тамбовской епархии, опубликованные на страницах центральных периодических изданий: «Духовная беседа» (СПб), «Душеполезное чтение» (Москва) и журналов духовных академий: «Христианское чтение» (СПб), «Труды Киевской духовной академии» и «Православный собеседник» (Казань). В нем также представлены значительные фрагменты отдельно изданных биографических сочинений о святителе, где дан глубокий анализ его творений» [5, с. 6].

Время служения святителя Феофана Затворника на Тамбовской кафедре совпало с эпохой реформ в России, последовавшие за отменой крепостного права, которые отразились не только на проведении гражданских, но и церковных реформ [5, с. 8].

Церковные реформы способствовали поднятию уровня народного образования. «Для достижения этой цели преосвященный Феофан особенно заботился об увеличении церковно-приходских школ…» [5, с. 16]. «Повсеместно при храмах были учреждены приходские училища и воскресные школы, посещение которых было общедоступным» [5, с. 9-10; 6, с. 69]. В то время для большинства сельского населения церковно-приходские школы были единственной формой обучения. Воскресные школы учреждались в городских приходах, компенсируя недостатки религиозного образования, которое предоставляли светские учебные заведения» [5, с. 10].

Важным шагом для религиозного просвещения также стало издание «Тамбовских епархиальных ведомостей», в издании которого святитель Феофан принимал самое непосредственное участие в подготовке каждого номера, публиковал на его страницах свои сочинения и архипастырские обращения [5, с. 8-9]. 8 декабря 1860 года святитель Феофан направил представление в Святейший Синод об учреждении «Тамбовских епархиальных ведомостей» прося, что ему разрешили издание данного епархиального журнала со следующего 1861 года [5, с. 247]. К своему обращению в Синод святитель Феофан приложил программу Тамбовский епархиальных ведомостей, которые будут состоять из двух частей: официальной и неофициальной. В официальной части будут публиковаться Высочайшие манифесты и повеления по духовному ведомству, указы и распоряжения Святейшего Синода, известия о новых духовных учреждениях, о перемене высших правительственных лиц духовного ведомства, о высочайших наградах от лиц Синода, распоряжения епархиального начальства, назначение и увольнение должностных лиц по местной консистории, семинарскому и духовному правлениям, вызовы просителей или подсудимых к явке в консисторию в Попечительство о бедных духовного звания и в семинарское правление, объявление о праздных священно- и церковнослужительских местах при церквах, о постройке и подрядах по епархиальному ведомству, о пожертвовании в пользу монастырей и церквей, извлечения из годовых отчетов по разным местам епархиального управления [5, с. 248].

В неофициальную же часть предлагалось включить краткие выписки из творений святых отцов и писателей духовных, указание для священнослужителей предметов, о которых говорить поучения народу в определенные дни, описание исторических событий и древностей церковных, лучшие из поучений и бесед, произносимых по разным местам епархии извещение о богоу-

годных подвигах и пожертвованиях, приглашение к участию в благочестивых предприятиях и на помощь страждущим, примеры благочестия в различных состояниях и обстоятельствах жизни, указание назидательных и полезных книг с кратким пересказом их содержания [5, с. 249]. 18 января (по старому стилю) 1861 г. вышел указ №202 Святейшего Синода «О разрешении тамбовскому епархиальному начальству издавать ведомости с 1861 года» по программе, которую свт. Феофан предлагал [3]. Первый номер Тамбовских епархиальных ведомостей вышел 2 июля 1861 года (по старому стилю) [5, с. 365]. Священник Ключарев Аркадий Спиридонович (1877-1938) в своем труде «Преосвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность» отмечал, что святитель Феофан придал Тамбовским епархиальным ведомостям «вид более литературного, чем официального журнала», который выходил два раза в месяц [5, с. 366].

Большое внимание святитель Феофан уделял проповеди среди духовенства, ревностных проповедников он ставил в пример, а нерадивых штрафовал и распоряжался, чтобы об этом напечатали в «Тамбовских епархиальных ведомостях» [7, с.183]. в качестве исправления нерадивого проповедника и в предостережении для других пастырей [5, с. 9].

Среди выпускников Тамбовской духовной семинарии за 1860 год был Яков Цыпляковский (в монашестве Тихон), будущий духовник святителя Феофана Затворника в Вышенском монастыре [5, с. 100]. В качестве справочной информации в примечаниях «Летописи…» сообщается, что Тихон (Цыпляковский Яков Григорьевич; 1841-1896) после окончания Тамбовской духовной семинарии в 1864 году стал послушником Вышенской пустыни; в 1868 году перемещен в тамбовский архиерейский дом, рукоположен в иеромонаха; был на Афоне, посетил Иерусалим, в 1871 году вернулся в Россию; был настоятелем Рождество-Богородичного Санаксарского монастыря позже Лебедянского Свято-Троицкого монастыря, а в последние годы жизни жил на покое в Вышенской пустыни, где был духовником святителя Феофана в период его затвора в Выше, автор сочинений: «Искатель непрестанной молитвы» (М., 1889), «Слово – язык по суду слова Божия» («Душеполезное чтение», 1896), «Памяти Преосвященного Епископа Феофана. Воспоминание Вышенского инока» («Тамбовские епархиальные ведомости», 1894) [5, с. 100].

К 1860 году в «Летописи…» также относится запись о приезде по благословению святителя Феофан Затворника его племянника Алексея Гавриловича Говорова (1851-1896), написавшего впоследствии по кончине святителя воспоминание об этом периоде своей жизни и о том каким запомнился тогда ему святитель Феофан [4, с. 61-62]. Ему на тот момент было 9 лет, его поселили при архиерейском доме в Тамбове, где он оставался до 1863 года под опекой святителя Феофана, а оттуда при назначении святителя Феофана на Владимирскую кафедру переехал вместе с ним во Владимир, где поступил учиться во Владимирскую семинарию, а затем перевелся в Московскую семинарию, но сведений о ее окончании не имеется. С 1873 года занимал должность судебного пристава Московского окружного суда. В конце 1878 года он получил от святителя Феофана права на издание его сочинений, сделавшись их собственником и издателем, а после передачи издательских и торговых прав Русскому Пантелеимонову монастырю на Афоне (с 25 августа 1888г.) остался владельцем рукописей и получателем вознаграждения от продаж [5, с. 118]. В своих воспоминаниях Алексей Гаврилович Говоров, племянник святителя Феофана отмечал, что «Преосвященный непрерывно пребывал в молитве и трудах. У него была прекрасная библиотека, которая пополнялась вновь выходившими изданиями. Только на короткое время выходил он на прогулку в сад при архиерейском доме, а в летнее время позволял себе иногда прокатиться куда-нибудь… Он горячо любил природу, восхищался ею и во всем видел следы премудрости Творца…» [4, с. 63].

Святитель Феофан в 1860 году направил распоряжение о необходимости проведения духовенством своей епархии катехизаторских поучениях при каждой центральной церкви или соборе города. В программу для изучения должны были входить объяснения Символа веры, заповедей Божиих и молитвы Господней [5, с. 175]. При составлении катехизических поучений должно быть обращено внимание на буквальный смысл Символа веры, заповедей и молитвы Господней, с объяснением каждого слово. Язык для поучений должен быть понятным, но и не простонародным, приличным для церковной кафедры. В качестве образцов для этого можно взять творения свт. Иоанн Златоуста и свт. Тихона Задонского [5, с. 176]. Для проведения катехизаторских бесед позволялось допустить способных диаконов, учителей училищ и наставников сельских школ [1].

К числу интересных сведений за 1860 год относятся сведения, направленные святителем Феофаном в духовную консисторию, где сообщается, что «В церквах при богослужении не соблюдается тишина, многие из мирян входят в алтарь, кошельковый сбор производится в самые важные в литургии минуты… Кошельковому сбору не следует быть ни под каким видом от Верую до Отче наш включительно… тарелки покрывать сукном, чтобы не было слышно стуку, при размене не греметь деньгами» [5, с. 180]. Кроме того, святитель Феофан отмечает, что многие священники, которые сами должны подавать пример, неправильно крестятся, и повелел делать крестное знамение так, как изображено в Псалтири. При чтении поучений в церкви он посоветовал избирать не очень длинные поучения, чтобы не утомить слушающих и перед этим обязательно заранее самим их прочитывать, чтобы при народе прочитать внятно и без ошибок. Для монастырей он порекомендовал кроме Четьих Миней приобрести подвижнические книги в русском переводе [3].

От 8-9 августа числа по старому стилю относится запись о начале продолжительных пожаров вызванных сильной засухой в Тамбове и уездных городах Тамбовской епархии. В этот период святителем Феофаном было произнесено 9 слов по случаю пожаров. Слова эти были опубликованы частями в журнале «Домашняя беседа» за 1860 год, начиная с №45 от 5 ноября и заканчивая № 49 от 3 декабря по старому стилю под общим заглавием «Слова по случаю пожаров в Тамбове в 1860 году» [5, с. 185-187, 270]. Некоторые пожары охватили большое число строений, так, например, в Борисоглебске было четыре больших пожара, во время которых выгорело полгорода [5, с. 215].

Пожары в Тамбовской епархии продолжались до 18 сентября старого стиля, пока не пошли продолжительные дожди [5, с. 219-220]. В записи «Летописи…» от 28 июня 1861 года (по старому стилю) отмечается, что святитель Феофан обращался с рапортами в Священный Синод с ходатайством об оказании единовременных денежных пособий некоторым лицам белого духовенства Тамбовской епархии, потерпевшим разорение от пожаров [5, с. 361].

В числе членов Тамбовского епархиального попечительства о бедных духовного звания за 1860 год упоминается эконом архиерейского дома иеромонах Аркадий (Честнов), будущий настоятель Вышенской пустыни с 1862 года, впоследствии – ее архимандрит с 1867 года [5, с. 263]. Именно в период настоятельства архимандрита Аркадия Вышенский монастырь достигнет своего расцвета, и получит свою широкую известность, как обитель, избранную святителем Феофаном для своего затвора. Даже в период своего полного затвора архимандрит Аркадий (Честонов), будет среди трех лиц, которых свт. Феофан к будет к себе допускать. Запись о его назначении в игумены Вышенской пустыни содержится в «Летописи…» от 15 апреля (по старому стилю) 1862 года [5, с. 500-501]. Свое назначение настоятелем Вышенской пустыни он получил в связи с кончиной прежнего игумена Герасима. [5, с. 501]. Перед отправкой в Вышенскую пустынь святитель Феофан напутствовал его словами: «Поезжайте, а потом я к Вам приеду. Заживем опят вместе» [2, с. 8].

В «Летописи…» за 1861 год отмечается, что по вопросу греко-болгарских церковных взаимоотношений, свт. Феофан стал на сторону болгар: у него были опасения, что если греки не пойдут на уступки болгарам в выборе архиереев из болгар, учреждению болгарских школ и издание книг на болгарском языке, то болгары могут перейти в католичество, чтобы освободиться от гнета греков, лишающих их права участия в жизни церкви и препятствующих развитию их национальной культуры [5, с. 306-310]. Поэтому очень важно Русской Православной Церкви поддержать болгар, близких «ко греху насильственного исторжения власти над собою греков. Надо нам избавить болгар от сего греха, который разобщит их с Церковью» [5, с. 312]. Святитель Феофан отмечал, что греки не признают и наших святых от национальной гордости, которая мешает им увидеть и требование болгар [5, с. 315].

Также за 1861 год в «Летописи…» отмечается, что по вопросу перевода Библии на русский язык свт. Феофан считал, что переводить Библию надо и на другие национальные языки. «Потому, что не читающие по-славянски и по-русски читают Слово Божие на других языках в переводах неправославных и осваиваются с недолжным текстом» [5, с. 314]. Предпочтение свт. Феофан отдавал переводу 70-ти, с которого нужно переводить Священное Писание на русский язык, обращаясь в крайних случаях к еврейскому тексту, который можно использовать в подстрочнике. Сват. Феофан полагал, что, хотя и неплохо перевести Библию на рус-

ский язык, но было бы лучше издать славянскую Библию с толкованием, в котором использовать и русский перевод, поскольку просто издание Библии на русском языке «не толкует и непонятное все остается непонятным… а многое из понятого понимается криво и дает повод к разномыслию» [5, с. 314].

Интересным упоминанием в «Летописи» является использование в проповеди святителем Феофаном обращенной к Тамбовской пастве от 1 июня 1861 года (по старому стилю) на праздник Возненение Господне выражение «братие и сестры», которое не подтверждает расхожее мнение, что данное выражение стало использоваться в проповеди в РПЦ только в советское время. Только у святителя Феофана выражение «братие и сестры» используется в указанной проповеди не в начале текста, как это стало общеупотребительным выражением с советского времени, а почти в самом конце проповеди и не в восклицательной, а в вопросительной форме [5, с. 346-347]. От 11 июля 1861 года (по старому стилю) в «Летописи…» содержится запись о донесении епископа Феофан в Святейший Синод «Об учреждении крестного хода с иконою Казанской Божией Матери из Щацкой Вышенской пустыни в город Моршанск», который впредь осуществляется ежегодно в благодарность за избавления от холеры в 1853 и 1859 годах, чтобы Казанская икона пребывала с 15 июля (по старому стилю) в течение не менее месяца в Троицком соборном храме г. Моршанска, а доход от молебнов в домах жителей с принесенной иконой поступал в Вышенскую пустынь [5, с. 370-371]. В записи от 4 июня 1862 года (по старому стилю) Святейшим Синодом издан указа об учреждении крестного хода с Казанской иконой Божией Матери из Щацкой Вышенской пустыни в г. Моршанск [5, с. 525].

Важным событием в жизни святителя Феофана стало его участие в обретении мощей святителя Тихона Задонского, которое состоялось в день блаженной кончины святителя Тихона 13 августа (по старому стилю) в 1861 году [5, с. 385].

Интересным фактом в «Летописи» от 26 октября (по старому стилю) 1861 года является упоминание, где свт. Феофан, отозвался о пустой молве, что будто бы его назначают на епископскую кафедру в Харьков, так, что ему неинтересно переходить с епархии на епархию, а интересует его пребывание на покое с небольшим обеспечением [5, с. 418]. Таким образом,

уже на Тамбовской кафедре у свт. Феофана была мысль о затворе на «покое».

От 24 марта (по старому стилю) 1862 года было высочайше утверждено определение Святейшего Синода об учреждении в Тамбове училища для девиц духовного звания [5, с. 495]. А само соизволение открыть в Тамбове училище для девиц духовного звания» поступило в Тамбовскую духовную консисторию накануне отъезда свт. Феофана на Владимирскую кафедру 21 августа (по старому стилю) [5, с. 639].

22 июля 1863 года (по старому стилю) обер-прокурор Святейшего Синода представил на рассмотрение императора доклад об увольнении епископа Владимирского и Щацкого Иустина по его собственному прощению на покой и о перемещении на освободившуюся кафедру епископа Тамбовского и Щацкого Феофана, а 26 июля последовал сам указ об этом из Синода [5, с. 623-624]. После представления указа обер-прокурора еще в течение месяца свт. Феофан находился на Тамбовской кафедре до 22 августа, это время было посвящено на сбор к дороге и прощальные визиты «особенно любивших и почитавших его тамбовцев» [5, с.643].

18 августа 1863 года епископом Феофаном произнесено прощальное слово в тамбовском кафедральном Преображенском соборе на последней из совершенных им литургий на Тамбовской кафедре [5, с. 636].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. – Фонд свт. Феофана (Говорова). – Оп. 24. – Д. 39. – Ед. хр. 4009. – Л. 15-18 об.
2. Богоявленский И. свящ. Архимандрит Аркадий – настоятель Вышенской пустыни Тамб. губ. Щацкого уез. – Тамбов, 1912.
3. Государственный архив Тамбовской области. – Ф. 181. – Оп. 1. – Ед. хр. 1724. – Л. 122 об.
4. Душеполезное чтение. – 1894. – Ч. 2.
5. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского 1815-1894. Том 2: 1859-1863. – М.: Изд-во Московской патриархии РПЦ, 2019.
6. Тамбовские епархиальные ведомости. – 1861. – № 4. – 23 июля. Офиц. – С. 28-29.
7. Тамбовские епархиальные ведомости. – 1861. – № 25. – 17 декабря. Офиц.

СЛУЖЕНИЕ ЛИТУРГИИ С ОТКРЫТЫМИ ЦАРСКИМИ ВРАТАМИ ПО СОВРЕМЕННЫМ ДОКУМЕНТАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

© 2022 г. **Ведяев Алексей Викторович**
кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии

В статье поставлена цель рассмотрения вопроса регламентации современными нормативными документами Русской Православной Церкви практики служения Литургии с открытыми царскими вратами. Актуальность темы обусловлена отсутствием исследований этого вопроса. Используется методология исторического исследования и сравнительного анализа документов. Новизна статьи заключается в комплексном историческом и практическом освящении этого вопроса, в возможности ее использования при разработке поправок в действующие церковные документы. Рассматривается процесс развития регламентации служения с открытыми царскими вратами по разным редакциям Положения о наградах Русской Православной Церкви применительно к лицам в сане пресвитера и к отдельным храмам. Раскрывается содержание иных современных церковных документов о применении такой практики к определенным лицам и к отдельным праздникам. Делаются выводы о необходимости согласования Положения о церковных наградах с иными документами, об устранении некоторых его недостатков, о расширении практики служения Литургии с открытыми царскими вратами в отношении духовных школ и отдельных праздников, а также о тенденции ее постепенного превращения в общепринятую практику.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: каноны, церковное право, церковные награды, Положение о наградах, Архиерейский собор, царские врата, иконостас, Херувимская, Отче наш, Литургия.

THE SERVICE OF THE LITURGY WITH THE OPEN ROYAL GATES ACCORDING TO MODERN DOCUMENTS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

Vedyaev Alexey V.

The article aims to consider the issue of regulation of the practice of serving the Liturgy with the open royal gates by modern normative documents of the Russian Orthodox Church. The relevance of the topic is due to the lack of research on this issue. The methodology of historical research and comparative analysis of documents is used. The novelty of the article lies in the comprehensive historical and practical consecration of this issue, in the possibility of its use in the development of amendments to existing church documents. The article considers the process of developing the regulation of the ministry with the open royal gates according to different versions of the Regulations on Awards of the Russian Orthodox Church in relation to persons in the rank of presbyter and to individual churches. The content of other modern church documents on the application of this practice to certain persons and to individual holidays is revealed. Conclusions are drawn about the need to coordinate the Regulations on church Awards with other documents, about the elimination of some of its shortcomings, about the expansion of the practice of serving the Liturgy with the open royal gates in relation to theological schools and individual holidays, as well as about the trend of its gradual transformation into a generally accepted practice.

KEYWORDS: canons, church law, church awards, Regulations on awards, Bishops Council, royal gates, iconostasis, Cherubic Song, Our Father, Liturgy.

1. Введение

Богослужебно-иерархические награды являются формой поощрения и стимулирования клириков, поэтому имеют большое церковное значение. Современную наградную систему Русской Православной Церкви можно считать все еще находящейся в стадии становления и совершенствования. Исследования по этим вопросам немногочисленны, особенно в отношении конкретных богослужебно-иерархических наград, многие из которых тесно пересекаются с литургическими и каноническими вопросами. Церковные нормы о служении Литургии с открытыми царскими вратами в последнее время достаточно серьезно изменились. Существуют мнения о необходимости расширения такой практики. В связи с этим исследование этой сферы представляется актуальным.

2. Развитие нормативной регламентации церковных наград в Русской Православной Церкви

Несмотря на длительную историю существования церковных наград в Русской Православной Церкви, до недавнего времени они регламентировались лишь традицией и отдельными разрозненными синодальными решениями. Только в начале XXI в. были приняты первые систематизированные

документы в этой сфере, впоследствии неоднократно корректировавшиеся. История появления и развития богослужебно-иерархических наград является достаточно объемным вопросом, поэтому не будет рассматриваться. Аналогичное следует отметить про процесс подготовки Положения о наградах. В отношении практики священнического служения Литургии с открытыми царскими вратами можно предположить, что она зародилась под католическим влиянием в раннее послереволюционное время на Украине.

Архиерейским Собором 2004 г. был принят первый в отечественной церковной истории систематизированный документ по церковным наградам – Положение о наградах Русской Православной Церкви [4]. Он состоял из двух частей: первая регламентировала порядок награждения духовенства богослужебно-иерархическими наградами, вторая устанавливала правила вручения церковных орденов и медалей. Архиерейский Собор 2008 г. незначительно скорректировал этот документ. Изменения перечислены в сообщении на Соборе митр. Климента (Капалина), в тот момент управляющего делами Московской Патриархии [10]. Они коснулись лишь орденов и медалей.

В 2011 г. Архиерейский Собор принял «Положение о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви» [3]. Оно заменило первую часть документа 2008 г. Вторая часть, регламентирующая статус церковных орденов и медалей, продолжила действовать, вместо нее предполагалось принять новый отдельный документ. Вместо этого Архиерейский Собор 2013 г. принял новое Положение о наградах [5], опять регламентирующее оба эти вопроса. Архиерейский Собор 2017 г. принял новую редакцию документа [6], которая продолжает действовать до настоящего времени. Помимо него существует ряд других церковно-нормативных актов, затрагивающих церковно-наградную систему, о которых будет сказано ниже.

Кроме указанных документов каждый из упомянутых Архиерейских Соборов затрагивал вопросы принятия Положений в своих общих и специальных определениях. Следует отметить, что почти каждый Архиерейский Собор, начиная с 2004 г., занимался вопросами церковных наград, совершенствуя церковно-наградную систему. Наверняка такая тенденция сохранится и в будущем.

3. Трансформация практики служения с открытыми царскими вратами и проблемы в этой сфере

Нормы о служении Литургии с открытыми царскими вратами претерпели серьезные изменения в разных редакциях Положения. По документу 2004 г. (в т. ч. в редакции 2008 г.) награждение правом ношения митры (возведения в сан архимандрита) осуществлялось «не менее чем за тридцать лет беспорочного служения Церкви Божий», для последующих наград (право служения при открытых вратах до Херувимской и право служения при открытых вратах до Отче наш) устанавливались межнаградные сроки в пять лет (р. 3 гл. II). Формулировку нормы о награждении митрой можно было трактовать как учет не только срока служения в сане пресвитера, но и в сане диакона.

В документах 2011 г. и 2013 г. сформулированы лишь межнаградные сроки, просуммировав которые можно посчитать минимальный срок служения для награждения правом служения с открытыми царскими вратами (гл. IV документа 2011 г., гл.2.3 документа 2013 г.), естественно, без учета факторов, позволяющих его сократить. В Положении 2011 г. сроки были скорректированы из-за того, что сан игумена перестал рассматриваться как награда и стал присваиваться по должности настоятелям монастырей, в связи с чем награждение правом ношения палицы для белого духовенства продолжало отсчитываться от возведения в сан протоиерея (параллельная сану игумена награда белого духовенства), а для монашествующего – от предыдущей награды (права ношения наперсного креста). Поскольку межнаградные сроки для монашествующих в результате реформы оказались меньше, в документе 2013г. они были несколько скорректированы, но все равно не сравнялись со сроками белого духовенства.

По Положению 2017г. изменилась последовательность таких наград, как возведение в сан протоиерея и право ношения митры (возведения в сан архимандрита) (см. табл. 1).

Таблица 1

Последовательность наград

До 2017 г.	После 2017 г.
Право ношения набедренника	
Право ношения камилавки (для белого духовенства)	

Право ношения наперсного креста	
Возведение в сан протоиерея (для белого духовенства)	–
Право ношения палицы	
Право ношения креста с украшениями	
–	Возведение в сан протоиерея (для белого духовенства)
Право ношения митры (возведение в сан архимандрита)	–
Право служения с открытыми царскими вратами до «Херувимской»	
Право служения с открытыми царскими вратами до «Отче наш»	
–	Право ношения митры (возведение в сан архимандрита)

В документе 2017 г. установлен минимальный срок служения для награждения правом ношения креста с украшениями и для возведения в сан протоиерея (ст. 2.3.7 и ст. 2.3.8). Они одинаковы для белого и черного духовенства, что похоже на документ 2008 г., хотя здесь говорится о служении именно в пресвитерском сане. По отношению к получению права служения с открытыми вратами до «Херувимской» установлен срок пять после возведения в сан протоиерея для белого духовенства и десять лет после награждения правом ношения наперсного креста для монашествующих (ст. 2.3.9). Т.о. общий срок служения здесь равный, поскольку саном протоиерея черное духовенство не награждается. Для следующей награды установлен срок пять лет (ст. 2.3.10).

Следует также отметить, что в документе 2017 г. срок течения межнаградного срока для самой первой пресвитерской награды – набедренника – начинает течь с момента пресвитерской хиротонии (ст. 2.3.3). В предыдущих редакциях документа говорилось просто о хиротонии (ст. 3.2.2 Положения 2013 г., гл. IV Положения 2011 г., р. 3 гл. II Положения 2004 г.), что могло трактоваться как учитывание срока пребывание в сане диакона.

Изменение межнаградных сроков за время существования разных редакций Положения (в общем порядке, без учета особых случаев) показано в табл. 2. В целом действующие нормы представляются справедливыми в связи с равными сроками для монашествующего и белого духовенства.

Таблица 2

Изменение межнаградных сроков (количество лет после хиротонии)

Право служения с открытыми царскими вратами	Пресвитеры	Положение о наградах			
		2004 г.	2011 г.	2013 г.	2017 г.
до «Херувимской»	немонашествующие	35	34		30
	монашествующие		28	32	
до «Отче наш»	немонашествующие	40	39		35
	монашествующие		33	37	

После принятия Положения 2017 г. возникли проблемы с лицами, для которых последними наградами являлись возведение в сан протоиерея и право ношения митры (возведение в сан архимандрита). Первые при буквальном толковании документа уже никогда не могли получить право ношения палицы и креста с украшениями (а очередной наградой должно было стать право служения с открытыми вратами до Херувимской), вторые – право служения с открытыми царскими вратами (до «Херувимской» и до «Отче наш»). В обоих случаях эти награды из последующих стали предыдущими. В связи с этим Управлением делами Московской патриархии был издан циркуляр за подписью управляющего делами (на тот момент митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Варсонофий (Судаков)) № 01/3617 от 27.06.2018 г. «О порядке представления клириков к богослужебно-иерархическим наградам и о первенстве чести при соборном служении» (официально опубликован не был). В отношении лиц, ранее награжденных правом ношения митры, устанавливался следующий порядок: право служения с открытыми царскими вратами до Херувимской – через пять лет, право служения с открытыми царскими вратами до «Отче наш» – тоже через пять лет. В отношении лиц, ранее награжденных саном протоиерея, устанавливалась следующая последовательность: право ношения палицы, право ношения креста с украшениями (минимальный срок служения в сане пресвитера – 20

лет, совпадает с нормой Положения (ст. 2.3.7)), право служения с открытыми вратами до «Херувимской» (межнаградный срок 5 лет), и далее по Положению. Т.о., здесь фактически констатировалась дореформенная последовательность, иных вариантов просто и не могло быть. Минимальный срок служения для получения права служения с открытыми вратами до Херувимской (25 лет) получился меньше на пять лет за счет отсутствия межнаградного срока для возведения в сан протоиерея. Целесообразно включить нормы разъяснения в Положение.

В декабре 2018 г. Синодом было принято «Положение о благочиннических округах, входящих в состав епархий, и о благочинных» [2]. В соответствии с ним благочинный при возглавлении богослужений в пределах своего округа служит Литургию с открытыми царскими вратами до «Отче наш» (ст. 2.12). Безусловно, эту норму необходимо добавить в текст Положения о наградах.

Важным нововведением Положения 2011 г. была норма о праве Святейшего Патриарха благословлять своим указом служение в храме или монастыре Литургии с открытыми вратами до «Отче наше» (гл. IV). В документе 2013 г. содержится аналогичная норма (ст. 2.3.14). В Положении 2017 г. говорится лишь о храме, монастырь не упоминается (ст. 2.3.15), однако появляется новая норма о служении в таком порядке в кафедральных соборах всех епархий (ст. 2.3.16). Награждение храма правом служения с открытыми царскими вратами принадлежит патриарху, вероятно, из-за того, что именно за ним всегда было закреплено право принятия решений о награждении клириков такими наградами (р. 7 гл. II Положения 2008 г., гл. VIII Положения 2011 г., ст. 2.7.1 и ст. 2.7.2 Положения 2013 г., ст. 2.8.2 и ст. 2.8.4 Положения 2017 г.).

В качестве иллюстрации стоит упомянуть недавно изданный указ Патриарха № У-01/1 от 11.01.2021 г.: «Настоящим, в связи с 75-летием возрождения Санкт-Петербургских духовных школ, в храме апостола Иоанна Богослова Санкт-Петербургской духовной академии благословляется совершение Божественной литургии с отверстыми царскими вратами по «Отче наш…» при служении преподавателей в священном сане» [9]. Такое право устанавливается только для одного из нескольких храмов академии, причем только при участии в служении преподавателей в священном сане и не распространяется на случаи их отсутствия, даже при наличии другого духовенства. Непонятен факт служения преподавателя-диакона со священником, не являющимся преподавателем. С одной стороны, текст указа можно толковать в пользу этого случая, однако по Положению такая награда относится только к пресвитерам и не относится к диаконам, что говорит против такого подхода. В целом представляется целесообразным введение практики служения во всех храмах всех духовных школ с открытыми царскими вратами до «Отче наш» и включение этой нормы в Положение. Во-первых, такие храмы чем-то похожи на кафедральные соборы, во-вторых, такая практика будет содействовать лучшему усвоению литургических дисциплин учащимися, в-третьих, она внесет миссионерский эффект.

В современной практике существует традиция служения с открытыми царскими вратами в некоторые праздники. Указ Патриарха от декабря 2014 г. устанавливает следующее: «Учитывая особое миссионерское значение праздничного богослужения, в день Рождества Христова во всех храмах Русской Православной Церкви благословляется ежегодно совершать Божественную Литургию с отверстыми царскими вратами по “Отче наш”» [1, с. 168]. К сожалению, поправки, внесенные в Положение в 2017 г., уже после издания указа, не учли его текст. Однако это представляется необходимым, наряду с корректировкой источников литургического характера – Миней, Служебников и их месяцесловов, Богослужебных календарей. Кроме того, представляется целесообразным введение подобно порядка на праздник Богоявления, особенно учитывая исторические факторы – параллельное формирование этих праздников. В самый важный церковный праздник – Пасху – Литургия служится с открытыми вратами, именно так современная практика толкует несколько расплывчатые указания Типикона. При архиерейском служении Литургии в соответствии с указанием Чиновника царские врата не закрываются до «Отче наш».

Анализ развития церковно-наградного законодательства позволяет сделать вывод о тенденции расширения практики служения с открытыми царскими вратами – появление такого права у благочинных, у отдельных храмов, снижения срока служения для получения этой награды. Вполне вероятно ее транс-

формация в перспективе в общераспространенное явление. По мнению протодиакона К. Марковича, препятствия для такой практики отсутствуют, она вполне может существовать (по аналогии с архиерейским служением) и способна дать пастырский эффект, в то же время в монастырях возможно сохранение современной практики как изначально монашеского установления [8, с. 408-409]. С этим мнением невозможно не согласиться. Не стоит забывать, что иконостас появился далеко не в первые времена христианства, в то время как открытый алтарь, в котором видно все происходящее – более древняя традиция, сохраненная до настоящего времени западным и дохалкидонским христианством. Как было показано, даже действующая литургическая практика противоречива в вопросах служения Литургии с открытыми вратами.

Следует отметить также терминологическую неточность Положения о наградах. В нем говорится о служении Литургии с открытыми вратами до «Херувимской…», в то время как существуют аналоги этого песнопения, пусть и крайне редко употребляющиеся – «Вечери твоея…» в великий четверг и «Да молчит всяка плоть…» в великую субботу. При буквальном понимании документа в эти дни такая награда не должна применяться (при отсутствии такой проблемы при награждении правом служения с открытыми вратами до «Отче наш…»), поэтому в него следует внести терминологические уточнения.

Возникает и вопрос о возможности применения этих наград к служению Литургии Преждеосвященных Даров (вместо Херувимской поется «Ныне силы небесные…»). Положение следует уточнить в этом вопросе. Современный Чиновник архиерейского служения не указывает закрытие царских врат после пения «Ныне силы небесные…», по логике они должны оставаться открытыми с начала пения «Да исправится…» (хотя Чиновник об этом умалчивает), до этого Чиновник указывает открывать их на начальном возгласе, ектениях, входе и возгласе «Свет Христов просвещает всех» [7, с. 173-192]. Исходя из этого, при иерейском служении, при наличии соответствующих наград (а также для благочинных в пределах их округов, кафедральных соборов и храмов с такой наградой) представляется целесообразной такая же или подобная практика (например, отсутствие затворения врат после пения «Да исправится…»

и далее соответственно до «Ныне силы…» или «Отче наш»). Следует учесть, что пением «Да исправится…» фактически заканчивается вечерня и начинается собственно Литургия. По литургической логике на вечерне царские врата не могут быть постоянно открыты, на Литургии – могут.

Итак, в ходе развития Положения о наградах наблюдается либерализация практики служения с открытыми царскими вратами: снизился срок служения для получения этих наград, появилась практика присвоения этого права отдельным храмам. Представляется целесообразным согласование Положения с иными документами (устанавливающими такое право для благочинных, а также в праздник Рождества Христова), устранение некоторых его пробелов и терминологических неточностей, расширение перечня праздников с таким служением, а также постепенное превращение из награды в общераспространенную практику.

4. Заключение

Богослужебно-иерархические награды, являющиеся формой поощрения и стимулирования клириков, долгое время регламентировались в Русской Православной Церкви исключительно традицией и отдельными синодальными постановлениями. Только в 2004 г. было принято Положение о наградах Русской Православной Церкви – первый в отечественной церковной истории систематизированный документ по церковным наградам. В последующем практически каждый Архиерейский Собор вносил в него корректировки. В настоящее время действует редакция от 2017 г.

В отношении служения Литургии с открытыми царскими вратами наблюдались тенденции корректировки срока служения для получения этой награды, а также появления практики дарования такого права отдельным храмам. Существовавшее некоторое время более выгодное положение монашествующих пресвитеров в отношении этих наград устранено в последней редакции Положения, оно уравнено в правах с белым духовенством. Кроме того, в 2017 г. была изменена последовательность этих наград (стали даваться перед награждением правом ношения митры, ранее – после нее). Кроме того, иными нормативными документами Русской Православной Церкви установлен

порядок служения Литургии с открытыми царскими вратами до «Отче наш» во всех храмах Русской Православной Церкви в праздник Рождества Христова, а также благочинными в пределах своего округа. Безусловно, эти правила должны быть добавлены в Положение, а в отношении праздника Рождества Христова – и в литургические источники.

Одна из проблем документа – необходимость уточнения термина «Херувимская» (в некоторые дни поются другие песнопения), а также порядка применения этих наград в отношении Литургии Преждеосвященных Даров. Представляется также целесообразным предоставления права служения с открытыми царскими вратами всем храмам всех духовных школ, введение такой практики в другие праздники (в частности, на Богоявление). Вполне востребовано включение в документ разъяснения Управления делами о последовательности наград пресвитеров, у которых она сбилась из-за реформы 2017 г.

В будущем вполне вероятны новые изменения в церковно-наградной системе. Не исключено постепенное превращение служения Литургии с открытыми царскими вратами из награды в общепринятую практику, тенденции на это уже просматриваются из анализа развития современных церковно-наградных документов.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. О служении с отверстыми царскими вратами на праздник Рождества Христова: Указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси № У-01/209 от 31 декабря 2014г.//Собрание документов Русской Православной Церкви. Том дополнительный. Вып. 1 (2014-2016). – М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. – М., 2019. – С. 168.
2. Положение о благочиннических округах, входящих в состав епархий, и о благочинных: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 28 декабря 2018 г.//Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5331736.html (дата обращения 28.12.2018).

3. Положение о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2011г. // Журнал Московской Патриархии. – 2011. – № 3. – С. 60-64.
4. Положение о наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 6 октября 2004 г. (в редакции Определения Архиерейского Собора 24-29 июня 2008 г.) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/551935.html (дата обращения 29.06.2008).
5. Положение о наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 5 февраля 2013 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html (дата обращения 05.02.2013).
6. Положение о наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 29 ноября – 4 декабря 2017 г.//Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5077255.html (дата обращения 04.12.2017).
7. Чиновник архиерейского священнослужения. Кн.1. – М.: Издание Московской Патриархии, 1982. – 251с.

Специальная литература

8. Маркович К., протодиакон. Историческое происхождение и богословская интерпретация обычая служения Божественной Литургии иереями при закрытых царских вратах//Актуальные вопросы церковной науки. №2. Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», Санкт-Петербург, 25-26 сентября 2018 года. – СПб., 2019. – С. 408-409.
9. Патриарх Кирилл удостоил академический храм правом совершения Литургии с отверстыми Царскими вратами//Санкт-Петербургская духовная академия. URL: https://spbda.ru/news/patriarh-kirill-udostoil-akademicheskij-hram-pravom-soversheniya-liturgii-s-otverstymi-tsarskimi-vratami (дата обращения 28.01.2021).
10. Сообщение митрополита Калужского и Боровского Климента, управляющего делами Московской Патриархии, об изменениях и дополнениях, внесенных в Положение о наградах Русской Православной Церкви (на Архиерейском Соборе, 26 июня 2008 г.)//Официальный сайт Московского Патриархата. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/428420.html (дата обращения 26.06.2008).

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ В ПОСТХРИСТИАНСКОМ МИРЕ: АНТРОПОЛОГИЯ ВИКТОРА НЕСМЕЛОВА

© 2022 г. **Каприо Стефано**
Папский Восточный Институт, Рим

В статье характеризуется творчество В.И. Несмелова – известного российского богослова и преподавателя Казанской Духовной Академии конца XIX – начала XX века. Определяется его вклад в развитие русского православия, богословия и религиозной мысли в контексте возрождения после вынужденного застоя советского периода. Значение и актуальность творчества Несмелова объясняется разными, не обязательно противоречащими друг другу причинами: любовь к традиции, сознание современности и вызов будущему.

ключевые слова: В.И. Несмелов, православное богословие, русская богословская школа, христианская антропология.

THE INFLUENCE OF CHRISTIAN THEOLOGY IN THE POST-CHRISTIAN WORLD: ANTHROPOLOGY OF VIKTOR NESMELOV

Caprio Stephano

The article describes the work of V.I. Nesmelov, a famous Russian theologian and teacher of the Kazan Theological Academy of the late XIX – early XX centuries. His contribution to the development of Russian Orthodoxy, theology and religious thought in the context of the revival after the forced stagnation of the Soviet period is determined. The significance and relevance of Nesmelov's work is explained by various, not necessarily contradictory reasons: love of tradition, consciousness of our time and challenge to the future.

keywords: V.I. Nesmelov, Orthodox theology, Russian theological school, Christian anthropology.

Роль богословия в глобализированном и радикально секуляризированном мире нашего времени, безусловно, сложна и во многих отношениях все еще плохо определена. Взгляд в прошлое может помочь нам, когда потребность в переосмыслении богословия перед новыми потребностями технологического и обезличенного общества, которые мы видим сегодня, представляют собой очень быстрые и часто не поддающиеся расшифровке изменения, уже возникала. Эта потребность не касается только Церкви или религии: это в основном – необходимость человека, который рискует потерять истину самого себя. В России в начале XX века кто-то искал пути выхода из современности, которая сейчас достигла своих крайних последствий.

В то время как в Европе научная мысль в течение XIX века вела жесткую борьбу против религиозного видения реальности, вплоть до расцвета эволюционных теорий, отрицающих саму концепцию сотворения, Россия скорее выражала пример всеобщего синтеза, в котором наука выросла до религиозной системы, и религия могла восстановиться с категориями позитивной науки. В плодотворном двадцатилетии открытия двадцатого века, в так называемом «серебряном веке» русской культуры, фактически доминируют самые разнообразные предложения «научного спиритуализма». Самая плодотворная и удивительная работа этого периода, которая до сих пор является источником вдохновения в самых разных областях знаний, – это «Столп и Утверждение Истины» Павла Флоренского, ученого-богослова, которому удалось остаться авторитетным героем социальной и культурной жизни даже в первые годы революционной России. Малоизвестный философов Казанской Духовной Академии, Виктор Несмелов, был одним из вдохновителей синтеза Флоренского, и стоит задуматься над некоторыми идеями для нашего сегодняшнего размышления.

При рассмотрении вклада русского православия в развитие богословия и религиозной мысли вообще в контексте его возрождения после долгого и вынужденного застоя советского периода нельзя оставить в стороне наследие его прошлого, и, прежде всего ревностной работы мыслителей, писателей и университетских профессоров XIX – начала XX века. Как отметил митрополит Минский Филарет, в качестве председателя Богословской Комиссии Московской Патриархии: «известно, что русская богословская наука в конце XIX – начале XX века пережила период расцвета, но после 1917 года ее развитие внезапно остановилось. После второй мировой войны появилась, слава Богу, возможность вновь предложить то, что напоминает дореволюционные богословские школы. Но у подвергшейся чудовищным гонениям Церкви не было сил и средств, достаточ-

ных для того, чтобы восстановить прежний уровень богословских образования и исследований» [24, с. 448]. В особенности, большой интерес сегодня вызывает исследование по так называемому «академическому» богословию, то есть разработанному в православных богословских академиях, подчас недооцененному или в любом случае считающемуся второстепенным по сравнению с философскими и богословскими «кружками», столь характерными для жизни русской интеллигенции с пост-наполеоновского периода до революции 1917 года. В действительности, несмотря на относительную изолированность от публичных дебатов и тяжелые условия царской цензуры, русское академическое богословие достигло достаточно высокого уровня научной основательности, и сделало интересные предложения по обновлению и жизненно важному открытию христианской традиции, которые, конечно же, заслуживают сегодня научного прочтения в свете новых открытий.

Антропологическая тема не только является естественной основой традиционной христианской догматики, но и может предложить для работы научного прочтения действенный ключ к пониманию. В ней можно отметить наибольшую оригинальность в исследовании и в интеллектуальной обработке, там, где тринитарно-христологическая система обычно строится на переистолковании великой святоотеческой и византийской традиции. Кроме того, о человеке и его судьбе в значительной мере размышляет вся русская культура, как тонко отмечает Игорь Евлампиев: «Одной из наиболее характерных черт русской философии, отмечающих ее своеобразие как оригинальной национальной философской школы, являлось особое внимание к проблеме человека, поставленной в самой резкой, метафизической форме. … При этом и внутри антропологической темы без труда можно обнаружить моменты, которые особенно специфичны именно для русской философии и отличают ее от западных вариантов решения проблемы человека. Это касается как истоков философской антропологии, так и ее выводов, которые у многих мыслителей поражают своей парадоксальностью, своим максимализмом в требованиях к отдельному человеку» [6, с. 24].

В том же направлении отмечал кардинал Томас Шпидлик: «Русская мысль, утверждает Зеньковский на первых страницах

своей книги по истории философии, является «антропоцентрической». Прежде всего, ее интересует человек, его судьба, его развитие. Именно с точки зрения человека рассматривали философско-религиозные проблемы некоторые великие авторы: Сковорода, Чаадаев, Белинский, Несмелов, Шестов и многие другие» [39, с. 15]. Великая русская литература XIX века, от Пушкина и Тургенева до Толстого и, прежде всего Достоевского, тоже занимается поиском истинного образа человека. Александр Корольков утверждает: «Сердцем русской философии является человеческая душа, поэтому, недостаточно утверждать, что русская философия является антропоцентрической, еще в большей мере она теоцентрична, поскольку учение о человеке здесь было бы невозможно без определенных идеалов, возвышающих человека до сообразности Богу. О человеке писали как гуманисты, так и антигуманисты, но мы не должны забывать, что антропоцентризм гуманистов в конечном итоге убил идеалы, завел в тупик, где Достоевский и Ницше обнаружили, хотя и написанную по-разному вывеску: “Бог умер!”» [10, с. 42]. Современный русский философ Яков Голосовкер (1890-1967), в своем эссе «Интересное», тоже пишет: «Русская философия – особенная. В вопросах духа она всегда размышляет о человеческой душе и о судьбах людей и Земли, в любом варианте метафизики» [5, с. 127].

Объяснение подобного интереса предлагает нам Николай Гаврюшин, заслугой которого является публикация первой в своем роде антологии русской антропологической мысли: «Эпоха Николая I поразительным образом способствовала самоанализу. Сибирская ссылка декабристов, невольное отшельничество Пушкина, бдительность цензуры, позорный столб петрашевцев, все это решительно отдаляло от социальных проблем и заставляло обращаться ad se ipsum. Silencium Тютчева (около 1830) придало русской мысли более точные выражение и направление» [4, с. 7]. Тот же Гаврюшин указывает на творчество Виктора Несмелова, преподавателя-мирянина Казанской Духовной Академии, на рубеже девятнадцатого и двадцатого веков, как на один из самых оригинальных и самых зрелых плодов антропологического размышления, вызванного «интроспективной» потребностью, обнаружившейся в русском обществе в период его наиболее значительных

социальных и культурных изменений, и переиздает в своей антологии главное произведение Несмелова, Наука о человеке. В нем, а также и в других своих произведениях казанский богослов ищет ответ на «экзистенциальные» потребности человеческой жизни, ответ, глубоко коренящийся в православном христианском учении и в то же самое время способный принять вызов, брошенный той позитивистской и антирелигиозной мыслью, которая потом будет господствовать в России так долго и с такими трагическими последствиями. Русский богослов, Александр Иванцов-Платонов современник Несмелова, в одной вводной лекции для своих студентов выражал эти потребности следующим образом: «Откуда у человека любовь к жизни, такая глубокая, неискоренимая и превосходящая любую другую форму любви? Почему все – можно сказать без исключения – люди ставят себе целью поиск счастья, которое они понимают лишь по-разному, если на самом деле счастье не может быть целью жизни?» [9, с. 12]. Современная глубина и живость антропологического поиска заставили нас более основательно проанализировать творчество Несмелова.

Виктор Иванович Несмелов более тридцати лет (1888-1920) преподавал в Казанской Духовной Академии, где занимал должность профессора метафизики (Казанская Духовная Академия была основана в 1797 году одновременно с Санкт-Петербургской, и таким образом добавилась к двум существовавшим ранее Академиям, Киевской и Московской. В 1808 году ее статус понижается до семинарии в результате введения в Академиях очень строгого устава, превратившего их из частных епархиальных школ в высшие государственные институты, переданные в ведение Православной Церкви. Реорганизация в высшую духовную Академию в Казани происходит только в 1842 году в результате консервативной реформы народного образования графа Протасова, проведенной с целью координирования и наибольшего контроля всех восточных семинарий. Казань, начиная с XVI века, была движущим центром культурного образования всего восточного региона Империи, от Урала до бескрайней Сибири. С 1870 года Академии доверяют преподавание «миссионерских предметов», направленных главным образом на изучение и опровержение буддизма и ислама. Таким образом, от других богословских

институтов России девятнадцатого века Академия отличалась активной полемической и апологетической деятельностью, а также более широким горизонтом исследования. Количество студентов менялось от 60 до 300 человек, они происходили из духовных семинарий Заволжья и Сибири, а также из других регионов России и зарубежья; нормальный курс обучения длился 4 года [7, 8, 18, 20, 23, 25, 26,33, 34]). Его жизнь и деятельность практически всегда протекали в стенах Академии, которая была закрыта большевиками в 1920 году, последние же годы жизни он прожил в условиях смуты и гонений.

В.И. Несмелов родился 1 января 1863 года в семье священника в селе Вертуновка Сердобского уезда Саратовской губернии. Окончив приходскую школу, духовное училище Петровска и Саратовскую православную семинарию, в возрасте двадцати лет (1883) он отправляется в Казань, чтобы приступить к учебе в местной духовной академии. В 1887 году по окончании четырехлетнего курса богословия он представляет курсовое сочинение, тяжеловесную диссертацию (635 страниц), под названием Дог¬матическая система святого Григория Нисского [14], подготовленную под руководством профессоров Евлампия Бурдина, богослова, Андрея Волкова, историка, и, прежде всего, патролога Дмитрия Гусева. В ней В.И. Несмелов предлагает подходить к Григорию Нисскому как христианскому философу, в историческом и философском контексте первых четырех веков христианства. Он усматривает этот аспект главным образом в полемике Григория с Евномием, пытавшимся сделать из человеческого разума единственный критерий проверки учения об откровении Бога: Григорий выстраивает оригинальную христианскую теорию познания, согласно которой христианский философ должен подходить к откровению не как к чему-то стороннему, но исходя из него в процессе познания, как «свое из своего», в коренной близости. Уже угадываются термины анти-рационалистской полемики, которую будет поддерживать все творчество Несмелова. Диссертация в виде исключения была опубликована прямо в журнале Академии – Православный собеседник.

На протяжении тринадцати месяцев, с июня 1887 года по сентябрь 1888 года В.И. Несмелов готовится к преподаванию под руководством профессора Вениамина Снегирева (1841-

1889), с 1868 года заведующего в Казани кафедрой философии и психологии, который останется вдохновителем его религиозной философии; 5 сентября 1888 года он представляет плод своих разысканий, трактат «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания», как стипендиатский отчет, который, к сожалению, не был опубликован, поэтому сведения о нем мы черпаем только из консультативного представления, написанного В.И. Несмеловым [15, с. 164-165] и из отзыва Снегирева об этом трактате [22, с. 235-237]. В этой юношеской монографии антирационалистический пыл заставляет В.И. Несмелова утверждать, что «вера сильнее разума, совершеннее его теоретически и жизнеспособнее практически». Как бы там ни было, «жизнеспособность» и культурное превосходство веры и в последующих произведениях останутся излюбленными темами В.И. Несмелова.

В 1895 году ректором Академии становится архимандрит Антоний (Храповицкий), выдающийся богослов, будущий митрополит и глава Русской Православной Зарубежной Церкви. По свидетельству епископа Никона (Рулицкого), Антоний имел обыкновение почти ежедневно беседовать со студентами за чашкой чая, за исключением лишь тех дней, когда он вел беседы с Виктором Ивановичем, своим ровесником и другом; в этом случае на доске объявлений висел листок с надписью «сегодня вечером я беседую с В.И. Несмеловым».

19 марта 1895 года в зале Городского совета Казани В.И. Несмелов читает библейско-богословскую лекцию на тему «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения» [13, с. 123-159], в которой он предваряет некоторые основополагающие положения «Науки о человеке». Начав с библейского рассказа о первородном грехе, В.И. Несмелов утверждает, что «лишь то, что человек смог поддаться желанию божественной жизни, само по себе говорит о том, что человек не случайный плод земли, и не рожден рабом природы» [13, с. 124]. В самом деле, каждый человек «всегда и неизбежно стремиться достичь в своей жизни доступного ему высшего уровня счастья» [13, с. 126], и задача философии заключается именно в том, чтобы дать теоретический ответ на эту основополагающую человеческую потребность. Но лишь христианство было в состоянии ответить на нее соответствующим образом: «самая глубока постановка и

высшее решение вопроса о смысле жизни открылись только с приходом христианства, в учении о новозаветном откровении и в области христианской философии» [13, с. 129].

По случаю начала нового учебного 1898-99 года В.И. Несмелову было поручено выступить с официальной речью, которая будет опубликована под заголовком «О цели образования» [19, с. 585-612]; в своей речи он решительно настаивает на необходимости того, чтобы богословские академии были способны давать «полное образование» которое охватывало бы все сферы культуры и показывало, что христианство является преобразующей силой человеческого сознания. Напоминая о главных моментах истории церковного образования в России, В.И. Несмелов подчеркивает, что, несмотря на скудость средств, русская Церковь в старые времена всегда пыталась «удовлетворить потребность открыться живому и цельному видению реальности, уникальной по своему глубокому значению, восхитительной по своему исключительному содержанию и вечной по своему жизненному смыслу… Вся ее цель состояла в открытии Божьей истины о человеке» [19, с. 589-590]. Но реформа Петра Великого привела к изоляции религиозного воспитания, ограниченного рамками «сословных и профессиональных школ», от которого лучшие умы старались держаться подальше [21, с. 787-805]. Пожалуй, здесь можно прочесть между строк ту причину, по которой В.И. Несмелов, несмотря на то, что целиком посвятил себя богословию и всю жизнь прожил в церковной среде, не стремился к сану священника, не желая перегружать свой поиск истины «утилитаристским» основанием [19, с. 594]. В своем анализе В.И. Несмелов критикует попытку русской школы, утратившей источник христианской цельности, идти «в ногу со временем», гоняясь за западной интеллектуальной модой от «свободного мудрствования французов» до «масонского мистицизма» вплоть до опасного «учения графа Толстого», на которое на рубеже веков обрушивается град православной критики: «наше интеллектуальное общество оказалось не в состоянии сформировать собственное представление о мире и могло лишь тешиться тем, что случайно приносил западный ветер и тот же ветер уносил» [19, с. 597]. Назрела необходимость вернуться к действительно цельному христианскому образованию, которое преодоле-

вало бы все интеллектуалистские искушения: «Понятно, что христианство не учитывает цели науки и не может дать человеку внешнюю эрудицию. Обращенное к размышлению о вечных вопросах жизни оно глубоко просвещает человека и помогает ему достичь ясного знания о самом себе» [19, с. 603].

28 декабря 1898 года, после десяти лет преподавания, В.И. Несмелов получает от Синода официальное назначение на кафедру метафизики в качестве штатного профессора, представив в качестве диссертации 18 ноября 1898 года произведение «Наука о человеке. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» [16], принесшее ему звание магистра богословия [2, прил. 17]. Сочинение вызвало большой интерес и после издания в «Православном собеседнике», не раз переиздавалось, в том числе и в последнее десятилетие. В этой книге В.И. Несмелов представляет главную интуицию своего философско-религиозного синтеза: задача философии заключается в проведении исследований всего лишь одного объекта, самого человека, истинной «загадки вселенной»: «Что такое человек? Позитивная наука не в состоянии всеми своими испытаниями и экспериментами разгадать эту великую загадку философии» [16, с. 13]. Метод исследования В.И. Несмелова, основанный на «фактах» человеческой природы, а не на «понятиях», можно практически назвать феноменологией, всецело устремленной к достижению «жизненного» синтеза:

«Позитивное познание в своем развитии неизбежно должно было столкнуться с философским опытом о человеке, но оно не смогло полностью перенести его в собственную сферу, поскольку философия фактически уходит своими корнями не в сферу позитивного знания мира, а в знание человека о самом себе, и настоящая задача философии выражается не в построении общей системы некого научного миросозерцания, а скорее в научной разработке живого мировоззрения, в углубленном изучении человека живущего» [16, с. 301].

Пять лет спустя, в 1903 году будет опубликована вторая часть «Науки о человеке», под названием «Метафизика жизни и христианское откровение» [17]. В ней В.И. Несмелов дополняет свое размышление, приходя к богословским заключениям своего антропологического исследования: только христианство дает удовлетворительный ответ на естественные потреб-

ности человеческого духа и предлагает человеку полное спасение. Оно обладает поистине жизненной силой, несравнимой с каким-либо другим предложением, и В.И. Несмелов хочет предоставить ее в распоряжение всех, как он утверждает в начале произведения: «Есть нечто особое в христианстве, вплотную затрагивающее внутреннюю жизнь человеческого духа и утверждающее непосредственно его самые глубинные интересы. И есть нечто особое в самом человеке, решительно движущее его волю и его мысль в направлении идеального мира и побуждающее его идти туда, откуда пришло христианство. Конечно, он может отправиться туда другим путем и может никогда не встретиться с христианством. Но есть путь, на котором он не может не встретить христианство, и как только он его достигает, не может не включить его в круг своих размышлений и не заявить о своем согласии с его истиной. Мы хотим найти этот путь, хотим объяснить эти позитивные основания, которые позволяют языческому разуму человека усваивать содержание христианской проповеди и принимать христианство как свою религию» [17, с. 3].

В общем, цель всего учения В.И. Несмелова – способствовать свободному принятию человеком христианской веры, учитывая «сциентистский» и позитивистский контекст своего времени, который поставил под сомнение непоколебимые истины традиции и вынудил богословие искать тщетные компромиссы: «Компромисс между наукой и религией является самой очевидной характеристикой духа нашего времени» [17, с. 105]. Заново открывая актуальность и новизну христианского предложения, В.И. Несмелов анализирует проблему зла и греха, развивая традиционные сотериологические тематики и стараясь полностью очистить их от «юридической теории» спасения. Сотериологический аспект его антропологии откажется глубоко созвучным идеям его друга и учителя Антония (Храповицкого), одного из наиболее ярких и оригинальных русских богословов в области сотериологии и догматического богословия.

В августе 1912 года В.И. Несмелов читает некоторые лекции по богословию для отцов профессоров средних учебных заведений учебного округа Казани, которые будут опубликованы в «Православном собеседнике» как части трактата под названием «Вера и знание с точки зрения гносеологии» [12], по-

следнего сочинения Несмелова. Несмотря на ограниченность языка, проспособленноего к аудитории, конечно же не состоящей из специалистов, в этом тексте В.И. Несмелов предлагает некий синтез своего интеллектуального пути, который, исходя из философии и нового открытия «экзистенциальной» метафизики, ведет к выявлению главных положений христианской антропологии. Истинная действительность человека всецело сосредоточена в вопросе о смысле: это глубокое убеждение В.И. Несмелов, то, что он называет «живым мировоззрением». При основательном изучении этого вопроса мы приходим к определению значимости веры для жизни человека: «Вся суть проблемы религиозной веры порождается вопросом о ее познавательного значение: что точно представляет собой религиозная вера с точки зрения теоретического размышления? Это реальное познание трансцендентной реальности или же она представляет собой некое построение человеческого воображения, совершенно естественное с психологической точки зрения, и, тем не менее, совершенно ложное в познавательном отношении?» [12].

Это то же самое заключение, к которому приходит «Наука о человеке», выраженное в более существенных терминах: к загадке человека можно подойти, только признав разумность веры.

На наш взгляд, антропологическая тематика слишком важна, чтобы не попытаться получить из несмеловских интуиций, по крайней мере, набросок синтеза, который мог бы стать в русской философии и богословии хотя бы небольшим вкладом в углубление и дополнение традиционных антропологических тематик. Мы не претендуем на подтверждение даже слишком щедрых хвалебных суждений о казанском профессоре, тем не менее, мы полагаем, что его видение должно являться необходимым этапом в общем понимании столь страстно желаемой «русской идеи» относительно судеб человека и мира. Притязание на то, чтобы отнести всех русских авторов к одному течению мысли, там, где отличия подчас соответствуют значительным ответвлениям философской и богословской европейской и мировой мысли, совершенно беспочвенны, но нельзя отрицать и того всегда актуального влияния, которое сближает многочисленные духовные тенденции русских, пребывающие

в постоянном поиске высшего синтеза, окончательного ответа, универсального стержня души; и именно в глубинах непомерно широкой и бесформенной ткани, исходящей из географии, чтобы отразиться в социальных отношениях и исторических временах, всегда слишком медленных или слишком быстрых, русская культура выражает удивительно свежие и потрясающе таинственные образы и интуиции, о чем свидетельствует следующее размышление крупного русско-кавказского философа, чья жизнь и творчество протекали целиком в советскую эпоху, М. Мамардашвили (1930-1990): «Мы знаем, что философия – это теория, разработка понятий, то есть особый вид интеллектуальной теоретической деятельности. И, тем не менее, когда кто-то утверждает, что философия является наукой, нас почти невольно бросает в дрожь. Но отчего мы дрожим? В чем проблема? Та общая связь, которая удерживает вместе философию и личность в особой и общей для обоих проблематике, эта самая связь основывается на очень интересном обстоятельстве самой человеческой жизни, сознательной жизни, самого феномена, который мы интуитивно называем «человеком», устанавливая ему особый образ, без какого-либо определения (я специально использую эту терминологию), который действует на фоне Вселенной, космоса, на фоне образующих Вселенную субстанций. Есть в нем нечто особенное, что отличает его, что-то очевидное и таинственное. В любом случае, самыми большими проблемами, с которыми сталкивается человек, являются те загадки, которые он загадал себе сам…, иначе говоря, самая большая проблема человека – это, несомненно, человек: ничто и никто не может причинить ему ущерб в смысле усложнить его размышление, как он сам» [11, с. 2].

Живший в драматический период на рубеже двух веков, когда Россия, как в хорошем, так и в плохом, обрела главенствующую роль в судьбах всего международного сообщества, на окраине европейского континента и со взором, обращенным на азиатские просторы, с верующим сердцем, коренящемся в Церкви, и умом открытым к светскому миру знания, скромный профессор из Казани, Виктор Несмелов, по сей день может быть наставником всех, кто страстно ищет высшие истины, и должен преодолевать закрытые границы и объединять во имя Христа то, что разделил мир.

Исходить из человека, из его тайны: такова программа Несмелова, и он последовательно применяет ее ко всей христианской догматике. Потребность в счастье, освобождении, восприятие абсолютного внутри переживаемого противоречия, разрешаются в христианском откровении, не уничтожаясь, а находя самое громкое подтверждение в самой человеческого природе Христа. На вопрос человека Бог дает всецело человеческий ответ, который выражается в формах человеческого опыта, переживаемого самим Богом: «Христианство говорит как раз о том, о чем человек думает, и во что он хотел бы искренне верить, говорит о возможности для человека достичь истинной цели жизни. Только оно показывает эту возможность не в отрицании существующей реальности, а в ее божественном свершении посредством появления в ней нового факта, который представляет собой новое вечное условие человеческой жизни и, следовательно, возможно для каждого человека, который находится внутри определенного действия этого нового условия, открывает реальную возможность полного освобождения от рабского подчинения греху и несомненного достижения истины собственной судьбы в мире». Христианство – это новый факт общего положения, поэтому самый очевидный вызов человечности каждого человека: мы действительно являемся людьми, только если принимаем в сознании реальность во всех ее факторах и самый громкий фактор всей реальности – это Христос, присутствие самого Бога.

Христос является «живым идеалом», который раскрывает загадку человека, показывая возможность переживать в абсолютном единстве, то, что в человеке является противоречием. В.И. НЕСМЕЛОВ утверждает необходимость идти дальше самой веры: не только верить во Христа, но делать Его опытом, то есть усваивать само дело Христа. Вера – это метод антропологии, сообразование Христу – ее свершение. Несмеловская формулировка является не христоцентрической, а христологически антропоцентрической; отсюда и возникает впечатление внеисторичности, поскольку он старается удержать человека в центре даже перед лицом Христа. Он говорит не о пришествии Христа человеку, а о полной человечности, которая реализуется в божественном человеке, во всегда актуальном и точном

движении, вовлекающем каждого человека индивидуально и все человечество в целом.

Поэтому существует два термина несмеловской христологии, переплетающейся с антропологическим путем: человеческое сознание Христа и Его воскресение, в соответствии с основополагающими категориями определения человека: противоречием и познанием Бога. Человечность Христа изумляет той силою и глубиной, с которой она идет навстречу существованию, переживает любое событие; неслучайно В.И. Несмелов выбирает из Евангелия эпизод об отроке Иисусе в храме (Лк 2: 41-50) как один из наиболее симптоматичных для истины христианства. Так отрок становится истинным человеком: его внутренняя гармония в возрасте наибольшего психологического противоречия поражает, поскольку соответствует устремлениям каждого человека, тому внутреннему напряжению, которое, по крайней мере, в двенадцать, шестнадцать лет испытывает каждый мужчина и каждая женщина. Из комментария на этот Евангельский эпизод В.И. Несмелов выводит свое самое действенное христологическое определение, и наиболее согласующееся со всей картиной его антропологии: «В полноте этого исключительного откровения божественной жизни Христос проявляет себя и остается первым и единственным из людей, действительно победившим зло мирового существования, и всецело исполнившим замысел Бога о бытии».

Значение и актуальность творчества Несмелова объясняются разными, не обязательно противоречащими друг другу причинами: это любовь к традиции, сознание современности и вызов будущему. Речь идет не только о временных координатах, но и о культурных, богословских и некоторым образом «конфессиональных»: если заново нужно открывать православную (и особенно русскую религиозную традицию), то реакция на современность (как отрицательная, так и положительная) является главной характеристикой развития католического богословия; современная же антропология, воспринимающая всякое указание, открывающее путь к «новому» видению человека, в своей основе является трансверсальной и зачастую межрелигиозной.

Открытие отцов и их творческого подхода к Священному Писанию, православная мистика и католическо-протестант-

ский рационализм или вообще сопоставление между «восточным» богословием и «западным», критическая переоценка русского академического богословия и его отношений со светской религиозной философией, русское критическое переистолкование немецкой философии, христианское принятие психологии, антропология как ключ к прочтению христианской догматики, сотериология как синтез богословия, педагогическое значение богословия в сфере истории культуры, драма русской культуры накануне большевистской революции: все эти темы либо прозвучали непосредственно в размышлении Несмелова, либо утвердились на основе рассмотренных и изложенных им проблематик или в связи с ними. В заключение нашей работы мы остановимся на тех сформулированных им идеях, которые, на наш взгляд, наиболее интересны.

Что остается почти восемьдесят лет спустя после смерти Несмелова и после всех великих исторических, социальных и культурных потрясений XX века и начала XXI века от интуиций мыслителей того времени, от самых известных до наиболее обособленных и непризнанных? Какова сегодня задача религиозной антропологии в России, уже далекой от непреклонного государственного атеизма, и в Европе, пытающейся вновь объединиться и открыть свои корни в мире с глобализированной структурой, где религии и культуры бесконтрольно смешиваются и сталкиваются, и подчас с результатами совершенно неутешительными? Эти вопросы открывают перспективы, которые не вмещаются в рамки простой академической диссертации, но все же побуждают сделать некоторые замечание, подтверждаемые страстью к истине о человеке, выраженной такими деятелями культуры и веры как Виктор Несмелов.

Философы начала XX века были, некоторым образом, последним поколением, пытавшимся систематически размышлять о положении человека в мире и о его отношениях с Абсолютом. Трагическая история двадцатого века с ее непрекращающимися конфликтами во всех регионах планеты, подтверждаемыми невосполнимыми разделениями между социальными группами и странами, отнесенными к различным категориям, что, в конечном итоге привело к установлению общего господства самого понятия состязания и конфликта, привела к глубочайшему разложению общих категорий чело-

веческой мысли, которое, конечно же, затронуло и религиозную культуру. В этой связи Иньяцио Санна утверждает: «По общему мнению, в этой серьезной ситуации культурного и религиозного рассеивания, отличающей современное общество, характеристикой всех централей западной культуры является наличие эвристической модели мысли и аксиологического критерия рассудительности, который называется постмодерном. Он обозначает образ жизни и мысли, который отдаляется от господствующих идей современности, особенно от идеи единственной логическо-метафизической рациональности, прогресса человечества, связанного с техническим знанием, единственной философской и религиозной истины, имеющей силу для всех, универсализма человеческой природы, очищенной ото всех непредвиденных обстоятельств и изменений истории и избавленной от многочисленных социальных и культурных контектстуализаций ее сущности. Постмодерн является разложением современного культурного синтеза и приходом слабой мысли и кризиса разума» [37, с. 19-20].

Если кризис, на который Несмелов, как и многие другие, пытался найти адекватный ответ, был спровоцирован «сильной» и всеобъемлющей мыслью подобной той, что вдохновлена позитивизмом и научным материализмом, сегодня, кажется, обратный соблазн требует способности к реакции и интуиции, не менее смелой и страстной. Не антирелигиозная мысль ставит сегодня под сомнение истину веры, а, напротив, крайний релятивизм, который сводит веру к податливому и манипулируемому орудию человечества, неуверенного ни в чем, кроме несуществования абсолютной истины. Не случайно новое открытие истины о человеке возглавил нынешний папа Иоанн Павел II, который еще до того как стал епископом и папой долго размышлял о задачах философской антропологии, в особенности останавливаясь на интуициях Шелера и мыслителей первых десятилетий XX века. Как отмечает Массимо Серретти: «Полное переформулирование картезианского cogito, прежде всего, требует нового определения сознания и самопознания. Критика различных концепций сознания, представленных нам историей мысли, для того чтобы быть действенной и точной, прежде всего, не должна останавливаться на анализе следствий (идеализм-субъективизм и так далее),

она должна пересмотреть то, чем является сознание в отношении личности и действия, и только во вторую очередь перейти к обсуждению того развития и продолжения, которым они могут способствовать. Кароль Войтыла в своем наиболее полном философском сочинении Личность и действие (Osoba i czyn, Kraków 1969) вводит нас в подобный пересмотр и делает первый шаг к новому глобальному определению внутреннего мира человека и дополнительного воссоздания философской антропологии, исходя из опыта» [38, с. 78].

Философ Войтыла подтвердил и с высочайшей римской кафедры свое намерение снова сделать центром размышлений человека и его способность к внутреннему выражению, а так же его естественное стремление к истине своего существования и образующего ее таинственного отношения, о чем свидетельствуют многочисленные вероучительные выступления, переданные Иоанном Павлом II Церкви и всему миру: от вступительной энциклики «Redemptor hominis» (1979) до «философских» энциклик «Veritatis splendor» (1993) и «Fides et ratio» (1998). Сам понтифик осознает то трудное положение, причиной которого стало возникновение постмодернистской мысли: «Некоторые мыслители называют нашу эпоху «эпохой постмодернизма». Этот термин, часто используемый в различных контекстах, указывает на появление целого ряда новых факторов, воздействие которых было столь сильным и широким, что привело к существенным и стойким изменениям. Первоначально это определение применялось по отношению к явлениям эстетического, общественного или технологического характера. Позже оно стало использоваться в философии, но сохранило некоторую двусмысленность, как в связи с тем, что термин «постмодернизм» иногда носит положительный, а иногда отрицательный характер, так и потому, что не существует общепринятого решения трудной проблемы проведения границы между двумя историческими эпохами. Одно не подлежит сомнению: течения мысли, ссылающиеся на постмодернизм, заслуживают внимания. В некоторых из них утверждается, что эпоха достоверных суждений безвозвратно прошла и теперь человек должен научиться жить в ситуации полного отсутствия смысла, под знаком бренности и изменчивости вещей. Многие авторы, отрицая

всякую достоверность в философии, забывают о необходимом разграничении и доходят до отрицания достоверности самих истин веры» [32].

Таким образом, возвращение к гносеологии, которая рассматривала бы опыт веры, образующий главный интерес творчества Несмелова, сегодня является неотложной необходимостью христианской мысли, чтобы богословие снова обрело способность отвечать на потребности современного человека. Согласно Карло Лаудаци, «Ключом к диалогу с культурной средой нашего времени является использование категорий «кризис» и «культурный переход» … Эта среда непрестанно обращается с вопросом, и непосредственно вовлекает человека, подвергая постоянному пересмотру и преобразованию традиционные централи культуры и великие «философии», претендовавшие на ясное изложение и построение человеческих событий» [35, с. 265]. Мы видим, что очень влиятельные философы, такие как Жак Деррида (1930-2004) говорят о «деконструкции метафизики присутствия» или «рассеивании» как о невозможности не только фактической, но и теоретической, достижения целостного и единого видения жизни и человеческой истории [28, 29, 30], или что структуралисты Жиль Делез (1925-1995) [27] и Мишель Фуко (1926-1984) [31] задаются вопросом о возможности обнаружения смысла существования человека; пост-модерн, кажется, привел к кризису всех предшествующих представлений человека, до того, что произвел «человека без свойств», как говорится в одном романе Роберта Музила (1880-1945) [36]. Как напоминает великий русский интеллектуал Сергей Аверинцев (1937-2004), «настало время спуститься с небес онтологии на землю социальной природы людей, и наблюдать как именно изменение, произошедшее в основах эстетики, связано с изменившимся образом человека» [1].

Там, где изменяется образ человека, складывается впечатление утраты знания его Архетипа. Вызов, брошенный современным миром христианству и богословию, по сути, все тот же, от истоков до наших дней, от Востока до Запада, от Российской глубинки Несмелова до глобальной и виртуальной реальности, в которой мы живем: человек, загадка мира, познай самого себя.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1977.
2. Антоний (Храповицкий), митрополит. Отзыв о сочинении В.И. Несмелова Наука о человеке. Том первый. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // Протоколы Совета Казанской духовной академии. – Казань, 1898.
3. Волков А. Отзыв о сочинении В.И. Несмелова «Наука о человеке» // ПСКДА, 1898. – Т. I. – Приложение 18.
4. Гаврюшин Н.К. Русская религиозная антропология. Антология в 2-х тт. – М., 1997. – Т. 1.
5. Голосовкер Я.Э. Интересное // Вопросы философии. – 1989. – 2. – С. 127.
6. Евлампиев И.И. Антропологическая тема в русской философии // Вестник СПбГУ. – 1998.
7. Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань, 1881.
8. Знаменский П.В. История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период Ея существования (1842-1870 годы). – Казань, 1891.
9. Иванцов-Платонов А.М., Что такое жизнь. Религиозно-философское исследование. – М., 1908.
10. Корольков А.А. Русская духовная философия. – СПб., 1998.
11. Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. – 1994. – № 5.
12. Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии // Православный собеседник. – Казань, 1913. – № 1-6.
13. Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного откровения // Православный собеседник. – Казань, 1895. – № 6-7.
14. Несмелов В.И. Догматическая система св. Григория Нисскаго. – Казань, 1887.
15. Несмелов В.И. Донесение о стипендиатском отчете // Протоколы Совета Казанской духовной академии. – Казань, 1888.
16. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. I: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. – Казань, 1898.
17. Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. II: Метафизика жизни и христианское откровение. – Казань, 1903.
18. Несмелов В.И. Несколько страниц из истории высшей духовной школы // Православный собеседник. – Казань, 1905. – № 12.

19. Несмелов В.И. О цели образования // Православный собеседник. – Казань, 1898. – № 2.
20. Писарев Н.Н. Казанская Духовная Академия на служении Православной Церкви и русскому народу // Православный собеседник. – Казань, 1917. – № 9-12.
21. Протокол собрания клира Казани от 15 марта 1910 года // Православный собеседник. – Казань, 1910. – № 1-6.
22. Снегирев В.А. Отзыв о стипендиатском отчете Несмелова // Протоколы Совета Казанской духовной академии. – Казань, 1888.
23. Терновский С.А. Историческая записка о состоянии Казанской Духовной Академии после ея преобразования 1870-1892. Казань, 1892.
24. Филарет (Вахромеев), митрополит. От конфессионализма до общего богословия // Il Regno. – 2003.
25. Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. – М., 2002.
26. Cyprien (Kern). L'enseignement supérieur dans la Russie du XIXe siècle // Istina. – 1956. – № 3.
27. Deleuze G. Logique du sens. – Paris, 1969.
28. Derrida J. De la grammatologie. – Paris 1967.
29. Derrida J. La dissémination. – Paris, 1993.
30. Derrida J. L'écriture et la différence. – Paris , 1979.
31. Foucault M. Une archéologie des sciences humaines. – Paris, 1966.
32. Giovanni P. II. Encyclica "Fides et Ratio". – 1998.
33. Gordillo M. Russie. Pensée religieuse // Dictionnaire de Théologie Catholique XIV.
34. Köhler-Baur M. Die geistliche Akademien in Russland im 19. – Jahrhundert, Wiesbaden, 1997.
35. Laudazi C. L'uomo nel progetto di Dio // Antropologia cristiana. Biblia, teologia, cultura. – Roma, 2001.
36. Musil R. Der Mann ohne Eingeschäften. – Hamburg, 1952.
37. Sanna I. L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità. – Brescia, 2022.
38. Serretti M. Conoscenza di sé e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła. – Bologna, 1984.
39. Špidlík T. L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo. – Roma, 1995.

МИТРОПОЛИТ ЕВЛОГИЙ (СМИРНОВ): ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

© 2022 г. **Зосима (Шевчук), архимандрит**
кандидат педагогических наук, доцент, преподаватель кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье рассматривается жизненный путь митрополита Евлогия (Смирнова) – в 1990-2018 гг. управляющего Владимирской и Суздальской епархией, в 2013-2018 гг. главы Владимирской митрополии. Особенное внимание обращается на то значение, которое монашество имело в жизни почившего архипастыря и какое значение сам он имел для восстановления и развития монашеской жизни в разных регионах России.

Ключевые слова: архимандрит, епископ, архиепископ, митрополит, Троице-Серигева лавра, Московские духовные академия и семинария, Даниловский монастырь, Оптина пустынь, Владимирская и Суздальская епархия, Владимирская митрополия.

METROPOLITAN EULOGIUS (SMIRNOV): TOUCHES TO THE PORTRAIT

Zosima (Shevchuk)

The article considers the life path of Metropolitan Eulogius (Smirnov) – in 1990-2018. the manager of the Vladimir and Suzdal diocese, in 2013-2018. the head of the Vladimir Metropolis. Particular attention is drawn to the importance that monasticism had in the life of the deceased archpastor and what importance it itself had for the restoration and development of monastic life in different regions of Russia.

Keywords: Archimandrite, Bishop, Archbishop, Metropolitan, Trinity-Serigeva Lavra, Moscow Theological Academy and Seminary, Danilovsky Monastery, Optina Deserts, Vladimir and Suzdal Diocese, Vladimir Metropolis.

Архиепископ Евлогий (в миру Юрий Васильевич Смирнов) родился 13 января 1937 г. в Кемерово в семье рабочих. В семье воспитывалось семеро сыновей и три дочери (мать была награждена орденом «Мать-героиня»).

По окончании неполной средней школы в 1955 г. поступил в Московскую духовную семинарию, которую окончил в 1959

г. С 1956 по 1960 годы иподиаконствовал у Святейшего Патриарха Алексия I, продолжил это служение после 1963 года и по 1967 год [5].

Как вспоминал впоследствии митрополит Евлогий: «когда я уже служил у Патриарха Алексия I старшим иподиаконом, произошла личная встреча с Его Святейшеством. Однажды он сказал мне, что хочет повидаться с моей родительницей, посвятившей жизнь рождению и воспитанию десятерых детей, и пригласил ее в свою резиденцию в Переделкине. Во время завтрака они долго беседовали – простая женщина, получившая звание «Мать-героиня», и Предстоятель Русской Православной Церкви...» [8].

Весной 1960 г. принят в число братии Троице-Сергиевой лавры, а осенью призван в ряды Советской Армии. Служил в г. Выборг 3 года и 5 месяцев.

15 марта 1965 г., в праздник Державной иконы Божией Матери, пострижен в монашество наместником Лавры архимандритом Платоном (Лобанковым) с наречением имени Евлогий в честь мученика, в Палестине (память 18 марта).

21 марта 1965 г., в день празднования в честь чтимого образа Божией Матери «Знамение» Курская-Коренная, рукоположен во иеродиакона митрополитом Крутицким и Коломенским Пименом (Извековым), впоследствии Святейшим Патриархом Московским, в храме Богоявления, что в Елохове, Патриаршем соборе.

В 1966 г. окончил Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия, защитив богословскую работу по кафедре патрологии на тему «Домостроительство Божие по учению св. Иринея Лионского». Оставлен при МДА профессорским стипендиатом на кафедре гомилетики. Исполнял различные послушания в Троице-Сергиевой лавре, преподавал церковно-канонические дисциплины в семинарии. 19 октября 1969 г. рукоположен во иеромонаха в Елоховском соборе Патриархом Московским Алексием I.

В 1967 г. назначен помощником, в 1969 г. – старшим помощником инспектора академии. 7 апреля 1970 г. возведен в сан игумена. С 1972 г. по 1983 г. исполнял послушание эконома объединенного хозяйства Лавры и Академии. 7 апреля 1973 г. возведен в сан архимандрита. С 1973 г. преподавал в

МДАиС литургику, сравнительное и пастырское богословие. В 1975 г. за чтение пробной лекции по Истории возведен в звание доцента Академии. В 1977 г. удостоен ученой степени магистра богословия за труд «Православное монашество в служении Церкви и миру». В 1978 г. возглавил кафедру истории Балканских Церквей МДА с присуждением звания профессора церковной истории.

23 мая 1983 г. назначен наместником московского Данилова монастыря, где проходил служение до сентября 1986 г. [5].

Митрополит Евлогий в своей книге «Это было чудо Божие. История возрождения Данилова монастыря» впоследствии подробно делился воспоминаниями о своих шагах по его восстановлению: «День 23 мая 1983 года совершенно неожиданно для меня выделился из других, безмятежно протекавших в древних и священных стенах Троице-Сергиевой Лавры последние двадцать пять лет моей жизни. В тот день я узнал о назначении моего недостоинства и моей скудости наместником Московского Свято-Данилова монастыря, только что возвращенного Русской Православной Церкви» [2, с. 13]. «…я принял Указ Святейшего за послушание воле Божией, понимая необходимость предстоящего служения Церкви и, конечно, как дело нравственной пользы, познания самого себя. Хорошо помню, что оба мы высказали одну мысль – такова воля Божия! Я глубоко и живо поверил, что Господь поможет в этом святом труде» [2, с. 17].

«Секретарь Святейшего протопресвитер Матфей Стаднюк усадил меня в кресло в своем кабинете и спросил:

– Вы уже были в Даниловом?

– Нет!

– Я побывал там, – сказал отец Матфей. – Колокольни нет, ее надо заново строить... Южная крепостная стена в аварийном состоянии один пролет ее упал года три назад. Другие стены тоже могут упасть. Троицкий собор – самый большой и красивый снаружи – внутри весь застроен, перекрыт в два этажа: там клуб, библиотека, столовая, спортплощадка.

Может быть, он хотел рассказать что-нибудь еще о монастыре, но вдруг почему-то остановился, видимо, побоялся, что и так сказал много тяжелого для меня. Но я отнесся к этому спокойно, зная, что дела словами не передашь: оно всегда больше и труднее слов» [2, с. 20-21].

В переданном Церкви монастыре первое время по-прежнему располагался спецприемник для несовершеннолетних, что создавало дополнительные трудности в организации начала восстановления обители.

«Основан спецприемник был в 1930-х годах. Туда помещали беспризорных, а также детей репрессированных родителей. Кроме обычных школьных предметов детей обучали какому-либо ремеслу. У нас, к примеру, работал искусный кузнец А. И. Иванов, бывший воспитанник спецприемника. После открытия монастыря иногда можно было видеть бывших питомцев спецприемника, с любопытством рассматривающих свое прежнее жилище» [2, с. 39].

Как вспоминал владыка Евлогий, «…первым моим рабочим днем в Даниловом стало 30 мая 1983 года. Погода была солнечная и даже немного жаркая. Из Загорска мы ехали около двух часов, строго с севера на юг. Наш Данилов нашли с трудом. Он стиснут со всех сторон: с северной – интенсивное трамвайное движение; с восточной – завод железобетонных изделий и железнодорожные пути Павелецкой ветки; с южной – фабрика зонтов, расположившаяся в храме Воскресения Словущего, переданном Патриархии вместе с монастырем; там же, за южной стеной, на отведенной монастырю территории, разместились горнопроходческие организации – Мосинжстрой; с западной – громадное здание техникума и, наконец, уже в самих стенах монастыря, – филиал завода «Искра». Такое окружение явно подавляет архитектурный ансамбль Данилова. Но поразительно, что величие монастыря все же сохраняется и может обратить взор человека к вечно прекрасному» [2, с. 28-29].

«Самым тяжелым наследством, оставшимся от прежних владельцев, оказались горы спрессовавшегося за многие годы мусора и разного хлама у крепостных стен. Эти полувековые залежи пришлось с большой осторожностью отгребать от стен ковшами экскаваторов» [2, с. 42].

«Как только я переехал в Москву и приступил к работе – сразу почувствовал пристальное внимание к себе, к каждому моему слову, шагу. И в этом для меня заключалась своя трудность. Пост наместника монастыря в Москве многих сбивал с толку. Одни отнеслись с должным уважением и, даже скажу, с благоговением, другие не видели в этом ничего особенного, тем

более что ничего завидного и не было: братии нет, монастыря как такового тоже еще нет, а есть непочатый край невообразимо трудных работ. Помню, как многие сотрудники Патриархии говорили мне:

– Как вы будете начинать? У вас ничего нет: ни кола, ни двора. Вас в Москве мало кто и знает.

– Я ведь не один, – отвечал им. – Строить буду не я, а вся Русская Церковь. Это такая мощь, для которой нет невозможного.

Первый мой рабочий кабинет находился в новом здании Патриархии в Чистом переулке. Со мной – секретарь М.С. Ханеев, студент первого курса Московской Духовной Академии, машинистка Патриархии М.И. Зорина, временно перешедшая ко мне по благословению митрополита Алексия, и водитель С.М. Алдошин. Это мои первые сотрудники по монастырю. До тех пор, пока прежние хозяева не освободили Данилов, начать работы мы не могли, хотя что-то можно было бы сделать, не нарушая режим и ритм жизни его обитателей» [2, с. 44].

«С самого начала меня не оставляла мысль, что душой монастыря, его истинным предназначением является богослужение. Реставрация, строительство, жизнь братии – все должно быть подчинено главному. Нет молитвы в обители – нет и ее самой. Богу не стены и утварь нужны, но благоговение сердец перед Ним, содержащим весь мир, молитвы и моления за всех и за вся. С Ним – все! Без Него – одна тщетность. <…> Начавшись с краткого, как «в пути сущим», богослужение в Даниловом постепенно переросло в уставное монастырское, каким отличались наши обители в прошлом, перенимая традиции с Востока, особенно со Святой Горы Афонской.

Наша первая молельня находилась в братской трапезе, сравнительно небольшом и тесном помещении в Святых вратах монастыря. Там 3 сентября 1983 года мы впервые совершили всенощное бдение. Позже нашли чуть большее помещение в другом здании, где могли создать должное благолепие для богослужения. А когда в октябре подготовили Покровский храм, службы стали уставными, что пришлось по сердцу не только нам, чающим настоящего, монастырского богослужения, но и первым прихожанам, преимущественно из наших сотрудников и рабочих» [2, с. 117].

«Наша братия, состоявшая сначала из семи, а несколько позже из двенадцати человек, вступила в полосу непредвиденных трудностей, возникавших во всех сферах жизни. Немногие в то время смотрели на нас как на монастырь. Некоторых смущало, почему мы медлим с освящением храмов. «Если вам передали монастырь, какие вы хозяева, когда не можете решить такой важный вопрос, как освящение храма», – упрекали меня. Одни говорили, что в Даниловом ничего серьезного нет и не будет, другие считали непомерной строгостью, если не фанатизмом, наши уставные богослужения и быт. Это сбивало всех с толку, удерживало от пожертвований, а кроме того, люди, в которых мы тогда очень нуждались, боялись поступать в наш монастырь. Ко мне обращались с вопросом о поступлении далеко не те, кто мог быть в обители: разведенные, новокрещенные, а то и психически больные. Но хороших, настоящих кандидатов в монастырь не было, хотя мы и находились в восьмимиллионном городе» [2, с. 159].

В 1986 году архимандрит Евлогий был назначен первым проректором Московских духовных академии и семинарии и профессором кафедры пастырского богословия [5], при этом сам он воспринял это не как назначение на учебную и административную деятельность, а как возвращение в Троице-Сергиеву лавру: «В июле 1986 года, уже в последние дни моего пребывания в Даниловом, я совершил три поездки в Лавру, которыми и завершились немногие годы в Даниловом, отведенные мне Божиим Промыслом. <…> С Лавры я начал свой труд в Даниловом и ею же окончил его не раньше и не позже, а в день, «его-же сотвори Господь». Данилов я осознал тогда как церковное послушание, на котором я трудился как мог, как умел, как Бог давал, как люди помогали. <…> После Данилова Лавра мне показалась совсем иной, не такой, какой я помнил ее до переезда в Москву. Я понял, что не стены нам надо искать и тем паче не какое-либо положение, а живое общение с Богом, которое заповедал Авва сей великой Лавры» [2, с. 198].

13 августа 1988 года архимандрит Евлогий был назначен наместником Введенской Оптиной пустыни. Как он впоследствии вспоминал, «…в Оптиной пустыни за два с небольшим года моего служения, слава Богу, удалось сделать немало. В том числе – открыть Иоанно-Предтеченский скит. История со ски-

том весьма примечательная! Министр культуры РСФСР Юрий Мелентьев сказал мне: «Монастырь восстанавливайте, но скит Вы, может, не станете трогать? В память о том, что до революции там побывали наши великие писатели. Пусть останется сочетание духовной и культурной составляющих...». А через два или три месяца он приглашает меня в Министерство и говорит: «Хочу подписать с Вами договор о передаче скита монастырю». – «Знаете, какой день Вы для этого выбрали?» – спрашиваю у него. – «Какой?» – «День памяти преподобного Макария, к которому в скит на исповедь приходили и Николай Гоголь, и религиозный философ Алексей Хомяков, и другие представители культурной элиты своего времени!» [8].

Постановлением Святейшего Патриарха Алексия II и Священного Синода от 27 октября 1990 г. архимандриту Евлогию было определено стать епископом Владимирским и Суздальским. 10 ноября 1990 г., после Всенощного бдения в Свято-Успенском кафедральном соборе г. Владимира состоялось его наречение во епископа Владимирского и Суздальского, а затем, 11-го числа, сама хиротония, которую совершили Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, архиепископы Рязанский и Касимовский Симон, Корсунский Валентин, Дюссельдорфский Лонгин, Орехово-Зуевский Николай, епископы Истринский Арсений и Подольский Виктор.

С 27 октября 1990 г. по 16 июля 1995 г. возглавлял Синодальную комиссию по делам монастырей. По случаю 1000-летия града Владимира 25 февраля 1995 г. Святейший Патриарх Алексий II возвел управляющего Владимирской епархией в сан архиепископа [5].

Центром его бытия было монашество, что находило отражение и в его книгах, которые он публиковал. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в 2000 году так написал о книге архиепископа Евлогия «Премирное служение»: «Настоящий богословский труд Преосвященного Евлогия (Смирнова), магистра богословия, широко и обстоятельно знакомит читателя и, особенно, иноков и инокинь наших святых обителей, возродившихся за последние десять лет, с темой православного монашества. Автор попытался осветить всю многогранную деятельность иночества – этого сословного и, в то же время, благодатного явления Церкви Христовой; аскетичного в идее,

строгого и требовательного к себе, но удивительно жертвенного в своем служении Церкви, как Матери Небесной на зелие, а также окружающему его миру, наполненному, по притче Евангелия, не только пшеницей добра, но и плевелами зла, сдерживаемого единственно «неодышной» борьбой, всегда отличавшей воинов-черноризцев Церкви» [10].

В 2014 году ректор Московской духовной академии архиепископ Верейский Евгений «вручил митрополиту Евлогию крест и диплом доктора богословия за диссертацию «Православное монашество в служении Церкви и миру» [7].

Митрополит Евлогий очень любил монастыри, и при его поддержке много обителей были открыты и на Владимирской земле. В 2017 году он рассказывал: «На Владимирской земле открыто 30 обителей, но за количественными показателями не следует гнаться. Монастыри – это не продукт времени, а Божественные учреждения. Открыть обитель, наполнить ее людьми – небольшая заслуга. Важно, чтобы в душах монашествующих разгорелись пламя живой веры и ревность о спасении, укрепился молитвенный дух и все вокруг увидели: монастыри являются для мира спасительной силой. Помогать процессу их становления, духовного возрастания – вот что для правящего архиерея главное. Почти все монастыри в нашей епархии стали возрождаться на местах своих старых намоленных обительных святынь» [8].

16 июля 2013 года Священный Синод Русской Православной Церкви рассмотрел рапорт Преосвященного архиепископа Владимирского и Суздальского Евлогия с предложением образовать новые епархии во Владимирской области. Было постановлено образовать в пределах Владимирской области Владимирскую митрополию, включающую в себя Владимирскую, Александровскую и Муромскую епархии, главой Владимирской митрополии назначить Преосвященного Владимирского и Суздальского Евлогия» [4].

«18 июля 2013 года, в праздник обретения честных мощей преподобного Сергия, игумена Радонежского, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и Святейший Патриарх Сербский Ириней совершили Божественную литургию на площади перед Успенским собором Свято-Троицкой Сергиевой лавры, где был установлен престол под сенью. <…> На малом

входе в связи с образованием Владимирской митрополии Святейший Патриарх Кирилл возвел архиепископа Владимирского и Суздальского Евлогия в сан митрополита» [1].

28 декабря 2018 года Священный Синод удовлетворил прошение митрополита Евлогия об уходе на покой. В Синодальном решении было указано:

«1. Прошение удовлетворить.

2. Выразить сердечную благодарность Преосвященному митрополиту Евлогию за архипастырское окормление в течение многих лет Владимирской епархии, которое способствовало всестороннему развитию церковной жизни – увеличению числа приходов и численности духовенства, открытию монастырей и духовной школы, ведению конструктивного диалога с местными властями и общественными объединениями, а также за деятельность в качестве главы Владимирской митрополии.

3. Определить для Преосвященного митрополита Евлогия местом пребывания на покое г. Владимир с материальным содержанием от Владимирского епархиального управления.

4. Преосвященным Владимирским и Суздальским, главой Владимирской митрополии, быть митрополиту Новосибирскому и Бердскому Тихону, с освобождением его от управления Новосибирской епархией и выражением благодарности за понесенные архипастырские труды» [4].

Митрополит Евлогий был отмечен многими церковными наградами; почетный гражданин города Владимира (2006) и Владимирской области (2017). Находясь на покое, он чувствовал постоянную поддержку митрополита Владимирского и Суздальского Тихона, сменившего его в управлении Владимирской митрополией и епархией. После кончины моего духовника архиепископа Амвросия (Щурова) 8 ноября 2016 года я периодически исповедовался у митрополита Евлогия, почти до самой его кончины. Последний раз я был у него в начале июля 2020 года и он выглядел очень слабым, на что я обратил свое внимание еще во время официального приема по случаю праздника Святой Пасхи 2020 года в резиденции Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнейшего Тихона, митрополита Владимирского и Суздальского, где митрополит Евлогий принимал участие и говорил слово. Меня поразила тогда в тот день восковая бледность его лица и неотмирный уже взгляд, устремленный в Вечность. Тем не менее, несколько оправившись от тяжелой болезни, митрополит Евлогий в июле 2020 года не отказал мне во встрече и принял меня для духовной беседы.

Владыка завершил свой земной путь в ночь с 22 на 23 июля 2020 года, на 84-м году жизни, в московской больнице святителя Алексия [11]. Изволением Высокопреосвященнейшего митрополита Владимирского и Суздальского Тихона митрополит Евлогий (Смирнов) был похоронен в Георгиевском приделе Успенского кафедрального собора г. Владимира [12]. К сожалению, в это время, с 10 июля я находился на Дальнем Востоке в лечебном двухнедельном отпуске, который совпал с жестким карантином по коронавирусной инфекции в тех местах, и вылететь оперативно в Москву мне не удалось, потому не удалось быть и на отпевании святителя. Только 30 июля я принимал участие в молитвенном поминовении Владыки за панихидой у места его захоронения в кафедральном соборе (9-ый день) и 30 августа в 40-вой день сослужил с сонмом духовенства митрополиту Тихону во время заупокойной службы и панихиды в соборе.

Владыка оставил самые теплые воспоминания в сердцах многих людей, в первую очередь, монашествующих. И, конечно же, в моем сердце. Я никогда не был слишком близок к почившему Владыке. Только два раза, при обсуждении моего перехода для служения во Владимирскую епархию, Владыка Евлогий принимал меня не в официальной обстановке епархиального управления, а в своем доме на ул. Вишневой. Сначала я думал о переходе в Костромскую епархию, но архиепископ Истринский Арсений (ныне митрополит, Глава Липецкой митрополии) посоветовал мне переменить свой выбор: «попробуй пойти во Владимирскую епархию, там монахолюбивый Владыка Евлогий…». И приехав по звонку во Владимирскую епархию, я был встречен Владыкой Евлогием за чаем в его доме, он сказал мне: «да, я беру тебя, ведь ты мне знаком многие годы, когда я бывал в Иваново у Вас в семинарии, и ты сопровождал Владыку Амвросия служить у нас во Владимире, а также при визите Святейшего патриарха Алексия Второго в Иваново в 1993 году…». Но получилось так, что меня пригласил в качестве наместника кафедрального Собора в Тирасполь архиепископ Юстиниан, которого я хорошо помнил по его иподиаконскому служению в Ивановской епархии в 1980-

ые годы. И около девяти месяцев я служил затем в Тирасполе. Поскольку состояние здоровья моих самых близких родственников стремительно ухудшалось, я получил от патриарха Алексия Второго письменный совет устроиться для служения поближе к Иваново, и я приехал вновь во Владимир. На этот раз меня принял Владыка Евлогий вновь в своем доме, и сказал мне: «ну вот, надо было еще год назад тебе приехать, у меня был монастырь, куда я мог бы тебя поставить настоятелем, а теперь я беру тебя, но будешь рядом в Свято-Георгиевском храме города Владимира настоятелем, раньше это был первый храм во Владимире (заложен Юрием Долгоруким в 1129 году), и принадлежал он там Владимирскому монастырю (сначала женскому, затем через двести лет – стал мужским монастырем)…». Разговору предшествовал обильный обед, который был накрыт специально для меня одного, заранее. Владыка не был за обедом, как ранее год назад за чайным столом. Радушие и любовь, внимание Владыки поразило меня. Потом ко мне во Владимир, на место моего служения неоднократно приезжал архиепископ Амвросий (Щуров) из Иваново, наверное, больше 10 раз. Каждый раз Владыка Евлогий благословлял ему служить в Свято-Георгиевском храме, впрочем, Владыка Амвросий никогда не воспользовался этим разрешением, только говорил свои слова проповеди на литургиях. Неизменно его приглашал к себе в дом Владыка Евлогий на обед, и только два раза Владыка Амвросий ответил согласием, и я сопровождал его. Прием всегда и неизменно был великолепным, сердечным, добрым и общительным.

Как вспоминал благочинный монастырского округа Александровской епархии, настоятель Свято-Успенского Космина монастыря в селе Небылое игумен Серафим (Котенев), «… монашествующих владыка Евлогий очень любил. Ездил постоянно по монастырям. Приезжал без предупреждения, всенощную служил, ночевать оставался, наутро – Литургию. Потом со всеми за трапезу. Непритязателен был: что есть, то и поест понемножку. Беседы устраивал с братией. Говорил не о ведении монастырского сайта, не о паломнической деятельности и т. д., а о монашеском духе. Это не значит, что все остальное упускалось. <…> Всем был доступен: не только настоятелям и игуменьям, но и братиям, сестрам. На общих беседах призывал не стесняться, задавать вопросы. Кротко отвечал, смиренный

был – снисходил, разъяснял, что требовалось. Один диакон, ныне почивший, начал было резко себя вести на монастырском собрании, критиковать владыку, а наш архипастырь встал и при всех ему земной поклон положил:

– Прости, брат. <…>

Не наигранно. Это все органично было владыке при его духовном устроении. Такое не повторишь, если сам не таков» [6]. «В гневе владыку никто никогда не видел. Какой бы выводящей из себя ни была ситуация, всегда сохранял самообладание. Еще и прощение сам попросит у виновного, младшего по возрасту и сану, да земно поклонится ему. Никогда не мстил за личное оскорбление. Готов был простить всех и вся. И прощал. Владыка для всех нас был образцом кротости и послушания. Сам он никогда от послушаний, возлагаемых священноначалием, не отказывался, не прекословил. По-монашески со смирением принимал и с Божией помощью старался понести, исполнить» [6].

Игумения Серафима (Старых), настоятельница Свято-Благовещенского женского монастыря г. Вязники рассказывала: «Последняя наша прощальная встреча меня потрясла. Владыка сидел в своем архиерейском домике на первом этаже на диванчике. Он был бледен и очень слаб. И это было так непривычно видеть. Владыка был всегда неутомим. Мы всегда поражались его удивительной трудоспособности в Духе и Радости. И мне казалось, что он всегда до конца дней своих будет пребывать в этом Духе. А тут сидит как бы полупрозрачная тень владыки, почти на кресте и вдруг говорит:

– А что такое счастье? – тут же отвечает: – Это когда человек стоит одной ногой на земле, а другой уже на небе… И второе… Это когда человек считает себя хуже всех…» [9].

Игумения Иоанна (Смуткина), настоятельница Успенского женского монастыря, Александровская епархия поделилась тем, что узнала от тех, кто был рядом с митрополитом Евлогием в последние дни его жизни: «По свидетельству очевидцев, которые были при нем в больнице, будучи даже в забытьи владыка либо читал молитву, либо говорил, переживая за судьбу Церкви и Отечества. Он предал свою душу Богу в скором времени после Причастия» [9].

Земной путь митрополита Евлогия (Смирнова) – христианина, монаха, ученого и архиерея может быть примером для мно-

гих людей. Добрая память о нем сохраняется во Владимирской митрополии, чему всячески способствует ее Глава митрополит Владимирский и Суздальский Тихон. И сейчас передо мной лежит свежеизданная по благословению Высокопреосвященнейшего митрополита Тихона брошюра «Монашеский хронограф митрополита Евлогия (Смирнова)», которую я непременно прочту в настоящие дни после конференции.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. В праздник обретения мощей преподобного Сергия Радонежского Предстоятели Русской и Сербской Православных Церквей совершили Литургию на Соборной площади Троице-Сергиевой лавры http://www.patriarchia.ru/db/text/3106993.html (дата обращения 10.01.2021).
2. Евлогий (Смирнов), митр. Это было чудо Божие. История возрождения Данилова монастыря. Владимир: Транзит-Икс, 2013.
3. Журналы заседания Священного Синода от 16 июля 2013 года. Журнал № 75. http://www.patriarchia.ru/db/text/3102896.html (дата обращения 10.01.2021).
4. Журналы заседания Священного Синода от 28 декабря 2018 года. Журнал № 108. http://www.patriarchia.ru/db/text/5330863.html (дата обращения 10.01.2021).
5. Митрополит Владимирский и Суздальский Евлогий (Смирнов Юрий Васильевич) http://evlogiy-smirnov.cerkov.ru/ (дата обращения 09.02.2021).
6. «Наше дело – спасать души». Памяти митрополита Евлогия (Смирнова) https://msdm.ru/news/15987639421906 (дата обращения 08.02.2021).
7. Новый учебный год начался в Московской духовной академии http://www.mpda.ru/regent/news/text/2559372.html (дата обращения 11.01.2021).
8. Открытие каждого монастыря предваряло чудо https://pravoslavie.ru/100097.html (дата обращения 09.02.2021).
9. Памяти митрополита Евлогия (Смирнова; † 22.07.2020) https://ruskline.ru/opp/2020/09/26/pamyati_mitropolita_evlogiya_smirnova__ (дата обращения 09.02.2021).
10. «Премирное служение». Архиепископ Евлогий (Смирнов) http://psyheo.by/premirnoe-sluzhenie-arhiepiskop-evlogij-smirnov/ (дата обращения 11.01.2020).
11. Преставился ко Господу митрополит Евлогий (Смирнов) http://www.patriarchia.ru/db/text/5667810.html (дата обращения 10.01.2021).
12. Состоялось отпевание митрополита Евлогия (Смирнова) http://www.patriarchia.ru/db/text/5668910.html (дата обращения 10.02.2021).

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

МЕТАФИЗИКА СИНЕГО ЦВЕТА В ИЗОБРАЖЕНИИ «РАСПЯТИЕ ХРИСТОВО» НАПЛЕЧНИКА АНДРЕЯ БОГОЛЮБСКОГО

© 2022 г. **Лапшин Александр Геннадьевич**
кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры «Всеобщая история» ФГБОУ ВО «Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

В цветовой палитре изображения «Распятие Христово» наплечника Андрея Боголюбского синий цвет занимает особое положение. Интенсивно синим (сапфировым) цветом залито пространство божественной благодати, излившейся в мир в момент смерти Иисуса. Наплечник Андрея Боголюбского «Распятие Христово» является примером зримого воплощения концепции синего цвета как божественного света в прикладном искусстве Европы второй половины XII в.

Ключевые слова: Владимиро-Суздальская Русь; наплечник Андрея Боголюбского, синий, благодать.

METAPHYSIC OF BLUE COLOR IN THE IMAGE «CRUCIFIXION OF CHRIST» SHOULDER OF ANDREY BOGOLYUBSKY

Lapshin Alexandr G.

In the color palette of the image «The Crucifixion of Christ» of Andrey Bogolyubsky's shoulder pad, blue occurs a special destination. The space of divine grace that poured into the world at the moment of Jesus' death is flooded with an intense blue (sapphire) color. Andrei Bogolyubsky's shoulder pad «The Crucifixion of Christ» is an example of the visible embodiment of the concept of blue as a divine light in the applied art of Europe in the second half of the 12th century.

Key words: Vladimir-Suzdal Russia; shoulder pad of Andrey Bogolyubsky, armilla, blue, grace.

Среди памятников эмальерного искусства эпохи Средневековья наплечники Андрея Боголюбского (армиллы Барбароссы) занимают особое место. В наплечниках особенно все – художественная техника и история. Армиллы представляют собой две медные позолоченные пластины трапециевидной формы с выполненными в технике выемчатой эмали полихромными изо-

бражениями на евангельские сюжеты: «Распятие Христово» и «Воскресение Христово». Наплечники изготовлены мастерами маасской школы в 1170-1180 гг. [1, с. 44-47]. В историографии армиллы рассматриваются как дар в знак уважения со стороны императора Священной Римской империи Фридриха I Барбароссы (1122-1190) Великому князю Андрею Боголюбскому или его брату – Всеволоду Большое Гнездо [3, с.49-53]. В настоящее время наплечник «Распятие Христово» хранится в Германском национальном музее в Нюрнберге, а наплечник «Воскресение Христово» – в Лувре. Данные предметы неоднократно привлекали внимание исследователей России, Франции и Германии. В отечественной историографии наиболее подробные исследования по истории наплечников Андрея Боголюбского выполнены М.Е. Родиной [2, с. 63–66.; 3, с. 49-53].

В настоящей публикации мы обратимся к вопросу цветосемантики в изображениях на наплечниках. Техника выемчатой эмали позволяет художнику комбинировать рисунок по поверхности металла с эмалевыми плоскостями. Это предполагает важность цвета в визуализации сюжета: каждый цвет приобретает индивидуальное значение и становится элементом цветового кода изображения, тем самым углубляя и детализируя семантику образа. Наплечники Андрея Боголюбского были частью церемониального облачения Великого князя. Изображения на них не случайны: всем присутствовавшим на церемонии и имеющим возможность разглядеть изображения транслировались основополагающие идеи христианства – искупительная жертва Христа (сюжет Распятие) и жизнь после смерти (сюжет Воскресение). При этом смысловая нагрузка на цвета играла важную роль.

Предметом нашего внимания будет цветосемантика синего в изображении сюжета «Распятие Иисуса Христа» на наплечнике из Лувра. В центре композиции – распятый на кресте синего цвета Христос. Голгофа представлена нагромождением камней (округлых форм) синего (в центре, рядом с крестом), пурпурного (слева) и зеленого (справа) цвета. Голова Иисуса склонилась к правому плечу. Вокруг головы – двухцветный крестчатый нимб: три луча синего цвета на округлом поле зеленого цвета. Веки Христа сомкнуты, рот приоткрыт, щеки впали, лицо амимично (маскообразно), ладони закреплены на горизонтальных лучах креста, ноги стоят на большом подножии – золотым по контуру, внутри зеленым, с пятнами красного цвета (капли крови). Христос полуобнажен: белая с бирюзовой изнанкой набедренная повязка с зелеными тенями в складках зафиксирована большим узлом на правом бедре. Линии тела Спасителя контрастируют с геометрией креста: руки в дистальных отделах неестественно изогнуты, тазовая часть смещена вправо – тонус мышц отсутствует. По всем признакам провисшее тело Христа мертво. Титло INRI синего цвета с золотыми буквами.

Ближайшие к Христу персонажи: справа – Лонгин, слева – Стефатон, внизу – три солдата. Внешний круг персонажей включает Богородицу (справа от Христа), Иоанна Евангелиста (слева от Христа) и двух ангелов над ними.

Диапазон цветов, использованных при создании изображения, включает золотой, желтый, зеленый, красно-коричневый, пурпурный, синий, голубой, бирюзовый, белый. Использование цвета в изображении выглядит продуманным: эмальер не просто заполняет выемку эмалью определенного цвета, но, умело комбинируя порошки разных цветов, создает светотени. В результате этого возникает эффект рельефности изображения.

Мастер раскрашивает объекты, но не людей. Лица и руки персонажей, тело Христа, ноги Иоанна прорисованы по золотому фону пластины. Расцвечены одежда и нимбы персонажей, копье Лонгина, трость и амфора Стефатона, крылья ангелов, Голгофа, крест, облака. В этом разноцветии просматривается некий порядок. Его задают два цвета. Один – красно-коричневый – цвет древка копья Лонгина, трости и амфоры Стефатона, а также их длинных шосс и обуви. Персонажи изображены почти зеркально по отношению друг к другу: одинаковое положение ног, наклон туловищ, направление копья/трости. Другой цвет – синий. Им расцвечены Голгофа, крест Распятия, крест нимба Христа, Титло INRI, наконечник копья Лонгина, облака, нимб ангела над Иоанном, хитон ангела над Богородицей, Плат Богородицы, гиматий Иоанна. Синий цвет является фоном происходящего с Иисусом Христом: от креста он изливается вниз – на Голгофу и вверх – прямо через титло INRI, направо и налево по лучам креста – к облакам ангелов. Фланкируют композицию синий Плат Богородицы, синий хитон ангела над ней, синий гиматий Иоанна и синий нимб ангела над ним.

В цветовой палитре рассматриваемого изображения синий цвет занимает второе место (после золотого) и первое среди цветов эмали. При этом обращает на себя внимание одна деталь: синий расцвечивает не только одежды, но и объекты, которые в реальности или в представлениях не ассоциируются с синим:

1. Голгофа – изображена как пирамидальное нагромождение камней округлой формы с гладкой поверхностью (валуны средних размеров); поблизости от креста Распятия эти камни синего цвета, вдали от креста – пурпурного и зеленого цветов; эффект округлости камней достигается за счет использования белого цвета, обозначающего световой блик.
2. Крест Распятия и Титло INRI – все залито эмалью интенсивно синего цвета; буквы титла оставлены золотыми.
3. Крестчатый нимб – синий крест Распятия коррелирует с синими лучами крестчатого нимба Иисуса.
4. Наконечник копья, острие которого уже вошло в тело Христа.

Этот цвето-семантический диссонанс представляется неслучайным. Отправной точкой в нашем рассуждении является синий цвет креста в нимбе. В репрезентации сияния, исходящего от Христа, лучи благодати обозначены синим цветом, который перетекает на крест Распятия, наконечник копья и часть Голгофы. Таким образом обозначается трансформация инструментов мученичества и места казни в святыни. С этим вполне соотносится то, что освященная часть Голгофы изображена также, как и облака ангелов: композиционно облака ангелов и вершина Голгофы составляют равнобедренный треугольник.

Осмысление синего цвета как визуализации божественного происходит в Высокое Средневековье. Историография данного вопроса обширна. Наиболее детальные и фундированные исследования принадлежат М. Пастуро [5]. В ходе нашего исследования мы обращались к его методологии и обобщениям. Опираясь на современные данные, история синего цвета в культуре Средневековья может быть представлена следующими образом. В эпоху поздней Античности и раннего Средневековья синий цвет использовался в монументальном и прикладном искусствах, книжной миниатюре. Однако его помещали на периферии изображения и использовали как вспомогательный цвет.

В первой половине XII в. статус синего цвета в визуальном пространстве повседневности качественно изменился. Это было связано с переосмыслением синего в контексте теологии.

В соответствии с христианской онтологией различают свет божественный («беспримесный», предвечный) и свет «тварный» (как материальный, так и духовный, но не предвечный). Божественный свет и свет духовный являются маркерами божественного присутствия: «Свет – это «зримость неизреченного» (Блаженный Августин), а значит, эманация божества» [5, с. 30-32]. Божественный свет исходит от Создателя, с Неба. Он всегда одинаковой интенсивности, поскольку присутствие Бога не может быть частичным. Божественный свет нематериален, но зрим. Однако, тварный мир многоцветен, разнообразен, иерархичен. В этом мире человек – венец творения: он создан в последний творческий День, после всех прочих творений, превосходит все создания, принадлежащие к видимому миру, своими совершенствами и призван к владычеству над видимым миром. Человек располагается на вершине иерархии тварного мира – он ближе всех к Богу (Быт. 1, 26-27). Полихромия тварного мира тоже иерархична. В многоцветии повседневности есть цвета, которые ближе других к Богу – золото благодати и небесная синева.

В дискурсе о теологии света проблема понимания природы цвета имела важное значение: «Если цвет – это свет, то он по самой своей природе причастен к божественному. А, следовательно, дать цвету больше места в земном мире – в частности, в храме – значит оттеснить тьму ради торжества света, то есть Бога. Стремление к цвету и стремление к свету неразрывно связаны друг с другом. Если же, напротив, цвет – материальная субстанция, всего лишь оболочка, то он ни в коей мере не является эманацией божества: это бесполезное украшение, которое человек добавил к божественному Творению. Его нужно отбросить, изгнать из храма, ибо оно не только суетно, но и вредно, поскольку загораживает transitus, путь, который ведет человека к Богу» [5, с. 31].

Одним из людей, которые поменяли видение синего в Средневековье был Сугерий (1081-1151) – аббат монастыря бенедиктинцев в Сен-Дени. В 1137-1144 гг. под его руководством была реконструирована базилика Св. Дионисия Париж-

ского. Эта реконструкция считается началом готической архитектуры – архитектуры храма, наполненного светом и цветом. Сугерий перестроил западный и восточный фасады. Для западного фасада он спроектировал розу – большое круглое окно, расчлененное фигурным переплетом на части в виде звезды или распустившегося цветка с симметрично расположенными лепестками и застекленное витражным стеклом. В алтаре – расположил большие витражные окна. В результате центральный неф получил много света и цвета – воссиял и расцвел истинный храм[4, с. 79-118]. В цветовом пространстве храма Сугерия особое место принадлежит насыщено синему («синий цвет Сен-Дени»). Аббат называет его «сапфировая материя» (saphirorum matteria) [8, с. 76-77], которая одновременно окутывает и открывает невыразимое [7, с. 75-90]. Именно это продвинуло синий цвет на первые позиции в визуализации божественного и уравняло по символическому значению с золотым.

С учетом всего этого становятся понятны особенности использования синего в изображении сцены Распятия армиллы Барбароссы: интенсивно синим (сапфировым) цветом залито пространство божественной благодати, излившейся в мир в момент смерти Иисуса. Таким образом, наплечник Андрея Боголюбского «Распятие Христово» является примером зримого воплощения концепции синего цвета как божественного света в прикладном искусстве Европы второй половины XII в.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дюран Ж. Армилла музея Лувра // «Хвалам достойный…» Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. – Владимир: ГВСМЗ, 2013. – С. 44-47.
2. Родина М.Е. Наплечники Боголюбского или армиллы Барбароссы // Родина. – 2008. – № 5. – С. 63-66.
3. Родина М.Е. О так называемых наплечниках Андрея Боголюбского // «Хвалам достойный…» Андрей Боголюбский в русской истории и культуре. – Владимир: ГВСМЗ, 2013. – С.49-53.
4. Панофский Э. Аббат Сюжер и аббатство Сен-Дени // Богословие в культуре средневековья. – Киев, 1992. – С. 79-118.
5. Пастуро М. Синий. История цвета. – М.: НЛО, 2006. – 117 с.
6. Хрипкова Е.А. «Saphirorum materia», типологические витражи аббата Сугерия и его труд «De Administratione» // Артикульт. – 2013. – № 10 (2). – С. 75-90;
7. Kessler H.L. Spiritual Seeing: Picturing God’s Invisibility in Medieval Art. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. C.190-205.
8. Suger. Liber de rebus in administratione sua gestis (DeAdministratione); Libellus alter de consecratione ecclesiae Sancti Dionysii (De Consecratione); Ordinatio (1140-1141) // E. Panofsky. Abbot Suger on theAbbey Church of St.Denis and Its Art Treasures. Ed. E.Panofsky, G.Panofsky-Soergel. – Princeton: Princeton University Press, 1979. – 285 p.

КРАТКИЙ ОБЗОР ЛЕМКОВСКИХ ПАМЯТНИКОВ ДЕРЕВЯННОГО САКРАЛЬНОГО ЗОДЧЕСТВА ЮГО-ВОСТОЧНОЙ ПОЛЬШИ

© 2022 г. **Ярослав Огурек, протоиерей**
магистр культурологии, преподаватель кафедры богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье дан обзор сохранившихся деревянных церквей, являющих самим фактом своего существования свидетельство исторического присутствия православия на юго-восточных территориях Речи Посполитой. Отмечается, что старинная деревянная архитектура, присущая польскому ландшафту, лучше всего сохранилась в Малопольше, где она прекрасно сочетается с окружающей средой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: деревянное церковное зодчество, лемковские памятники деревянной архитектуры, Речь Посполитая, Польская республика, православие в Польше.

BRIEF OVERVIEW OF LEMKOV MONUMENTS WOODEN SACRED ARCHITECTURE SOUTH-EASTERN POLAND

Ogurek Yaroslav O.

The article provides an overview of the surviving wooden churches, which are the very fact of their existence evidence of the historical presence of Orthodoxy in the southeastern territories of the Commonwealth. It is noted that the ancient wooden architecture inherent in the Polish landscape is best preserved in Lesser Poland, where it perfectly combines with the environment.

KEYWORDS: wooden church architecture, Lemkov monuments of wooden architecture, Rzeczpospolita, Polish Republic, Orthodoxy in Poland.

Очаровательные и изящные церкви, великолепные особняки, и простые, но живописные хижины ... все из дерева. Именно такие уникальные объекты деревянного зодчества до сих пор можно увидеть, путешествуя по городкам и селам Республики Польша. В данной статье постараемся представить вниманию читателей обзор сохранившихся на сегодняшний день деревянных церквей, являющих самим фактом своего существования свидетельство исторического присутствия Православия на юговосточных территориях Речи Посполитой.

Необходимо отметить, что старинная деревянная архитектура, присущая польскому ландшафту, лучше всего сохранилась в Мало-польше, где она прекрасно сочетается с окружающей средой – зелеными долинами, живописными холмами и величественными горными вершинами. И восток, и северо-восток Польши по количеству объектов деревянного церковного зодчества не уступают юго-восточным территориям, однако именно Малопольша вносит основную лепту в общепольский список чрезвычайно ценных объектов культурного и исторического национального наследия.

При обсуждении польской православной деревянной сакральной архитектуры на всем протяжении ее исторического пути, тенденции ее развития следует рассматривать с точки зрения тех политических условий, которые возникали в связи с соседством на территории Польши двух близких, но, к сожалению, в прошлом часто противопоставлявщих себя друг другу религиозных сообществ – православия и католицизма.

Естественные и преднамеренные разрушения, пожары и другие катаклизмы в последние триста лет вызвали катастрофические последствия для православных церквей, утрату множества из них или же их переделку до неузнаваемости, когда они попадали в руки представителей других конфессий.

В этом скорбном списке можно назвать насильственную конфискацию нескольких сот православных церквей вследствие последовательных операций польского правительства по усмирению в межвоенный период (1918-1939), вывоз местного православного и греко-католического населения в результате акции «Висла» (1947) и отсутствие какого-либо специализированного ухода за зданиями. Государственная политика послевоенной социалистической Польши не была благоприятна для Церкви, как и для ее сакральной архитектуры [1, с. 4-412].

Сегодня в Польше разнообразие архитектурных типов деревянных зданий, чаще всего высокого класса столярного искусства, было и является предметом многих серьезных исследований и публикаций, но серьезные обобщающие работы мало или совсем не касаются православной составляющей. Давняя

неприязнь ко всему православному, а, следовательно, «русскому», подспудно дает о себе знать.

В Польше деревянная церковная архитектура в значительной степени развивалась в районе Польских Карпат (ныне часть этих территорий входят в состав западной Украины), где проживали лемки.

Лемки (синонимы: русины, руснаки) – восточнославянская этническая группа, составляющая неотъемлемую часть русинского (карпаторосского) народа, проживающая в компактной группе в области Нижнего Бескида и западных границ Бещад и являющаяся одним из четырех официально признанных этнических меньшинств в Польше. В настоящее время меньшинство лемков живет на исторической родине, остальные живут в диаспоре на территории Польши, Украины, а также в США и Канаде.

Почти до конца XVII века область Лемковщины входила в состав Перемышльской православной епархии. В 1691 году православный епископ Перемышльский Иннокентий Винницкий присоединился к Брестской унии и начался продолжающийся несколько десятков лет процесс распространения на этой территории влияния греко-католической Церкви, и к середине XVIII века греко-католические храмы (в количестве 139) уже действовали в большинстве лемковских сел, полностью вытесняя православие с описываемых территорий. Возвращение лемков в лоно Православной Церкви началось в начале XX века и с 1945 года лемковские приходы постепенно присоединялись к Польской Автокефальной Православной Церкви и в настоящее время входят в состав Перемышльской и Новосондецкой епархии.

Вершиной архитектурного творчества лемков остались деревянные храмы. Говоря о лемковской церкви, предполагается, что ее строение соответствует определенной модели, а именно: она бревенчатая, трехчастная (состоит из трех четырехстенных помещений – алтаря, нефа, женской галереи (babinca), – где ступени шире и выше остальных частей). Неф и алтарь покрыты шатровыми ступенчатыми резными кровлями и крышами. Башня (колокольня) имеет наклонные стены и увенчана главой со сферическим куполом. Особой формой орнамента лемковских церквей являются кованные железные кресты, венчающие шлемы куполов.

Выдающимися памятниками деревянного церковного зодчества, дошедшими до нашего времени являются 16 храмов в польском и украинском Прикарпатье [20].

В ПОЛЬСКОМ ПРИКАРПАТЬЕ находятся следующие храмы:

1. Брунары Выжше – Малопольское воеводство (православная церковь 1797 года; ныне католический костел). В здании сохранились важнейшие черты западно-лемковской церкви [Приложение рис. № 1] [9].
2. Хотинец – Подкарпатское воеводство (православная церковь Рождества Богородицы ок. 1600 год; ныне униатский храм). Церковь является одной из старейших деревянных греко-католических церквей в Польше и представляет собой редкий тип церкви. с галереей вокруг часовни [Приложение рис. № 2] [4].
3. Квятонь – Малопольское воеводство (православная церковь XVII века; ныне римско-католическая филиальная церковь). Храм трехсекционный, с каркасной конструкцией, обложенный галькой. Одна из наиболее хорошо сохранившихся классических западно-лемковских церквей со всеми ее атрибутами [Приложение рис. № 3] [13].
4. Овчары – Малопольское воеводство (православная церковь Покрова Богородицы 1653 года; ныне римско-католическая филиальная церковь). Прекрасно сохранившаяся церковь западно-лемковского типа [Приложение рис. № 4] [6].
5. Поврожник – Малопольское воеводство (православная церковь начала XVII века; ныне католический костел). Это самая старая церковь в западно-лемковском стиле [Приложение рис. № 5] [7].
6. Радруж – Подкарпатское воеводство (православная церковь 1583 года; ныне филиал музея Креси в Лобачове). Это самая старая и лучше всего сохранившаяся деревянная церковь в Польше. Она представляет собой самый ранний этап развития трехсоставных продолговатых церквей, покрытых шатровой крышей [Приложение рис. № 6] [14].
7. Смольник – Подкарпатское воеводство (православная церковь 1791 года; ныне католический костел). Лучше всего сохранившийся классический образец бойковской церкви в Польше [Приложение рис. № 7] [10].

8. Туржаньск – Подкарпатское воеводство (ныне православная церковь; построена в 1801 – 1803 годах как униатский храм). Это одна из немногих сохранившихся церквей восточно-лемковского типа [Приложение рис. № 8] [11].

В УКРАИНСКОМ ПРИКАРПАТЬЕ находятся следующие храмы:

9. Дрогобыч – Львовская область (православная церковь второй половины XVII века; ныне областной музей народных традиций). Это трехсоставная церковь нового галицкого типа с крылосами. Широкую бревенчатую конструкцию нефа венчает восьмиугольный купол в стиле барокко [Приложение рис. № 9] [8].

10. Ясина – Закарпатская область (православная церковь Вознесения Господня 1824 года). Она является одной из старейших. и наиболее хорошо сохранившихся церквей гуцульского типа, построенных по крестовому плану с куполом в центре [Приложение рис. № 10] [18].

11. Матков – Львовская область (православная церковь великомученика Димитрия Солунского 1838 года построения; ныне униатский храм). Лучший образец бойковской архитектуры из 70 сохранившихся построек. Художественная ценность церкви очень высока благодаря уникальному строению, визуально напоминающему китайские пагоды [Приложение рис. № 11] [3].

12. Потылич – Львовская область (православная церковь Святого Духа 1502 года; ныне униатский храм). Храм старого типа в Галиче. Является образцом раннего стиля купольного церковного строительства [Приложение рис. № 12] [15].

13. Рогатин – Ивано – Франковская область, (православная церковь Сошествия Святого Духа рубежа XV – XVI веков; ныне филиал Художественного музея). Церковь старинного галицкого типа. Среди представленных объектов это самая старая деревянная церковь в Украине. С архитектурной точки зрения она аналогична церквям в Радруже и Потыличе [Приложение рис. № 13] [16].

14. Вербень Нижний – Ивано-Франковская область (православная церковь Рождества Богородицы 1808 года). Пятикупольная церковь гуцульского типа. Храм представляет собой образец высочайшего мастерства и является свидетельством

особого архитектурного стиля, не похожего ни на один другой в этом регионе [Приложение рис. № 14] [5].

15. Ужок – Закарпатская область (православная церковь святого Михаила Архангела 1745 года построения). Самая южная церковь бойковского типа, трехкупольная [Приложение рис. № 15] [12].

16. Жулкев – Львовская область (православная церковь Святой Троицы 1720 года построения; ныне униатский храм). Классическая галицкая православная церковь нового типа. Одна из наиболее хорошо сохранившихся трехглавых церквей XVIII века построенных в киевской традиции [Приложение рис. № 16] [17].

Все вышеперечисленные храмы включены 21 июня 2013 года ЮНЕСКО в список объектов всемирного культурного наследия [19].

В эпоху глобализации и стремления к выработке новых форм и направлений в сакральной архитектуре следует обратить пристальное внимание на сохранение прежнего наследия, особенно деревянных церквей, которых особенно много в районах юго-восточной Польши. Это историческая память народа и его корни [2, с. 45-58].

Заканчивая на этом краткий ознакомительный экскурс по деревянным сакральным постройкам юго-восточной части Республики Польша, мы можем составить определенное представление об исторических и культурных традициях деревянного сакрального зодчества этих регионов Речи Посполитой, отметив для себя стилистические особенности данной территории, которые формировались на протяжении столетий в сложных и не всегда мирных межконфессиональных отношениях, взаимное культурное влияние которых оставило свой заметный след в архитектурных особенностях этих храмов.

Приложения

рис. 1. Брунары Выжше. Малопольское воеводство. Православная церковь святого Михаила Архангела 1797 года построения (ныне католический костел). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 2. Хотинец. Подкарпатское воеводство. Православна церковь Рождества Богородицы около 1600 года построения (ныне униатский храм). *Фото из свободных интернет-источников.*

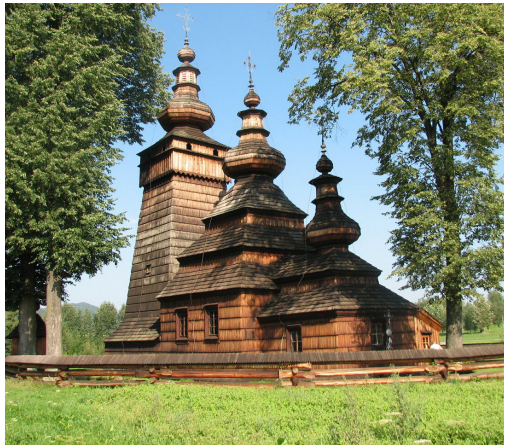


рис. 3. Квятонь. Малопольское воеводство. Православная церковь святой великомученицы Параскевы XVII века (ныне римско-католический филиал). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 4. Овчары. Малопольское воеводство. Православная церковь Покрова Богородицы 1653 года построения (ныне римско-католический филиал церкви). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 5. Поврожник. Малопольское воеводство. Православная церковь святого Иакова начала XVII века (ныне католический костел). Это самая старая церковь в западно-лемковском стиле. *Фото изсвободных интернет-источников.*

рис. 6. Радруж. Подкарпатское воеводство. Православная церковь святой великомученицы Параскевы 1583 года построения (ныне филиал музея Креси в Лобачове). Это самая старая и лучше всего сохранившаяся деревянная церковь в Польше. *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 7. Смольник. Подкарпатское воеводство. Православная церковь святого Михаила Архангела 1791 года построения (ныне католический костел). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 8. Туржаньск, повят Кросьненьский. Трехкупольная церковь во имя святого Архангела Михаила с отдельно стоящей башней. Построена в 1801-1803 годах. Как церковь впервые упоминается в первой половине XVI века. Современный вид. *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 9. Дрогобыч. Львовская область. Православная церковь святого великомученика Георгия второй половины XVII века (ныне областной музей народных традиций). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 10. Ясина. Закарпатская область. Православная церковь Вознесения Господня 1824 года построения. *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 11. Матков. Львовская область. Православная церковь Собора Пресвятой Богородицы (великомученика Димитрия Солунского?) 1838 года построения (ныне униатский храм). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 12. Потылич. Львовская область. Православная церковь Святого Духа 1502 года (ныне униатский храм). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 13. Рогатин. Ивано-Франковская область. Православная церковь Сошествия Святого Духа. Построение рубежа XV – XVI веков (ныне филиал Художественного музея). *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 14. Вербень Нижний. Ивано-Франковская область. Православная церковь Рождества Богородицы 1808 года построения. *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 15. Ужок. Закарпатская область. Православная церковь святого Михаила Архангела 1745 года построения. *Фото из свободных интернет-источников.*

рис. 16. Жулкев. Львовская область. Православная церковь Святой Троицы 1720 года построения (ныне униатский храм). *Фото из свободных интернет-источников.*

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Urban K., Kosciól prawosławny w Polsce 1945-1970 (rys historyczny). «Nomos». – Kraków, 1996. – 412 s.
2. Budownictwo i Architektura 14(3) (2015) S. 45-58 // O przetrwanie dziedzictwa. Wielokulturowe świątynie południowo-wschodniej Polski – historia zapisana w drewnie Jan Wrana 1, Agnieszka Fitta-Spelina 2.
3. Cerkiew Najświętszej Bogurodzicy w Matkowie [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_Naj%C5%9Bwi%C4%99tszej_Bogurodzicy_w_Matkowie (дата обращения 02.01.2021).
4. Cerkiew Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Chotyńcu [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_Narodzenia_Przenaj%C5%9Bwi%C4%99tszej_Bogurodzicy_w_Choty%C5%84cu (дата обращения 02.01.2021).
5. Cerkiew Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Gródku [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_Narodzenia_Naj%C5%9Bwi%C4%99tszej_Marii_Panny_w_Gr%C3%B3dku (дата обращения 28.12.2020).
6. Cerkiew św. Jakuba w Powroźniku [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Jakuba_w_Powro%C5%BAniku (дата обращения 02.01.2021).
7. Cerkiew Opieki Matki Bożej w Owczarach [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_Opieki_Matki_Bo%C5%BCej_w_Owczarach (дата обращения 02.01.2021).
8. Cerkiew św. Jerzego w Drohobyczu [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Jerzego_w_Drohobyczu (дата обращения 02.01.2021).
9. Cerkiew św. Michała Archanioła w Brunarach [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Micha%C5%82a_Archanio%C5%82a_w_Brunarach (дата обращения 02.01.2021).
10. Cerkiew św. Michała Archanioła w Smolniku [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Micha%C5%82a_Archanio%C5%82a_w_Smolniku (дата обращения 02.01.2021).
13. Cerkiew św. Michała Archanioła w Turzańsku [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Micha%C5%82a_Archanio%C5%82a_w_Turza%C5%84sku (дата обращения 26.12.2020).
14. Cerkiew św. Michała Archanioła w Użoku [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Micha%C5%82a_Archanio%C5%82a_w_U%C5%BCoku (дата обращения 02.01.2021).
15. Cerkiew św. Paraskewy w Kwiatoniu [Электронный ресурс]. – URL https://

pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Paraskewy_w_Kwiatoniu (Дата обращения 02.01.2021).

16. Cerkiew św. Paraskewy w Radrużu [Электронный ресурс]. – URLhttps://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Bw._Paraskewy_w_Radru%C5%BCu (дата обращения 02.01.2021).

9. Cerkiew Świętego Ducha w Potyliczu [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Awi%C4%99tego_Ducha_w_Potyliczu (дата обращения 02.01.2021).

10. Cerkiew Świętego Ducha w Rohatynie [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Awi%C4%99tego_Ducha_w_Rohatynie (дата обращения 02.01.2021).

11. Cerkiew Świętej Trójcy w Żółkwi [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_%C5%9Awi%C4%99tej_Tr%C3%B3jcy_w_%C5%BB%C3%B3%C5%82kwi (дата обращения 02.01.2021).

12. Cerkiew Wniebowstąpienia Pańskiego w Jasinie [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Cerkiew_Wniebowst%C4%85pienia_Pa%C5%84skiego_w_Jasinie (дата обращения 02.01.2021).

13. Drewniane cerkwie regionu karpackiego w Polsce i na Ukrainie [Электронный ресурс]. – URL https://pl.wikipedia.org/wiki/Drewniane_cerkwie_regionu_karpackiego_w_Polsce_i_na_Ukrainie (дата обращения 01. 01. 2021).

14. Drewniane cerkwie w polskim i ukraińskim regionie Karpat (Polska /Ukraina) [Электронный ресурс]. – URL https://swiatowedziedzictwo.nid.pl/wpis/drewniane-cerkwie/ (Дата обращения 31.12 2020).

ПРОПОВЕДЬ ВЕРОТЕРПИМОСТИ И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ В РОМАНЕ Л.УЛИЦКОЙ «ДАНИЭЛЬ ШТАЙН, ПЕРЕВОДЧИК»

© 2022 г. **Бузина Светлана Васильевна**
кандидат филологических наук, доцент кафедры современного образования Российского университета кооперации (Владимирский филиал), преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

© 2022 г. **Илюшина Ирина Геннадьевна**
старший преподаватель кафедры современного образования Российского университета кооперации (Владимирский филиал), преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена анализу романа Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик», опубликованному в 2006 году и поднимающему актуальнейшие для человечества проблемы веротерпимости и взаимопонимания. Главный героя романа, имеющий прототипа (Даниэль Освальд Руфайзен), с точки зрения автора, является идеалом человека, который смог примирить в себе еврея по происхождению и католика по вероисповеданию, он служит людям разных национальностей и религий. Л. Улицкая, вопреки принципам постмодернистской литературе, создала образ незаурядного героя, обрисовав перипетии его уникальной судьбы, рассказала о его человеколюбивых деяниях и высоких нравственных ценностях.

Ключевые слова: Л. Улицкая, Даниэль Штайн, постмодернистское культурное пространство, веротерпимость, толерантность.

THE PREACHING OF TOLERANCE AND MUTUAL UNDER-STANDING IN THE NOVEL OF L. ULITSKY «DANIEL STEIN, TRANSLATOR»

Buzina Svetlana V., Ilyushina I.G.

The article is devoted to the analysis of L. Ulitskaya's novel "Daniel Stein, translator", published in 2006, which raises the most urgent problems of religious tolerance and mutual understanding for humanity. The main character of the

novel, having a prototype (Daniel Oswald Rufeisen), from the author's point of view, is the ideal of a person who was able to reconcile a Jew by origin and a Catholic by religion, he serves people of different nationalities and religions. L. Ulitskaya, contrary to the principles of postmodern literature, created the image of an outstanding hero, describing the vicissitudes of his unique fate, told about his humane deeds and high moral values.

KEYWORDS: L. Ulitskaya, Daniel Stein, postmodern cultural space, religious tolerance.

Роман Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик», опубликованный в 2006 году вызвал немало дискуссий в среде критиков и литературоведов. Постмодернистское культурное пространство, выталкивающее на страницы произведений героя толпы, не предполагает героя такого уровня, каким является герой Улицкой. Вынесение в название романа, являющееся абсолютно сильной позицией, имени, фамилии и, предположительно, профессии ставит в центр авторского внимания именно героя. О незаурядной личности героя, перипетиях его уникальной судьбы, его философии и деяниях повествует Л. Улицкая.

У героя Улицкой есть прототип – Даниэль Освальд Руфайзен (1922-1998), современник автора, человек с которым писательница встречалась, беседовала, потом собирала материал о его жизни: «С самого дня знакомства с Даниэлем я вокруг этого кручусь… я поняла, что больше всего хочу написать о Даниэле. … Только о Даниэле. Но я полностью отказалась от документального хода, хотя все книжки-бумажки, документы, публикации и воспоминания сотен людей выучила, как полагается рабу документа, наизусть» [1, с. 122-123]. Когда Улицкая приступила к работе над романом, Даниэля Руфайзена уже не было в живых. Автор, сохраняя основную биографическую канву жизни реального Даниэля, меняет своему герою фамилию на говорящую (Штайн в переводе с немецкого «камень»), пытается освободиться от «удавки документа, от имен и фамилий реальных людей, которых можно уязвить, причинить им вред и сохранить то, что имеет «нечастное значение», вставляет «своих собственных, вымышленных или полувымышленных героев», меняет «то место действия, то время события», но старается «не своевольничать», т.к. заинтересован «только в полной правдивости высказывания» [1, с. 123]. Даниэль Руфайзен-Штайн

– польский еврей, принявший католичество и монашеский сан, ставший священником после череды невероятных спасений от смерти в годы Второй Мировой войны, герой этой войны, спасший от смерти многих людей, причем не только евреев. В 1959 году Штайн переезжает из Польши в недавно созданное государство Израиль, чтобы служит там католическим священником, окормлять людей и помогать им в духовной и бытовой жизни. Многие герои романа считают Даниэля настоящим праведником, святым, православная мать Иоанна говорит о нем: «Святой – существо тихое, незаметное, спит под лестницей, одет неприметно. Надо долго смотреть, чтобы разглядеть … Он у нас человек неприметный, всю жизнь где-то под лестницей живет» [1, с. 415-416].

Даниэль Штайн не ортодокс, отступник, впадающий в ересь с точки зрения Священной Римской церкви, он в нарушение всех законов служит мессу на иврите в собственном вольном переводе, потому что для него дух закона важнее буквы законы. Герой Улицкой неоднократно с горечью говорит о том, что на израильской земле родились и иудаизм, и ислам, и христианство, и все эти религии не терпят друга друга. Корни этой нетерпимости, по мнению Даниэля, лежат в древности: если бы Сара проявила великодушие и не выгнала Агарь с Измаилом из дома, не было бы, возможно, вражды между иудаизмом и исламом, если бы греческое христианство не отторгло от себя иудаизм, в чреве которого оно зародилось, а иудаизм не замкнулся бы на мысли, что последователями Христа могут быть только иудеи-евреи, современная христианская церковь могла бы быть единой иудеохри-стианской. И тогда, продолжая мысль Даниэля, не было бы гонений на евреев в средневековой и современной Европе, не было шести миллионов, погибших в Холокосте. Даниэль Штайн знает и выход из сложившейся религиозной нетерпимости: «иудеохристианская церковь предлагает возможности для будущего диалога в трех направлениях – иудаизма, ислама и христианства… В церковь должен быть возвращен ее изначальный плюрализм. Среди многих христианских церквей, говорящих на языках мира, должно найтись место и для еврейской христианской церкви… Мы должны вернуться на место былого расхождения и понять, что можно исправить. Историческое христианство совершило множество

ошибок. Исправить, конечно, нельзя, но понять, в чем они заключались и отчего проистекали, можно. И новое понимание может принести хорошие плоды – примирения и любви. Потому что из-за отсутствия евреев христианство теряет свою универсальность. Уход евреев – незаживающая рана христианства». Это отрывок из проповеди Даниэля, произнесенной в Храме Илии у Источника, после праздничной совместной трапезы. Улицкая скромно называет эту проповедь «беседой», которая прерывается то обращением к помощнице по поводу горячего чайника, то благодарностью Мусе за бесподобный кофе. Смешивая бытовое и бытийное, Даниэль призывает своих прихожан к примирению и любви [1, с. 159-160].

Не только в словах проповеди, но и в повседневных делах брат Даниэль демонстрирует веротерпимость. На глазах у всей Хайфы Даниэль в развевающей сутане подвозит на своем мотороллере хасида, опаздывающего на кадиш. Этот эпизод имеет свой символический смыл – примирение иудаизма и христианства на бытовом уровне. Еще один яркий пример бытового примирения иудаизма и христианства видит Эва Манукян в семье иерусалимского реставратора книг Йосефа, в чьем доме она впервые присутствует на шаббате. Бывший москвич Йосеф, когда-то реставрировавший иконы и живший в православном монастыре, женат на русской женщине Лее, принявшей иудаизм. «И еще, – пишет Эва, – за столом сидела русская старушка Прасковья Ивановна, Леина матушка. В платочке! Перед едой перекрестилась. И сморщенной ручкой тарелочку свою перекрестила! Шаббат шалом, Христос Воскрес!». Улицкая, нанизывая подобные эпизоды, убеждает, что веротерпимость возможна и в рамках семьи, и в рамках страны, лишь бы люди были к ней готовы [1, с. 195].

Сложно выстраиваются у Даниэля Штайна отношения с израильскими властями, не признающими в нем еврея из-за его христианской веры, с руководством католической церкви на Святой земле, настороженным его национальностью и отступлением от канонов. Но обычные прихожане и случайные посетители храма, где служит Даниэль, доверяют ему, очарованные его необыкновенной личностью. Но есть в романе герои другого плана – это люди большого, незашоренного ума, чистого сердца и глубокой веры, которые считают, что Даниэль занимается праведным делом. Это знаменитый профессор иудаистики Нойгауз и мать Иоанна, православная монахиня из израильского монастыря, пользующая огромным уважением и влиянием. Оценка деятельности и взглядов Даниэля этими людьми очень важна, т.к. демонстрирует, что интеллектуальная элита на стороне веротерпимости. Есть в романе группа персонажей совершенно противоположная: Рита Ковач, Федор Кузнецов, Ефим Довитас, Тереза, Гершон Шимес. Экстремистски настроенные, одержимые какой-либо идеей, кто религиозной, кто построения справедливого общества, они не способны к диалогу, нетерпимы к ближним, если те не разделяют их взглядов и образа жизни. Эти герои явными и скрытыми нитями связаны с Даниэлем: Ефиму и Терезе он помогает наладить супружеские отношения, дочь Риты Ковач Эву, по ее выражению, «пасет как овцу с самого ее рождения», сын Гершона Шимес находит приют в приходе Штайна, обезумевший Федор громит церковь Даниэля после его смерти. Так и приходится брату Даниэлю балансировать между фанатиками и официальными структурами, с видимой легкостью выполняя свою трудную миссию.

В названии романа Улицкая определяет светский род деятельности своего героя – переводчик, хотя на самом деле он священник. Значение слова «переводчик» имеет в романе несколько смысловых обертонов. Даниэль знает разные языки, легко их усваивает со слуха, есть у него такой дар, как у апостолов после снисхождения на них Божьей благодати. Знание языков помогало Даниэлю во время войны спастись самому и спасти других, он помогает людям понимать друг друга. Так, рассказывает Даниэль, работая в белорусско-немецкой полиции, он помогал местному населению: «Я постоянно искал случая сделать что-нибудь для людей – это было единственное, что давало мне силы проживать день с утра до вечера… Было очень много бумажной работы: сводки, законы, оповещения. Их надо было переводить на польский и белорусский, чтобы население могло с ними ознакомиться» [1, с. 179].

Знание языков оказывается очень востребованным, когда Даниэль переезжает в Израиль, где его паства отличается тем, что говорит на разных языках: католики их Польши, Литвы, Латвии, Чехии, арабы-католики. Кроме того, Даниэль постоянно водит экскурсии по Израилю, рассказывая людям из разных

стран о святых местах. Став священником, герой Улицкой продолжает переводить с языка Бога на язык человека, с вечного на обыденный. Даниэлю приходится быть переводчиком, посредником и между людьми, которые говорят на одном языке, живут в одной семье, но не понимают друг друга. О глобальной проблеме непонимания в форме проповеди Даниэль говорит в письме к своему племяннику Алону: «Вообще в нашем мире с пониманием большие проблемы: по большому счету, никто никого не понимает. Я бы даже сказал, что человек очень часто не понимает сам себя… всю жизнь я об этом думаю: почему мир полон непонимания? На всех уровнях! Старики не понимают молодежь, а молодежь – стариков, друг друга не понимают соседи, учителя и ученики, начальники и подчиненные, государства не понимают свои народы, а народы – своих правителей… Все это даже в тех случаях, когда люди говорят на одном языке! А когда на разных? Как один народ может понять другой? Вот и ненавидят друг друга от непонимания!.. Человек не понимает природы… И главное непонимание – человек не понимает Бога, что Он ему пытается внушить через всем известные тексты, через чудеса, откровения, через природные бедствия, которые время от времени обрушиваются на человечество. Не знаю, почему так. Может быть, оттого, что для современного человека важнее не «понимать», а «побеждать», «овладевать», «потреблять». В конце концов, смешение языков, по преданию, произошло в те времена, когда люди собрались построить башню до небес – то есть явно не понимали, что задачу поставили перед собой ложную, недостижимую и бессмысленную… » [1, с. 48-49].

Этот фрагмент из письма Даниэля можно рассматривать именно как проповедь: есть адресат, имитация разговорной речи, обозначена центральная проблема, есть эмоциональный накал, созданный риторическими вопросами и короткими восклицательными предложениями. Это одновременно и проповедь-сообщение и проповедь-поучение. Задача Даниеля – с одной стороны, пробудить в племяннике скрытые, дремлющие чувства, помирить с родителями, с другой стороны, это обращение ко всем читателям, и здесь голос Даниэля соединяется с голосом автора.

Сам Даниэль старается понимать все и всех: немцев, белорусов, которые грабили дома расстрелянных немцами поляков, доносили на скрывавшихся евреев: «Я искал объяснения этому и находил только одно: местное население было страшно бедное, необразованное и забитое». Даниэль как будто наделен этим необыкновенным даром понимания других людей, даже врагов-гестаповцев он умеет обращать почти в друзей [1, с. 179]. На протяжении многих лет главной помощницей Даниэля является немка Хильда, чей дед был видным нацистом в годы Второй Мировой войны. Хильда приехала в Израиль с тем, чтобы служить еврейскому народу, искупляя вину немцев вообще и своей семьи в частности за Холокост. Даниэль с радостью принимает помощь Хильды, испытывая к ней самые теплые отеческие чувства.

Роман Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик» поднимает актуальнейшие для человечества проблемы веротерпимости и взаимопонимания. Веротерпимость невозможна без понимания, достичь их трудно, но возможно. Главный героя романа – идеал человека, который смог примирить в себе еврея по происхождению и католика по вероисповеданию и служит людям разных национальностей и религий.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Улицкая Л.Б. Даниэль Штайн, переводчик. – М.: Эксмо, 2011. – 528 с.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ХРАМ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ЦЕРКВИ: ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

© 2022 г. **Анашкин Иван Сергеевич**
студент 3 курса бакалавриата Белгородской Православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью)
Научный руководитель: **Лопин Роман Анатольевич,**
к.ф.н., доцент кафедры философии и теологии НИУ «Белгородский государственный университет»

Рассматривая саму историю Церкви, можно увидеть определенные ключевые этапы становления церковного богослужения или осмысления храмового пространства. При всем этом, если понимать вообще богослужение как утверждение и раскрытие образов небесной Церкви, то многие из таких недоумений легко разрешатся, когда всего лишь встанут на свои места. Если храмовое пространство и действие рассмотреть через литургическое же измерение и вообще необходимость сакраментального существования Церкви в некоторых формах, то можно легко увидеть ту неизменность и основательность всего происходящего за богослужением от самой древности до современного его совершения.

Ключевые слова: Церковь, храм, богослужение, обряд, прообразы, литургическое пространство.

ORTHODOX CHURCH AS AN EXPRESSION OF THE CHURCH: LITURGICAL SPACE

Anashkin Ivan S.

Considering the history of the Church itself, one can see certain key stages of the formation of church worship or the understanding of the temple space. At the same time, if we understand worship in general as the affirmation and disclosure of the images of the heavenly Church, then many of these perplexities will be easily resolved when they just fall into place. If we consider the temple space and action through the liturgical dimension, and in general the necessity of the sacramental existence of the Church in some forms, we can easily see the immutability and thoroughness of everything that happens during the divine service from the very antiquity to its modern performance.

Keywords: Church, temple, worship, rite, types, liturgical space.

Говоря о храмовой архитектуре, чаще всего мы обращаем внимание на ее внешнее развитие и становление, на ее изменение в разные эпохи. Прежде всего, рассматривая саму историю Церкви, можно увидеть определенные ключевые этапы становления церковного богослужения, понимания храмового пространства, даже иногда и некоторую перемену в идеалах личного благочестия у христиан. Условно можно даже представить три основных этапа формирования внешних форм жизни Церкви:

1) жизнь первоапостольской общины в Иерусалиме;
2) рассеяние общин, богослужение по домам, гонения и скрытое, катакомбное богослужение;
3) эпоха христианского государства, открытые и общедоступные храмы, специально создаваемые для этих целей.

Каждый из таких этапов и перемен, безусловно, вносил и свои отличительные особенности во внешнюю жизнь Церкви: через устройство храмов, через различное украшение богослужения, через развитие обрядов и установления различных чинов, через установление памятных дат или богословское осмысление гражданской истории, через заимствование светской

Апостол Петр проповедует в катакомбной церкви. *Иллюстрация Яна Стыки к роману Генрика Сенкевича «Quo vadis». Начало XX века*

церемониальности и многое другое. Каждый из усвоенных аспектов традиции мы до сих пор можем, как и специально выделять – через его историческое формирование, влияние извне, приспособление к текущим условиям, – так и воспринимать его при этом абсолютно духовно, мистически, священно. Понимая таким образом, что через набор каких-то видимых действий совершается именно священнодействие, и относится оно не к практическому лишь порядку, но напрямую соединяет верующих в этом и с надмирной реальностью.

При всем том, ничего из внешних различий не сможет сделать храм более или менее православным. Как и отсутствие чего-либо из Церковного Предания, раскрываемого в символическом многообразии культуры и традиции Православия (очень важных, имеющих смысл выражения истин веры во внешней форме), также не может лишить храм главной его полноты – Божественной Литургии и особенного присутствия Божьего. С одной стороны, конечно, никто из верующих не должен пренебрегать внешней и обрядовой стороной, разнообразными формами благочестия, и как пишет свт. Иоанн Златоуст: «Тот, кто искренно воспевает, обновляется душою и становится храмом Святого Духа. Не подумай, что псалмопение – нечто маловажное. Хотя, по-видимому, оно только чарует слух, но в действительности пробуждает душу» [3]. А с другой стороны, никакие внешние (необходимые или дополнительные) выражения не должны заслонить собой, и уж тем более подменить, главное. Кажется, что наиболее образно необходимость этих двух составляющих в богослужении выразил в своих беседах священномученик Серафим (Звездинский): «И в духовном мире есть и звезды, и камни драгоценные, и цветы на пажитях духовных. Много чудных звезд – песнопений – хранится в Церкви Православной (святоотеческих творений), но все они сходятся в солнце Церкви нашей – в Божественной литургии. Много чудных цветов на пажитях церковных, но всех прекраснее роза – Божественная литургия. Дивны драгоценные камни Церкви нашей – обряды, но всех их ярче блистает бриллиант – Божественная литургия. Все источники, все ручейки, таинства наши, сливаются в глубочайшем святейшем таинстве Божественной литургии» [6].

В этом смысле, если попытаться исторически проследить употребление различных помещений для храмов – их устройство в домах верных, их скрытость при гонениях (катакомбы, шахты, заброшенные места), или их специальное устроение в позднее, «официальное» время, – то мы, хотя и можем дать примерную периодизацию такого становления храмового пространства, все-таки полагаем главную преемственность богослужения вовсе не в этом. Даже обращаясь к этому подходу в исследовании о постепенном развитии форм (как традиции и культуры), следует признать, что богослужение Церкви имеет абсолютно то же сущностное содержание, хранимое от первых собраний в апостольский век до тех же служений («благопристойно и чинно» – 1 Кор. 14: 40), совершаемых каждодневно в самых ближайших современных православных храмах.

Такое различие в исторической перспективе, а вместе с тем и различие одновременных традиций в географическом пространстве, имеет своим основанием, безусловно, ту духовную свободу Нового Завета, создавшую новый Народ (см. 1 Пет. 2:10 и Иер. 31: 31-33) в Церкви, которая не определяется уже отныне этнически и территориально. В беседе с самарянкой Господь Иисус Христос сказал об этом: «Настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в Духе и Истине; ибо таких поклонников Отец ищет Себе. Бог есть дух: и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в Духе и Истине» (Ин. 4: 23-24). При этом очень важно понимать наступление этой духовной свободы вовсе не в категориях вседозволенности, но именно как освобождение человека от греховного бремени через принятие Новой жизни во Христе и в действиях Святого Духа. Отмена Закона и наступление благодати (Рим. 6: 14, Гал. 3: 23, Евр. 7: 19 и др.) вовсе не означает, что регламентированный образ жизни народа Израиля сменился полным отсутствием правил или хотя бы внешних форм у христиан. Цель духовной жизни христиан состоит непосредственно в богообщении, которое начинается здесь, в Церкви, и должно перейти с человеком в Будущую жизнь, как обретение желанного сыновства (Ин. 8: 35, Мтф. 13: 38, Гал. 3: 6-7, 2 Кор. 6: 18, Евр. 12: 6-8), когда «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28). Поэтому и про православное бо-

гослужение (в т.ч. различие его форм, уставов и развитие во времени), как то же богообщение в Духе Святом, говорится в Писании как о происходящем от Духа: «Он научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14: 26). Как замечает историк М.Э. Поснов, про Церковь, что «заимствовавши немногие богослужебные действия и обряды, она обогатила свой культ по всем сторонам, привлекши на служение себе и искусства – архитектуру, ваяние, живопись, музыку, пение. Она возвышает и облагораживает низшие классы общества и удерживает своих верующих в круге их обязанностей чрез высокую дисциплину и чрез мудрую, соединенную с мягкостью, строгость... Церковь доказывает себя, как божественное учреждение, могущее обновить глубоко-падший мир, привлечь удивление и любовь всех благородных сердец, покоясь на данной Богом основе, и в то же время прогрессирует в своем развитии изнутри ко вне» [4].

Таким образом, несмотря на это внешнее изменение в богослужении (которое и сейчас может быть, как и особо украшаемо, так и сокращаемо до непосредственного преподаяния Таинств верующим), хотя оно и определяется конкретными людьми сообразно условиям и по данному им Церковью праву священнического служения, все-таки имеет свое происхождение от Бога, а не от человеческих решений и свободного литургического творчества. Священник Даниил Сысоев, раскрывая эту тему устройства храма, пишет: «Апостол Петр, между тем, говорит, что Дух послан с небес (1 Петр. 1: 12). А значит и наше богослужение должно иметь небесное происхождение. Еще в Ветхом Завете Бог повелел Моисею, когда он устраивал скинию: “И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их. Все сделайте, как Я показываю тебе, и образец скинии и образец всех сосудов ее; так и сделайте” (Исх. 25: 9). Хотя тогда и служили лишь “образу и тени небесного” (Евр. 8: 5), но все равно было необходимо для того, чтобы Бог принял моления людей, устроить все не по земным, а по небесным законам» [7]. И как дальше пишет отец Даниил: «Самое главное отличие храма от молитвенного дома как в Ветхом, так и в Новом Завете – это то, что во втором нет жертвенника, который является самым важным местом храма. Еще со времен Адама Богу было угодно проявлять свое особое присутствие там, где приносили жертвоприношение (см. Быт. 4: 4). У жертвенника Он открывался Ною (Быт. 8:20-21), Аврааму (Быт. 15: 7-21), Иакову (Быт. 35: 1, 7-15). Для совершения жертв Он повелел создать скинию и храм Соломонов, которые освятил явлением Своей нетварной славы, явившейся в виде облака (Исх. 40: 34; 3 Цар. 8: 10). …Уже в Новозаветной Церкви святые апостолы установили правило водружать жертвенники. Вот как об этом говорит святой Павел: “Мы имеем жертвенник, от которого не имеют прав питаться служащие скинии” (Евр. 13: 10). Также и сейчас в апостольской Православной Церкви сердцем храма является жертвенник. К этому можно добавить, что и на небесах, которые, как мы с вами согласились, являются образцом для нашего богослужения, есть таинственный жертвенник. Иоанн видел находящиеся под ним души мучеников (Апок. 6: 9), от этого священного места Бог открывает Свою волю ангелам (9, 13; 16, 7). Пророк Исайя от небесного жертвенника получил очищение (Ис. 6: 6-7)» [7]. И все это вовсе не эстетическая, не подражательная, а реальная составляющая христианской жизни, находящая себе место и выражение именно в пространстве храма – место, где поставлен жертвенник Нового Завета и приносится Бескровная Жертва за весь мир.

Второе, тоже реальное, а не знаковое, исполнение прежних прообразов – это заимствование внешнего устройства с ветхозаветных Скинии и Храма (например, трехчастное деление), которые были построены Божественным повелением и научением. И в этом «устройство православного храма основано на многовековой традиции, восходящей к первому храму-палатке (скинии), сооруженному пророком Моисеем за полторы тысячи лет до Рождества Христова. Ветхозаветный храм и разные богослужебные предметы: жертвенник, семисвечник, кадильница, облачения священников и другие – были сделаны по откровению свыше. “Все сделайте, как Я показываю тебе, и образец всех сосудов ее; так и сделайте их, – Господь Моисею, – Поставь скинию по образцу, который был показан тебе на горе” (Здесь имеется в виду гора Синай. Исх. 25: 9 и 26: 30). …Примерно через пятьсот лет после этого царь Соломон заменил переносную скинию великолепным каменным храмом в городе Иерусалиме» [2].

И, наконец, помимо Жертвенника и святого Храма, самое главное значение новозаветного церковного пространства – это являть собою Сионскую горницу для совершения Евхаристии, как той же самой Тайной Вечери, описанной в Евангелии (Мтф. 26: 17, Мк. 14: 12, Лк. 22: 7 и Ин. 13). А Тайная Вечеря – раскрывает уже в себе и истинные смыслы Жертвенника и Храма. В ней есть и реальное исполнение прежних, лишь образов Жертвенника, есть и новый Храм, который Господь, говоря о Своем Теле: «Разрушите… и Я в три дня воздвигну его» (Ин. 2: 19), – сотворил в Воскресении и который, как тело Его – Церковь (Кол. 1: 13, Еф. 1: 22), созидается через верующих, которые стали храмы Божии (1 Кор. 3:16, 2 Кор. 6: 16). В Тайной Вечери совершается и новое священство – Первосвященника «по чину Мелхиседека» (Евр. 5) и верующих (1 Пет. 2: 9); в ней и создание нового народа, входящего в Новый Завет и принимающего обетование совершать этот Завет и участвовать в нем дальше – в завете Крови Господней. А завет Крови Господней (Мтф. 26: 28) для всех христиан, в т.ч. и современных, это – Евхаристия. Так «Евангельские описания Тайной вечери имеют ряд общих черт с ветхозаветным повествованием о заключении Завета на Синае (Исх. 24). Как вечерю Господь совершил только с 12 апостолами, так и в синайском Завете Израиль представляли лишь избранные: Моисей, Аарон и старейшины (тогда как Пасха праздновалась всем народом). При заключении Завета прор. Моисей осуществил символическое действие, поставив под горой жертвенник с 12 камнями (Исх 24: 4) по числу колен Израилевых (такое поставление памятных знаков в честь важных договоров было традиционно для Древнего мира; ср.: Быт 31: 46, 51-52). Тот же мотив сохранения памяти о Завете содержат и слова Господа на Тайной вечере: “Сие творите в Мое воспоминание” (Лк 22:19; ср.: 1 Кор. 11:24-25)» [5]. И это повторение Тайной Вечери отнюдь не воспоминание в протестантском смысле, но именно воспоминание, как участие в том же Завете, во всей его реальности вневременного (Жертва Спасителя) и временного (Бескровная Жертва Литургии) совершения и их соединения на богослужении в храме. Сама многочисленность прежних образов, исполнившихся в Евхаристии, обуславливает и богатство его (богослужения) внешних, описательных

форм – а для церковного таинства необходимо раскрывать этот смысл и в приобщении к нему верующих через душевно-телесный строй внешней жизни. «Много названий дано ей. Первое – “Пасха” называли ее древние христиане и отцы Церкви. Святой Иоанн Златоуст говорит: “Кто бывает за Божественной литургией, тот уподобляется возлюбленному наперснику Христову, потому что Литургия есть Тайная вечеря, и мы, вкушая Святые Тайны, как бы к сердцу Христову припадаем, слышим его биение”. Второе название – “трапеза”, потому что здесь предлагается нам небесный хлеб, Тело – Кровь Христовы Животворящие. Третье – Евхаристией, благодарением, называют ее. Четвертое – общением; вот еще одно название Литургии, потому что мы в Таинстве причащения вступаем в величайшее общение со Христом, через таинство это Он проникает во все частицы нашего тела. Пятое – обедней называют Литургию у нас в том же смысле, как название “трапеза”; “обедня” – обед, пир, на который Господин зовет Своих рабов через слуг Своих» [6]. «В апостольское время Литургия называлась еще преломлением хлеба (см.: Деян. 2: 46)» [1].

Поэтому и чрезвычайно важно в этом понимании храма всегда возвращаться к одному и тому же – тому зерну Церкви, из которого растет все остальное, совершенно ему не чуждое и не лишнее, но имеющее все же смысл следствия, а не причины. Храм для верующих, это все-таки в своем существе Сионская горница и совершение Тайной вечери, это ожидание Утешителя и освящения свыше в День Пятидесятницы. И это все та же, длящаяся Пятидесятница, какое определение и усваивается самой Церквью в православном понимании. Принять освящение свыше, войти в собрание верующих для соединения (причастия) с Господом, молитвенно ожидая Его Второго и Славного Пришествия и будущей с Ним встречи – вот содержание жизни, молитвенной и смысловой, в том пространстве, которое пусть даже служит храмом лишь в эти «богослужебные» моменты, а не специально для этих священнодействий создано. Уже поэтому мы и не можем свести значения храмового пространства к чисто практической его составляющей и от этого строить лишь историческую реконструкцию первых богослужений и только таким «историческим» образом понимать их развитие во времени.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Александр (Милеант), епископ. Изъяснение Божественной Литургии. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Mileant/izyjasnenie-bozhestvennoj-liturgii/ (дата обращения 05.04.2021).
2. Александр (Милеант), епископ. Храм Божий – Небесный островок на грешной земле. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/hram.htm (дата обращения 05.04.2021).
3. Иоанн Златоуст, святитель. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе, Том 6, Книга 2 // Беседа о том, что один Законодатель Ветхого и Нового заветов, также об одежде священника, и о покаянии. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/beseda_odin_zakonodatel/ (дата обращения 05.04.2021).
4. Поснов М.Э., проф. История Христианской Церкви: (До разделения церквей – 1054 г.). [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Posnov/istorija-hristianskoj-tserkvi-do-razdelenija-tserkvej-1054-g/1 (дата обращения 05.04.2021).
5. Православная энциклопедия // Евхаристия Часть I. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.pravenc.ru/text/348067.html (дата обращения 05.04.2021).
6. Серафим (Звездинский), священномученик. Хлеб небесный: проповеди о Божественной литургии. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Zvezdinskij/propovedi-o-bozhestvennoj-liturgii/ (дата обращения 05.04.2021).
7. Сысоев Даниил, свящ. Прогулка протестанта по православному храму. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/progulka-protestanta-po-pravoslavnomu-xramu (дата обращения 05.04.2021).

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ

КАТЕГОРИЯ «БЛАГОВЕРНОСТИ» ХРИСТИАНСКОГО ПРАВИТЕЛЯ И МОДЕЛЬ ИМПЕРАТОРСКОЙ ВЛАСТИ В ВИЗАНТИИ – НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

© 2022 г. **Артур Алексеюк, протоиерей**
доктор богословия
Факультет Социальных Наук Христианской Богословской Академии в Варшаве
Православная Духовная Семинария в Варшаве

В статье анализируется категория благоверности христианских правителей Византийской империи. Автор утверждает, что идеал христианского правителя (императора, царя, князя) имеет свое начало в Поздней Римской Империи (от Константина Великого до Феодосия Великого), которая приняла кафолическо-ортодоксальное христианство как государственное вероисповедание, и отмечает преемственность византийской и древнерусской моделей.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: благоверный правитель, Поздняя Римская империя, Византия, Евсевий Кесарийский, патриарх Фотий, теократическо-монархическая идеология, государственно-церковные отношения.

THE CATEGORY OF "FAVOR" OF THE CHRISTIAN RULER AND THE MODEL OF IMPERIAL POWER IN BYZANTIUM – SOME COMMENTS

Alexeyuk Arthur

The article analyzes the category of favor of the Christian rulers of the Byzantine Empire. The author claims that the ideal of the Christian ruler (emperor, tsar, prince) has its origin in the Late Roman Empire (from Constantine the Great to Theodosius the Great), which adopted Catholic-Orthodox Christianity as a state religion, and notes the continuity of Byzantine and Old Russian models.

KEYWORDS: the right ruler, the Late Roman Empire, Byzantium, Eusebius of Caesarea, Patriarch Photius, theocratic-monarchist ideology, state-church relations.

Мы в духовном вертограде
Соберем цветы художеств,
Всемудрейшему владыке
Увенчать главу честную.
Ей, царю непобедимый,
Око мира, свет вселенский,
Всех владык хвала и слава,
Всех царей краса и диво!
Вся ромейская держава,
Все Христово достоянье, –
Все оно твое отныне
Божьей волей, славный кесарь!
Так ликуйте, человеки,
Венценосца воспевайте,
И венками славословий
Властодержца увенчайте!
Нас твоя согрела мудрость,
Словно вешняя отрада,
Ты предводишь паству, пастырь,
На благую пажить жизни.

Святитель Фотий, патриарх Константинопольский, Похвальное слово христолюбивому владыке Василию [1].

Панегирик святого патриарха Фотия (810-891) в честь византийского императора Василия I Македонянина, правившего в 867-886 годах, был мной специально выбран в качестве вводного текста к теме, которую я имею честь представить на III научно-богословской конференции «Наследие христианской Церкви: богословие, история, культура». Располагая текстом приведенного выше гимна, я постараюсь обратить Ваше внимание на существенные особенности правителей, известных в православной агиографической традиции как «благоверные», к числу которых принадлежит святой князь Александр Невский (1220-1263).Номинально титул «благоверный» применялся к правителям, которые выполняли два условия. Во-первых, они исповедовали истинную веру и в своих действиях руководствовались как милосердием, так и чувством справедливости [5]. Кроме публичного исповедания и свидетельства православной

веры, большое значение имело их личное благочестие. Выражением этого была широкая благотворительная деятельность, как личная, так и институциональная и учредительская в виде основания церквей, монастырей и духовных школ, связанная с постоянной заботой об их функционировании как на материальном, так и на духовном уровне. В этой области православной духовной жизни, культуры и искусства князь Александр Невский был особой фигурой, имя которой вписано в историю Руси золотыми буквами. Во-вторых, благоверный император, царь или князь был обязан защищать Ортодоксию, неоднократно с оружием в руках. Особенной сферой деятельности благоверного правителя была забота о делах веры. Правители были авторами литургических текстов. Примером может служить гимн Единородный Сыне, составленный, вероятно, императором Юстинианом около 535 года, который был введен в литургию Православной Церкви, чтобы дать выражение православному учению о Богочеловечестве Иисуса Христа. Стоит упомянуть здесь и

Категория «благоверности» христианского правителя

Идеал христианского правителя (императора, царя, князя) имеет свое начало в Римской Империи, которая по воле Константина Великого и его преемников, и, в конечном счете, во время правления императора Феодосия I Великого, согласно императорскому указу от 8 ноября 392 г., в конечном счете, приняли христианство как государственное вероисповедание [2]. Анализируя личность и поведение великого святого и одновременно государственного деятеля, необходимо обратить внимание на существенные особенности Византийской модели императорской власти, которая в историографии именуется Византийской «симфонией». Однако целью выступления не является детальный анализ системы власти в Византии, но попытка взглянуть на характерные черты христианского правителя, которому принадлежит особенный титул «благоверный». Именно в рамках такой парадигмы будет предпринята попытка взглянуть на личность князя Александра Невского.

Православная агиология идентифицирует несколько десятков канонизированных правителей, приписывая им, как правило, один из четырех типов святости. Среди них есть правите-

ли, которые закончили свою жизнь мученической смертью за веру – мученики, добровольно понесли смерть от рук гонителей христиан – страстотерпцы (страждущие) и те, которые дали монашеские обеты – благочестивые. Четвертая категория это т.н. благоверные правители (греч. εὐσεβεῖς, лат. pius), которые не были ни мучениками, ни монахами, ни страждущими. Среди них – императоры, цари и князья, почитаемые как во всей Православной Церкви, так и в поместных Церквях. Благоверным монархом является также князь Александр Невский.

Богословским основанием для признания некоторых правителей святыми является правильное понимание природы их служения. Первой чертой харизмы правителя является осуществление заботы над подданными, которые вверены ему посредством ответственного управления в духе истины и справедливости. Поэтому речь идет не о деспотической власти и тирании, а о мудром управлении всем тем, что строго принадлежит Богу-Творцу. Богословское же призвание правителя вытекает непосредственно из Божьего повеления, данного первому человеку еще в раю (см. Быт 1: 26-28).

Представление о правителе, который заботится о благополучии вверенного ему Богом народа, сильно очерчено в текстах Священного Писания, относящихся к характеру служения и задачам израильских царей. Царь, в силу избрания Яхве, рассматривался в Израиле как ходатай народа перед Богом. Он, как помазанник Бога, имел привилегию приближаться к Богу (см. Иер.: 30, 21). Правитель был в некотором смысле сыном божьим (см. II Сам. 7: 14; I Хрон. 28: 6; Псал. 2: 7; Псал. 89: 27) и его сыновнее состояние (греч. υἱότης) считалось священной гарантией его власти. Из-за помазания он отличался от других (см. I Сам. 10: 6). Царь являлся персонификацией народа, так что судьба народа была переплетена с его судьбой. Благочестие царя приводило на народ благословение и процветание, а его беззаконие – несчастья и наказания [3]. Поэтому правитель должен был олицетворять близкую связь народа с Богом, а через нее – Божье благословение, приносящее гармонию, мир и успехи. И хотя царь рассматривался даже как «дыхание, которое поддерживает жизнь народа» (Плач. 4: 20), чудесное плодородие природы и подчиненных ему людей принадлежало приписываемым ему делам справедливости, а королевская власть заключалась в том, чтобы заботиться о самых бедных и больных (для царей приписывались даже терапевтические способности по отношению к телу или душе), фактически все время это касалось ответственности, вытекающей из Божьего выбора, что означало не только привилегии, но и обязанности перед Богом (см. I Сам. 16: 13-23; II Цар. 5: 1-7; Псал. 72: 1-2. 6-7. 12-14) [4]. Одной из этих обязанностей было охранять чистоту веры и в случае необходимости защищать ее. Израильские цари неоднократно нарушали это предписание, о чем достаточно свидетельствует Священное Писание. Не иначе этот вопрос представлялся и в монархиях, управляемых христианскими правителями, как на востоке, так и на западе.

Номинально титул «благоверный» применялся к правителям, которые выполняли два условия. Во-первых, они исповедовали истинную веру и в своих действиях руководствовались как милосердием, так и чувством справедливости [5]. Кроме публичного исповедания и свидетельства православной веры, большое значение имело их личное благочестие. Выражением этого была широкая благотворительная деятельность, как личная, так и институциональная и учредительская в виде основания церквей, монастырей и духовных школ, связанная с постоянной заботой об их функционировании как на материальном, так и на духовном уровне. В этой области православной духовной жизни, культуры и искусства князь Александр Невский был особой фигурой, имя которой вписано в историю Руси золотыми буквами. Во-вторых, благоверный император, царь или князь был обязан защищать Ортодоксию, неоднократно с оружием в руках. Особенной сферой деятельности благоверного правителя была забота о делах веры. Правители были авторами литургических текстов. Примером может служить гимн Единородный Сыне, составленный, вероятно, императором Юстинианом около 535 года, который был введен в литургию Православной Церкви, чтобы дать выражение православному учению о Богочеловечестве Иисуса Христа. Стоит упомянуть здесь и Покаянный Канон грузинского царя Давида IV Строителя (1073-1125). В рамках обязанностей монарха, уже со времен Константина Великого, было председательство на Вселенских Соборах и покрытие всех расходов, связанных с их организацией. Неоднократно монархи, особенно императоры, были инициаторами

догматических дискуссий, к сожалению с различным их влиянием на чистоту веры и благо Церкви. Примером здесь могут служить императоры византийского периода, которые были сторонниками арианства, монофизитизма, иконоборчества и даже откровенные язычники (например, Юлиан Отступник), но и западные правители, как создатель Франкской Империи Карл Великий, немецкие и французские принцы эпохи Реформации в XVI веке, не говоря уже о короле Англии Генрихе VIII.

Модель императорской власти в Византии

Политический строй Римской Империи, особенно после проведенного в 395 году Феодосием I Великим разделения империи на Восточную и Западную и падения этой последней в 476 году, был предметом многих исследований и темой сотен публикаций [6]. Организация и система управления государством, во главе которого стоял император, с 629 г. формально называемый василевс [7], на протяжении столетий была образцом для подражания правителей соседних стран, которые более или менее успешным способом стремились воспроизвести в своих геополитических условиях учреждения и структуры власти, характерные для Римской Империи. Можно даже сформулировать тезис о том, что вплоть до образования в Западной Европе Каролингской Империи варварские правители, по крайней мере, номинально, признавали верховную власть императора Нового Рима и чувствовали себя польщенными, получая от него имперские титулы и величественные знаки власти. Политическое влияние Византии на соседние народы отражается, в частности, в попытках варварскими правителями копировать церемониал и нравы придворных, использовать модель византийской системы государственного управления и дипломатии в качестве образца для создания административного аппарата на подконтрольных им территориях. Стоит упомянуть и о таком важном символе и инструменте власти, каким была денежно-кредитная политика. Многие местные правители, правившие в соседних с Империей странах, чеканили свои собственные монеты по образцу римских солидов и даже имитировали их.

Анализируя византийскую модель императорской власти, которая в своих основных чертах была скопирована в средневековых царствах и княжествах, в том числе и русских, следует

признать, что сложившиеся – по словам Георгия Острогорского – три фактора: римская юридическая и политическая система, греческая культура и христианская вера. «Без этих трех элементов невозможно представить существование этого государства, только их синтез смог создать то историческое явление, которое мы называем Византийской империей. Этот синтез стал возможным благодаря смещению центра тяжести на восток, что, в свою очередь, было вызвано кризисом, который переживала Римская империя в III веке. Эти два события, победа христианства и окончательная передача центра государства на эллинизированный Восток, знаменуют начало византийской эпохи» [8]. «Великой мечтой византийской цивилизации, – писал протоиерей Джон Мейендорф – было универсальное христианское общество, управляемое императором и религиозно управляемое Церковью. Эта идея явно объединяла Римский и христианский универсализм в одну общественно-политическую программу. Она также основывалась на богословских предположениях о человеке <...>. Человек по своей природе является теоцентрическим существом во всех аспектах своей жизни и отвечает за судьбу всего творения. <…> С “обращением” Константина это утверждение вдруг оказалось конкретной и достижимой целью» [9]. Только в контексте приведенных выше цитат можно понять истинную цель и значение имперской власти в христианской Римской Империи. Нашла она свою опору как в римском праве, так и в религиозных идеях, а именно в идее происхождения всякой власти от Бога, правителя как помазанника Божьего, которые присутствуют в священном Писании как Ветхого, так и Нового Завета, и в христианской доктрине, согласно которой монархия – это идеальная форма власти и отражение небесного самодержавия (I Сам. 16: 1-13; Иоан. 19: 11; Рим. 13: 1-5: I Пет. 2: 17; I Тим: 2: 2).

Византийцы, всегда называвшие себя римлянами, были убеждены, что империя существует по воле Бога и именно он дает власть императору и освящает ее. Земной мир был отражением небесного мира и царящего там гармоничного порядка. И как Бог правит небесами, так и император считался наместником Бога на земле. «Представления жителей империи о природе господствующей власти лучше всего передает Присциан, используя в панегирике в честь Анастасия I Дикора фразу:

“Deum (...) qui tibi regna dedit” [10]. Резонирует с ней утверждение Юстиниана I: “Imperium nobis a coelesti maiestate traditum est”» [11] .Таким образом, личность императора и управляемое им государство должны были отражать идею Царства Божьего на земле, быть местом обновления и преображения мира на пути в Царство Небесное[12]. Джордж Т. Деннис утверждает: «Царство на земле едва ли отражает его на небе, и император призван подражать Господу на небесах» [13]. Таким образом, строение империи было сосуществованием «царства Кесаря и царства Духа» [14], особой моделью теократии в форме «священной диархии», как замечательно определял отношения «Империя – Церковь» Павел Евдокимов [15]. Хотя, подчеркивает Борис Успенский, «идея параллели монарха и Бога (...) сама по себе не предполагает сакральности монарха, (...) уподобления монарха Богу, но признание того, что монарх наделен особой харизмой, особыми дарами благодати» [16], однако, принято правило, что есть только один βασιλεύς всех христиан, а место Церкви – в Империи [17]. Таким образом, в политической системе Византийского государства, как и во многих основанных на ней государственных организмах средних веков, Император занимал особое, центральное место. Он был олицетворением, персонификацией государства [18]. «Основой византийской государственности была идея авторитета, полного подчинения личности государству, того, что принадлежит общественным интересам. В Византии эта идея нашла свое выражение в крайностях централизации; взгляд на интересы государства сузился, осуществилась их передача из провинции в столицу, а затем из столицы во дворец, где они сошлись в лице императора» [19]. Протоиерей Сергей Булгаков замечает: «Когда он стал христианским государем, Церковь излила на него свои дары в священном помазании на царство и возлюбила помазанника своего не только как главу государства, но и как носителя особой харизмы царствования, как жениха церковного, имеющего образ самого Христа. <...> С одной стороны, царь почитался как особый харизматик, с другой стороны, он являлся как бы представителем церковного народа, мирянской стихии, «избранного народа, царственного священства», и, наконец, в качестве носителя власти он являлся первым слугой Церкви, в его лице государство венчало себя крестом» [20]. Так формировалась идея христианской империи, которая должна была сочетать в себе римский и христианский универсализм, а воплощением этой идеи должно было стать именно Византийское царство.

Помимо того, что идея теократического государства была известна уже в Ветхом Завете, однако библейский потенциал был не единственным, что было использовано. Тщательный анализ Византийской религиозно-политической теории показывает, что на форму Византийской теократии огромное влияние оказали завоевания эллинской культуры, относящиеся к древним языческим политико-религиозным системам. Идея божественного монарха очень сильно развивалась в Персии и Древнем Египте. Культ императора как бога прочно обосновался и в римской политической традиции, не вызвав в обществе антипатии или откровенного возмущения. Конечно, такой подход был невозможен среди христиан. Однако некоторые элементы почитания, должного лицу монарха, переделанные в духе христианской традиции, были включены в учение об императорской власти как власти сакрального характера и личности императора как самодержца (греч. αὐτοκράτωρ), мужа Божьего (греч. θείος α’νηρ) и равного Апостолам (греч. ισαπόστολος). Немалый вклад в это внес епископ Кесарии Палестинской Евсевий (263-339) – историк и биограф императора Константина Великого, который, обращаясь к текстам греческих философов и апологетов, разработал идеологические основы Византийской теократии. Видение христианского императора и империи Евсевий Кесарийский заключил в двух трудах. Первый – Хвалебная речь в честь императора Константина, которая была произнесена Евсевием в ноябре 335 года в присутствии самого императора по случаю тридцатой годовщины его правления [21]. Второй – биография императора под названием В честь жизни блаженного императора Константина, называемой сокращенно Жизнь Константина, которую епископ Кесарии начал писать еще до смерти императора, то есть до 337 года, но не закончил. Вероятно, после смерти автора Vita Constantini закончил Акакий – ученик и преемник Евсевия, епископ Кесарии в 339-366 гг. [22].

Концепция Евсевия была всесторонне изучена и на эту тему существует огромная масса литературы. В настоящее время преобладает мнение, что Евсевий на богословской почве систематизировал различные языческие и христианские элемен-

ты и создал новую, оригинальную богословско-политическую концепцию. Объясняя существование Римской Империи и ссылаясь на мнения богословов Александрийской школы [23], он видел в принятии христианства императором действие самого Бога, который управляет историей и сам придает ей смысл. Его обоснование императорской власти Константина принимает форму политического богословия, в котором Бог – источник всей власти узаконивает императорскую власть, а ее архетипом является Сын Божий Иисус Христос. Евсевий даже определяет Царство Божие как модель власти императора (греч. βασικλιοῦ παραδείγματος) [24]. Признавая и ориентируясь на Божественный Логос, император «формирует свою душу в добродетелях царя» (греч. μίμημα βασιλικαῖς ἀρεταῖς ψυχή μεμορφωμένος), согласно божественному оригиналу, сам становясь посредником между ним и государством, которого является правителем [25]. Согласно Евсевию, авторитет императора исходит «сверху» от Божественного Логоса [26]. Благодаря своеобразному духовному родству с Божественным Логосом он, таким образом, является не только особым избранником Бога на земле, заместителем, земным отражением Божьего величия. Он также является наместником (греч. ὕπαρχος), законодателем, объявляющим всем «закон истинный и благочестивый» (греч. ἀληθοῦς εὐσεβίας νόμος) [27] и главнокомандующим (греч. ἀρχιστράτηγος) [28]. Будучи «другом» (греч. φίλος) Бога, Он является также «толкователем» (греч. ὑποφήτης) Божьего Слова [29], «истинным и единственным философом» (греч. ἀληθῶς δὴ καὶ μόνος φιλόσοφος) [30] и «хорошим учителем» (греч. διδάσκαλος ἀγαθῶν ὑποστάς) [31]. Поэтому императору принадлежит честь и уважение и даже почти божественное послушание. В Империи можно говорить о чем-то вроде господствующего культа, хотя христианским императорам пришлось отказаться от обожествления. «По преданию, в Императорскую диадему был вставлен гвоздь со Святого Креста. Второй должен был находиться в упряжке коня, на котором ехал Константин Великий. Термины: священный (hágios), божественный (theíos), священнический (hieros) стали синонимами императорского. Священным было все, что касалось государя, – императорские хризовуллы, императорская спальня, имущество, одежда и т. Канцелярия правителя использовала формулу «en hói kai to hémeteron eusebes kai theoprobletón

hypesémétato kratos» (подписано в тот день нашей благочестивой властью, исходящей от Бога). Императорский трон, прикрытый балдахином, поддерживаемым четырьмя колоннами, своим видом напоминал алтарь. <...> Императорская столица называлась Городом Бога, созданным по Его воле. На картинах царствующий изображался с нимбом. <...> Поддержанию и укреплению позиций правителя служил обширный церемониал. <...> Никто, кроме соправителя, не мог сидеть в его присутствии. <...> При нем следовало хранить церемониальное молчание. Император имел право получать поклоны (proskynésis) от всех подданных, независимо от социального положения. Все они были его недостойными слугами. Подданные целовали пурпур, в который он был одет (adoratio purpurae), а также императорские сочинения. Обычно сенаторы преклоняли колени перед правителем, другие падали ниц. Прокопий Кесарийский утверждает, что Юстиниан и Феодора требовали целовать свои сапоги от всех, независимо от ранга. Императорская чета также требовала обращаться друг к другу с титулами despotes и déspotina» [32]. Евсевий же в своей речи дошел даже до того, что величие императора излучает весь мир и есть в нем гармония (греч. συμφωνία) и согласие (греч. ὁμονοίας) [33]. Таким образом, императоры стремились к роли начальников всего христианского мира [34].

Основные принципы Евсевиевой концепции императорской власти, воспроизведенной у многих монархов православной ойкумены, сводятся к следующим пунктам:

1. Империя (царство) является отражением Царства Небесного.
2. Император (правитель) есть образ Бога, Правителя Вселенной, и отношения между императором и Богом, является отображением и подобием отношений между Сыном Бога – Божественным Логосом и Богом-Отцом. Таким образом, в строгом смысле правитель является имитацией Логоса-Христа.
3. Подобно тому, как Логос-Христос является Царем Небес по воле Бога-Отца, так император (правитель) осуществляет власть на земле или в государстве, в котором он царствует. Без него земное царство было бы невообразимо подобно Царству Небесному без Бога.
4. Император (правитель) является наместником, помазанни-

ком Божьим и осуществляет власть от имени Бога и отвечает перед ним. Он находится в постоянном, личном контакте с Богом. В результате власть монарха носит божественный характер, поскольку она исходит от Бога.

5. Император (царь, правитель) – олицетворение, воплощение империи (царства) и ее символа.
6. Император (правитель) сочетает в себе два элемента: человеческую природу и императорскую власть.
7. Император (правитель) имеет в своей душе знание человеческих и божественных вещей, явленное ему Богом. Поэтому он является толкователем Бога и Логоса-Христа. По этому названию он является естественным хранителем Церкви, может судить, что соответствует вере. Из этого следует и обязанность защищать чистоту веры.
8. Задача императора (правителя) – научить свой народ благочестию и вести его к спасению. Монарх должен также инициировать миссионерские действия и бороться с врагами веры.
9. Император (правитель) получает от Бога различные добродетели: он мудр потому, что получает стимулы от мудрости Божией, он добр, праведен потому, что он источает доброту, справедливость Божию и т.д. Поэтому он – живой закон на земле и источник справедливости. Однако эти добродетели он получает не механическим способом, а должен требовать их. Когда он этого не делает, он становится тираном.

Конечно, теократическо-монархическая идеология Евсевия Кесарийского обладала множеством пробелов и дефицитов, которые дали о себе знать в дальнейшем. Одной из них была ее некрепкая привязанность к римским традициям, согласно которым императорская власть исходила не от Бога, а от римского народа. Император, избранный народом, Сенатом и армией, мог быть свергнут ими, если не оправдал надежд, возлагаемых на него [35]. Кроме того, император, хотя и был абсолютным правителем, не стоял вне закона, особенно Закона Божия, выражением которого были каноны Церкви, признанные государством своим внутренним принципом. На протяжении всей истории Византии могущество и величие императора не раз сталкивались с учением Церкви. Император как «епископ для внешних дел» значительно влиял на Церковь, неоднократно превосходя

принцип сохранения независимости церкви [36]. «Цезаропапизм – подчеркивает протоиерей Сергей Булгаков – являлся только злоупотреблением и никогда не имел для себя догматического или канонического признания» [37]. По словам Николая Бердяева, «Церковь в истории легко принимала царство Кесаря, т. е. царство объективации, но в ней всегда оставался и другой элемент. Кесарь принадлежит к объективированному миру, он подчинен необходимости. <...> Отношения церкви и государства были и будут противоречивы и неразрешимы. Конфликт неустраним и тогда, когда церковь оппортунистически приспособляется к государству. Церковная политика наиболее приспособлялась к царству Кесаря. В этом отношении особенное значение имело дело Константина. Империя стала христианской по своей символике. Но что еще важнее, так это то, что церковь стала императорской. <...> Происходит слияние двух царств. Кесарь сакрализуется церковью. Вселенские соборы собираются византийскими императорами, которые считаются церковным чином. Образуется христианство типа восточного и западного типа с уклонами цезаропапизму и папоцезаризму» [38]. Георгий Острогорский считает, что хотя в Византии конфликты между светской властью и Церковью не были редкостью, однако император не всегда располагал преимуществом. «Антагонизм между этими двумя факторами не является характерной чертой Византийской империи; здесь можно говорить, скорее, о тесном, внутреннем союзе, о взаимозависимости ортодоксального государства и ортодоксальной церкви, взаимозависимости, которая делала из них как бы один государственно-церковный организм» [39].

В христианской Римской Империи на Востоке, в основном соблюдался принцип гармонии в отношениях Империя-Церковь. Ее выражением стала Эпанагога (греч. Ἐπαναγωγή τοῦ νόμου) – шестая новелла императора Юстиниана I, т.е. введение в канон законов изданных Василием I, который был адресатом цитируемого в начале стати панегирика святейшего патриарха Фотия. В обоих документах были установлены принципы взаимодействия государства и Церкви, представленные соответственно императором и патриархом. Со времен Юстиниана эти отношения называли термином симфонии (греч. συμφωνία) то есть сотрудничества и координации действий Церкви и Импе-

рии во всех важных вопросах, при соблюдении взаимной независимости. И Новелла Юстиниана, и Эпанагога Василия касаются параллелей светской и духовной власти в государстве. Однако Эпанагога, в отличие от VI Новеллы Юстиниана, интерпретирует гармонию императорско-церковной диархии в свете халкидонской догматической формулы о Богочеловечности Иисуса Христа. Юстиниановской концепции симфонии более свойственна структура патриархальная, присутствующая в тринитарном догмате. Без сомнения Эпанагога в гораздо большей степени определяла сферу компетенции императора и патриарха, чем Новелла. Для сравнения стоит вспомнить несколько фрагментов обоих текстов.

В VI Новелле императора Юстиниана мы читаем: «Есть два величайших дара, которые Бог в своей любви к человеку дал ему свысока: священство и императорское достоинство. Первый из них служит божественным вещам, второй – руководит и управляет человеческими делами; однако оба они происходят из одного источника и являются украшением жизни человечества. Следовательно, ничто не должно быть таким источником заботы для императоров, как достоинство священников, потому что то, о чем они постоянно молят Бога, – это успех и процветание [императора]. Ибо если священство во всех отношениях свободно от вины и имеет доступ к Богу, и если императоры правят государством, вверенным их заботе праведно и справедливо, тогда будет достигнута всеобщая гармония, и все благословения падут на человечество» [40].

Обратим еще внимание на отрывок из Эпанагоги: «Задача императора – обеспечить безопасность и успешное развитие граждан путем осуществления власти, заботы о выздоровлении больных членов организма и приумножения его жизненных сил путем справедливого и мудрого действия. Цель патриарха состоит прежде всего в том, чтобы люди, вверенные ему Богом, сохраняли благочестие и чистоту жизни; <...> он также должен, по могуществу, вести к ортодоксальности и единству Церкви <...> и, кроме того, язычников склонять к принятию веры, поражая их блеском, славой и совершенством своего служения <...>. Император должен делать добро, поэтому он также называется благодетелем <...>. Цель патриарха – спасение вверенных ему душ; он должен жить ради Христа, и быть распятым ради мира.

<...> Император должен совершенствоваться в благоверности и благочестии, <...> в знании догматов о Святой Троице и истины о спасении воплощением Господа нашего Иисуса Христа <...>. Патриарх же должен быть опытным в знании и таким же образом, без разницы, относиться к простодушным и к властным, <...>, а в вопросах истины и в защиту догматов выступать без страха перед лицом императора <...>. Только патриарх может объяснить древние каноны, высказывания святых отцов и постановления священных соборов <...>. Император, напротив, должен поддержать своим могуществом сначала все то, что содержится в Священном Писании, а далее все догматы, установленные семью Вселенскими Соборами, и, наконец, некоторые из римских законов» [41].

Оба выше приведенные фрагменты законов, изданных во время правления двух выдающихся византийских императоров, фиксируют фундаментальные принципы сотрудничества Церкви и Императора в одном теле христианского государства. Конечно не все, но много из них можно заметить в системе правления благоверного князя Александра Невского. Не случайно он стал образцом правителя для будущих поколений, особенно в России.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Фотий, патр. Похвальное слово христолюбивому владыке Василию // Памятники византийской литературы IX-XIV вв. Л. А. Фрейберг (ред.). – М.: Наука, 1969. – С. 40-41.
2. CERAN, WALDEMAR. 2003. Teodozjusz I Wielki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003; Świat Bizancjum. Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641. 2007. C. Morisson (ред.). Kraków: Wydawnictwo WAM, 67.
3. STANEK, TERESA. 2008. Biblijna koncepcja króla i świątyni. Unikalność myśli religijnej Izraela // Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur. P. Muchowski, M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (ред.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOCATIO.
4. MIKOŁAJCZYK, MIECZYSŁAW. 2008. Religijny aspekt izraelskiego królowania // Verbo Domini servire: opuscula Ioanni Cantio Pytel septuagenario dedicata. F. Lenort, T. Siuda (ред.). Poznań: UAM. 55-61.
5. ТРУБАЧОВ, АНДРОНИК. 2002. Благоверный // Православная Энциклопедия. Т. 5. Патриарх Кирилл II (ред.). М.: Церковно-научный Центр ПРА-

ВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ. https://www.pravenc.ru/text/149259.html (19.04.2021).

6. BROWNING, ROBERT. 1997. Cesarstwo Bizantyńskie. Warszawa: PIW; BROWNING, ROBERT. 1996. Justynian i Teodora. Warszawa: PIW; Świat Bizancjum. Cesarstwo Bizantyńskie 641-1204. 2011. J.-C. Cheynet (ред.). Kraków: Wydawnictwo WAM; EVANS, JAMES A. 2008. Justynian i imperium bizantyńskie. Warszawa: BELLONA, 2008; HALDON, JOHN. 2006. Bizancjum. Zarys dziejów. Warszawa: LIBRIDIS; HERRIN, JUDITH. 2009. Bizancjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS; Świat Bizancjum. Bizancjum i jego sąsiedzi 1204-1453. 2014. A. Laiou, C. Morisson (ред.). Kraków: Wydawnictwo WAM; MANGO, CYRIL. 1997. Historia Bizancjum. Gdańsk: MARABUT; Świat Bizancjum. Cesarstwo wschodniorzymskie 330-641. 2007. C. Morisson (ред.). Kraków: Wydawnictwo WAM; TATAKIS, BAZYLI. 2012. Filozofia bizantyńska. Kraków: Wydawnictwo WAM; CERAN, WALDEMAR. 2001. Historia i bibliografia rozumowana bizan-tynologii polskiej (1800-1998). T. 1-2. Łódź: Wydawnictwo UŁ.

7. KRAWCZUK, ALEKSANDER. 1992. Poczet cesarzy bizantyjskich: wczesne Bizancjum. Warszawa: ISKRY, 209.

8. OSTROGORSKI, GEORG. 1963. Dzieje Bizancjum. Warszawa: PWN, 50.

9. MEYENDORFF, JOHN. 2007. Teologia bizantyjska: historia i doktryna. Kraków: Wydawnictwo UJ, 201.

10. PRISCIAN. De laude Anastasii Imperatoris. 4. 6. // P. Coyne. 1991. Priscian of Caesarea's De Laude Anastasii Imperatoris translated with commentary and introduction. Lewiston: The Edwin Mellen Press.

11. Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim. 2011. M. J. Leszka, T. Wolińska (ред.) Warszawa: PWN, 235; Domini Nostri Sacratissimi Principis Iustiniani Codex. Liber I. CJ. 1. 17. 1pr. ttp://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex1.shtml. (19. 04. 2021).

12. RUNCIMAN, STEVEN. 1982. Teokracja bizantyjska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

13. DENNIS, GEORGE T. 2001. Defenders of the Christian people: holy war in Byzantium // The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Musilm World. A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh (ред.). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 35-36.

14. BIERDIAJEW, MIKOŁAJ. 2003. Królestwo Ducha i królestwo cezara. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 37-39.

15. EVDOKIMOV, PAUL. 1964. Prawosławie. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 35.

16. USPIENSKI, BORYS A., ŻYWOW, WIKTOR M. 1992. Car i Bóg: semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji. Warszawa: PIW, 14.

17. EVDOKIMOV, PAUL. 1964. Prawosławie. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 35.

18. ЛИТАВРИН, ГЕННАДИЙ Г. 2000. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX-начало XII в.). СПб.: Издательство АЛЕТЕЙЯ, 328.

19. СКАБАЛАНОВИЧ, НИКОЛАЙ А. 2004. Византийское государство и церковь в XI веке. Т. 1. СПб.: Издательство Олега Абышко, 257.

20. BUŁGAKOW, SERGIUSZ. 1992. Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego. Białystok-Warszawa: ORTHDRUK-FORMICA, 174-175; BIERDIAJEW, MIKOŁAJ. 2003. Królestwo Ducha i królestwo cezara. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 37.

21. EUSEBIUS VON CESAREA. Tricennatsrede an Constantin // Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 193-259; DRAKE, HAROLD A. 1976. In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius's Tricennial Orations. Berkeley: University of California Press.

22. EUZEBIUSZ Z CEZAREI. 2007. Życie Konstantyna. Kraków: Wydawnictwo WAM.

23. RUNCIMAN, STEVEN. 1982. Teokracja bizantyjska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 25-28.

24. EUSEBIUS VON CESAREA. Tricennatsrede an Constantin. Πρόλογος, 5 // Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 196.

25. EUSEBIUS VON CESAREA. Tricennatsrede an Constantin. V, 2 // Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 196; КУРБАТОВ, ГЕОРГИЙ Л. 1984. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии: IV – первая половина VII в. З.В. Удальцова (ред.). М.: Издательство НАУКА, 99-100.

26. EUSEBIUS VON CESAREA. Tricennatsrede an Constantin. I, 6. В: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 198.

27. EUSEBIUS VON CESAREA. „Tricennatsrede an Constantin." II, 4. В: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 199.

28. EUSEBIUS VON CESAREA. „Tricennatsrede an Constantin." III, 7. В: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 202.

29. EUSEBIUS VON CESAREA. „Tricennatsrede an Constantin." II, 4. В: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 199.

30. EUSEBIUS VON CESAREA. „Tricennatsrede an Constantin.” V, 5. B: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 204.

31. EUSEBIUS VON CESAREA. „Tricennatsrede an Constantin.” IX, 11. B: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 219.

32. Konstantynopol Nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyńskim. 2011. M. J. Leszka, T. Wolińska (ред.) Warszawa: PWN, 243.

33. EUSEBIUS VON CESAREA. „Tricennatsrede an Constantin.” III, 4. B: Eusebius Werke. 1902. Band 1. I. A. Heikel (ред.) Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 201.

34. ENSSLIN, WILHELM. „Cesarz i administracja cesarska.” B: Bizancjum. Wstęp do Cywilizacji Wschodniorzymskiej. N. H. Baynes. 1964ю H. S. L. B. Moss (ред.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 243; PITSAKIS, KONSTANTINOS G. 2001. „Sainteté et empire: A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté «d’office» et de la sainteté collective dans l’Empire d’Orient?”. Bizantinistica. 2001, 3. 156.

35. LESZKA, MIROSŁAW J. 1999. Uzurpacje w Cesarstwie Bizantyńskim w okresie od IV do połowy IX wieku. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1999; LESZKA, MIROSŁAW J. 1993. „Legalizacja władzy uzurpatorów we wczesnym Bizancjum.” Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica, 1993, nr 48, 79-93.

36. EUZEBIUSZ Z CEZAREI. 2007. Życie Konstantyna. Kraków: Wydawnictwo WAM, 7.

37. BUŁGAKOW, SERGIUSZ. 1992. Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego. Białystok-Warszawa: ORTHDRUK-FORMICA, 175.

38. BIERDIAJEW, MIKOŁAJ. 2003. Królestwo Ducha i królestwo cezara. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003, 39.

39. OSTROGORSKI, GEORG. 1963. Dzieje Bizancjum. Warszawa: PWN, 1963, 52.

40. IUSTINIANUS. Novella VI. B: IUSTINIANUS. Corpus Iuris Civilis. Novellae. Vol. III. R. Schoel, G. Kroll (ред.). Berolini: Apud Weidmannos, 35-36. https://archive.org/stream/corpusiuriscivil03krueuoft#page/35/mode/1up. (19. 04. 2021).

41. Цит. по SCHMEMANN, ALEKSANDER. 1994. Teokracja późnego Bizancjum // Znak. Dziedzictwo Bizancjum, 1994, nr 3 (466), 17.

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ ВОЕННОГО ДЕЙСТВИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ ЭПОХИ БЛАГОВЕРНОГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО

© 2022 г. **Колесников Сергей Александрович**
доктор филологических наук, профессор, профессор Белгородского юридического института МВД России, проректор по научной работе Белгородской Православной духовной семинарии

Целью данной статьи является рассмотрение процесса формирования стереотипов военного действия в древнерусской литературе. Основными задачами, которые решает данная статья, выступают аспекты духовно-военного менталитета древнерусского человека, формируемые средствами средневековой литературы. Ключевыми методами, применяемыми в статье, становятся историко-культурный метод, компаративистский метод, сопоставляющий различные духовные феномены средневековой Руси, а также аналитический метод. Религиозное понимание войны в древнерусской культуре являлось одним из основных моментов формирования национального духовного мировидения. Литература в эпоху Александра Невского взяла на себя право формирования духовных стереотипов воинского поведения. Результатом исследования становится установление четких связей между религиозностью, воинственностью и литературой. Новизна исследования состоит в том, что впервые в единый духовно-ментальный ряд сопоставлены обозначенные концепты, что и определяет актуальность данного сопоставления для современной духовной ситуации.

Ключевые слова: древнерусская литература, религиозное осмысление войны, литература и война, религия и война.

SPIRITUAL AND RELIGIOUS STEREOTYPES OF MILITARY ACTION IN THE LITERATURE OF THE ERA OF THE PIOUS PRINCE ALEXANDER NEVSKY

Kolesnikov Sergey A.

The purpose of this article is to consider the process of forming stereotypes of military action in the Old Russian literature. The main tasks that this article solves are the aspects of the spiritual and military mentality of the Old Russian man, formed by the means of medieval literature. The key methods used in the article are the historical and cultural method, the comparative method that compares

various spiritual phenomena of medieval Russia, as well as the analytical method. The religious understanding of war in the ancient Russian culture was one of the main points of the formation of the national spiritual worldview. Literature in the era of Alexander Nevsky assumed the right to form spiritual stereotypes of military behavior. The result of the research is the establishment of clear links between religiosity, militancy and literature. The novelty of the study is that for the first time the designated concepts are compared in a single spiritual-mental series, which determines the relevance of this comparison for the modern spiritual situation.

KEYWORDS: Ancient Russian literature, religious understanding of war, literature and war, religion and war.

В древнерусской культуре духовно-идеологическую функцию структурирования войны как особого духовно-ментального бытия взяла на себя литература. Именно через литературу формировались стереотипы воинского действия, стереотипы оборонительного и наступательного типов сознания, параметры воинского героизма и многое другое. Литература Древней Руси – особенно литература периода татаро-монгольского ига – оказывается практически полностью сосредоточенной на формировании воинского сознания, на воспитании героя-воина в самых разных формах: от воина – беспощадного уничтожителя врага, как это было, например, в случае с Евпатием Коловратом, героем «Сказания о разорении Рязани Батыем», до воина-святого, как это представлено, в частности, в «Житии Александра Невского».

Но кроме этой нормативной функции военных идеалов, древне-русская литература обретает еще один важный функционал – сохранение памяти воинской по аналогии с сохранением памяти смертной. Древнерусская литература выступает как хранилище народной памяти об ушедших героях, об ушедших героями. Не случайно в «Сказании о Мамаевом побоище», древнерусские воины, призывая Дмитрия Донского к осторожности, к сохранению собственной жизни, в качестве аргумента приводит тезис о том, что именно ему, князю, предстоит «в книги соборные записать наши имена, чтобы помнили русские сыновья, после кого они будут». Именно литературно зафиксированная историческая память о войне и героях войны становится одним из важнейших факторов, обусловивших становление и развитие древнерусской литературы. На князе как ответственном за сохранение памяти лежит обязанность «устроить поминание»

по погибшим героям, а важнейшей составляющей этого поминания является литературный текст.

Показательно, что русский книжник, рассказывая в «Сказании о нашествии Тохтамыша» о зверствах татаро-монголов, как одно из самых тягостных злодейств называет уничтожение книг: «Книги же, в бесчисленном множестве снесенные со всего города и из сел и в соборных церквах до самых стропил наложенные, отправленные сюда сохранения ради, те все до единой погубили». Примечателен этот порыв древнерусских людей передать под сень Церкви историческую память, зафиксированную в книгах, и предельно трагична утрата этой памяти в пожаре уничтоженных храмов. Уничтожение литературы – памяти! – не менее трагичное событие для древнерусского сознания, чем реальная гибель человека в бою. Книги погибали, как воины, но и воины погибали, чтобы остаться в книгах.

Роль древнерусской литературы как восхваление героизма, воспевание воинской славы становится все более яркой. Автор «Задонщины» призывает вспомнить вещего Бояна, певшего некогда русским князьям славы; вспомнить рязанца Софония и ввести свою собственную фигуру в перечень славопевцев: «… восхвалю песнями, под звонкий наигрыш гуслей, нашего великого князя Дмитрия Ивановича и брата его, князя Владимира Андреевича, потомков святого великого князя Владимира Киевского. Воспоем деяния князей русских, постоявших за веру христианскую!». Прославление воинского подвига в литературном произведении тесным образом соприкасается с религиозной традицией богославия, ярко представленной в древнерусской литературе, начиная от «Слова о Законе и Благодати» митрополита Иллариона.

Таким образом, пересечение литературности, воинственности и религиозности как концептуальных культурных феноменов может рассматриваться как один из важнейших аспектов становления национальной культуры Древней Руси. Литература этого периода, несмотря на свой «внематериальный» формат, могла и смогла предстать в качестве реально воздействующего оружия, причем ее воздействие было усилено обращение к религиозно-сакральной сфере. И пусть, по утверждению Г. Дельбрюка, «гибнущие государства нельзя спасти ни речами, ни книгами» [1, с. 1625], но зато речами и особенно книгами возможно сохранить память о погибших государствах, о государствах, разрушенных войнами, о героях, погибших на этих

войнах, – а главное: из пепла погибших государств именно с помощью книг можно возродить новые государства.

На подобном сакральном понимании войны во многом и была основана специфика древнерусской литературы. Причем данная сакральность войны усиливалась тем фактором, что именно война являлась для того времени практически единственным результативным средством защиты своей – в нашем случае, православной – веры. Ж. Девиос и Ж.-А. Руа в своем исследовании, посвященном битве при Пуатье (733 г.), утверждают, что европейский средневековый «мир, все еще потрясенный падением Римской империи и ищущий единства в христианстве, обрел он его, без сомнения, защищая свои святыни от варваров» [2, с. 9]. Но то же самое можно сказать и о Древней Руси, которая с помощью войн, как наиболее эффективного средства защиты, смогла сохранить свою систему православных ценностей. Поэтому война в сознании древнерусского человека – это нечто отличающееся от современного представления: война, в том числе, святое дело, грань сакрального действа, направленного на раскрытие замысла Божьего.

Несомненно, в ходе становления христианской культуры Древней Руси, расширялось богословское обоснование сакрального понимания войны. Святоотеческое наследие постепенно проникало в культурный процесс Руси, и уже в самых ранних этапах возникновения древнерусской литературы мы встречаем переводы трактата блаженного Августина «Град небесный», в котором была сформулирована идея справедливой, т. е. угодной Богу войне, и войне несправедливой, Богопротивной. Августин считал, что «справедливая война есть оборонительная война, предпринятая, чтобы покарать злодеев, война ради защиты и восстановления частных прав, находящихся под угрозой или нарушенных» [цит. по 3, с. 135]. С точки зрения св. Августина, христианин не только может, но и должен участвовать в справедливой войне, если обстоятельства требует его участия.

Показательно, что само крещение как первоначальный христианский акт воспринимается в христианском богословии в качестве битвы, как акт, имеющий оттенок воинственности. Еще первохристианский богослов Тертуллиан сравнивал крещение (sacramentum fidei) с воинской присягой (sacramentum militiae), хотя еще и выстраивая дистанцию между христианским и воинским служением. Но к моменту крещения Руси подобная дистанция была минимизирована. Крещение как победа над силами зла, воинствующее торжество сакрального победителя четко прослеживается уже в первое столетие христианской культуры на Руси. Сам креститель Руси, Владимир Святославович, как отражено в летописи за 988 год, четко осознавал связь Крещения и воинственности, характеризуя Крещение как победу над врагом рода человеческого: «Призри на новыя своя,… мне помози, Господи, на супротивного врага, да надеюся на тя и на твою державу, побежаю козни его». А немного позднее автор «Повести временных лет» в похвале духовному строительству Ярослава Мудрого в записи от 1037 года замечает: «И радовашеся Ярослав, видя многи церкви и люди крестьяныи зело, а врагъ сетоваше, побежаемь новыми людьми крестьяными». Восприятие Крещения как духовной брани, как воинственного поступка, несомненно, присутствовало в сознании древнерусской культуры.

При этом наблюдается даже обратный вектор: не только Крещение предстает как сакральная победа над врагом, но и каждая победа над врагом обретает сакральный характер, подобному крещению. Подобная ситуация отчетливо прослеживается на примере сакральной ритуализации победы в период княжения Андрея Боголюбского. Так, в 1164-1165 гг. был установлен как церковный и государственный праздник Победы по случаю победоносного похода на Волжскую Булгарию. Одновременно этот праздник, 1 августа, был посвящен Спасу и Богородице, а также Кресту (Происхождение Честного и Животворящего Древа Креста Господня) и соотнесен с непосредственным крещением Руси князем Владимиром Святым. Весь этот сложный симбиоз воинственности и сакральности будет в дальнейшем получать свое развитие в литературных экспликациях Древней Руси.

Неслучайно в житии Константина-Кирилла возникает вопрос: «На какую битву гонит тебя – телесную или духовную», что в определенной мере подразумевает равноправность реальных и духовных битв для сознания средневекового русского человека. Ведь древнерусская война в литературной «оболочке» представляется прежде всего как метафизическое действо, где каждый реальный, мирской поступок – и в том числе поступок воина – соотносится с религиозным аналогом горних событий.

В этом контексте по-иному предстает весь смысл военных действий, представленный в литературных памятниках Древней Руси. Война предстает как условие максимально явной те-

офании, как специфический фон для более четкого, рельефного проявления Бога в мире. Война трансформируется в Божественный акт, а воин – в участника и соучастника этого сакрального действа, в личность, вовлеченную в процесс проявления Бога миру и проходящей в ходе войны определенные этапы христомимесиса, уподобления Христу в его войне с силами зла.

Когда, как фиксирует «Повесть о разорении Рязани Батыем», рязанский князь и его дружина, погибающая под напором войска Батыева, восклицает: «О господия и братиа моа, аще от руки Господня благая прияхом, то злая ли не потерпим!», то они явно и реально ощущают эту самую «руку Господню», действительно проявившуюся – здесь и сейчас! – в мире и действительно коснувшуюся их. Когда «Пространная летопись о Куликовской битве» описывает ситуацию Боговопрошания Дмитрия Донского, который вдохновенно восклицает: «Заострю, как молнию меч мой, и пусть свершит суд рука моя, отомщу врагам и ненавидящим меня отомщу и напою стрелу мою кровью их, чтобы не говорили неверные: «Где же Бог их». Отврати, Господи, лицо свое от них и покажи им, Господи, весь гнев свой наконец», – то в его восклицании зримо предстает лик Божий, являющий себя в момент битвы. А потому финальный вопрос Дмитрия Донского, а точнее утверждение своего прозрения «Какой Бог более велик, чем Бог наш?!», есть фиксация того зримого для него присутствия Божия, максимально ярко проявившееся в самый напряженный момент сражения. И самое главное – благодаря самому сражению.

Степень глубокого укоренения уверенности древнерусского человека в том, что Бог неминуемо присутствует на поле битвы, была настолько высока, что подобные контекст мировосприятия прослеживается даже в начинающей только завоевывать воображение средневекового читателя беллетристической литературе, в частности, в «романе» «Александрия». Когда герой этого произведения, Александр Македонский желает идти на бой с царем Дарием, то обязательным условием перед боем Александр считает поклонение Богу в Иерусалиме, предстояние перед ликом Божием накануне битвы. И сон, увиденный Александром перед сражением, в котором является пророк Иеремия и заявляет: «Иди, чадо Александр, не сомневаясь, на Дария, с тобою помощь Бога Саваофа; носи на голове шлем с камнем, на котором имя Бога Саваофа, что я дал тебе в Иерусалиме. Устами повторяй, идя на бой: «Един

свят, един Господь, небо и землю создавший, на херувимах почивающий, Адонай, Саваоф-Бог». И, так сказав, победишь, и весь свет противостоять тебе не может», в очередной раз подтверждает обязательное присутствие Бога в сражении за правое дело.

Если проанализировать произведения Древней Руси, посвященные военной тематике, с точки зрения присутствия и проявленности Бога, то мы можем увидеть, что подавляющее большинство этих произведений настаивает на непосредственном участии Бога или войска Божия в сражениях. Примеров можно приводить множество: в «Житии Александра Невского» в рядах его воинов бьется Божья рать, в «Краткой летописной повести» заявляется, что «Богъ бо невидемою силою устраши сыны Агаряны, и побегоша обратиша плещи свои на язвы, и мнози оружиемъ падоша, а друзии въ реце истопоша» и т. д. и т. д. Бог как непосредственный и наиболее часто упоминающийся (что, естественно, не замечалось секуляризированной историографией) участник битвы, воспринимался древнерусским сознанием в качестве неотъемлемой части каждого сражения. Мы можем говорить, что практически каждая древнерусская битва, описанная в литературных памятниках того времени, предстает как битва Божия, а люди, реально участвующие в этих битвах, – воплощение Божьего Промысла. Пронизанность каждого военного действия сакральностью превращает все бытие в сакральное бытие, в религиозное бытие.

Для сознания древнерусского человека сакральность войны носила онтологический характер: не только война сакральна и потаена, «недостоверна» – но и мир в целом неисповедим; неизвестность, непредсказуемость последствий прошлого определяет неисчисляемость, не прогнозируемость будущего. Земной мир как сосредоточие неизвестных путей, тропинок, судьбоопределяющих траекторий есть череда сражений с непредсказуемыми результатами. Неисповедимы пути Господни – несповедим окружающий мир, и как одна из граней этого мира – «недостоверна» война.

Одна иллюстрация: летописные поиски причин татаро-монгольского нашествия, попытки сакральной историографии найти первоисточник обрушившейся катастрофы. В перечне фактов, приговаривающих землю Русскую к «погибели», – «свары княжии» («Повесть о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.»), «преступления рязанских князей» («Рассказ о преступлении рязанских князе»), погибель «богатырь 70» в битве на Калке («Но-

вогородская четвертая летопись»)… Список можно продолжить.

Но уже само наличие значительного числа причин, пытающихся постфактум найти ответ на вопрос – «за что?!!» – сигнализирует: древнерусский «интеллектуал» ошеломлен, находится в ситуации метафизического вопрошания без твердой надежды на прогнозируемый ответ. «Грех ради наших!» – это не ответ-обвинение, это констатация неодолимости пограничной ситуации, где момент превышения кризисного порога, прорыва, проникновения в реальный мир сакрального «мщения» абсолютно непредсказуем.

Когда, по свидетельству Ипатьевской летописи, князь Игорь – герой «Слова о полку Игореве» – обращается к своей дружине перед битвой со словами: «Тайны Божия никто не весть, а знамению творец Бог и всему миру своему. А нам что створит Бог или на добро, или на наше зло, а то же нам видити» – он истово верует: грядущая битва – уникальная, исключительная возможность пронизать тайны Божии, для него и его соратников война выступает, по сути, в данной пограничной ситуации как единственный инструмент сакрального прозрения. Бог «провоцируется» войной на откровение, война становится «катализатором» процесса раскрытия потаенности бытия, Божественного бытия, а, следовательно, постижения тайны самого Бога.

Война в сознании древнерусского человека предстает в качестве своеобразного «зонда», нащупывающего в кромешной неопределенности будущего те последствия, приговоры или награды, за происходящее в настоящем или в прошедшем. Война – это некий сакральный итог, это баланс истории, уже не подверженный человеческому произволу или разумению. Война в древнерусской литературе – суд внечеловеческий, надчеловеческий, ее восприятие пронизано эсхатологическими интуициями и метафизической серьезностью.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дельбрюк Г. История военного искусства в рамках политической истории. – Спб.: Наука, 2001.
2. Девиосс Ж., Руа Ж.-А. Битва при Пуатье (октябрь 733 г.). – СПб.: Евразия, 2003.
3. Флори Ж. Идеология меча: Предыстория рыцарства. – СПб.: Евразия, 1999.

ВЗГЛЯД РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА ГРАНИЦЕЙ НА КАНОНИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЦЕРКВИ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ

(по трудам протопресвитера Михаила Польского)

© 2022 г. **Макарова Дарья Юрьевна**

кандидат исторических наук, заведующий кафедрой церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Статья посвящена анализу взглядов протопресвитера Михаила (Польского) на каноническое положение Русской Православной Церкви в Советском Союзе в 1920-е – 1940-е гг. Кратко рассмотрена позиция Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей по этому вопросу. Более детальное внимание уделено трудам священника Михаила Польского и его аргументации. Опорой исследования являются труды протопресвитера, написанные в 30-х – 50-х гг. XX в. и посвященные указанной проблеме.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Русская Православная Церковь за границей, Русская Православная Церковь в Советском Союзе, протопресвитер Михаил Польский, патриарх Сергий (Страгородский), Архиерейский Синод.

VIEW OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ABROAD ON THE CANONICAL POSITION OF THE CHURCH IN THE SOVIET UNION (ACCORDING TO THE WORKS OF PROTOPRESBYTER MICHAEL OF POLAND)

Makarova Dariya Yu.

The article is devoted to the analysis of the views of Protopresbyter Mikhail (Polsky) on the canonical position of the Russian Orthodox Church in the Soviet Union in the 1920s-1940s. The position of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad on this issue is briefly considered. More detailed attention is paid to the works of Priest Mikhail Polsky and his argumentation. The mainstay of the research is the works of the protopresbyter, written in the 30s-50s of the XX century and devoted to this problem.

KEYWORDS: Russian Russian Orthodox Church Abroad, Russian Orthodox Church in the Soviet Union, Protopresbyter Mikhail Polsky, Patriarch Sergiy (Stragorodsky), Synod of Bishops.

Изучение различных аспектов истории Русской Православной Церкви в XX в. до сих остается актуальным, однако некоторые темы являются для исследователей достаточно болезненными, и рассмотрение их требует определенной деликатности. Одна из таких тем – каноническое положение Церкви в Советском Союзе, трансформация ее отношений с государством в довоенный и послевоенный периоды, зависимость церковной жизни от степени лояльности священноначалия по отношению к властям.

Как известно, определенную степень свободы Церковь смогла получить в начале 40-х гг. ценой установления тотального контроля со стороны государства и поддержки, со своей стороны, всех внешнеполитических акций советского правительства. Еще раньше, во второй половине 20-х гг., заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому) удалось несколько отсрочить разгром церковной структуры путем выражения лояльности к советской власти («Послание…» 1927 г.) и официального отрицания факта гонений на религию в СССР (интервью в газетах «Правда» и «Известия» в феврале 1930 г.).

Эти факты привели к решительному осуждению позиции Московского Патриархата со стороны Русской Православной Церкви за границей в лице Архиерейского Синода. В частности, как отмечено в протоколе № 4 заседания Архиерейского Собора от 23 августа / 5 сентября 1927 г., «Послание…» по своему содержанию «не архипастырское, а чисто политическое и посему не может иметь церковно-канонического значения», и поскольку оно «преследует недостижимую цель – установить союз между безбожной большевистской властью и православной церковью», Собор постановил «прекратить административные отношения с Московской церковной властью ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения ее безбожною советскою властью, лишающей ее свободы в своих волеизъявлениях и канонического управления церковью» [7].

Избрание митрополита Сергия Патриархом 12 сентября 1943 г. вызвало еще более резкую реакцию и оценку. Так называемое Архиерейское совещание иерархов Православной Русской Церкви за границей, состоявшееся в Вене 21–26 октября 1943 г., определило в числе прочего: «Избрание Митрополита Сергия на Престол Патриарха Московского и всея Руси является актом не только неканоничным, но и нецерковным, политическим, вызванным интересами советской партийной коммунистической партии и ея возглавителя диктатора Сталина, переживающих тяжелый кризис во время войны и нуждающихся в помощи ненавистной им и еще недавно гонимой ими Православной Церкви. <…> Избран в Патриарха иерарх, уже давно преклонившийся перед сатанинской властью, заявивший еще в 1927 г. от лица Церкви, что радуется успехам этой власти и что гонений в Советской России на Церковь нет» [1].

Конечно, и в среде русского зарубежного духовенства встречались разные оценки положения и действий Церкви в России, однако общая тенденция, тем не менее, прослеживалась в вышеуказанном ключе. Эволюцию оценки канонического положения Церкви в СССР со стороны Русской Православной Церкви за границей можно проследить по взглядам и трудам протопресвитера Михаила Польского – агиографа, канониста, талантливого публициста, проповедника и богослова, одного из видных деятелей русского церковного зарубежья.

К каноническим работам о. Михаила можно отнести книги «Положение Церкви в Советской России. Очерк бежавшего из России священника» (1931 г.), «Современное состояние Православной Церкви в СССР» (1946 г.), «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей» (1948 г.), «Американская митрополия и Лос-Анджелосский процесс» (1949 г.), «Очерк положения Русского Экзархата Вселенской юрисдикции» (1952 г.), а также ряд статей во «Владимирском Православном Русском календаре» и журнале «Православная Русь». Кроме того, политические и канонические взгляды о. Михаила прослеживаются и в других его произведениях, например, в «Новых мучениках Российских». Непосредственно рассматриваемой темы касаются первые три работы.

Прежде всего, надо отметить, что отец Михаил крайне отрицательно отнесся к Декларации митрополита Сергия (Страгородского), чем выразил в принципе общее мнение русского зарубежного духовенства и епископата. Отношение о. Михаила не возникло в одночасье, а было давно сформированным убеждением, что следует из событий, произошедших в 1926 г. в Соловецком лагере, где батюшка в то время отбывал заключе-

ние. Тогда была составлена так называемая «Памятная записка Соловецких епископов», автором которой являлся профессор Московской Духовной Академии Иван Васильевич Попов. По словам о. Михаила, «дух этого документа преисполнен непоколебимой твердости во всем, что касается собственно церковной жизни, совершенно чужд и малой тени соглашательства, совершенно безбоязнен в свидетельстве правды и свободен в своем мнении среди уз» [2, с. 165]. Смысл послания в том, что оно «предусматривает отказ власти идти на указанные им условия примирения с Церковью и приемлет дальнейший путь страданий» [5]. Проект обсуждался в день отдания Пасхи, 9 июня 1926 года, и тогда же выяснилось более резкое и непримиримое отношение о. Михаила к любым попыткам договориться с советской властью. Он предложил свой проект послания, который не был принят «малым собором». Уже позднее, в изданной в 1931 г. в Иерусалиме книге «Положение Церкви в Советской России. Очерк бежавшего из России священника», о. Михаил Польский вспоминал, что общее настроение склонялось скорее к поиску компромисса с властью, ведения переговоров. Батюшка был настроен гораздо более решительно: «Я считал обязательным для себя и для всех твердо всегда помнить, что враг имеет целью уничтожить Церковь, поэтому страдания за Церковь неизбежны, и всякие соглашения с властью есть попытка избежать страданий, есть измена Церкви, есть падение в сети большевицкого соблазна» [5]. Подобные взгляды прекрасно прослеживаются в канонических трудах о. Михаила, изданных уже в период эмиграции. Они посвящены, прежде всего, проблемам канонического положения Русской Церкви в СССР, освещение которых неизбежно приводило к обоснованию каноничности единственно зарубежного Архиерейского Синода.

Надо сказать, что отношение о. Михаила к церковной ситуации в России тесно связано с его отношением лично к митрополиту и, впоследствии, Патриарху Сергию (Страгородскому) и к его действиям, которое менялось даже после издания «Послания…» 1927 г. Как уже говорилось, Декларацию о. Михаил принял категорически отрицательно. Однако даже в труде «Положение Церкви в Советской России», несмотря на оценку митрополита Сергия как предателя, еще прослеживаются нотки сопереживания, попытки посмотреть на ситуацию с другой стороны, простить. Так, например, в одном месте автор признает, что митрополит Сергий оказался в ситуации практически без возможности выбора. Когда в ответ на протесты против него архиереев он просил: «Скажите, что делать?», то в ответ получал только молчание. Архиереи «в его положении ничего не умели ему посоветовать. Сильное место митр. Сергия против всех, критиковавших и просто ругавших его, было то, что ничего положительного посоветовать ему никто не мог, ибо никто не знал, как жить и действовать в Церкви дальше. Сам Митрополит тоже знал только одно, что жить как-то надо и в советских условиях» [5]. Хотя далее, на протяжении всей книги, о. Михаил неоднократно подчеркивал, что альтернатива была, в частности, в лице катакомбной Церкви.

В другом отрывке также прослеживается сочувствие по отношению к иерарху, оказавшемуся в сложнейшей ситуации: «Не знаю, какие моральные силы мог подорвать митр. Сергий у большинства рядового духовенства, но что психология этого большинства могла подорвать моральные силы самого митр. Сергия, это я допускаю» [5].

Наконец, о. Михаил призывает к тому, что, вынося «решительное осуждение» соглашению митрополита с большевицкой властью, его самого необходимо по-христиански простить, чтобы в этом прощении выразилось «все наше сочувствие к немощи человека, понимание трудности его положения» [5].

Однако, как уже было сказано, такая относительно мягкая позиция прослеживалась только в работе 1931 г. Обратившись к поздним трудам, можно увидеть более категорическую оценку, где трудно отделить отношение автора к действиям уже почившего на тот момент (вторая половина 1940-х гг.) Патриарха Сергия от отношения к самому Первоиерарху. Отец Михаил неоднократно упоминает «грехи» Патриарха, намекает на его духовную слабость, поскольку он не смог противостоять безбожным властям, а пошел на соглашение с ними против совести, канонов Церкви и гласа верующего народа и духовенства. Начало этому процессу положила, разумеется, Декларация 1927 г., когда митрополит Сергий «узурпировал церковную власть тем, что стал действовать «без рассуждения всех епископов», превысил свою власть, нарушил единомыслие (Ап. 34) и единоличной диктатурой, пособничеством и насилием безбожной

власти подобрал себе епископат…» [4, с. 28]. В таких условиях, по мнению автора, епископам лучше было бы отделиться от иерарха, «чтобы им не участвовать в чужих грехах, поддерживая беззаконие и причиняя вред Церкви вместе с ним» [3, с. 64]. С точки зрения о. Михаила совершенно очевидным представляется недостойность Сергия (Страгородского) возглавлять Русскую Церковь, и его избрание в 1943 г. в Патриарха батюшка называет «позорным и беззаконным» [3, с. 40], а все управление Церкви, возродившееся во время Великой Отечественной войны, неканоническим [3, с. 108]. Подробно обосновав свою оценку действий Патриарха Сергия, о. Михаил приходит к серьезнейшему выводу о том, что Патриарх «подлежит церковному суду и после своей смерти, в результате которого может подлежать и отлучению. Так были анафематствованы соборами Феодор Мапсуетский, Гонорий Римский, Кир Александрийский, Сергий, Пирр, Петр и Павел Константинопольские» [3, с. 108-109]. Как видим, автор сравнивает Святейшего Патриарха Сергия (Страгородского) с еретиками периода Вселенских соборов, что уже совсем, полагаем, неуместно, поскольку, если каноничность поступков Первоиерарха может быть оспорена, то с догматической точки зрения они безупречны. Примечательно и в этом вопросе проследить эволюцию взглядов о. Михаила, ведь в «Положении Церкви в Советской России» он еще позволяет себе размышления такого характера: «То обстоятельство, что митр. Сергий не только допустил ГПУ к контролю над Церковью, но именно к управлению Ею, не служит ли основанием для непризнания власти в Церкви самого митр. Сергия, как мы не признали власти обновленцев, за которыми стояло ГПУ. Да, но там были основания канонические, а здесь?.. Митрополит Сергий – законный наш архиерей, хранящий пока что в целости церковные каноны и догматы» [5].

Далее, из отношения к действиям митрополита и Патриарха Сергия закономерно вытекает оценка правового и канонического положения Церкви в СССР. Она перекликается еще с одной проблемой – отношением к «катакомбной Церкви» как к фактически единственно возможному, по мнению автора, способу существования Церкви в богоборческом государстве. Официально признанную Церковь о. Михаил называет блудницей, «как это ни тяжко признавать нашему русскому национальному самолюбию» [5]. Автор вполне уверенно представляет позицию Московской Патриархии как «отказ от исповедничества христианской правды» [6, с. 31], который, однако, не принес ожидаемых плодов, поскольку правовое положение Церкви в Советском Союзе – «узкое, убогое, жалкое, несчастное, со всех сторон стесненное и навсегда беспросветное, доколе оно призвано существовать» [6, с. 25].

Не имеет смысла отрицать всю тяжесть, неустойчивость и двусмысленность положения Церкви в условиях атеистического государства, однако, как показали события конца прошлого века, частичные уступки Патриархии по отношению к власти вовсе не оказались бессмысленными и стали залогом возрождения православия уже в новой, постсоветской России. Кроме того, как мы знаем, в сонм Новомучеников и исповедников вошли представители совершенно различных течений в духовенстве, в том числе убежденные «непоминающие», ярые противники Декларации митрополита Сергия. Таким образом, можно думать, и свершилось их примирение, когда некого стало делить на обвинителей и подсудимых.

Отец Михаил подробно аргументирует свое мнение. Осуждая позицию Московской Патриархии, он опирается на 34 Апостольское правило, определения Поместного Собора 1917-18 гг. и также, по словам автора, на учение Церкви и Священное Писание [3, с. 109]. Обвинения, предъявляемые руководству Церкви, можно обобщить следующим образом: нарушение принципа согласия первого епископа с епископатом всей Церкви [3, с. 36], подчинение церковного управления безбожной власти, молитва за эту власть, перемещение и оклеветание епископов по ее приказу, и при всем этом – отрицание факта гонений на Церковь в стране [3, с. 85-89]. Все это приводит о. Михаила к выводу о том, что «современная Московская Патриархия в составе патриарха и его Синода – неканоническое учреждение» [3, с. 112]. Более того, поскольку Патриархия пошла на договор с властью, автор характеризует ее действия как «новообновленческий раскол» [3, с. 84], и объявляет необходимость ее всецерковного осуждения: «Подсудность Патриархии ничем неотвратима, разве только по физической невозможности этот суд произвести, по недосягаемости ее за перегородкой советской власти. Он может быть отложен на сколько угодно време-

ни, но он неизбежен, как неизбежно и осуждение Сергиевской Патриархии» [3, с. 108-109]. Суд, конечно, является в глазах о. Михаила, прерогативой Русской Зарубежной Церкви в лице Архиерейского Синода.

В таком же ключе о. Михаил оценивает и факт поставления нового Патриарха Московского – Алексия I (Симанского): «ввиду того, что многие иерархи Церкви устранены от участия в церковном управлении и томятся в ссылках, постановления последнего собора не могут иметь обязательной для всех законной силы, и патриарх Алексей не может быть признан законным и полномочным возглавителем русской Церкви в качестве Патриарха Всероссийского» [3, с. 72-73]. Более того, о. Михаил открыто призывает духовенство и паству не повиноваться иерархии, т.е. фактически, как мы понимаем, пропагандирует раскол: «Части Русской Церкви, епархии и приходы, их епископы, клирики и рядовые члены, могущие осуществить неподчинение Московской Патриархии и прекратить с ней общение, впредь до суда над ней свободного Российского Поместного Собора, обязаны это сделать теперь же по долгу совести, голосу правды Божией, и велениям евангельских заповедей и церковного закона» [3, с. 111-112].

Есть еще одна тема, которая вытекает из рассмотренной выше, – это отношение к действиям Московской Патриархии в смысле ее участия в планах советского руководства, прежде всего внешнеполитических. Здесь о. Михаил предвосхищает выводы многих постсоветских исследователей о причинах смены сталинского религиозного курса во время войны. Понятно, что историки в СССР были жестко ограничены в возможности изучать подобные темы и тем более писать о них, поэтому и первый опыт в этой сфере принадлежит зарубежью.

Достаточно подробно указанная проблема рассмотрена в работе «Современное состояние Православной Церкви в СССР». Подчеркнута роль Русской Православной Церкви в решении задач советской внешней политики, в частности, на Балканах, где «появилась возможность осуществить заветную мечту, которая вдохновляла поколения русских государственных деятелей, а именно создать объединенное всеславянское государство» [6, с. 8]. Значение церковного мотива в этом регионе огромно: издревле Русь поддерживала братские народы в борьбе за их национальную и религиозную независимость, и Церковь нередко шла в авангарде балканской политики.

Советские планы использования влияния Московской Патриархии простирались и на Западную Европу для связи с православной русской эмиграцией. По расчетам руководства страны, церковь в эмиграции после примирения с Москвой должна была бы отказаться от антисоветских выступлений и «полностью предоставить в распоряжение советской власти свои связи с представителями западных церквей для примирения последних с советской властью» [6, с. 8].

Кроме того, оценивая небывалую международную активность Патриарха Алексия в середине 1940-х гг., о. Михаил Польский замечает: «В состоянии же слуги интернациональной власти, она (Патриархия – прим. авт.) вовлекает и восточных патриархов в орбиту ее политического влияния во вред всем церквам и христианству» [3, с. 69-70].

Таким образом, мнение о. Михаила об отношениях Московского Патриархата с другими Поместными Церквями, об активизации связи между ними после вынужденного затишья, рисуется сугубо отрицательным, поскольку Русская Церковь, в глазах о. Михаила, как организация неканонична, а также служит интересам богоборческой власти. Как нельзя более точно можно проиллюстрировать мнение автора по этому поводу следующим отрывком: «Павшая во время гонений, жалкий несчастнейший раб своего тирана – большевизма, Московская Патриархия своими официальными голосом и действиями выражает только его желания и цели. Занимаясь политическими делами, под видом церковных, она <…> запрещает заниматься ими другим, чтобы вода лилась отовсюду только на большевицкую мельницу» [3, с. 183].

Из всего сказанного следует вывод, проходящий сквозной нитью сквозь большинство книг протопресвитера Михаила Польского. Речь идет о доказательстве каноничности Зарубежной Русской Православной Церкви, чье руководство представлено Архиерейским Синодом и митрополитом: «в данное время единственной канонической церковной властью в Российской Православной Церкви, в ее целом, как для заграничной ее части, так и с 1927 г. для самой России, является Заграничный Собор Архиереев, который мог осуществить свои права и русскую

церковную правду невозбранно» [3, с. 193].

Конечно, о. Михаил как представитель Заграничной Церкви искренне хотел стать ее апологетом и таковым действительно был. Дальнейшая история показала, что Русская Церковь после падения атеистического режима смогла воссоединиться, и канонические нарушения, даже если они имели место, не смогли воспрепятствовать объединению. И как мы теперь знаем, не потребовалось и общецерковного суда, к которому неоднократно призывал протопресвитер в своих сочинениях. Изучение его канонических трудов было бы полезно с точки зрения осмысления исторического опыта Русской Православной Церкви в условиях разделения и канонических препятствий для общения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. 1943 год. Определение Совещания Епископов в Вене // Русская Православная Церковь заграницей. Дальневосточная Епархия: официальный сайт [Электронный ресурс]. – URL: http://www.rocor-dv.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=64:1943-&catid=4:2010-11-27-14-44-34&Itemid=3
2. Новые мученики Российские: Первое собрание материалов / Сост. прото-пресвитер М. Польский. – Jordanville, 1949. – 288 с.
3. Польский М., протоиерей. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и заграницей. – Jordanville, 1948. – 194 с.
4. Польский М., протопресвитер. Очерк положения Русского Экзархата Вселенской юрисдикции. – Jordanville, 1952. – 31 с.
5. Польский М., протоиерей. Положение Церкви в советской России: Очерк бежавшего из России священника. Иерусалим, 1931. – 122 с. – То же. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.eshatologia.org/536-polozhenie-tserkvi-v-sovetskoi-rossii.html (дата обращения: 27.11.2019).
6. Польский М., протоиерей. Современное состояние Православной Церкви в СССР. – [Б.м.], 1946. – 34 с.
7. Протокол № 4 заседания архиерейского собора Русской Православной Церкви за границей. 23 августа/5 сентября 1927 г. // Сайт «Исторические материалы» [Электронный ресурс]. – URL: https://istmat.info/node/34558

ДУХОВНАЯ МИССИЯ В ЯПОНИИ И ВЛАДИМИРСКАЯ ЕПАРХИЯ: КАК В РОССИЙСКОЙ ГЛУБИНКЕ ПОМОГАЛИ И ПОНИМАЛИ МИССИЮ В СТРАНЕ ВОСХОДЯЩЕГО СОЛНЦА

(По «Владимирским епархиальным ведомостям» конца XIX – начала XX века)

© 2022 г. Евгений Шилов, иерей

кандидат философских наук, магистр теологии, доцент Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова

В статье рассматривается вопрос о восприятии православной миссии в Японии в конце XIX – начале XX русской провинциальной ощественностью. В качестве основного источника используются «Владимирские епархиальные ведомости», которые позволяют взглянуть на Страну Восходящего Солнца глазами образованного губернского обывателя и оценить материальную помощь миссии со стороны российских регионов. Отмечается, что русская православная миссия в Японии осталась мало понятной для провинциального православного жителя в связи с малой осведомленностью как о стране, так и о задачах и деятельности миссии.

Ключевые слова: Япония, Владимирская епархия, русская православная миссия, православие в Японии, Владимирские епархиальные ведомости.

ORTHODOX MISSION IN JAPAN AND THE VLADIMIR DIOCESE: HOW IN THE RUSSIAN OUTBACK HELPED AND UNDERSTOOD THE MISSION IN THE LAND OF THE RISING SUN

(ACCORDING TO THE VLADIMIR DIOCESAN GAZETTE LATE XIX - EARLY XX CENTURY)

Shilov Evgeniy V.

The article considers the issue of the perception of the Orthodox mission in Japan in the late XIX – early XX Russian provincial society. The main source is the Vladimir Diocesan Gazette, which allows you to look at the Country of the Rising Sun through the eyes of an educated provincial resident and evaluate the material assistance of the mission from the Russian regions. It is noted that the Russian Orthodox mission in Japan remained little understood for a provincial Orthodox resident due to low awareness of both the country and the tasks and activities of the mission.

Keywords: Japan, Vladimir diocese, Russian Orthodox mission, Orthodoxy in Japan, Vdalimir diocesan statements.

Православные жители уездов Владимирской епархии впервые познакомились с Японией и русской духовной миссией в этой стране лишь в 1875 году. Во второй половине 1874 года на имя Высокопреосвященного архиепископа Владимирского и Суздальского Антонина (Павлинского), преемника епископа Феофана (Говорова), пришло письмо от петербургских священников Демкина и Быстрова, где, между прочим, говорилось: «Вашему Высокопреосвященству, без сомнения, небезызвестно, что труды православных русских миссионеров в Японии Господь благословляет значительным успехом: до 300 японцев уже крещено, и гораздо более этого числа приготовляются к принятию св. Крещения. Видя явное благословение Божие на своих трудах, миссионеры признают крайне необходимым, для поддержания среди японцев движения в пользу Православной церкви, безотлагательное построение там церквей и школ, и горячо просят нас русских помочь им в этом деле присылкою денег и нужных для храма и школы вещей. Ни местных источников, ни пособия от нашего правительства они, в этом случае, не имеют. Посему Высокопреосвященнейшему Исидору, Митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому, благоугодно было для сбора добровольных пожертвований на вышеозначенные предметы выдать нам от себя шнуровую книгу. Господь помог нам собрать по этой книге такую сумму, которая дала возможность миссионерам начать свои постройки; но наших сборов, равно и сборов в Москве, недостаточно для окончания предпринятых построек и снабжения их необходимыми принадлежностями.

Поэтому мы и осмеливаемся обратиться к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшею просьбою оказать Ваше Архипастырское содействие к пополнению средств миссионерских тем путем, какой угодно было избрать Его Высокопреосвященству для нашей епархии, или иным, каким угодно будет Вашему Высокопреосвященству указать своей Епархии» [1, с. 52-53].

26 ноября вышла резолюция архиеп. Антонина для Духовной консистории: «Рассмотреть и представить с заключением». Спустя три дня, Констистория вынесла следующее решение

(под № 2561): «Консистория признает необходимым оказать пособие Православной в Японии миссии, пригласив настоятелей и настоятельниц монастырей и епархиальное духовенство, а через них и других благотворителей к пожертвованиям на распространение православного христианства в пределах Японии» [1, с. 53].

В следующем номере «Епархиальных ведомостей» была напечатана брошюра, присланная вместе с вышеупомянутым письмом, под названием «О распространении в Японии Православной Христианской веры Русскими веропроповедниками» [2, с. 132-150]. Получив этот номер и ознакомившись с содержанием данной статьи, настоятели соборов и приходских церквей в один из воскресных или праздничных дней должны были, согласно распоряжению Консистории, «сказать прихожанам с

Замечательное фото Святителя Николая Японского в окружении священников и японской паствы. Епископа легко узнать сидящим в середине первого ряда по панагии на груди. Через одного человека справа от него, видимо, находится Такума (в крещении Павел) Савабе (1834-1913) первый японец, принявший Православие, впоследствии – священник

церковной кафедры приличное поучение» [1, с. 53], после чего церковные старосты должны были провести сбор подаяний, который через местных благочинных впоследствии передавался в Консисторию. По той же схеме необходимо было действовать настоятелям и настоятельницам монастырей.

Но если на протяжении всего 1875 года интерес к Русской миссии в Японии во Владимирской епархии был ответом на частное прошение петербургских священников, то уже в декабре того же года было обнародовано правительственное распоряжение об официальном повсеместном сборе пожертвований в пользу этой миссии. 22 августа Святейший Правительствующий Синод утвердил проект повсеместного сбора в пользу Православной духовной Миссии в Японии, поскольку, как говорилось в определении за № 7857, суммы на поддержании этой миссии не могут быть ассигнованы ни из государственной казны, ни из средств Святейшего Синода. По этой причине, Японская миссия была отдана под покровительство Миссионерского Общества, которое и должно было руководить сбором пожертвований по всем епархиям. Также в постановлении Синода говорилось: «Пояснив циркулярным указом всем Епархиальным Преосвященным нужды и потребности Японской Миссии и то важное значение, какое имеет для Русской Церкви успех миссии в деле распространения и утверждения Православной веры в Японии, где, в противном случае, могут взять перевес миссионеры иноверных исповеданий, обладающие значительными денежными пожертвованиями своих единоверцев и не щадящие этих пожертвований для успеха своей пропаганды, предписать Преосвященным и Главным Священникам, а также Синодальным Конторам приглашать через подведомственное им духовенство, прихожан и частных особых ревнителей Православия к посильным пожертвованиям в пользу означенной миссии, с тем, чтобы таковые пожертвования отсылаемы были в Совет Православного Миссионерского Общества для доставления и употребления по назначению» [3, с. 1185-1186].

Данный указ был своевременно напечатан в «Владимирских епархиальных ведомостях» [3, с. 1183-1186] с припиской Высокопреосвященства: «О содержании сего указа и воззвания дать знать духовенству Епархии <…> с тем, чтобы пожертвования в пользу Японской миссии не смешивались с приношениями в

пользу Миссионерского общества» [3, с. 1186]. И далее приводилось «Воззвание о повсеместном в России сборе пожертвований на нужды Православной духовной миссии в Японии» [3, с. 1187-1188] от самого Миссионерского общества.

С этого времени поначалу даже в проповедях довольно часто упоминается Япония и японская миссия, говорится о труде русских миссионеров среди иноверцев. В своем слове в неделю Православия некий архимандрит Григорий говорит: «И вот правительства церковное и гражданское подвиглись ревностью с некоторого времени учредить миссии и внутри и вне нашего отечества для обращения ко Христу неверных племен и народов. Благочестивейший Государь наш и Его правительство открывают к сему пути и удобства; Благочестивейшая Государыня наша благоволила быть Верховною Покровительницей миссионерского общества, недавно основанного. Св. Синод изыскивает и посылает благовестников Евангелия. Избранные из среды нас самоотверженно идут на подвиг Апостольства, являются среди языков, как агнцы посреди волков; проходят дебри и леса, степи, горы, ледяные тундры севера и бурные моря, негостеприимный Китай и тревожную Японию. Но ни церковная, ни государственная власть не могут дать средств для удовлетворения всех нужд наших миссий; а нужд много, и они неотложны. Надобно проповедникам и себя содержать, и причт в немалом числе; надобно и церкви строить и содержать при них причты; надобно и школы заводить и содержать при них учеников и учителей; требуется нередко доставлять новообращенным и врачебное пособие, и пищу, и одежду, и даже жилища; нужно переводить на их языки и печатать священные, богослужебные и другие душеспасительные книги. И вот миссионеры наши из всех мест громко вопиют к нам о помощи» [5, с. 1209-1210]. И далее проповедник продолжает: если апостолы обладали особыми дарованиями, то теперь подвиг благовестия – подвиг общественный, когда каждый христианин своей посильной материальной помощью соучаствует в деле миссии и тоже – как бы заочно – становится миссионером. Спустя два года, местный протоиерей Александр Сервицкий в своей проповеди также напоминает прихожанам о трудной жизни миссионеров и необходимой помощи им [9, с. 114-119].

В 1877 году во «Владимирских епархиальных ведомостях» была напечатана еще одна статья – «Японцы-христиане и русские миссионеры» [6, 155-160], которая также подогревала интерес русских православных христиан к просвещению язычников в дальней неведомой стране. Интересно, что даже в библиотеках епархиальных духовных заведений появляются книги, посвященные Японии и Японской миссии (например, в Муромском духовном училище в 1882 году приобретены книги «Япония» и «О распространении в Японии Православной веры Христианской русскими проповедниками» [17, с. 302]).

Начиная с 1876 года в ежегодных отчетах Владимирского комитета Православного миссионерского общества отдельным пунктом идет «сбор на Японскую миссию». В каждом отчете приводятся статистические данные, в частности, по Японской миссии, свидетельствующие о развитии и распространении христианства в Стране восходящего солнца. Более того. Даже отмечается, что «к Православной миссии в Японии Совет Общества продолжал относиться с особенной заботливостью, содействуя ее успешному действованию. <…> Возблагодарим Господа за то, что и наша посильная лепта содействовала распространению света Христова среди людей, сидящих во тьме и сени язычества» [10, с. 66]. Но, смотря на материальные суммы, собранные и отправленные Владимирским Отделом, на поддержание Японской миссии (по сравнению с Иркутской, Камчатской, Забайкальской, и особенно Алтайской миссиями) – собранная помощь была весьма небольшой.

Год	*Сбор на Японскую миссию*	*Сбор на Алтайскую миссию*
1876	296 р. 06 к. [5, с. 106]	2952 р. 06 к.
1877	150 р. 59 к. [7, с. 108]	2499 р. 42 ½ к.
1878	14 р. 60 к. [7, с. 108]	2581 р. 24 к. [8, с. 65]
1879	41 р. 69 к. [8, с. 66]	2677 р. 02 к. [10, с. 67]
1880	46 р. 56 к.	2797 р. 96 к.
1881	21 р. 56 к. [11, с. 97]	3357 р. 29 к.
1882	17 р. 71 к. [12, с. 75]	2990 р. 96 к.
1883	19 р. 47 к. [13, с. 104]	
1884	17 р. 40 к. [14, с. 98]	2899 р. 44 к.
1885	17 р. 21 к. [16, с. 156]	2591 р. 34 к.
1886	22 р. 09 к. [18, с. 120]	
1888	9 р. 31 к.	2603 р. 54 к.
1889	9 р. 50 к. [19, с. 131]	
1891	8 р. 85 к. [20, с. 146]	
1895	4 р. 50 к. [21, с. 132]	

Если в 1876 году, после проповедей и официальных сборов, собранная сумма была почти 300 рублей, то постепенно интерес к дальневосточной миссии сходит на нет, и в 1895 году Владимирский комитет Православного миссионерского общества смог собрать лишь 4,5 рубля, да и те были пожертвованы священником Николаем Любимовым, благочинным второго округа Ковровского уезда [21, с. 142-143]. Православным людям из российской глубинки более понятны миссии среди народов своей страны, нежели среди загадочных японцев.

В епархиальных известиях в февральском выпуске «Ведомостей» за 1885 год в разделе «Определения на места и перемещения» находится весьма любопытный пассаж: «диакон Владимирского кафедрального Успенского собора Арсений Орлов 11 генваря уволен от должности диакона при соборе с увольнением на службу в Японскую миссию» [15, с. 59]. Видимо, именно о нем упоминает святитель Николай Японский в своих дневниках от 24 апреля / 6 мая 1885 года [27, с. 273]. Какова его судьба в Японии – остается загадкой.

Отношение к Японии стремительно меняется и внимание к ней неимоверно возрастает в 1904 году с началом русско-японской войны. Если раньше на страницах «Владимирских епархиальных ведомостей» японцы виделись народом, который довольно скоро станет христианским, родным и близким нам по вере. То теперь японцы воспринимаются как враги государства. И эта война видится пастырями как война Святой Руси против язычества [22, с. 167]. В храмах служат молебны за «христолюбивое воинство». Пастыри Церкви произносят яркие, патриотические проповеди.

В одной из статей этого времени приводятся весьма знаменательные слова. «Итак, – обращается неизвестный проповедник, –

первейший долг всякого пастыря Церкви во время войны – горячая и частая молитва, вместе с пасомыми, за наше христолюбивое воинство. А чтобы эта молитва для пасомых всегда была вполне сознательна, – пастырю Церкви следует, особенно теперь, в начале военных действий, предварять совершаемые молебствия хотя бы кратким словом назидания. Крайне необходимо это в сельских приходах, где население недостаточно просвещено для понимания смысла и значения происходящих ныне событий. Каких только фантастических объяснений не придумает иной деревенский грамотей по поводу настоящей войны. Япония, Корея, Китай – все это названия для простого человека необычные, почти сказочные (выделено нами – Е.Ш.). Зачем же, однако, оставлять людей в неизвестности относительно того, над кем победы просят они у Господа для русского воинства?» [22, с. 169].

Архиепископ Сергий (Спасский), перед отправлением владимирского санитарного отряда на Дальний Восток, в своей речи выражает надежду, что эта война, возможно, будет одним из средств просвещения христианской верой японского народа [23, с. 225]. На протяжении всего года «Владимирские епархиальные ведомости» так или иначе касаются темы русско-японских отношений. Русский народ рисуется как богоносец, японцы – как его противоположность. Все эти статьи показывают очень отдаленное, приближенное представление о японской культуре, религии и философии.

Пример такого предвзятого, и совершенно несоответствующего реальности, представления о Японии мы находим в одной из статей некоего Н. П-кого, который пишет: «Религия японцев – это сплошное суеверие, культ демонов-духов, едва возвышающийся над фетишизмом: это одна из низших форм религии. Причина неразвитости религиозного сознания японцев лежит в глубоком их равнодушии вообще к религии; это почти безрелигиозный народ. Все прочие проявления их духовной жизни по тому самому лишены отпечатка религии. Их этика носит гражданский характер. Вся их пресловутая культура – одна чистая внешняя материальная культура, ряд технических усовершенствований, заимствованных у американцев и англичан. Им чужда поэзия и философия. Их духовная жизнь питается глубоко материалистическими принципами» [23, с. 232].

Этот пассаж хорошо показывает, насколько мало знали о Японии не только в деревнях и селах, но и само духовенство. И

интересный факт: всякий раз говоря о Японии, ни один не вспоминает об успехах русской миссии в этой стране. Ни разу. И если на нужды этой миссии – довольно непонятной для провинциального жителя – жертвовали весьма скупо, то на нужды больных и раненых воинов [24, с. 281], на войну с Японией, на Красный крест, а впоследствии – на пенсии и пособия пострадавшим на войне, их семьям и сиротам – жертвовали с большим усердием.

Именно русско-японская война развеяла сказку и сделала Японию в глазах жителей российской глубинки вначале врагом, потом – признанным и узнанным соседом. Эта страна становится известной. Ее традицию начинают изучать в курсах общего образования. Например, согласно отчету о состоянии Владимирского Епархиального женского училища за 1914-1915 гг., темой сочинения по географии для третьего класса значится «Японцы и их занятия» [25, с. 108272].

Но после русско-японской войны, с постепенным упразднением Миссионерского общества, на страницах «Владимирских епархиальных ведомостей» о русской духовной миссии в Японии больше не вспоминают совсем. Пожертвования на миссию давно прекратились, а с 1904 года стали совсем невозможны. Ситуация совершенно не изменилась даже тогда, когда в 1917 году митрополитом Владимирским и Шуйским стал Сергий (Страгородский) [26, с. 292-293]. Революция и Гражданская война не дала бывшему сотруднику святителя Николая Японского, познакомить клириков своей епархии с японской культурой.

Если в 1876 году, после частного обращения и впоследствии синодального распоряжения, духовенство Владимирской епархии сознательно участвовало в сборе посильной помощи недавно образованной русской духовной миссии в Японии, то постепенно интерес как к самой миссии, так и к малознакомой стране, сходит на нет. В результате русско-японской войны российская глубинка (как и Россия, в целом) получила первое непосредственное знакомство со своим восточным соседом, который поначалу воспринимался как враг, олицетворявший языческие начала, с которым должна бороться Святая Русь – страна богоносец. А впоследствии Япония становится известным и полноправным соседом, новой открытой территорией, доступной для изучения и дальнейшего знакомства. Русская духовная миссия в Японии так и осталась мало понятной для провинциального

православного жителя – в связи с малой осведомленностью как о стране, так и о самой миссии. Будет ли учтен этот опыт российской глубинки в будущем – зависит от нас.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Владимирские Епархиальные Ведомости (далее ВЕВ). 1875. № 2. 15 января. Часть официальная.
2. ВЕВ. 1875. № 3. 1 февраля. Часть официальная.
3. ВЕВ. 1875. № 24. 15 декабря.
4. ВЕВ. 1876. № 24. 15 декабря. Часть неофициальная.
5. ВЕВ. 1876. № 3. 1 марта.
6. ВЕВ. 1877. № 3. 1 февраля.
7. ВЕВ. 1878. № 4. 15 марта.
8. ВЕВ. 1879. № 3. 1 марта.
9. ВЕВ. 1879. № 5. 1 марта. Часть неофициальная.
10. ВЕВ. 1880. № 3. 1 марта.
11. ВЕВ. 1881. № 4. 15 февраля.
12. ВЕВ. 1882. № 3. 1 марта.
13. ВЕВ. 1883. № 4. 15 марта.
14. ВЕВ. 1884. № 4. 15 марта.
15. ВЕВ. 1885. № 4.
16. ВЕВ. 1885. № 7.
17. ВЕВ. 1885. № 13.
18. ВЕВ. 1886. № 4.
19. ВЕВ. 1889. № 5.
20. ВЕВ. 1891. № 6.
21. ВЕВ. 1895. № 5.
22. ВЕВ. 1904. № 5. Часть неофициальная.
23. ВЕВ. 1904. № 7. Часть неофициальная.
24. ВЕВ. 1904. № 8. Часть неофициальная.
25. ВЕВ. 1916. № 42-43.
26. ВЕВ. 1917. № 31.
27. Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Т. 2. – СПб.: Гиперион, 2004.

СОСТАВ ЕПИСКОПАТА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1917–1937 гг. КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ВЗГЛЯДОВ НА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ЦЕРКВИ И СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

© 2022 г. **Бегешев Максим Витальевич**
учитель истории, Муниципальное бюджетное общеобразовательное учреждение «Средняя общеобразовательная школа № 62 им. Ю.А. Гагарина» (г. Ижевск)

В статье рассматривается количественный и качественный состав епископата Русской православной церкви в период 1917-1937 гг. Политика государства по отношению к церкви не раз становилась объектом научного исследования. В данной же статье на основе анализа различных статистических данных и материалов личного происхождения проблема взаимоотношения церкви и государства рассматривается через значительные изменения количественного и качественного состава епископата Русской церкви. Это в свою очередь влияет на взгляды руководящего слоя церкви на взаимоотношения церкви и советской власти. Особое внимание в статье уделяется вопросу отношения епископата к обновленческому расколу, что выявляет позицию отдельных архиереев к деятельности советского правительства.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Русская православная церковь, епископат, архиерей, взаимоотношения церкви и советской власти, хиротония, Гражданская война, обновленческий раскол, патриарх Тихон, митрополит Петр (Полянский), митрополит Сергий (Страгородский).

COMPOSITION OF THE EPISCOPATE OF THE RUSSIAN OR-THODOX CHURCH IN 1917-1937 AS A FACTOR OF THE FORMATING VIEWS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND THE SOVIET GOVERNMENT

Begeshev Maxim V.

The article examines the quantitative and qualitative composition of the episcopate of the Russian Orthodox Church in the period 1917-1937. The state policy towards the church became the object of scientific research. In this article, based on the analysis of various statistical data and materials of personal origin, the problem of the relationship between church and state is considered through

significant changes in the quantitative and qualitative composition of the episcopate of the Russian Church. This, anyway, affects the views of the church leadership on the relationship between the church and the Soviet government. Particular attention is paid to the issue of the attitude of the episcopate to the Renovationist schism, which reveals the position of individual bishops towards the activities of the Soviet government.

KEYWORDS: Russian Orthodox Church, episcopate, bishop, relationship be-tween the church and the Soviet government, ordination, Civil War, Renovationist schism, Patriarch Tikhon, Metropolitan Peter (Polyansky), Metropolitan Sergius (Stragorodsky).

Епископ играет значительную роль в жизни православной церкви. Именно голос и мнение архиерея являются авторитетными для духовенства и мирян церкви. На изменение или сохранение взглядов епископата периода 1917-1937 гг. по отношению к советской власти влиял ряд факторов. К таковым следует отнести количественный и качественный состав архиереев: социальное происхождение, образование иерархов, наличие или отсутствие монашеского опыта и др. В то же время в 1917-1937 гг. епископат РПЦ претерпевал значительные изменения как количественные, так и качественные.

Сначала – с 1917 г. по 1925 г. – количество архиереев резко выросло. Произошло это в силу нескольких причин. Во-первых, с приходом к власти большевиков в 1917 г. в стране начинается процесс борьбы с церковью в целом и с епископатом в частности. В ответ, заседавший в 1917-1918 гг. Поместный собор, взял курс [7, с. 42] на образование новых епархий и викариатств РПЦ, следовательно, требовалось увеличение числа епископов. Кроме того, на фоне начавшейся борьбы большевиков против церкви, когда стали происходить аресты, ссылки и расстрелы епископов, еще более усилилась потребность в увеличении количества архиереев Русской церкви, и патриарх Тихон активно совершал хиротонии, дабы епархии не остались обезглавленными. Епископы патриархом рукополагались «про запас». Волна хиротоний в архиерейский сан достигает пика в период патриаршества владыки Тихона (Белавина) (1917-1925 гг.). Интенсивность архиерейских хиротоний при патриархе Тихоне была много больше, чем при его приемниках: примерно по два или три человека в месяц.

В целом период с 1917 г. по 1937 г. в стране насчитывалось около 260 иерархов РПЦ, только 70 из которых были возведены в епископский сан до Октябрьской революции в синодальный период. 129 архиереев были хиротисаны во епископов при патриархе Тихоне, 5 архиереев при местоблюстителе митрополите Петре (Полянском) и 63 епископа (1925-1937 гг.) при заместителе местоблюстителя митрополите Сергии (Страгородском) [12, с. 123-135]. Если по сведениям протоиерея В. Цыпина в 1926 г. состав епископата церкви еще пополнился сразу на 21 епископа [13, с.150], то в последующие годы после смерти патриарха Тихона, волна хиротоний резко спадает. За весь 1930 г. было совершено всего три епископских хиротонии, в 1931 г. – восемь, 1932 г. – шесть, 1933 г. – две, 1934 г. – пять хиротоний [4, с. 210]. Следует отметить, что общее количество епископов еще требует дальнейшего уточнения, так как по подсчетам другого церковного историка М.Е. Губонина к 1930 г. в стране насчитывалось около 302 епископов послереволюционной хиротонии [1, с. 824]. Но в любом случае, в послереволюционный период высшее управление церкви вело политику максимального увеличения числа епископата.

Размах явления более ярко виден не в абсолютных, а в относительных цифрах. К 1933 г. наибольшую часть архиереев РПЦ составляли епископы, поставленные при патриархе Тихоне: 129 человек, что составляет 48,3% от общего числа епископов. 70 человек (26,2%) составляли епископы, принявшие святительский сан еще до революции. При митрополитах Петре и Сергии в епископы было поставлено 68 человек, что составляет 25,5% от общего числа архиереев. Такая картина складывается, если принять, что в рассматриваемый период было совершено 267 хиротоний [12, с. 123-135]. Следует учитывать, что в 267 архиереев включены и те, которые находились в отделении, на покое и за границей. Так, из числа епископов, поставленных при святейшем Синоде до революции 1917 г., уже 19 человек находилось в расколе, 34 – на покое, пять – проживали за границей. Всего 12 архиереев дореволюционной хиротонии несли свое служение в епархиях СССР, что составляет 4,5% от общего числа дореволюционного епископата. Последним архиереем, рукоположенным в Российской империи – 26 февраля 1917 г. – являлся епископ Феофан (Ильменский) [9].

Во-вторых, из 129 архиереев, рукоположенных при патриархе Тихоне, к концу 1925 г. 15 владык находилось в отделении, 78 – на покое, два – за границей, только 34 епископа (12,7%) – занимали кафедры в России.

В-третьих, из 68 архиереев, поставленных при митрополитах Петре и Сергии к 1937 г. 4 епископа ушли в раскол, 31 были на покое, 33 иерарха возглавляли епархии РПЦ в Советском Союзе [9]. Таким образом, за период 1917-1934 гг. 38 архиереев (14,2%) находилось в расколе, 143 иерарха (53,6%) – на покое, семь (2,6%) – за границей и только 79 епископов (29,6%) несли свое служение в епархиях Русской православной церкви в эти тревожные годы.

По подсчетам автора работы на 1 января 1923 г. в живых оставалось около 66 иерархов дореволюционного рукоположения. Из них 26 человек оказалось в эмиграции. Старшими по хиротонии являлись такие архиереи как епископ Мисаил (Крылов), митрополит Макарий (Парвицкий-Невский), архиепископ Вадим (Соколовский-Автономов) [9].

Гражданская война и репрессии 1937-1938 гг. привели к насильственной смерти ряда архиереев русской церкви дореволюционной хиротонии. Так, в 1918-1919 гг. по уголовному расследованию было приговорено к смертной казни два епископа, бессудным (без суда и следствия) расправам подверглись семь архиереев, и столько же было расстреляно по решению суда по политическим мотивам. В 1919-1920 гг. было расстреляно три архиерея. В 1920-1924 гг. бессудной расправе были подвергнуты два епископа, приговорен к расстрелу по политическому обвинению – один епископ и еще один епископ был казнен по уголовному приговору. В период 1933-1937 гг. всего было расстреляно 23 архиерея, пик расстрелов при этом пришелся на 1937 г. [9]. Таким образом, по приговорам советского суда в СССР за 1918–1937 гг. погибло примерно 50 дореволюционных епископов из 70.

Архиереи, принявшие хиротонию после Октябрьской революции, также подвергались репрессивным мерам со стороны советской власти. Из епископов послереволюционного поставления, было убито без суда семь архиереев, 129 – расстреляно по приговорам, 54 – погибло в заключении или в ссылке. К 1930 г. умерло 245 епископов. Если принять цифру в 302 архиерея,

предложенную М.Е. Губониным, то это составит 80% от общего количества епископата РПЦ [1, с. 825]. А если обратиться к расчетам митрополита Серафима (Александрова), то от 260 архиереев погибло около 94%.

В годы Гражданской войны мученической кончине подверглись такие иерархи как митрополит Киевский Владимир (Богоявленский), архиепископы Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский), Астраханский Митрофан (Краснопольский), Омский и Павлодарский Сильвестр (Ольшевский), епископы Вяземский Макарий (Гневушев), Тобольский Гермоген (Долганов), Соликамский Феофан (Ильменский) и др. Из данного списка, первым архиереем, принявшим мученическую смерть от рук бандитов, является митрополит Киевский Владимир (Богоявленский). К 1925 г. по делу местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) был арестован ряд архиереев Русской церкви. К таковым следует отнести архиепископов Прокопия (Титова) и Пахомия (Кедрова), епископов Гурия (Степанова), Иоасафа (Удалова), Парфения (Брянских), Амвросия (Полянского), Дамаскина (Цедрика), Тихона (Шарапова), Германа (Ряшенцева), Николая (Добронравова) [2].

Следует отметить, что на первом этапе – 1918-1920 гг. – гонения по отношению к епископату проходили без соблюдения каких-либо юридических норм и правил. Начиная с 1922 г. они проводились непосредственно с применением судебных разбирательств в ходе революционных трибуналов. Так, по делу изъятия церковных ценностей состоялся судебный процесс, и смертный приговор в результате был вынесен митрополиту Петроградскому Вениамину (Казанскому).

О числе иерархов, уничтоженных в годы Гражданской войны, исследователи высказывают разные мнения. Однако в работах наиболее авторитетных исследователей цифры схожи. Так, С.П. Мельгунов пишет о 28 убитых архиереях [11], протопресвитер Михаил Польский приводит сведения о 23 убитых архиереях [8, с. 59], канадский исследователь Д.В. Поспеловский считает, что за период Гражданской войны было уничтожено 28 иерархов русской церкви [10, с. 311]. С Михаилом Польским солидарен историк церкви протоиерей Георгий Митрофанов. По мнению исследователя, с 1918 г. по 1920 г. погибло 23 епископа [6, с. 288]. Только исследователь М.Г. Нечаев пишет о 70 архи-

ереях, что составляет ¼ всего епископата РПЦ. Но по его же мнению, в это число нужно включать весь пострадавший епископат, а не только убитых [11].

Особенно важным являются также сугубо церковные характеристики их социальной биографии как социальное происхождение, религиозное образование и монашеский опыт. Именно эти факторы во многом влияли на отношение каждого епископа к проблеме: церковь и государство.

Итак, как правило, до революции кандидатам в епископы предъявлялись определенные требования, одним из которых являлось наличие ученой степени богослова. Архиереи, которые были рукоположены до революции, практически все имели кандидатскую или докторскую богословскую ученую степень. По мере укоренения у власти большевиков и ликвидации религиозных учебных заведений, на епископское служение поставляется все больше архиереев, не имеющих ученой степени. Митрополитами Петром и Сергием поставлялось все больше епископов со школьным, училищным, семинарским, светским университетским образованием. Архиереев же с ученой степенью богослова насчитывалось меньше половины. Это было связано с тем, что, во-первых, система духовного образования в начальный период действия советской власти полностью ликвидируется, во-вторых, важнее образования было желание служить церкви в такое опасное для священнослужителей время.

В большинстве своем архиереи рассматриваемого периода были выходцами из семей духовенства. Впрочем, встречаются и выходцы из крестьянской среды. Например, таковым являлся епископ Екатеринбургский и Ирбитский Григорий (Яцковский). Из дворянского рода происходили немногие, но при этом каждый из них оставил особый след в жизни церкви как, например, епископ Лука (Войно-Ясенецкий) или митрополит Серафим (Чичагов), который был сыном генерала-майора артиллерии Михаила Чичагова. В целом, если между епископами, рукоположенными до революции и после, была существенная разница в образовании, – высшее церковное имелось в первом случае, и зачастую отсутствовало во втором, – то их социальное происхождение было одинаковым: подавляющая часть епископов была из детей священников.

Согласно канонам церкви, кандидат в епископы должен быть монахом. Но это не означает обязательное длительное пребывание в монашеской среде. Существовали епископы, которые принимали монашеский постриг непосредственно перед возведением в сан архиерея. Были и «вдовые» епископы, которые до хиротонии и пострига были семейными священниками. Так, например, епископы Тамбовский и Шацкий Зиновий (Дроздов) и Оренбургский и Тургайский Аристарх (Николаевский), владыка Лука (Войно-Ясенецкий) до пострижения в монашество были женаты и имели детей. Однако основная масса архиереев, окормлявших епархии в 1917-1937 гг. рукополагалась из числа черного духовенства, имевших длительный опыт монашеской жизни.

Средний возраст епископа РПЦ в рассматриваемый период составлял 53 года: для епархиального архиерея – 55 лет, для викарного – 48 лет, для епископов, находящихся на покое – 63 года [12, с. 123-135].

Социальный облик епископата дополняет его позиция в вопросах отношения к советской власти и к расколу. Русский православный епископат в анализируемый период разделяли две вещи: нетерпимость в политическом вопросе и степень уважения к постановлениям вселенских соборов в вопросе о расколе. Обновленческий и григорианский раскол затронули не только рядовое духовенство, но и епископат РПЦ. Всего из действующих архиереев как дореволюционной, так и послереволюционной хиротонии в период с 1918 г. по 1937 г. в раскол уклонилось около 50 архиереев. Один епископ перешел в католичество – епископ Стефан (Дзюбай), а один добровольно снял с себя епископский сан – епископ Никон (Бессонов) [9, 12]. В 1917-1937 гг. в разное время на покой было отправлено всего около 100 архиереев, основная часть их стала проситься на покой в 1927-1928 гг.[12], что можно объяснить влиянием декларации митрополита Сергия. Таким образом, каждый третий иерарх был непримиримым врагом советской власти.

Обновленцы же и григориане были настроены на сотрудничество с большевистским правительством. По данным каталога русских архиереев-обновленцев митрополита Мануила (Лемешевского), из архиереев, рукоположенных до 1922 г., в 1933 г. в расколе состояло 35 епископов [5]. Впрочем, списком

архиереев митрополита Серафима (Александрова) такое количество епископов-обновленцев не подтверждается. Это обстоятельство вполне объясняется тем, что митрополит Серафим не включал обновленческих архиереев в список, т.к. не считал их епископами РПЦ, даже с учетом их законных в прошлом хиротоний.

В обновленческий раскол впадали такие заметные фигуры как митрополит Сергий (Страгородский), епископы Пимен (Пегов), Иерофей (Померанцев), Алексий (Замараев), Серафим (Афанасьев) и др. В григорианский же раскол уклонилось более десяти иерархов [3, с. 56]. Примерами могут послужить архиепископ Григорий (Яцковский), епископ Назарий (Андреев), Иоанн (Киструсский) и др. Следует отметить, что часть иерархов примкнула к раскольникам из страха перед репрессиями. Но это не было единственным мотивом. Среди мотивов можно назвать и тщеславие, и желание более комфортного по светским понятиям образа жизни, не исключающего семейную жизнь архиерея. В некоторых же случаях крайне трудно даже предположить мотив, который двигал тем или иным владыкой, как в случае, например, с митрополитом Сергием (Страгородским), уклонявшимся в раскол на два месяца и единственным из всех вернувшихся в лоно канонической церкви, кто принес публичное покаяние.

Итак, можно сделать ряд выводов. В первые годы существования советской власти начинается волна хиротоний в епископы с целью пополнения епископата русской церкви на фоне репрессивной политики большевистского правительства. Наибольшее число рукоположений приходится на период патриаршества владыки Тихона (Белавина). Но затем их количество резко сокращается в силу ряда причин. Одной из них были репрессии, но, кроме того, епископы выбывали и из-за ухода в раскол или на покой. Пополнять их ряды становилось сложнее. В итоге, только 30% от общего количества архиереев РПЦ несли свое служение в епархиях.

Массовая волна архиерейских хиротоний привела и к некоторым проблемам. Так, произошло снижение уровня богословской образованности епископов. Около половины епископата русской церкви не имели богословской научной степени. На падение уровня богословской образованности влияла и

политика советского правительства по отношению к системе духовных учебных заведений. Закрытие духовных школ и монастырей приводят к тому, что появляются примеры принятия монашества белым духовенством для возможности рукоположения в архиерейский сан. В большинстве же епископы пока поставлялись из числа многолетних монахов. В подавляющей массе архиереи являлись выходцами из семей духовенства, хотя были среди них единичные представители из крестьян и дворянских родов.

Пик репрессий по отношению к епископату РПЦ пришелся на 1930-е гг. Это привело к тому, что к 1937 г. в СССР в живых и на свободе осталось только четыре действующих архиерея: митрополиты Сергий (Страгородский), Алексий (Симанский), архиепископы Сергий (Воскресенский) и Николай (Ярушевич).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Губонин М.Е. Введение в историю русской иерархии / М.Е. Губонин // История иерархии Русской Православной Церкви. – М.: ПСТГУ, 2006. – 824 с.
2. Дамаскин (Орловский), игумен. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Книга 2. / Дамаскин (Орловский). – Тверь: Булат, 1996. – 528 с.
3. Иоанн (Снычев), митрополит. Церковные расколы в Русской Церкви 20–30 годов XX столетия / Иоанн (Снычев). – Самара: Православная Самара, 1997. – 368 с.
4. Кашеваров А.Н. К вопросу о деятельности высшего управления Русской православной церкви в конце 1920-х – первой половине 1930-х годов / А.Н. Кашеваров // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Сер. Гуманитарные и общественные науки. – 2014. – №1 (191). – С. 207-213.
5. Мануил (Лемешевский), митрополит. Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / сост. И.В. Соловьев. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2002. – С. 607-999.

6. Митрофанов Г., протоиерей. История Русской Православной Церкви (1900-1927) / Г. Митрофанов. – СПб.: Сатисъ, 2002. – 442 с.

7. Определение о викарных епископах // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Издательство Новоспасского монастыря, 1994. Вып. 3. С. 42.

8. Польский М., протопресвитер. Новые мученики Российские / М. Польский. – Джорданвилль: Типография преподобного Иова Почаевского, 1957. – 352 с.

9. Последние архиереи Российской Империи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://danuvius.livejournal.com/266310.html (дата обращения: 12.12.2020).

10. Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX в. / Д.В. Поспеловский. – М.: Республика, 1995. – 512 с.

11. Репрессии Советской власти против Русской Православной Церкви в годы Гражданской войны (1917-1920 гг.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sir35.ru/rpc_1_3 (дата обращения: 24.12.2020).

12. Серафим (Александров), митрополит. Список Архиереев Русской Православной Церкви // Вестник ПСТГУ II. Сер. История. История Русской Православной Церкви. – 2014. – № 3 (58). – С. 123-135.

13. Цыпин В., протоиерей. История Русской Церкви 1917-1997. Кн. 9 / В. Цыпин. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 832 с.

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО. КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО. МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

МОДЕЛИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

(по материалам «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви»)

© 2022 г. **Андрей Сидоров, иерей**
кандидат богословия, первый проректор Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

Тема церковно-государственных отношений актуальна и, в то же время, остра и деликатна. На протяжении всей истории России церковно-государственные отношения менялись достаточно часто, переживая гармоничные периоды симфонии, периоды синодальных деформаций и даже открытых гонений. Однако при всей несхожести конкретных моделей взаимоотношений Православной Церкви и государства, при всем различии условий, в которых Церковь осуществляет свое служение, она неизменно опирается на заповеди Христовы, учение апостолов, каноны.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковно-государственные отношения, Русская Православная Церковь, модели отношений Церкви с государством, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», гонения, симфония, теократия, государственная церковность.

MODELS OF CHURCH-STATE RELATIONS

(based on the materials of the “Fundamentals of the social concept Russian Orthodox Church”)

Sidorov Andrey A.

The problem of church-state relations is relevant and, at the same time, acute and delicate. Throughout the history of Russia, church-state relations changed quite often, experiencing harmonious periods of symphony, periods of synodal deformations and even open persecution. However, although there are no specific models of the relationship between the Orthodox Church and the state, with all the differences in the conditions in which the Church performs its service, it invariably relies on the commandments of Christ, the teachings of the apostles, canons.

KEYWORDS: church-state relations, Russian Orthodox Church, models of relations of the Church with the state, «Fundamentals of the social concept of the Russian Orthodox Church,» persecution, symphony, theocracy, state church.

Тема церковно-государственных отношений всегда интересна и актуальна, но, в тоже время, остра и деликатна. Сегодня, когда Русскую Православную Церковь некоторые огульно обвиняют в сервилизме, уместно напомнить, что на протяжении всей ее великой 1000-летней истории церковно-государственные отношения менялись достаточно часто, переживая гармоничные периоды симфонии, периоды синодальных деформаций и даже открытых гонений.

В этом небольшом докладе мне не хотелось бы касаться базовых принципов взаимоотношений Церкви и государства – этических, экклезиологичесих, канонических и так далее, а лишь схематично обозначить существующие (или, точнее, существующие и существовавшие) модели таких взаимоотношений, изложенных в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви».

Прежде всего, для светской аудитории следует сказать несколько слов о документе, на который мы опираемся. В «Основах» излагаются базовые принципы церковного учения по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно-значимых проблем [2, с. 1]. Необходимость выработки такой всеобъемлющей концепции была осознана Русской Православной Церковью еще в начале 1990-х годов. Архиерейский Собор в декабре 1994 года поручил Священному Синоду создать рабочую группу для выработки проекта такого документа с последующим представлением его на обсуждение Собора. В группу вошли архиереи и клирики Церкви, профессора духовных школ, сотрудники синодальных отделов – всего 26 человек. С января 1997 года начались рабочие заседания.

Предварительные результаты работы группы обсуждались на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (7-9 февраля 2000 года) и на специально организованном для этой цели симпозиуме «Церковь и общество – 2000», который состоялся в Свято-Даниловском монастыре с участием около 80 представителей различных церковных, государственных и общественных институтов. Замечания и предложения, высказанные в ходе этих обсуждений, были учтены при доработке проекта Концепции.

Наконец, проект был рассмотрен и одобрен (с внесением некоторых поправок) на заседании Священного Синода 19 июля 2000

г. При этом документ после ратификации Юбилейным Архиерейским Собором 2000-го года получил окончательное название «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Интересующего нас вопроса касаются параграфы третьей главы «Основ», называющейся «Церковь и государство». Во-первых, здесь обозначаются пределы компетентности государственной власти: «Государство ни в коем случае не должно превращаться в самодовлеющий институт. Мы знаем, что такая тенденция неоднократно проявлялась в истории, знаем и то, к каким опасным последствиям она может приводить».

Основы взаимоотношений Церкви и светского государства, вытекающие из различия их природы и цели, изложены в § 3. Церковь признает принцип «взаимного невмешательства» в дела друг друга, но не может согласиться с таким пониманием светского характера государства, при котором нормой считается «радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отторжение ее от участия в решении общественно значимых задач, лишение религиозных объединений права давать оценку действиям властей».

Положение Церкви в светском государстве представлено здесь следующим образом: «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение... Церковь может обращаться к государственной власти с просьбой или призывом употребить власть в тех или иных случаях, однако право авторитетного решения этого вопроса остается за государством».

В свою очередь, «государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее управление, в вероучение, в литургическую жизнь, духовническую практику и так далее, равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений», – кроме, конечно, тех сторон их деятельности, которые предполагают статус юридического лица, вступающего в гражданские правоотношения. «Церковь ожидает от государства уважения к ее каноническим нормам и иным внутренним установлениям».

Обзор моделей церковно-государственных отношений в разные страны и разные времена представлен в § 4.

Итак, первая модель – Церковь вне закона. Христианские общины подвергались гонениям и на заре своего существования, и

в XXI веке. Причины гонений в данном случае не так и важны: и древнеримское законодательство, и коммунистическая идеология, карающая любые проявления религиозности, и диавольская злоба фанатиков из ИГИЛ – кровь мучеников за Христа продолжает проливаться, удобряя пажить христианской веры [3. с 771].

Вторая модель – симфония Церкви и государства. Попытки выработать такую форму были предприняты в Византии, где принципы церковно-государственных отношений нашли свое выражение в канонах и государственных законах. В своей совокупности эти принципы получили название симфонии Церкви и государства. Суть ее составляет обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой [2, с. 20].

Классическая византийская формула взаимоотношений между государственной и церковной властью заключена в «Эпанагоге» (вторая половина IX в.): «Мирская власть и священство соотносятся между собою как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно также, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства» [1, с. 683].

Однако симфония в Византии не существовала в абсолютно чистой форме, на практике она подвергалась нарушениям и искажениям; Церковь неоднократно становилась объектом притязаний со стороны государственной власти. На Руси в силу ряда исторических причин взаимоотношения церковной и государственной властей были более гармоничными, однако, отступления от канонически норм также имели место. Что же касается т.н. Синодального периода, то, несомненно, искажение симфонической нормы в течение двух столетий было обусловлено влиянием протестантской доктрины территориализма и государственной церковности на российское правосознание и политическую жизнь [2, с. 22].

Следующая модель – «теократия» (мы в данном случае имеем ввиду ее средневековую западноевропейскую разновидность). На католическом западе в средние века (не без влияния творения блаж. Августина «О граде Божием») сложилась доктрина «двух мечей», согласно которой обе власти, церковная и государственная, восходят к римскому епископу. Светские государи в средневековом Риме считались вассалами папы; папы усвоили себе право не только короновать императоров и королей, но и лишать их престолов [3, с. 775]. В результате Католическая Церковь этатизировалась, папы стали полновластными монархами значительно части Италии – Папской области, остатком которой является современный Ватикан.

Многие епископы, в особенности в феодально раздробленной Германии, были князьями, имеющими государственную юрисдикцию на своей территории, свои правительства и войска, которыми они предводительствовали.

Еще одна модель, образовавшаяся в результате реформации, получила наименование «государственная церковность». Эта модель базировалась на принципе территориализма, суть которого заключалась в полном государственном суверенитете над соответствующей территорией, в том числе и над находящимися на ней религиозными общинами. Девизом этой модели взаимоотношений стали слова «чья власть, того и религия». При последовательном осуществлении этого принципа из государства удаляются приверженцы вероисповедания, отличного от разделяемого носителями высшей государственной власти. Но на практике утвердилась смягченная модель реализации этого принципа – «государственная церковность». При этом религиозная община, обыкновенно составляющая большинство населения, к которой принадлежит государь, официально именуемый главой Церкви, пользуется преимуществом государственной Церкви. Сочетание элементов этой системы церковно-государственных отношений с остатками традиционной, унаследованной от Византии симфонии определило своеобразие правового статуса Православной Церкви в России Синодального периода [2, с. 23].

В наше время существование государственной Церкви, как правило, уже не влечет за собой дискриминацию религиозных меньшинств, и вмешательство государственной власти во внутрицерковные дела также минимизировано. Тем не менее, при сохранении за Церковью государственности статуса власть может принимать участие в решении таких сугубо церковных вопросов, как учреждение новых епархий и приходов, открытие монастырей, духовных школ, кладбищ, а также оказывать влияние на замещение церковно-должностных мест [3, с. 785].

Модель, условно названная «отделением Церкви от государства», предполагает нейтральный по отношению ко всем конфессиям характер властной системы. Но понятно, что абсо-

лютный нейтралитет в этом вопросе вряд ли достижим. Всякому государству приходится считать с реальным религиозным составом своего населения: например, в США ни одна христианская конфессия не составляет абсолютного большинства, однако реальное большинство жителей США, по крайней мере, до недавних времен составляют именно христиане. И эта реальность находит отражение, в частности, в присяге на Библии, выходном дне в воскресенье и т.д.

У принципа отделения Церкви от государства есть, однако, и иная генеалогия. На европейском континенте он явился результатом антиклерикальной или прямо антицерковной борьбы, хорошо известной, в частности, из истории французских революций. В таких случаях Церковь отделяется от государства не ввиду поликонфессиональности населения страны, а потому, что государство связывает себя с той или иной антихристианской либо вообще антирелигиозной идеологией, – здесь уже не идет речи о нейтралитете государства в отношении религии и даже о его чисто светском характере. Для Церкви это обыкновенно влечет за собой стеснения, ограничения в правах, дискриминацию или прямые гонения. История XX века явила в разных странах мира много примеров подобного отношения государства к религии и Церкви.

Существует также форма церковно-государственных взаимоотношений, которая носит промежуточный характер между радикальным отделением Церкви от государства, когда Церковь имеет статус частной корпорации, и государственной церковностью. Речь идет о статусе Церкви как корпорации публичного права. В этом случае Церковь может иметь ряд привилегий и обязанностей, делегированных ей государством, не являясь государственной Церковью в собственном смысле слова [2, с. 24].

Ряд современных стран – например, Великобритания, Финляндия, Норвегия, Дания, Греция – сохраняют государственную церковность. Другие государства, которых со временем становится все больше (США, Франция), свои отношения с религиозными общинами строят на принципе полного отделения. В Германии Католическая, Евангелическая и некоторые другие церкви имеют статус корпораций публичного права, в то время как иные религиозные общины от государства полностью отделены и рассматриваются как частные корпорации. На практике,

однако, реальное положение религиозных общин в большинстве этих стран мало зависит от того, отделены или не отделены они от государства. В некоторых странах, где Церкви сохраняют государственный статус, он сводится к взиманию налогов на их содержание через государственные налоговые учреждения, а также к тому, что, наряду с регистрацией актов гражданского состояния, производимой государственными административными органами, признается правовая действительность церковных записей, сделанных при крещении новорожденных или при заключении брака через церковное венчание.

Общий вывод из этой иллюстрации таков: при всей несхожести конкретных моделей взаимоотношений Православной Церкви и государства, при всем различии условий, в которых Церковь осуществляет свое служение, она неизменно опирается на заповеди Христовы, учение апостолов, святые каноны, и потому всегда исполняет те задачи, которые поручены ей Богом.

Ну и может ли какая-то из форм государственного управления рассматриваться как наиболее желательная для Церкви? Данная тема продолжает оставаться предметом дискуссий, иногда очень острых. Действительно, мы не вправе забывать, что православная церковная традиция в определенные времена включала совершенно особое отношение к монархии как предпочтительной форме государственного устройства. Но не стоит забывать и то, что форма и методы правления во многом обусловливаются духовным и нравственным состоянием общества. Поэтому Церковь в данном случае вне предпочтений – она принимает соответствующий выбор людей или, по крайней мере, не противится ему.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. – СПб., 1987.

2. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2001.

3. Цыпин В., прот. Каноническое право. – М., 2009.

НОВЕЙШИЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬНЫЕ АКТЫ АРХИЕРЕЙСКОГО СИНОДА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ, ПРИНЯТЫЕ В СВЯЗИ С ОТКРЫТИЕМ ЕПАРХИЙ РПЦЗ НА КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА (1990-2007 гг.)

© 2022 г. **Аркадий Маковецкий, иерей**
кандидат философских наук, преподаватель кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии

В статье анализируются нормативные акты Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, изданные в 1990 – начале 2000 годов. Отмечается, что возникновение и организационное оформление епархий Русской Православной Церкви Заграницей на канонической территории Московского Патриархата в 1990-1995 гг. явилось неканоническим деянием, что впоследствии признали сами архиереи Зарубежной Церкви. В связи с деятельностью на канонической территории Московского Патриархата Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей издавал новые законодательные акты, сформулированные в виде Определений. Содержание законодательных актов Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей менялось по содержанию в течении пятнадцати лет (1990-2006 гг.): от конфронтации до стремления к преодолению существующего разделения между частями Русской Православной Церкви, что в итоге привело к подписанию Акта о каноническом общении 17 мая 2007 года в Храме Христа Спасителя.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь Заграницей, Архиерейский Синод, нормативно-правовые акты Церкви, Московский Патриархат, Акт о каноническом общении.

THE LATEST LEGISLATIVE ACTS OF THE SYNOD OF BISHOPS OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH ABROAD ADOPTED IN CONNECTION WITH THE OPENING OF THE DI-OCESES OF ROCKS ON THE CANONICAL TERRITORY OF THE MOSCOW PATRIARCHATE (1990-2007)

Makovetskiy Arkadiy V.

The article analyzes the normative acts of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia, published in 1990 – early 2000. It is noted that the emergence and organizational design of the dioceses of the Russian Orthodox Church Outside of Russia on the canonical territory of the Moscow Patriarchate in 1990-1995. was a non-canonical act, which was subsequently recognized by the bishops of the Church Abroad themselves. In connection with activities on the canonical territory of the Moscow Patriarchate, the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia issued new legislative acts formulated in the form of Definitions. The content of the legislative acts of the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside of Russia changed in content for fifteen years (1990-2006): from confrontation to the desire to overcome the existing division between parts of the Russian Orthodox Church, which ultimately led to the signing of the Act of Canonical Communion on May 17, 2007 in the Cathedral of Christ the Savior.

Keywords: Russian Orthodox Church Outside of Russia, Synod of Bishops, normative legal acts of the Church, Moscow Patriarchate, Act on Canonical Communion.

К новейшим законодательным актам Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей (далее РПЦЗ) безусловно относится «Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви», принятое Архиерейским Собором РПЦЗ 2 мая 1990 года [1, с. 1-2].

Процессы «перестройки и гласности», послужившие политическим преобразованиям в СССР, неминуемо коснулись и деятельности самой массовой религиозной организации Советского Союза – Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Многим и внутри России, и в диаспоре, в том числе среди духовенства и паствы Русской Православной Церкви Заграницей, казалось, что поскольку причиной разделения дореволюционной Российской Церкви послужили политические события – установление богоборческой власти в России, то с ее падением возникнут предпосылки для объединения обеих частей Русской Православной Церкви.

Но в Архиерейском Синоде РПЦЗ возобладало не примирительное, а настороженное отношение к Московской Патриархии. У некоторых иерархов возникла надежда, что с падением советского режима снизится уровень доверия к Патриархии у верующего народа и церковная власть в России перейдет к епископам-эмигрантам, не имевшим ничего общего с атеистическим режимом. В мае 1990 г. зарубежный Синод принял решение об открытии своих приходов и епархий на территории бывшего Советского Союза [1, с. 1-3].

Это постановление Архиерейского собора РПЦЗ от 2/15 мая 1990 г. детализировано в официальном документе – «Положение

о приходах Свободной Российской Православной Церкви» – так первоначально называлась совокупность епархий РПЦЗ, возникшая на канонической территории Московского Патриархата.

В Положении подчеркивалось, что российские приходы РПЦЗ «не являются самостоятельной или новой иерархической структурой, они находятся в евхаристическом общении, в юрисдикции и подчинении Русской Православной Церкви за границей, возглавляемой ее Первоиерархом митрополитом Виталием [14, с. 181-182] и являющейся хранительницей неповрежденного православия и традиций Российской Православной Церкви» [1, с. 1].

Во втором параграфе документа особо подчеркивается, что священнослужители и прихожане Свободной Церкви «не должны вступать в евхаристическое общение с Московской Патриархией, доколе она не отрешится от декларации митрополита Сергия; не раскается в заблуждениях за ней последовавших…» [1, с. 1]. Кроме чисто религиозных условий выставляются и политические «Они не могут молиться о гражданской власти, доколе руководящей и направляющей силой ее является КПСС, имеющая богоборческий антицерковный устав. Однако допускается молитва об отступивших только на ектении, «отступившим от Тебе явлен буди», но не на проскомедии».

Далее в тексте Положения перечисляются причины, которые, по мнению участников Архиерейского Собора, привели к открытию параллельных епархий: «Российские Православные Приходы возникли из-за окончательно к настоящему времени парализованного и нераскаянного состояния иерархии и клира Московской Патриархии, отступивших от чистоты Православия через принятие декларации о лояльности богоборческой коммунистической советской власти в 1927 году митрополита Сергия, узурпировавшего церковную власть в России» [1, с. 1].

В критическом контексте выделены девять причин, обосновывающих необходимость открытия свободных приходов, как альтернативы Московскому Патриархату на территории России и бывших союзных республик «Основными заблуждениями Московской Патриархии после декларации 1927 года являются:

1. Отвержение иерархов, клириков, монахов и мирян, не принявших декларации, что повлекло за собой массовый террор и убийств их со стороны безбожной власти.

2. Попрание памяти Святых Новомучников и Исповедников Российских [2, с. 1-2].
3. Сотрудничество с безбожной властью даже в деле закрытия церквей, подобострастное служение ей и общественное моление за укрепление власти, борющейся против веры и Церкви.
4. Искажение Таинств, обрядов, проповеди и небрежение в распространении Слова Божия, отказ от катехизации, приведшие массы мирян к невежеству и к поверхностному восприятию Христианства.
5. Участие в экуменическом движении, в созидании всемирной «церкви», объединяющей все ереси и религии, и принадлежность к Всемирному Совету Церквей [13, с. 97].
6. Подчинение мирским безбожным властям и допущение участия их и управления ими внутрицерковной жизни, вплоть до прямого управления с целью нарушения веры.
7. Отрыв иерархии и клира от паствы, небрежное и горделивое отношение к мирянам, в нарушение апостольского завещания священнослужителям: не господствуй, а будь пример.
8. Широко распространившаяся нравственная распущенность и сребролюбие духовенства.
9. Антиканонические перемещения епархиальных архиереев по произволу, а также священников» [1, с. 1].

Необходимо заметить, что четвертый пункт критики совершенно не учитывал реалии религиозной жизни в СССР, где каждое частное богослужение (крещение, венчание и отпевание) было подконтрольно особому государственному чиновнику – уполномоченному по делам религий при местном исполнительном комитете народных депутатов.

Как следует из перечисления «заблуждений» они не носят четко выраженного догматического характера, а являются скорее дисциплинарными отклонениями от канонов.

В документе предлагаются неукоснительные правила, коими в дальнейшем надлежит руководствоваться российским приходам – это «постановления Русской Православной Церкви до декларации митрополита Сергия в 1927 г. и постановления и определения Архиерейского Собора и Синода РПЦЗ» [1, с. 1-2].

В российских епархиях РПЦЗ возник ряд вопросов, которые требовали разрешения на уровне высшей церковной власти, к

числу последних относился вопрос о получении благословения на вновь написанные фрагменты православного богослужения – каноны и акафисты Новомученикам и Исповедникам Российским [2, с. 1-2]. Так, отвечая на просьбу епископа Ишимского и Сибирского Евтихия, об указании от Архиерейского Синода РПЦЗ о необходимости получения благословения от Синода для всех, желающих составлять церковные службы, было вынесено следующее определение: «Напомнить чадам РПЦЗ о том, что недопустимо бороться за составление новых молитвословий и других богослужебных текстов, не имея на то благословения Синода, и что тексты, написанные по самоизволению приниматься на рассмотрение не будут, тем более недопустимо самовольное употребление таких текстов в богослужениях и общественных молитвах» [3, с. 5].

Незадолго до открытия своих епархий в СССР, Архиерейский Синод РПЦЗ одобрил открытие радиовещания религиозного содержания, адресованных аудитории в России: «Собор приветствует начало радиопередач в Россию от имени Русской Зарубежной Церкви, благодарит Архиепископа Антония Женевского [4, с. 71] за инициативу и определяет оказывать в этом важном деле всемерную поддержку и помощь» [5, с. 5].

В связи с участившимися интервью священнослужителей РПЦЗ, как постоянно служащих в российских епархиях РПЦЗ, так и приезжающих в Россию из зарубежных епархий, которые далеко не всегда совпадали с официальным курсом Архиерейского Синода РПЦЗ, в 1994 году было вынесено следующее определение: «Указать всем священнослужителям весьма осторожно и обдуманно высказываться в даваемых ими интервью касательно церковных дел и не соглашаться на интервью, если невозможно проверить текст его до появления в печати» [6, с. 3].

В 2001 году, в связи с уходом на покой митрополита Виталия (Устинова) и в связи с избранием нового Первоиерарха РПЦЗ – митрополита Лавра (Шкурла), Архиерейский Собор РПЦЗ издал определение о литургической форме поминовения обоих митрополитов: «Заменить повсеместное поминовение за богослужением Высокопреосвященнейшего Митрополита Виталия, поминовением Первоиерарха Русской Зарубежной Церкви, Высокопреосвященнейшего Митрополита Лавра, со времени его избрания. Высокопреосвященнейшего Митрополита

Виталия поминать за богослужениями без титула в месте его проживания и в его присутствии на службах» [7, с. 5].

Необходимо отметить, что в тех приходах российских епархий РПЦЗ, которые в 1995 году вышли из-под административного подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ, например в Суздальско-Владимирской епархии, поминовение митрополита Виталия, как главы РПЦЗ продолжалось вплоть до его кончины в 2006 году.

В процессе работы совместных Комиссий Московского Патриархата и Зарубежной Церкви, которые имели восемь заседаний с июня 2004 по октябрь 2006 года, были предусмотрены и учтены все возможные осложнения, которые могут возникнуть в российских епархиях РПЦЗ во время объединения с Московским Патриархатом принято следующее положение: «Действуя в духе церковной икономии, Священный Синод Русской Православной Церкви и Архиерейский Синод Русской Зарубежной Церкви предусматривают пятилетний переходный период для полного урегулирования бывших приходов Русской Зарубежной Церкви на канонической территории Московского Патриархата посредством их вхождения в юрисдикцию местных правящих архиереев» [8, с. 8].

Ввиду предстоящего подписания Акта о каноническом общении между РПЦЗ и Московским Патриархатом, Архиерейский Синод РПЦЗ внес изменения в «Положение о Русской Православной Церкви Заграницей» [9, с.6-25]. В первую очередь изменилась формулировка канонического статуса РПЦЗ: «Русская Православная Церковь Заграницей пребывает неотъемлемой самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви. Русская Православная Церковь Заграницей самостоятельна в делах пастырских, просветительных, административных, хозяйственных, имущественных и гражданских, состоя при этом в каноническом единстве со всей полнотой Русской Православной Церкви, согласно положениям Акта о каноническом Общении [10, с. 6-7], утвержденного Архиерейским Собором 2/15 мая 2006 г.

До упразднения в России безбожной власти Русская Православная Церковь Заграницей самоуправлялась на соборных началах, в соответствии с Постановлением Св. Патриарха, Св. Синода и Высшего Церковного Совета Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 г. № 362 [11, с. 57-59]» [12].

Возникновение и организационное оформление епархий РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата в 1990-1995 гг. явилось неканоническим деянием, что впоследствии признали сами архиереи Зарубежной Церкви [15, с. 137-149].

В связи с деятельностью на канонической территории Московского Патриархата, Архиерейский Синод РПЦЗ издавал новые законодательные акты, сформулированные в виде Определений.

Содержание законодательных актов Архиерейского Синода РПЦЗ менялось по содержанию в течении пятнадцати лет (1990-2006 гг.).

Первоначальный тон конфронтации в начале 1990-х годов, сменился на стремление к преодолению существующего разделения между частями Русской Православной Церкви, что в итоге привело к подписанию Акта о каноническом общении 17 мая 2007 года в Храме Христа Спасителя.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Положение о Приходах Свободной Российской Православной Церкви принятое Архиерейским Собором РПЦЗ 2/15 мая 1990 года // Православная Русь. – 1990. – №12 (1417). – 15/28 июня.
2. Акт о прославлении Новых Мучеников Российских // Православная Русь. – 1981. – 15/28 октября.
3. Определение Архиерейского Синода РПЦЗ от 26 апреля / 9 мая 1996 г. О самовольном составлении церковных служб // Церковная жизнь. – 1996. – №3-4.
4. Антоний (Бартошевич), архиепископ // Нивьер А. Биографический справочник. – М., 2007.
5. Определение Архиерейского Собора РПЦЗ О религиозных радиопередачах в Россию // Православная Русь. – 1983. – №16.
6. Определение Синода Епископов РПЦЗ от 17/30 августа 1994 г. Об интервью священников // Церковная жизнь. – 1994. – №5-6.
7. Определение Архиерейского Собора РПЦЗ от 11/24 октября 2001 г. О форме поминовения митрополита Лавра и находящегося на покое митрополита Виталия.
8. Приложение к Акту о каноническом общении (пункт 2) // Информационный Бюллетень Отдела Внешних Церковных связей Московского Патрирахата. – 2006. – №11.
9. Положение о Русской Православной Церкви Заграницей от 5/18 июня 1964 года // Церковная Жизнь. – 1966. – №1-3.
10. Акт о каноническом общении // Информационный Бюллетень Отдела Внешних Церковных Связей Московского Патриархата. – 2006. – №11.
11. Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви № 362 // Епископ Григорий (Граббе). К истории русских церковных разделений заграницей. – Джорданвилль, 1992.
12. Резолюция №2 Архиерейского Синода РПЦЗ от 5/18 апреля 2007 г. О предполагаемых изменениях в Положении о Русской Православной Церкви Заграницей // Архив Архиерейского Синода РПЦЗ.
13. Определение Архиерейского Синода РПЦЗ от 18/31 января 1984 г. Об анафематствовании экуменизма // Церковная Жизнь. – 1984. – №5-6.
14. Виталий (Устинов), митрополит // Нивьер А. Биографический справочник. – М., 2007.
15. Архиепископ Марк. На пути к уврачеванию разделения в Русской Церкви – предсоборный процесс // Деяния IV Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей (Сан-Франциско, 7-14 мая 2006 г.). – М.2012.

III международная
научно-богословская конференция
«НАСЛЕДИЕ
ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ:
БОГОСЛОВИЕ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА»

Сборник материалов

●

Журнал включен в систему Российского
индекса научного цитирования (РИНЦ)
Статьи, принятые к публикации,
размещаются в полнотекстовом формате
на сайте
Научной электронной библиотеки
eLIBRARY.RU

Тираж 100 экз.

Отпечатано в типографии «Транзит-ИКС»
Россия, г. Владимир, Электрозаводская, 2.