



ТРУДЫ ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

1

Томская духовная семинария

Томск

2012

ББК 86.372.24-3
УДК 281.9(091)
Т-56

*Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви*

Главный редактор:

Архиепископ Томский и Асиновский Ростислав

Редакционная коллегия:

Игумен Силуан (Вьюров)
Протоиерей Евгений Морозов
С.С. Аванесов
И.П. Элентух
С.В. Бурмистрова

Т-56 Труды Томской духовной семинарии. Сборник первый. Томск: Издательство
Томской духовной семинарии, 2012, 304 стр.

ISBN 978-5-9528-0085-4

В сборник включены статьи преподавателей и студентов Томской духовной семинарии по основным направлениям научных исследований по церковной истории, богословию, философии, филологии и церковно-практическим дисциплинам.

Адресован преподавателям и студентам духовных школ, гуманитарных факультетов вузов, специалистам в области религиоведения, истории, филологии, а также всем, интересующимся вопросами богословия и церковной истории.

© Томская православная духовная семинария, 2012

Сдано в набор 17.01.12. Подписано в печать 30.03.2012 г.
Бумага офсетная. Формат 60х90/16. Печать офсетная. Печ. л. 16,0
Тираж 300 экз. Заказ № 17773.

Отпечатано в ОАО «Издательство «Красное знамя», г. Томск, пр. Фрунзе, 103

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Архиепископ Томский и Асиновский Ростислав.</i> Жизнь и деятельность четвертого ректора Томской духовной семинарии архимандрита (впоследствии епископа) Аакакия (Заклинского)	5
<i>Игумен Силуан (Вьюров).</i> «Теория официальной народности» в творениях святителя Макария (Невского)	50
<i>Протоиерей Евгений Морозов.</i> К начальной истории Богородице-Алексиевского мужского монастыря г. Томска	66
<i>Иерей Евгений Маслич.</i> Миссионерская деятельность Алтайской духовной миссии под руководством святителя Макария (Невского) (1884–1891)	72

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

<i>Аванесов С.С.</i> Происхождение и значение термина «теология»	96
<i>Иерей Виктор Сиротин.</i> Соотношение Священного Писания и Священного Предания	125
<i>Протоиерей Александр Классен.</i> Книга Екклесиаста: вчера и сегодня	133
<i>Иерей Иоанн Янушек.</i> Особенности богословско-философских воззрений блаженного Августина – «августинизмы»	144
<i>Элентух И.П.</i> Богословское понятие человеческой личности и проблема человеческой индивидуальности	153
<i>Иерей Андрей Носков.</i> Зерна и плевелы современной культуры	173
<i>Диакон Дмитрий Корнеев.</i> Соотношение Писания, разума и традиции в богословии Ричарда Хукера	180

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

<i>Бурмистров М.И.</i> К вопросу о литургических памятниках ранней иерусалимской традиции	189
<i>Костоюкова Т.А.</i> Игумен Америкосий (Калабухов). Духовно-просветительское наследие митрополита Платона (Левшина): проповедь Слова Божия	202
<i>Диакон Дионисий Мелентьев.</i> Поэтическое своеобразие Великого акафиста Пресвятой Богородице	212
<i>Мулявин В.Ю.</i> Материалы к изучению биографии А.Л. Веделя	223

<i>Сазонова Н.И.</i> Литургическая реформа патриарха Никона: экклезиологический аспект (по материалам никоновского «исправления» требника)	240
<i>Глушкова Л.В.</i> Документирование деятельности прихода	253
<i>Тишкин А.</i> Методика сохранения и фиксации христианской проповеди в дореволюционной России	265

ФИЛОЛОГИЯ

<i>Бурмистрова С.В.</i> Агиографическая модель самоописания в «Записках» Н.Б. Долгоруковой	273
<i>Леушина Л.Т.</i> Античные этимологии названий месяцев (поэма Овидия «Фасты»)	280
<i>Кабанин В.</i> Традиции жанров исповеди и проповеди в «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя	292
<i>Магилев А.</i> Опыт литературно-литургического анализа «Размышления о Божественной литургии» Н.В. Гоголя	299

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Архиепископ Томский и Асиновский Ростислав,
ректор Томской духовной семинарии*

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕТВЕРТОГО РЕКТОРА ТОМСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ АРХИМАНДРИТА АКАКИЯ (ЗАКЛИНСКОГО)

За 60 лет дореволюционного периода бытия Томская духовная семинария переживала периоды как своего упадка, так и расцвета. Первые десятилетия она ютилась в ветхих и тесных помещениях, а последние размещалась в шикарных корпусах с электрическим освещением и роскошным садом. Временами она испытывала крайний недостаток в наставниках, число которых иногда доходило всего до четырех, но в иное время славилась сплоченным и дружным многочисленным коллективом опытных и преданных делу педагогов. В отдельные годы она представляла собой мирную и уютную обитель, а иногда содрогалась от охватывающих ее беспорядков. Один из самых ярких периодов благоденствия и расцвета семинарии в Томске можно без сомнения связать с именем ее ректора, архимандрита Акакия (Заклинского), впоследствии епископа Енисейского и Красноярского. За 9 лет (1882–1891 гг.) его заботами семинария превратилась в солидное учебное заведение, которое заняло видное место в образовательном пространстве Западной Сибири. Этого удалось достичь во многом благодаря богатому жизненному, административному и пастырскому опыту архимандрита Акакия, и той учености, ко-

торая была присуща этому труженику на ниве церковного образования. Вне всякого сомнения, что его жизнь и деятельность достойны благодарной памяти народа, а особенно наставников и питомцев Томской духовной семинарии. Однако с большим огорчением следует заметить, что до сих пор не появилось ни одной, даже самой скромной работы, посвященной его памяти. Даже такое солидное издание как «Православная энциклопедия», в которой помещены статьи практически о всех иерархах Русской православной церкви, почему-то обошла его имя полным молчанием. Эту несправедливость призвано устранить данное скромное исследование.

Епископ Акакий (в миру Александр Иванович Заклинский) родился 20 февраля 1836 года в благочестивой семье православного священника Свято-Троицкой церкви г. Риги Иоанна Авдеевича и Ольги Васильевны Заклинских¹. В шестилетнем возрасте мальчик начал учиться в немецкой школе города Шмидта, где вместе с немецким изучал и русский язык. С 1846 года Александр продолжил обучение в открытом при архиерейском доме духовном училище, в котором учились церковные певчие и несколько мальчиков из детей епархиального духовенства. Но через год, в 1847 году, иерея Иоанна Заклинского перевели на служение в храм погоста Любятово, расположенного в трех верстах от Пскова. Его сын Александр продолжил свое обучение в высшем отделении Псковского духовного училища. По окончании училища юноша поступил в Псковскую духовную семинарию, которую успешно окончил в 1855 году. В том же году он, как один из наиболее успешных учеников, поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию. Уже в это время Александр Заклинский определяется с избранием жизненного пути. 16 сентября 1856 года по его прошению ректор

Академии, преосвященный епископ Макарий (Булгаков), совершает над ним, студентом-второкурсником, монашеский постриг с именем Акакий, во имя святителя Акакия исповедника, епископа Мелитинского. Вскоре, 24 сентября, молодого монаха рукополагают в сан диакона к Никольской императорской русской посольской церкви Константинополя. Святейший Синод разрешает иеродиакону Акакию экстерном закончить Академию, сдав положенные экзамены настоятелю посольской церкви и представив «в Академическую конференцию для получения ученой степени собственное сочинение духовного содержания, но не прежде, как по истечении того времени, в которое бывшие его товарищи по академии окончат полный курс академического образования»². В октябре иеродиакон Акакий, поступивший на службу в Ведомство иностранных дел, выехал в Турцию. В это время настоятелями посольской церкви в Константинополе были: сначала архимандрит Феофан (Говоров) (1856–1857 гг.), а потом архимандрит Петр (Троицкий) (1858–1860 гг.). Общение с этими замечательными людьми оставило в душе отца Акакия глубокий след.

Константинопольская церковь в этот период испытывала значительные трудности. Тяготы турецкого гнета усугублялись существовавшей тогда внутренней распрей между православными греками и болгарами. Архимандрит Феофан в своем отчете Св. Синоду от 9 марта 1857 года подробно излагал создавшуюся ситуацию. Поддерживая законные чаяния как болгар, так и греков, он призывал Россию «не оставлять своей матери по вере в этом беспомощном состоянии»³. И поддержка из России поступала. На иеродиакона Акакия кроме совершения богослужений в посольской церкви, было возложено ответственное послушание обеспечения бедных боснийских, болгарских и маке-

донских храмов богослужебными книгами, священными сосудами, облачениями, колоколами. Отец Акакий занимался также изучением особенностей жизни Православной церкви на Востоке, что нашло отражение в нескольких его работах. Некоторые из них были отправлены в Санкт-Петербург в редакцию журнала «Духовная беседа». Две работы были опубликованы под названием «Письма с Востока»⁴. Другие так и не были напечатаны по дипломатическим соображениям ввиду сложности в то время греко-болгарских отношений. В «Христианском чтении» им была опубликована содержательная статья об особенностях избрания Вселенского патриарха и жизни патриархата по постановлениям временного греческого народного собрания 1858–1860 годов⁵. Несколько публикаций о Церкви на Востоке было помещено в «Херсонских епархиальных ведомостях» и в издаваемой И.С. Аксаковым славянофильской газете «День». Интересно его исследование об армяно-григорианской церкви, а также статья «Болгарские деятели»⁶.

В 1858 году иеродиакон Акакий (Заклинский) посетил Святую Гору Афон. В те годы Афон был не только центром духовной жизни и местом аскетических подвигов иноков. На Святой Горе кипела научная, исследовательская и культурная жизнь: древние рукописи в монастырских библиотеках изучали известный исследователь епископ Порфирий (Успенский) и ученый-востоковед архимандрит Антонин (Капустин); снимали копии с древних фресок и икон П.И. Севастьянов со своими художниками. Влияние этой особой атмосферы испытывал на себе и иеродиакон Акакий. Здесь он собирал материалы для диссертационной работы о святителе Григории Паламе. Он обошел практически все большие афонские монастыри, изучая рукописи их древних книгохранилищ. Наиболее ценные и полные рукопи-

си творений святого отца были им найдены в лавре св. Афанасия и Григориате, а также в библиотеке Солунского греческого училища.

В 1859 году, согласно Определению Св. Синода от 12 октября 1856 года, иеродиакон Акакий сдал экзамены за 2, 3 и 4-й курсы духовной академии настоятелю Никольской посольской церкви в Константинополе архимандриту Петру, а 15 июля того же года, посетив Санкт-Петербург, подал в Академическую конференцию написанное им сочинение «Святитель Григорий Палама, архиепископ Солунский». Оно было дано для отзыва профессору Академии протоиерею Иоанну Рождественскому, который с некоторыми замечаниями дал положительное заключение. Рассмотрев представленное сочинение, отзыв преподавателя и экзаменационную ведомость, «Академическая конференция... мнением своим положила ходатайствовать перед высшим начальством о возведении иеродиакона Акакия в степень кандидата богословия»⁷. Однако из-за бюрократических проволочек решение этого вопроса затянулось. Только в 1864 году Определением Св. Синода от 27 апреля/20 мая 1864 года иеродиакон Акакий был удостоен кандидатской степени.

В 1860 году настоятелем Никольской посольской церкви в Константинополе был назначен известный ученый-востоковед архимандрит Антонин (Капустин). Иеродиакону Акакию посчастливилось более пяти лет трудиться под руководством этого выдающегося человека. Опытный ученый и молодой монах стали друзьями, которых объединяла любовь к истории и археологическим памятникам. Архимандрит Антонин высоко ценил отца Акакия. «Считаю долгом своего положения, – писал он в своем письме в Санкт-Петербургскую духовную академию, – на основании своего двухгодичного наблюдения свидетельство-

вать, что иеродиакон Акакий обладает обширными богословскими сведениями, огромной светской ученостью, в частности богатыми способностями и искусным словом, и отличается редкой любознательностью»⁸. Продолжая трудиться в миссии, иеродиакон Акакий посетил Иерусалим, Назарет, Тивериаду. В 1865 году вместе с архимандритом Антонином (Капустиным) он совершил интересное путешествие по балканским провинциям Османской империи (Македония, Фессалия, Эпир). На пароходе они добрались до Салоник, далее верхом на лошади через Битоль, Янину, Метеорские монастыри до Преведы. Через Коринфский перешеек они прошли пешком, а затем на пароходе добрались до Афин. Во время своего путешествия архимандрит Антонин и иеродиакон Акакий осмотрели многочисленные археологические и эпиграфические памятники, познакомились с жизнью монастырей, греческих и славянских приходов. Архимандрит Антонин подробно описал эту поездку в своих дневниках⁹.

В начале июля 1865 года, когда путники находились в Афинах, они получили извещение, срочно отзывающее их в Константинополь. «За обоими нами судьба уже гналась, так сказать, по пятам, направляя пути одного на светлый юг, а другого на серый север»¹⁰, – записал в своем дневнике архимандрит Антонин (Капустин). После возвращения в Константинополь они узнали о назначении их на новые должности. Архимандрит Антонин был назначен начальником Русской духовной миссии в Иерусалиме. Иеродиакон Акакий через Марсель, Париж, Страсбург, Берлин и Вильну возвратился из миссии в Санкт-Петербург. 7 сентября 1865 года митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Исидором (Никольским) он был рукоположен в сан иеромонаха. В своем рапорте на имя митрополита отец Акакий просил «оставить его в Санкт-Петербурге причис-

ленным к комитету духовной цензуры, или, в случае невозможности того, наставником здешней семинарии»¹¹. При этом он, указывая на свободное владение им, кроме славянских наречий, языками греческим, немецким и французским, выражал уверенность, что принесет несомненную пользу Церкви в столичном городе. В этом же рапорте им, как знатоком положения Православной церкви на Востоке, выражалась готовность потрудиться, если изволит священноначалие, и в Русской духовной миссии в Иерусалиме. Однако высокое начальство судило иначе. Определением Святейшего Синода №2622 от 15/26 октября 1865 года иеромонах Акакий был назначен наставником Рязанской духовной семинарии.

Преподавательская служба в духовно-учебных заведениях в то время была незавидной. Учителя семинарии получали нищенское жалованье. Спустя многие годы, будучи епископом в Красноярске, владыка Акакий вспоминал то время: «Без посторонних занятий учителя семинарии не могли существовать, а учителя училищ пользовались первым случаем, чтобы переменить свои занятия. В той семинарии, где мне приходилось начать учебную службу и получать по 21 рублю в месяц, в числе учащихся было 12 духовных лиц, служивших в городских соборах и приходских церквях, и только 4 светских преподавателя, потому что на одно преподавательское жалованье нельзя было жить. Помню те не особенно давние годы, когда новая одежда на преподавателе семинарии обращала на себя внимание и учащихся и учащихся, и располагала их решать вопросы: как, для чего и на какие средства устроена обнова. Помню то время, когда академическая верхняя одежда носима была в семинариях преподавателями целое десятилетие по выходе из Академии, и иногда переделываема была в рясу или в подрясник»¹². Но молодого

иеромонаха Акакия не страшили эти трудности. С энтузиазмом он приступил к учительским трудам. В Рязанской духовной семинарии он преподавал Св. Писание, греческий язык¹³, богослужебные книги, гражданскую историю и православное исповедание митрополита Петра Могилы. Кроме преподавания в семинарии он, по поручению епархиального начальства с 18 февраля 1866 года состоял членом цензурного комитета, учрежденного при Рязанской семинарии для рассмотрения катехизических поучений священнослужителей Рязанской епархии¹⁴.

13 ноября 1866 года иеромонах Акакий был переведен в Волынскую духовную семинарию помощником ректора по профессорской должности, где за 13 лет усердного педагогического труда приобрел богатый опыт и зарекомендовал себя ревностным и мудрым наставником. Здесь он первоначально преподавал собеседовательное, обличительное и пастырское богословие. 13 сентября 1867 года ему поручается преподавание основного богословия (вместо пастырского и обличительного). По этому предмету иеромонахом Акакием было составлено учебное пособие. С 11 октября 1871 года он становится преподавателем догматического и нравственного богословия. Кроме преподавательской работы, иеромонах Акакий (Заклинский) нес и другие церковные послушания. С 11 февраля по 7 августа 1867 года он был помощником инспектора семинарии, а с 17 июля по 5 сентября 1869 года временно исполнял должность эконома. Иеромонах Акакий неоднократно избирался членом Распорядительного и Педагогического собраний. С 1 сентября 1867 года в течение полугода он редактировал начавшие издаваться «Волынские епархиальные ведомости»¹⁵. С 6 августа 1870 года по 26 сентября 1871 года заведовал хозяйственной частью Кременецко-Загаецкого монастыря. С 17 сентября 1875 года заведовал биб-

лиотекой продажных учебников. С 21 сентября 1875 года отец Акакий являлся членом церковно-археологического общества при Киевской духовной академии. С 16 ноября по 22 декабря 1876 года по поручению Правления Волынской семинарии ревизовал Пелецкое и Дерманское духовные училища¹⁶. 10 октября 1877 года отец Акакий стал членом строительной комиссии при Кременецком духовном училище, а с 12 апреля 1879 года являлся действительным членом Общества вспомоществования недостаточным воспитанникам Санк-Петербургской духовной академии. За усердную службу 11 апреля 1870 года он был награжден наперсным крестом, 2 октября 1870 года – набедренником, 4 апреля 1876 года – орденом св. Анны 3-й степени, а 15 августа 1879 года Указом Святейшего Синода был возведен в сан игумена.

Определением Св. Синода от 19/31 декабря 1879 года игумен Акакий был назначен на должность инспектора Воронежской духовной семинарии, где трудился около трех лет. К сожалению, в Воронежской духовной семинарии того времени воспитательная работа находилась в неудовлетворительном состоянии. «Самым неблагоприятным обстоятельством для этой семинарии, – писал в своем рапорте вице-директор канцелярии Св. Синода Чистович, – было то, что она в продолжение многих лет не имела хорошего инспектора... Упадок дисциплины между воспитанниками дошел до крайней степени. Вместе с тем в них развилось своеволие и неуважение к начальству»¹⁷. Грубость и дерзкие выходки стали обычным явлением. Некоторые питомцы были охвачены антиправительственными настроениями и враждебным отношением к семинарским наставникам¹⁸. Для наведения и поддержания порядка в семинарии «по распоряжению общепархиального съезда духовенства, бывшего в феврале ме-

сяце 1880 года, вследствие Указа Св. Синода от 8 января 1880 года, учреждена была при ВДС должность надзирателя», на которую был назначен надзиратель Воронежской классической гимназии Василий Булгаков¹⁹. Но основная задача по воспитанию в учащих глубокой веры и благочестия, любви к Церкви и Отечеству возлагалась на нового инспектора – игумена Акакия. Высшее церковное начальство предполагало назначить его инспектором Холмской семинарии, но события в Воронеже побудили Синод назначить его на инспекторскую должность в Воронежскую семинарию, так как он «представлялся по своей опытности и педагогическому такту наиболее способным и благонадежным к восстановлению и поддержанию воспитательного порядка в означенной семинарии»²⁰.

Прибыв в Воронеж, отец Акакий ревностно принялся за дело, умело сочетая строгость с отеческой любовью. Следуя сложившейся традиции, для развития в учащих стремления к достижению успехов он ежемесячно объявлял им баллы по поведению и успеваемости. К процессу воспитания привлекались и родители. На отпускных билетах, которые обычно выдавались учащимся перед их отправкой домой на рождественские, пасхальные праздники и летние каникулы, делались записи с указанием баллов по успехам в учебе и поведению. Более подробные записи делались на билетах тех учеников, которые имели особые проблемы в успеваемости или по поведению. После каникул эти билеты с пометками родителей должны были возвращаться инспектору. Однако эти меры не всегда приносили ожидаемые плоды. 7 мая 1881 года в квартире ректора протоиерея Димитрия Певницкого была взорвана печь. Взрыв, как выяснилось, устроили учащиеся руководимого извне «кружка», участники которого «старались произвести смуту в семинарии и вся-

чески вредить ей»²¹. Пришлось прибегнуть к крайним мерам. 19 учеников были отчислены с баллом поведения «1» (крайне неблагонадежен). Такая мера не давала возможности отчисленным восстановиться и завершить получение образования. Четверо из них, проявив раскаяние, после обращения в Синод, получили балл по поведению «3» без указания причин отчисления. Принятые жесткие меры позволили водворить в семинарии нарушенный внешний порядок. Однако, как отмечается в отчете Воронежской духовной семинарии за 1881–1882 уч. год, «печальные события 7 мая оставили глубокие следы на воспитанниках и породили, с одной стороны, робость и недоверие друг к другу, с другой – замкнутость и сокрытость в отношении к другим. Было необходимо время к привитию воспитанникам искренности и чувства долга, не за страх, а за совесть»²². Для пользы дела Святейший Синод Определением №1575 от 29 июля/6 августа 1881 года посчитал полезным перевести ректора Воронежской духовной семинарии протоиерея Дмитрия Певницкого на эту же должность в Тамбовскую семинарию, а в Воронеж переместить ректора Тамбовской семинарии архимандрита Дмитрия (Самбикина). До прибытия нового ректора временно эту должность исполнял игумен Акакий (Заклинский)²³. Подобный опыт у него уже был: во время отпуска ректора семинарии, с 18 июля по 10 августа 1880 года, отец Акакий временно его замещал.

Кроме инспекторских обязанностей в Воронежской семинарии, отец Акакий преподавал нравственное богословие. В основу своих уроков он полагал учебное пособие Солярского, но значительную часть курса читал по своим авторским запискам, которые он разработал еще в Волынской семинарии. Но в начале 1882 года игумен Акакий был освобожден от инспектор-

ской должности и назначен исполняющим должность ректора Томской духовной семинарии (Указ Св. Синода №269 от 21 января 1882 г.). 2 февраля 1882 года в праздник Сретения Господня в воронежском Алексиевском Акатовом монастыре епископом Острогожским Кириллом (Орловым) игумен Акакий был возведен в сан архимандрита.

Архимандрит Акакий (Заклинский) прибыл в Томск 25 марта 1882 года в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, который в том году совпал с Великим Четвергом. На следующий день он посетил семинарский домовый храм, осмотрел классные помещения, больницу и сразу начал знакомиться с преподавателями и служащими Томской духовной семинарии. В день Святой Пасхи архимандрит Акакий сослужил епископу Томскому и Семипалатинскому Петру (Екатериновскому), а после службы во главе преподавательской корпорации поздравлял с праздником преосвященнейшего Владыку. Днем новый ректор принимал поздравления от преподавателей, нанося им ответные визиты в течение недели. Великую пасхальную вечерню, утреню, а в Светлый понедельник Божественную литургию отец ректор совершил в семинарской Иннокентьевской церкви.

Личность архимандрита Акакия произвела на томичей самое положительное впечатление. С его приездом преподаватели и воспитанники связывали надежды на начало строительства новых семинарских корпусов и обновление всех сторон семинарской жизни. Пасхальные дни, в которые проходило знакомство нового ректора с Томском, вносили в общее настроение особую радость²⁴.

Однако на архимандрита Акакия Томская семинария первоначально произвела гнетущее впечатление. В речи, обращенной к семинаристам 27 июня 1882 года по случаю окончания

учебного года, отец ректор заметил, что за 16 лет его трудов в различных семинариях он впервые проводит выпускной день с такими тяжелыми и грустными чувствами. Причин для этого было предостаточно. Дела по учебной и воспитательной части были запущены. Здания семинарии были ветхими и тесными. Они не соответствовали элементарным учебным и санитарным требованиям. Воспитанники часто отчислялись из семинарии с желанием перейти из духовного ведомства на гражданскую службу. Тягостное впечатление усугублялось скоропостижной кончиной прежнего ректора Семинарии архимандрита Варфоломея (Медведева), произошедшей в самом начале учебного года²⁵. Учебный год также прошел в состоянии напряжения и страха от бушевавших пожаров, в пламени которых выгорела третья часть города, и при этом пострадали также дома некоторых преподавателей и служащих семинарии²⁶. Но самым печальным и тягостным происшествием стала трагическая кончина выпускника семинарии Николая Плотникова²⁷, застрелившегося 24 июня «по неисследимому попущению Божию, в припадке тяжелой болезни» и погребенного накануне выпускного дня²⁸.

Поэтому отцу ректору предстояла большая и напряженная работа. Необходимо было принять неотложные меры, направленные на повышение образовательного уровня в Семинарии, улучшение условий жизни преподавателей и студентов, улучшение воспитательной работы. Но первоочередной задачей было строительство новых корпусов Томской духовной семинарии, уже 24 года располагавшейся в съемных и ветхих зданиях. Однако строительство требовало соответствующих решений Св. Синода, больших средств и времени, которых не было. Поэтому архимандрит Акакий по благословению епархиального начальства стал подыскивать для аренды здания с целью временного

размещения в них семинарии до построения собственных корпусов. В то время «семинарские помещения были разбросаны в разных концах города; на одной улице находились классы, на другой – помещения для ученических спален и столовой, на третьей – квартира ректора. Легко представить себе все неудобства такой разбросанности семинарии и вредное влияние их на учебно-воспитательное дело»²⁹. В 1881 году ревизовавший Томскую духовную семинарию сотрудник Учебного комитета при Святейшем Синоде Миропольский дает такую характеристику семинарским помещениям: «Внешний вид Томской семинарии производит удручающее впечатление. Дом не оштукатурен; всюду грязь, нечистота; в окнах битые стекла, в дверях сломанные ручки; вытертые, покосившиеся парты, с дырами полы, стены с обвалившеюся во многих местах штукатуркою, почерневшие от пыли и с паутиною по углам, – все это скорее напоминает камеры для тюремного заключения, нежели учебно-воспитательное заведение»³⁰. Еще при предшественнике архимандрита Акакия архимандрите Варфоломее обсуждался вопрос размещения некоторых семинарских служб в двух деревянных корпусах, находящихся на территории Богородице-Алексиевского монастыря в центре города, с обширным двором и прекрасным садом. Ранее эти здания являлись резиденцией томских архиереев. Однако в 1878 году епископ Томский и Семипалатинский Петр (Екатериновский) приобрел у В.И. Асташева, сына и наследника скончавшегося в 1869 году известного золотопромышленника И.Д. Асташева, его прекрасную усадьбу, где и разместились покои архиерея³¹. Теперь, заботами и настойчивостью отца Акакия, в эти здания в Богородице-Алексиевском монастыре и было решено переместить семинарию. Правление ТДС поручило томскому архитектору П.П. На-

рановичу сделать проект и приспособить эти здания под семинарские нужды³².

За время летних каникул предстояло изыскать средства и провести большие ремонтные работы. Задача оказалась трудно-выполнимой. Лето выдалось дождливое, и времени для наружных работ было крайне мало. Томск, сильно пострадавший во время пожаров, начал активно отстраиваться, поэтому цены на стройматериалы резко возросли. Но архимандриту Акакию удалось найти благотворителей и в короткие сроки провести намеченные работы. «Производство торгов на различные работы, заготовка всех материалов, надзор за рабочими и еженедельный расчет с ними, за разъездом на каникулы некоторых членов Правления, отсутствием инспектора и секретаря, при неудачном экономе Колобове, оставалось исполнять ректору семинарии»³³. Но он успешно решал все задачи. Кроме ремонта старых зданий, в течение лета была сделана пристройка для столовой, библиотеки и ватерклозета, а также построен новый флигель для семинарской больницы. На средства почетного блюстителя семинарии П.И. Михайлова она была оснащена необходимым оборудованием. При больнице была устроена и своя аптека, в которой готовились лекарства из материалов, выписываемых с медицинских складов Москвы и Петербурга³⁴. При новых семинарских корпусах заботами ректора были устроены и необходимые хозяйственные помещения – кладовые, сараи, погреба, ледники; они позволяли делать запасы продуктов в сезоны наименьшей их стоимости, а за счет экономии средств улучшить питание семинаристов. «Казеннокоштные ученики весь год получают чай, сахар и белый хлеб к чаю, – читаем в годовом отчете ТДС того времени. – Чаю выдается 1 фунт на четырех учеников в месяц, сахару 6 фунтов, белого хлеба 1-го сорта в скоромные дни ½

фунта, а в постные дни 1 фунт на человека. В 11 часов утра ученики имеют завтрак, состоящий в скоромные дни из жареного мяса, по $\frac{1}{4}$ фунта на каждого, в постные дни – из протертого гороха с подсолнечным маслом, или жидкой гречневой каши с маслом, или $\frac{1}{2}$ сельди на человека. В обыкновенные скоромные дни по расписанию назначаются на обед и ужин по два блюда, с 1 фунтом мяса на ученика. В воскресные дни за обедом бывает три блюда; в праздники и высокаторжественные дни кроме трех мясных блюд дается пирог с мясом. На жаркое, смотря по времени года, дается баранина, телятина и гуси. В постные дни за обедом всегда три блюда, за ужином – два. В воскресные дни в посту все три блюда бывают из рыбы»³⁵. Новый 1882/1883 учебный год семинария начала уже в новых стенах. «Благословен Бог наш и за то, – говорил в своем «Слове» по случаю освящения новых учебных корпусов архимандрит Акакий 5 сентября 1882 года, – что для трудного и сложного дела перемещения семинарии и для коренного обновления обветшавших зданий нашлись не только ревностные, но даже самоотверженные сотрудники, как из нашей среды, так и из посторонних, но любящих наше заведение лиц, благодаря бескорыстному содействию которых стало возможным едва ли где, и когда-либо бывалое явление, чтобы целое учебное заведение со всеми своими вещами, книгами и другими пособиями, в 70 дней, при исключительных и притом крайне неблагоприятных условиях переместилось из одного помещения в другое – во всех отношениях лучшее прежнего»³⁶.

Поскольку духовная семинария покинула ветхие здания и перебралась в стены Богородице-Алексиевского монастыря, прежний семинарский храм во имя святителя Иннокентия Иркутского был упразднен. Новой семинарской церковью становится бывший домовый архиерейский храм в честь иконы Божи-

ей Матери «Живоносный Источник». В нем были проведены значительные ремонтные работы на средства почетного блюстителя семинарии по хозяйственной части Петра Васильевича Михайлова. В день памяти святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова 26 сентября 1882 года в нем было совершено первое богослужение, за которым архимандрит Акакий произнес проникновенное слово. Кратко изложив обстоятельства открытия в Томске семинарии и трудные внешние условия ее существования за минувшие 24 года, отец ректор выразил радость по поводу внешнего обновления духовной школы, призвав наставников и воспитанников к внутреннему обновлению и стремлению быть достойными своего призвания. «Учебных заведений, отвлекающих молодое поколение, отвлекающих его внимание от корысти и наживы, весьма мало сравнительно с многочисленным населением нашего Отечества. Духовные семинарии и классические гимназии – эти верные слуги отечества и церкви, эти заместители отцов и матерей, эти друзья человечества и в частности молодого поколения – могут быть легко сосчитаны. А таких учебных заведений, прямая задача которых – готовить светильников миру, соль земли, преемников и продолжателей великого служения начальника веры Иисуса Христа и Его учеников и апостолов, самоотверженных служителей алтаря Господня и совершителей Таин Божиих, ищущих прежде материального обеспечения Царствия Божия и правды его, на все десятки миллионов православных христиан только пятьдесят три; в пределах же азиатской России – размерами своими превышающей европейскую – только четыре. Как же не радоваться, как не торжествовать, как не возблагодарить Господа в тот день, когда одно из этих учебных заведений, именно наше, получило возможность обновления»³⁷. Об обновлении храма Томской духовной

семинарии архимандрит Акакий уведомил обер-прокурора Св. Синода Победоносцева телеграммой, подписанной епископом Петром (Екатериновским), преподавателями ТДС, почетными гражданами Томска, благотворителями. «27 сентября 1882 г. молившиеся в обновленном усердием почетного блюстителя семинарском храме, возблагодарив Господа, благословившего быстрое и удобное переустройство семинарии к чувству глубокой признательности учащих и воспитанников Вашему Превосходительству присоединяют и свое сочувствие удобств, Вами данных семинарии»³⁸. В ответной телеграмме К.П. Победоносцев писал: «Благодарю за известие и радуюсь. Дай Бог, чтобы в новой церкви воспитанники познали вполне красоту церковную и навыкли чтению и пению во славу Божию и на благо народу»³⁹.

Хотя с переходом в здания бывшего архиерейского дома Томская духовная семинария значительно улучшила условия своего существования, они рассматривались как временный вариант до построения новых собственных корпусов. Но вопрос построения собственных зданий для Томской семинарии стоял на повестке дня почти 60 лет, и его решение затягивалось по разным причинам. Архимандрит Акакий начал активно заниматься этим вопросом. Участок под строительство семинарии был отведен на землях Богородице-Алексиевского монастыря еще в 1877 году. Отец ректор стал собирать необходимые документы. 13 октября 1882 года Правление семинарии направило настоятелю Богородице-Алексиевского монастыря архимандриту Виктору (Лебедеву) письмо с просьбой предоставить план отведенного под строительство семинарии места и документы, подтверждающие право владения этой землей монастырем. Ответ был получен за №124 от 31 октября 1882 года. Собранные

документы и ходатайство о строительстве семинарских зданий были направлены в Санкт-Петербург. Однако в Синоде посчитали невозможным начать строительство в связи с тем, что часть отводимой под семинарию территории была сдана монастырем в аренду частным лицам. Об этом свидетельствует отзыв на представленные Томской духовной консисторией документы юрисконсульта при обер-прокуроре Синода в Хозяйственное управление при Святейшем Синоде (№51 от 18 февраля 1885 г.)⁴⁰. Поскольку решением возникших вопросов должен был заниматься собственник земли – Богородице-Алексиевский монастырь, архимандрит Акакий просил начальство обители предпринять срочные меры по освобождению участка от арендаторов. Для ускорения дела он просил настоятеля архимандрита Лазаря (Генерозова) первым показать пример и снести на семинарском участке ветхий монастырский дом⁴¹. Однако дело двигалось не так быстро, как хотелось бы архимандриту Акакию. 10 сентября 1885 года (№402) и 12 декабря 1885 года (№542) он вновь торопит монастырское начальство с освобождением земельного участка от арендаторов⁴². Одновременно ректор вместе с Правлением семинарии курировал работы по доработке проекта здания и корректировке смет. Однако Синод приостановил дело по возведению новых каменных зданий семинарии, так как архитектор Хозяйственного управления при Святейшем Синоде Люшин счел расположение помещений в проекте не вполне удобным для семинарии⁴³. Проект не вполне удовлетворял и требованиям, которые к семинариям предъявлялись новым Уставом, Высочайше утвержденным 22 августа 1884 г.⁴⁴. Хотя архимандриту Акакию так и не удалось осуществить строительство новых корпусов семинарии во время своего ректорства, проведенные подготовительные работы упростили эту задачу его преемникам.

Новому ректору предстояло привести в порядок семинарские дела в части делопроизводства и отчетности. Они пришли в полный упадок после 1877 года⁴⁵. Архимандрит Акакий в течение первых двух лет своего ректорства подготовил экономические отчеты по семинарии в местный Ревизионный комитет и в Контроль при Св. Синоде за 1878–1880 годы, а в 1884 году – за 1881–1883 годы⁴⁶. Его загруженность была так велика, что по ходатайству епископа Томского и Семипалатинского Владимира, в порядке исключения, Синод разрешил ему подать отчет семинарии в учебно-воспитательном отношении сразу единым отчетом за 1882–1885 годы⁴⁷.

Но основное внимание архимандрит Акакий уделял учебно-воспитательной жизни семинарии. Его заботами были приведены в порядок фундаментальная и ученическая библиотеки. Их фонды значительно увеличились. Если в 1882 году в фундаментальной библиотеке насчитывалось 2853 наименования книг, то в 1888 году их стало 3780. Фонды ученической библиотеки за это же время увеличились с 383 до 872 наименований. Сам отец ректор заведовал семинарской продажной библиотекой, созданной в 1884–1885 учебном году⁴⁸. Архимандрит Акакий в Томской семинарии в разное время преподавал греческий язык, гомиетику, практическое руководство для пастырей. Ректор внимательно следил за ходом учебного дела: часто посещал классы, руководил преподавателями и внимательно следил за должным отношением их к своим обязанностям. Это принесло ощутимые результаты. Если в 1876 году проводивший проверку Томской духовной семинарии ревизор Учебного комитета при Св. Синоде Керский констатировал, что «средний уровень умственного и научного развития воспитанников низок, процент малоуспешных громаден, громадна и цифра увольняе-

мых из семинарии за безуспешность»⁴⁹, то за годы ректорства архимандрита Акакия (Заклинского) учебный процесс был поднят на высоту. О высоком образовательном уровне Томской духовной семинарии в те годы свидетельствует то, что в 1891 году в трех духовных академиях обучалось 15 студентов из числа выпускников ТДС. Такое же количество воспитанников семинарии получали высшее образование в Томском университете⁵⁰.

Поскольку общий образовательный уровень воспитанников семинарии во многом зависел от степени их подготовки в духовных училищах, архимандрит Акакий заботился о надлежащей постановке учебного дела в подведомственных Томской духовной семинарии Томском, Барнаульском и Красноярском духовных училищах. С 3 по 15 мая он ревизовал Барнаульское духовное училище, а также на месте решал вопрос приспособления к потребностям училища его старых зданий и постройке нового двухэтажного корпуса. С 30 января по 21 февраля 1888 года он проводил ревизию Красноярского духовного училища⁵¹.

21 сентября 1884 года в г. Томске по благословению епископа Владимира (Петрова) было открыто противораскольническое братство святителя Димитрия Ростовского. Оно должно было способствовать делу обращения к православию иноверцев и воссоединения с Церковью старообрядцев. Активное участие в делах братства должны были принимать и священнослужители Томской епархии. Поскольку по штатному расписанию открытие в семинариях кафедры обличения раскола не предусматривалось (Синод учредил ее только в 1886 году), было решено открыть ее в Томской духовной семинарии на местные средства⁵². Первым преподавателем обличения раскола был назначен В.В. Юновидов.

Ректору семинарии удалось сплотить вокруг себя преподавательскую корпорацию, среди которой ранее имели место разобщенность и разделенность на партии⁵³. По свидетельству современников, архимандрит Акакий как начальник «всегда пользовался всеобщим расположением и любовью своих подчиненных, высоко ценивших в нем строгое, но справедливое и ко всем равное отношение, благодаря чему семинарская корпорация всегда представляла при нем одну дружественную семью. С особенной заботливостью отец ректор относился к новым преподавателям, заброшенным в далекий сибирский край, и при несчастии всегда первый подавал им руку помощи»⁵⁴.

Отеческое внимание оказывал архимандрит Акакий и воспитанникам семинарии. Многие из них происходили из бедных, многодетных семей и испытывали большую нужду в самом необходимом: не могли купить себе лекарства, одежду и обувь, приобрести учебники, оплатить дорогу домой в каникулярное время. Заботясь о них, отец ректор выступил с инициативой открытия при Томской семинарии Попечительства о бедных воспитанниках. Этот вопрос впервые был поставлен ректором на обсуждение семинарского Правления 30 июня 1882 года. Правление поставило этот вопрос перед общеeparхиальным съездом духовенства в 1883 году, который решением от 20 августа постановил образовать Попечительство о бедных воспитанниках семинарии и определил средства в качестве уставного капитала в размере 1806 р. 71 к. Проект Устава Попечительства было поручено составить преподавателю семинарии Н.Асташевскому, который по предложению ректора взял за основу аналогичный Устав Вольнской семинарии, в которой ранее трудился отец Акакий. Вместе с другими документами 5 июля 1882 года проект был направлен в Синод для получения разрешения на дея-

тельность Попечительства⁵⁵. Согласно действовавшему законодательству обер-прокурором Синода этот проект был направлен на утверждение в Министерство внутренних дел, в ведении которого находились все благотворительные организации. Однако в министерстве утверждение Устава было задержано. Его копия была направлена для согласования Томскому гражданскому губернатору Алексею Федоровичу Анискину. «Принимая во внимание, что проект сей не был в рассмотрении Вашего Превосходительства, я, предварительно каких-либо распоряжений, долгом считаю препроводить оный к Вам, милостивый государь, покорнейше прося почтить отзывом о Ваших ближайших по сему предмету соображениях и заключении, с возвращением приложения»⁵⁶. Губернатор внес в проект некоторые корректировки и до отправки его в министерство направил для рассмотрения архимандриту Акакию. Ректор семинарии внес в проект свои новые замечания и поправки, обусловленные введением нового устава духовных семинарий 1884 года. После этого он вновь был направлен в Министерство внутренних дел и утвержден в марте 1886 года⁵⁷. 26 апреля 1887 года в торжественной обстановке в присутствии епископа Томского и Семипалатинского Исаакия (Положенского), исполняющего дела начальника губернии Н.Н. Петухова и других именитых лиц состоялось открытие Попечительства о бедных воспитанниках Томской духовной семинарии. К собравшимся обратился со словом председатель Попечительства архимандрит Акакий. Он рассказал о задачах Попечительства и призвал всех активно участвовать в его деятельности⁵⁸. После этого был отслужен благодарственный молебен. Членами Попечительства стали многие именитые граждане Томска и духовенство. Почетным попечителем стал блюститель семинарии по хозяйственной части П.В. Михайлов, по-

жертвовавший 100 рублей. Четверо граждан, пожертвовавших по 60 рублей, стали пожизненными членами, внесшие взнос от 3 до 10 рублей стали действительными членами, а пожертвовавшие менее 3 рублей – членами-соревнователями. Владыка Исаакий пожертвовал 75 рублей. После этого члены Попечительства избрали правление из семи человек. Ими стали преподаватели ТДС М. Соловьев, Н. Асташевский, В. Харлов, В. Юновидов, М. Михайловский, Н. Городков и духовник семинарии иеромонах Иннокентий (Солодчин), кроме того избранный и делопроизводителем Правления. Образованное по инициативе архимандрита Акакия Попечительство о нуждающихся воспитанниках Томской духовной семинарии на протяжении многих лет успешно выполняло свою задачу, что видно из ежегодных отчетов Попечительства.

Проявляя заботу о быте воспитанников семинарии, отец ректор еще больше заботился и об их духовно-нравственном воспитании. Так, в его ректорство отъезд учащихся на каникулы стал предваряться служением напутственного молебна. С особой торжественностью стало проходить завершение учебного года. Утром служилась литургия, затем благодарственный молебен. После трапезы проводился акт, во время которого выступление преподавателей и чтение разрядных списков учащихся чередовалось с пением церковных и патриотических песнопений.

Сердцем семинарии был храм Божий, в котором учащиеся несли послушания певчих, чтецов и пономарей. До введения в Томской семинарии должности духовника в 1886 году все богослужения в семинарской церкви совершал архимандрит Акакий (Заклинский). Семинарский хор в это время достиг особого расцвета. Архимандрит Акакий передал для него личные руко-

писи нот церковных песнопений известных композиторов: Турчанинова, Бортнянского, Давыдова, Львова, Бахметьева и придворной капеллы. А любители клиросного пения преподаватели Иван Яхонтов и Николай Асташевский не только сами пели в семинарском хоре, но и свой энтузиазм передавали ученикам. Их рвение к расширению репертуара было так велико, что приходилось умерять их пыл⁵⁹.

Большое воспитательное значение для учащихся семинарии имело участие преподавателей и воспитанников в знаменательных юбилеях – 50-летию Томской епархии (1884 г.), 1000-летию святителя Мефодия, учителя Словенского (1885 г.), 900-летию Крещения Руси (1888 г.). Но с особым торжеством Томская духовная семинария в 1883 году отметила свое 25-летие. Важное значение для духовно-нравственного воспитания учащихся было введение в семинарии штатной должности духовника. 28 февраля 1886 года духовником семинарии был назначен иеромонах Иннокентий (Солодчин). Для более глубокого понимания воспитанниками семинарии важности и ответственности предстоящего им служения Церкви по ходатайству ректора епископ Томский и Семипалатинский Владимир (Петров) 25 февраля 1884 года посвятил 16 старшеклассников в стихарь.

Архимандрит Акакий не оставлял без внимания и вопросы досуга семинаристов. Воспитанники по их желанию занимались переплетным делом. При поддержке депутатов общепархиального съезда 1883 года в семинарском саду были устроены гимнастический городок, качели, кегли и крокет⁶⁰. Были приобретены коньки, сани. В некоторые праздничные дни для учащихся устраивались вечера с просмотром «туманных картин», пением и игрой на музыкальных инструментах⁶¹. Для занятия музыкой в семинарии имелись семь скрипок, виолончель и фисгармония⁶².

Отец ректор прививал учащимся любовь к внеклассному чтению; но вместе с тем семинаристы должны были читать только рекомендованную литературу, а пользование общественной городской читальней Макушина допускалось только с разрешения начальства.

Важными для архимандрита Акакия были встречи в Томске с первым ректором Томской духовной семинарии – архиепископом Иркутским и Нерчинским Вениамином (Благонравовым), который проезжал через Томск, направляясь в Санкт-Петербург для участия в сессиях Синода и затем возвращаясь оттуда. В 1884 году для участия в хиротонии викарного епископа Бийского Макария (Невского) в Томск прибыл епископ Якутский Иаков (Домский), бывший одним из первых преподавателей Томской духовной семинарии. 9 февраля, в день памяти святителя Иннокентия Иркутского, вместе с епископом Томским Владимиром он в семинарской церкви совершил Божественную литургию, а после богослужения осмотрел семинарию и имел общение с отцом ректором.

Архимандрит Акакий (Заклинский) занимал должность ректора Томской семинарии в течение 9 лет (1882–1891). В этот период Томской епархией управляли три епископа: Петр (Екатериновский), 1876–1883, Владимир (Петров), 1883–1886 и Исаакий (Положенский), 1886–1891. Отец Акакий, помимо руководства семинарией, был крепкой опорой и помощником преосвященных в различных епархиальных делах. Он часто сослужил преосвященным Владыкам в праздничные и знаменательные дни. Так, он принял участие в освящении Крестовоздвиженского домового храма при архиерейском доме в Томске, Казанской церкви при Томском императорском университете, трехпрестольной церкви Покрова Пресвятой Богородицы в Усть-

Каменогорске, придела великомученика Димитрия Солунского в Троицкой церкви Томска, совершил малое освящение храма святителя Николая при томском тюремном замке. 14 октября 1884 года архимандрит Акакий принял участие в торжествах открытия Томского женского епархиального училища.

9 октября 1883 года по благословию епископа Томского и Семипалатинского Владимира (Петрова) в Томске были открыты религиозно-нравственные чтения. Эти внебогослужебные собрания имели своей целью религиозное просвещение и нравственное воспитание народа. Проходили они сначала в притворе нижнего Покровского храма при архиерейском доме, а позднее – в большом зале архиерейского дома. Архимандрит Акакий принимал в их работе самое активное участие в качестве лектора⁶³, а иногда и руководил их работой⁶⁴.

Забываясь о преодолении неграмотности народа, государство особую роль в этом деле отводило Православной церкви. 13 июня 1884 года были высочайше утверждены «Правила о церковно-приходских школах», которые регламентировали их деятельность, предусматривали финансирование и подготовку кадров. 30 декабря 1884 года на основании §22 «Правил» Преосвященнейшим епископом Владимиром в Томске был учрежден епархиальный Училищный совет, который должен был координировать деятельность существующих церковных школ и заботиться об открытии новых⁶⁵. Его председателем был назначен ректор семинарии архимандрит Акакий. На этой должности он не только руководил Советом, но лично инспектировал некоторые школы, заботился о преподавательском составе⁶⁶. По его почину при епархиальном Училищном совете был открыт книжный склад с 10-тысячным запасом учебников и учебных пособий, которые рассылались по церковно-приходским школам

частично бесплатно, а часть за деньги⁶⁷. Работа по созданию сети церковно-приходских школ и школ грамотности в Томской епархии за шесть лет председательства в Совете архимандрита Акакия (декабрь 1884 – март 1891) была весьма продуктивной. Количество школ выросло в семь раз: с 26 в 1884 году до 183 церковно-приходских и 45 школ грамотности – в 1891 году⁶⁸.

В 1882 году известный томский общественный деятель П.И. Макушин создал «Общество попечения о начальном образовании в г. Томске». Его задачей являлось всемерное содействие финансовыми средствами улучшению положения школ города, а также помощь беднейшим, но способным детям учебниками, одеждой и обувью, без чего было невозможно посещение школы. Епископ Томский Петр (Екатериновский), признавая образование народа одной из главных задач Церкви, призвал духовенство всемерно содействовать Обществу. Архимандрит Акакий принимал в этом богоугодном деле самое активное участие. Он призывал томичей не оставаться в стороне, но охотно жертвовать свои средства.

Архимандрит Акакий состоял членом Томского епархиального комитета православного миссионерского общества⁶⁹, был его постоянным жертвователем⁷⁰ и принимал активное участие в его деятельности.

Ректор семинарии архимандрит Акакий (Заклинский) был замечательным проповедником. По благословению преосвященных архипастырей он часто проповедовал в большие церковные праздники и высокаторжественные «царские дни». По проповедям, опубликованным на страницах «Томских епархиальных ведомостей», видно, что они отличались глубиной мысли и изящностью стиля.

Распоряжением епископа Томского и Семипалатинского Петра (№1001 от 21 июня 1882 года) отец Акакий был назначен цензором проповедей, произносимых в соборе городским духовенством⁷¹.

За усердную и многополезную деятельность в качестве ректора ТДС архимандрит Акакий был награжден 7 апреля 1884 года орденом св. Анны II степени, а 4 апреля 1888 года – орденом св. Владимира I степени.

В начале 1891 года перед архимандритом Акакием Промысел Божий открыл новое поприще церковного служения. Указом Св. Синода №515 от 9 февраля 1891 года он был вызван в Санкт-Петербург для наречения и посвящения в сан епископа Балтского, викария Подольской епархии⁷². 7 марта отец ректор в последний раз совершил литургию в домовом храме Томской духовной семинарии, причастив Святых Таин всех ее питомцев. После богослужения в учебном корпусе состоялась прощальная встреча архимандрита Акакия с воспитанниками, к которым он обратился со словом назидания, призывая их дорожить честью своего учебного заведения, усердно заниматься, чтить своих наставников и преподавал всем присутствующим благословение. Затем, на ректорской квартире, отец Акакий простился с преподавателями семинарии и духовных училищ, которые преподнесли ему Чиновник архиерейского служения в дорогом переплете и письменный прибор. «Отец ректор весьма был растроган и не мог удержаться от слез. Выразив свою глубокую благодарность за таковую, по словам его, незаслуженную признательность, он простился со всеми и в 12 часу дня уже выехал из Томска, при всеобщих пожеланиях счастливого и благополучного пути»⁷³.

Несомненно, что архимандрит Акакий был одним из самых выдающихся ректоров, возглавлявших ТДС. За 9 лет своего

служения в Томске он значительно поднял уровень образования в семинарии, сплотил преподавателей, улучшил быт воспитанников и наставников. М.А. Михайловский, преподававший в Томской семинарии при нескольких ректорах, в своем письме обер-прокурору Синода К.П. Победоносцеву особенно высокую оценку дает именно архимандриту Акакию. «Отец архимандрит Акакий, впоследствии епископ Енисейский, – пишет он, – своею энергиею и неусыпными трудами поднял распущенную до него семинарию на надлежащую высоту: учебная, воспитательная и хозяйственная части в семинарии, благодаря исключительно ему, были приведены в наилучшее состояние, насколько было возможно при неимении собственного удобного помещения для семинарии»⁷⁴.

В субботу 6 февраля в 1891 года в домовом храме Святейшего Синода в Санкт-Петербурге был совершен Чин наречения архимандрита Акакия в епископа Балтского. В своем слове, обращенном к членам Святейшего Синода, ставленник сказал: «Призвание к высокому и ответственному епископскому служению застигло меня среди обычных занятий в учебном заведении и своей неожиданностью смутило убогую мою душу... В продолжение тридцатичетырехлетнего служения Святой Церкви и Отечеству никогда не помышлял я о возможности быть епископом и, довольный всегда настоящим положением, не готовился к принятию тяжелого бремени епископства». Далее отец Акакий, указав на трудность предстоящего ему служения в регионе, «населенном людьми разных наречий и вероисповеданий, людьми, колеблемыми в последние годы ветром ложных учений», возложил все упование на благодать Божию, которая будет преподана ему через возложение святительских рук⁷⁵.

7 февраля 1891 года за Божественной литургией в Троицком соборе Александро-Невской лавры архимандрит Акакий был рукоположен в епископа Балтского. Балтское викариатство Подольской епархии было образовано в 1866 году. Местом пребывания викарных епископов являлся Свято-Троицкий перво-классный монастырь в Каменец-Подольске, где они являлись и настоятелями. Также в их обязанности входило помогать правящему архиерею в управлении епархией в рамках определенных полномочий: посвящать в стихарь низших клириков, разбирать конфликты между духовными лицами, утверждать в должности приходских старост, решать вопросы вступления в брак лиц, одно из которых не православное, разрешать ремонт церквей без поколебания престола⁷⁶.

Однако в качестве епископа Балтского владыка Акакий пробыл менее полугода и за это время не успел сделать что-то существенное. Уже 7 сентября 1891 года «последовало Высочайшее соизволение о бытии преосвященному Акакию епископом Елисаветградским, вторым викарием Херсонской епархии»⁷⁷. 10 октября того же года он прибыл в Одессу, 13 октября совершил первую Божественную литургию в Кафедральном соборе и приступил к своим новым обязанностям⁷⁸. Резиденцией владыки был Свято-Успенский мужской монастырь Одессы, где он являлся настоятелем. В его обязанности входило также ведать делами Одесского духовного училища. Кроме того Преосвященный епископ Акакий состоял товарищем председателя Одесского комитета Православного миссионерского общества⁷⁹. За усердные труды на Елисаветградском викариатстве епископ Акакий 15 мая 1892 года был награжден орденом святого Владимира 3-й степени.

2 мая 1894 года Указом Святейшего Синода епископу Акакию определено быть епископом Енисейским и Красноярским. Перед отъездом из Одессы в библиотеку Одесской духовной семинарии им были переданы в дар 48 ценных по содержанию книг. 26 мая на пароходе Русского общества владыка отплыл к месту своего нового служения. Его провожали многие представители духовенства и светского общества.

Путь преосвященного епископа Акакия до Красноярска лежал через Томск. Сделав здесь остановку, он посетил Томскую духовную семинарию, которой отдал 9 лет своей жизни, а также по благословию епископа Томского и Семипалатинского Макария 29 июня 1894 года совершил Божественную литургию в крестовой архиерейской церкви в сослужении своего преемника по ректорству – архимандрита Никанора (Надеждина)⁸⁰.

2 июля 1894 года епископ Акакий прибыл в Красноярск, а 3 июля совершил в Кафедральном соборе первую Божественную литургию. После «Буди имя Господне» он произнес поучение, в котором вспоминал своих предшественников по кафедре. Принимая от них паству, архипастырь проявлял готовность с помощью Божией вести ее ко спасению. В поучении он упоминал о тех опасностях, которые подстерегают верующих: неверии и самозванцах-сектантах, и увещевал беречься их⁸¹. После литургии епископ Акакий принимал официальные приветствия от членов городской Думы, городского духовенства и сотрудников духовно-учебных заведений⁸².

Обретая укрепление своих сил в молитве, Владыка часто совершал богослужения как в Кафедральном соборе, так и в других храмах. Почти за всеми службами он непременно произносил проповеди, публиковавшиеся на страницах «Енисейских епархиальных ведомостей».

Находясь на Енисейской кафедре, епископ Акакий неоднократно выезжал из Красноярска для обозрения своей обширной епархии. Заботясь о духовной жизни и нравственном устройении паствы, святитель с отеческой любовью при посещении приходов неизменно обращался к прихожанам со словом назидания. Обозрение церквей начиналось ежедневно в 8 утра и продолжалось зимой до 7, а летом до 9 часов вечера. Каждому приходу епископ уделял по 1,5–2 часа. Но если при храмах имелись школы, то владыка находился на приходе и более 3 часов, с удовольствием общаясь с детьми. На ночь архиерей и сопровождающие его лица, как правило, останавливались на земской квартире, спали прямо на полу, расстелив войлок или сено.

Некоторые поездки по епархии были сопряжены с особыми трудностями. Так, например, поездка по Туруханскому краю зимой 1895 года проходила при сильных морозах от –31 до –47°С. Переезд от одного прихода до другого осуществлялся на нартах. Во время летнего обозрения епархии, чтобы посетить труднодоступные села вдоль Енисея, епископ Акакий от села Абаканского до Красноярска проплыл 400 верст на плоту «из девяти дерев в 6 сажень длиною и 12 толщиной». За две поездки по епархии в 1895 году Владыка проехал 4800 верст⁸³.

Епископ Енисейский и Красноярский Акакий являлся председателем Енисейского епархиального комитета православного Миссионерского общества⁸⁴, председателем открытого им в Красноярске 29 марта 1898 года Отделения императорского Палестинского общества⁸⁵. Но наибольшее внимание Владыка уделял деятельности Братства Рождества Пресвятой Богородицы при красноярском Кафедральном соборе, председателем которого он был. Перед Братством ставились важные задачи: способствовать распространению христианской веры между инородцами,

утверждать в христианском обществе нравственность и благочестие, противодействовать распространению сектантства и раскола⁸⁶. Хотя это Братство было создано епископом Александром еще за год до прибытия в Красноярск преосвященного Акакия, но начало реальной его работы связано именно с именем последнего. Одним из основных направлений деятельности Братства стало повсеместное распространение религиозно-нравственных чтений для народа. Пример в этом подавал сам епископ Акакий, возобновивший с 6 ноября 1894 г. чтения в здании соборной церковно-приходской школы. Он не только руководил этими чтениями, но часто выступал и в качестве докладчика⁸⁷. В 1897 году Братством были закуплены «волшебные фонари» для сопровождения чтений «туманными картинami»⁸⁸. Были разработаны специальные правила и порядок пользования ими. 2 фонаря предназначались для Красноярского округа, 2 – для Ачинского, Минусинского и Каинского, 1 фонарь – для Енисейского. Для каждого округа был составлен специальный график перемещения фонарей по школам, на базе которых и проводились чтения⁸⁹.

Еще одним важным начинанием Братства стало открытие по благословению и под руководством епископа Акакия бесплатной библиотеки. Для нее было закуплено 350 книг. Кроме того, Братство обратилось с призывом к издателям и доброжелателям жертвовать в библиотеку книги духовно-нравственного содержания, по церковной и гражданской истории, педагогике, психологии, медицине, искусству, сельскому хозяйству и ремеслам⁹⁰. На этот призыв откликнулись многие благодетели, передав библиотеке более 900 наименований книг⁹¹. Среди них был и святой Иоанн Кронштадтский, пожертвовавший библиотеке несколько своих книг, в том числе «Моя жизнь во Христе» и 300 рублей⁹².

Официальное открытие библиотеки состоялось в праздник Сретения Господня, 2 февраля 1896 года, на котором со словом приветствия обратился к собравшимся епископ Акакий⁹³.

По примеру своего архипастыря о просвещении народа проявляли заботу и священники. Так, в ознаменование 100-летнего юбилея Покровского храма г. Красноярска была учреждена бесплатная приходская библиотека книг духовно-нравственного содержания⁹⁴.

Особую заботу епископ Акакий проявлял о развитии церковного школьного образования. За время управления им Енисейской епархией число церковно-приходских школ и школ грамоты возросло с 135 до 163⁹⁵. Также он усердно, даже в болезненном состоянии, посещал экзамены по Закону Божию в учебных заведениях, находящихся в ведении Министерства народного образования⁹⁶.

Находясь на Енисейско-Красноярской кафедре, владыка Акакий принимал активное участие и в общественной жизни Красноярска, освящая многие значимые события молитвой и архипастырским словом. В слове при открытии Синельниковским благотворительным обществом 14 мая 1896 г. Дома трудолюбия он говорил: «С этого дня христианская любовь к ближним получает новое постоянное обиталище, а бедные, желающие собственным посильным трудом улучшить свое благосостояние, будут иметь верное пристанище»⁹⁷. По случаю завершения строительства железной дороги и прихода в Красноярск первого поезда 6 декабря 1895 года епископ Акакий произнес слово в зале городской Думы. Он выразил пожелание, чтобы эта дорога стала удобным путем для прихода в Сибирь людей добрых и благочестивых, а «дорожкой скатертью» – для безнравственных и злых⁹⁸.

Но одним из важнейших деяний епископа Акакия на Енисейской кафедре было открытие и обустройство Красноярской духовной семинарии. В статье, посвященной 35-летию Енисейской епархии, архимандрит Никанор (Надеждин) писал: «На долю Его Преосвященства выпал жребий устройства важнейшего из епархиальных учреждений – Красноярской семинарии, которую и начинает во славу Божию епархия свое новое 35-летие»⁹⁹.

Вопрос об открытии в Красноярске семинарии был поставлен при образовании самостоятельной Енисейской епархии в 1859 году. Активно этим вопросом занимался епископ Енисейский и Красноярский Никодим в 1865–1866 годах. Однако тогда этот вопрос не был решен положительно¹⁰⁰.

В 1892 году епископ Енисейский и Красноярский Александр вновь ходатайствовал перед Синодом об открытии семинарии на местные средства. При этом он предполагал из-за дефицита места открыть семинарию из трех двухгодичных курсов. Святейший Синод на сессии 8/18 марта 1894 года принял решение об открытии обычной шестиклассной семинарии. Указом Его Императорского Величества №1839 от 26 апреля 1894 года это решение было утверждено¹⁰¹. Все заботы по подготовке к открытию учебного заведения легли на плечи владыки Акакия. Первый семинарский класс было решено временно разместить в здании соборной церковно-приходской школы, ранее пожертвованном епархии вдовой потомственного почетного гражданина Иулитой Исидоровной Токаревой. Торжество открытия Красноярской духовной семинарии состоялось 3 сентября 1895 года. До назначения Синодом ректора исполняющим его обязанности был назначен смотритель Красноярского

духовного училища К.А. Успенский. В первый класс было принято 11 воспитанников¹⁰².

Для временного размещения семинарии по благословению епископа Акакия началось строительство нового деревянного здания на земле, пожертвованной духовному училищу красноярским гражданином Мясниковым. Преосвященному Владыке удалось добиться разрешения на вырубку из казенных лесных дач 10 тысяч бревен без уплаты попенного сбора. Этого леса было достаточно как для возведения временного семинарского корпуса, так и для деревянных элементов постоянного семинарского здания и архиерейского дома¹⁰³. Одновременно с этим велись работы по подготовке строительства постоянных зданий для семинарии. Красноярское духовенство на своем съезде приняло решение о выделении на это 106 тысяч рублей. Но епископ Акакий, понимая, что этой суммы недостаточно для возведения достойных корпусов, отвечающих потребностям духовной семинарии, исходатайствовал финансирование строительства из средств Св. Синода. После настойчивого двукратного обращения епископа Акакия к городской Думе г. Красноярска под семинарию было безвозмездно предоставлено красивейшее в городе место. Побывавший в Красноярске с ревизией по строительным делам вице-директор Хозяйственного управления при Синоде Степан Васильевич Праведников в своем отчете писал: «Место это следует признать для учебного заведения наилучшим во всем городе. Оно расположено на высоком берегу реки Енисея, покрыто разнообразной растительностью и удалено от шума и обычной в Красноярске пыли»¹⁰⁴. В конце июля 1894 года в Красноярск прибыл архитектор Хозяйственного управления Св. Синода Е. Морозов, который должен был на месте изучить ситуацию и исследовать место под строительство

семинарии, необходимое для возможной разработки проекта¹⁰⁵. При личном участии епископа Акакия Морозов и местная строительная комиссия выработали программу для проектирования семинарских зданий. После того как эскизные чертежи были разработаны, они были направлены на согласование епископу Акакию. Но, в отличие от своего предшественника, преосвященный Акакий желал обустроить семинарию с размахом: он предлагал запроектировать помимо обычных спален и классов просторные залы: актовый, рекреационный, гимнастический, для религиозных чтений и беседований с раскольниками. Даже семинарский храм он предлагал построить отдельно от основного корпуса в виде базилики. На возражения столичных синодальных чиновников, заявивших, что такие внесения изменений в проект значительно его удорожат и не имеют аналогов при строительстве ни одной семинарии, Преосвященный отвечал, что и пожертвования духовенством такой большой суммы на строительство семинарии беспрецедентно¹⁰⁶. Тем не менее, во время нахождения в Красноярске Праведникова был разработан компромиссный вариант, и синодальный архитектор Морозов приступил к разработке проекта.

Кроме семинарских зданий по инициативе владыки Акакия начал возводиться в Красноярске и новый архиерейский дом с крестовой церковью, поскольку старый архиерейский дом сильно обветшал. Св. Синод, поддержав ходатайство Енисейского архиерея, Определением от 22 декабря 1895 г./ 8 января 1896 г. выделил на строительство 74464 рубля. Позднее эта сумма была увеличена до 85633 руб. 44 коп. Проектные работы, внесение изменений в планы по ходу строительства и само строительство осуществлялось при непосредственном участии архиерея¹⁰⁷.

Архипастырские труды преосвященного епископа Акакия на Енисейской кафедре были Высочайше отмечены 6 мая 1895 года награждением его орденом святой Анны I степени¹⁰⁸.

В 1897–1898 годах здоровье епископа Акакия сильно пошатнулось. Он стал реже служить. Болезнь изменила даже его внешность. По его ходатайству Святейший Синод в докладе на имя императора от 28 октября 1898 года заявлял: «Признавая необходимость освободить епископа Енисейского Акакия ввиду болезненного его состояния от заведования епархиальными делами, Синод полагает: уволить преосвященного Акакия от управления Енисейской епархией на покой и за сим на Енисейскую архиерейскую кафедру назначить преосвященного Евфимия, епископа Новгородсеверского, викария Черниговской епархии». На этом докладе император наложил резолюцию: «Быть по сему»¹⁰⁹. 19 ноября 1898 года Владыка поездом отправился в Петербург. Его провожали начальник губернии с супругой, городское духовенство, служащие духовно-учебных заведений. Все понимали, что навсегда прощаются с епископом Акакием¹¹⁰.

Епископ Акакий был почислен на покой. Определением Св. Синода от 4/8 ноября 1898 года «во внимание к долголетней и полезной его службе святой Церкви в священном сане с 1855 года и ввиду преклонности лет и болезненного его состояния» ему была назначена ежегодная пенсия в 1000 рублей¹¹¹. Местом пребывания преосвященного Владыки на покое был определен сначала Московский Знаменский, а затем Московский Покровский миссионерский монастырь, где он прожил 4 года. 3 сентября 1902 года на 67-м году жизни преосвященный епископ Акакий мирно отошел ко Господу. Покрытый архиерейской мантией гроб с его телом был поставлен в Ионин-

ской церкви, где по почившему читалось святое Евангелие. В день погребения, 6 сентября, в 9 часов утра над гробом усопшего настоятелем Херсонского Свято-Владимирского монастыря епископом Иннокентием (Солодчиным) была совершена лития, после которой гроб перенесли в Воскресенский собор¹¹². Там епископ Иннокентий (Солодчин), епископ Нафанаил (Соборов) и настоятель монастыря архимандрит Аристарх с братией совершили заупокойную литургию. Отпевание, длившееся около двух часов, совершил прибывший митрополит Московский Владимир (Богоявленский) в сослужении викарных епископов Парфения (Левицкого) и Трифона (Туркестанова), члена Московской синодальной конторы епископа Григория (Полетаева), епископов Иннокентия (Солодчина) и Нафанаила (Соборова). «После отпевания иеромонахи с хоругвями и иконами при колокольном звоне отнесли гроб усопшего епископа к могиле, приготовленной за алтарем Ионинской церкви. За гробом следовал владыка митрополит с архиереями, совершавшими отпевание. Митрополит совершил литию, и гроб был опущен в склеп, заделан камнями и засыпан землей»¹¹³.

Так завершил свой земной путь преосвященный епископ Акакий (Заклинский), вся жизнь которого была непрерывным служением Православной церкви и Отечеству.

¹ Российский государственный исторический архив (далее –РГИА). Ф. 802. Оп. 8. Д. 26641. Л. 23.

² РГИА. Ф. 802. Оп. 8. Д. 26641. Л. 12.

³ *Титов Ф. И.* Суждение преосвященного Феофана, бывшего епископа Владимирского, о греко-болгарском вопросе и состоянии Православной церкви на Востоке. //Труды КДА. 1895. Май. С. 55.

⁴ *Акакий (Заклинский).* Письма с Востока. // Духовная беседа. 1863. №33. С. 609–619. Духовная беседа. 1864. №8. С. 270–278.

⁵ Акакий (Заклинский), иеродиакон. Постановления временного греческого народного собрания 1858–1860 годов, принятые в основание будущих действий церковного правительства в Константинопольской патриархии. // Христианское чтение. 1863. Февраль. С. 247–292.

⁶ РГИА. Ф. 802. Оп. 8. Д. 29446. Л. 2.

⁷ РГИА. Ф. 802. Оп. 8. Д. 26641. Л. 12 об.

⁸ Там же. Л. 1 об.

⁹ Антонин (Капустин), архимандрит. Поездка в Румелию. СПб., 1876. Он же. Из Румелии. СПб., 1886.

¹⁰ Антонин (Капустин), архимандрит. Из Румелии. СПб., 1886. С. 512.

¹¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 8. Д. 29446. Л. 2.

¹² Енисейские епархиальные ведомости. 1894. №19. Отд. неоф. С. 299–300.

¹³ Греческим языком епископ Акакий (Заклинский) владел в совершенстве. Это отмечает в своем дневнике архимандрит Антонин (Капустин), описывая прием у греческого митрополита Касторийского Никифора: «При случае я отрекомендовал Владыке своего компаньона (*т. е. иеродиакона Акакия*). Добрый старец изъявил нелицемерное удивление, услышав и его говорящим по-гречески». – Антонин (Капустин), архимандрит. Из Румелии. СПб., 1886. С. 146.

¹⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 17. Л. 7 об.

¹⁵ Троицкий А., священник. Волынские епархиальные ведомости // Православная энциклопедия. Т. 9. С. 283.

¹⁶ Теодорович Н.И. История Волынской духовной семинарии. Почаев, 1891. С. 874.

¹⁷ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1879 г. Д. 31. Л. 2.

¹⁸ Там же. Л. 7-9 об.

¹⁹ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Разд. II. Отчеты. Д. 3. Л. 225 об. – 226.

²⁰ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1879 г. Д. 31. Л. 31–31 об.

²¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Разд. II. Отчеты. Д. 3. Л. 247 об.

²² Там же. Л. 404.

²³ Там же. Л. 300 об.

²⁴ Томские епархиальные ведомости (далее – ТЕВ). 1882. № 8. Отд. неоф. С. 219–220.

²⁵ ТЕВ. 1881. №22. Отд. неоф. С. 338–339.

²⁶ ТЕВ. 1882. №14. Отд. неоф. С. 382–383.

²⁷ *Дмитриенко Н.М.* Томский некрополь. Списки и некрологи погребенных на старых томских кладбищах (1827–1939). Томск: Изд-во Томского университета, 2001. С. 17.

²⁸ ТЕВ. 1882. №14. Отд. неоф. С. 382–383.

²⁹ Прибавления к церковным ведомостям. 1891. №15. С. 490–491.

³⁰ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1881 г. Д. 26. Л. 122об. –123.

³¹ *Евтропов К.Н.* История Троицкого кафедрального собора в Томске. Томск, 1904. С. 323.

³² *Плотников В.* Акт по случаю двадцатипятилетия Томской духовной семинарии 21 сентября 1883 г. // ТЕВ. 1883. №19. Отд. неоф. С. 573.

³³ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Раздел 4. Отчеты. Д. 44. Л. 78.

³⁴ РГИА. Ф. 802. Оп. 9 Раздел 4. Отчеты. Д. 44. Л. 147.

³⁵ Там же. Л. 147 об. –148.

³⁶ ТЕВ. 1882. №18. Отд. неоф. С. 526.

³⁷ ТЕВ. 1882. №20. Отд. неоф. С. 585.

³⁸ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1881 г. Д. 26. Л. 325.

³⁹ Там же. Л. 324.

⁴⁰ Государственный архив Томской области (далее – ГАТО). Ф. 175. Оп. 1. Д. 130. Л. 15–18.

⁴¹ Там же. Л. 23–23 об.

⁴² Там же. Ф. 175. Оп. 1. Д. 130. Л. 21–22 об.

⁴³ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 333 об.

⁴⁴ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 368. Л. 3–4.

⁴⁵ После увольнения от ректорской должности архимандрита Моисея (Рыбальского) в 1876 году эту должность временно замещал инспектор семинарии Егор Шавров. Он не решал многие вопросы, так как жил ожиданием назначения нового ректора. В 1878 году ректором был назначен архимандрит Варфоломей (Медведев). Но он был тяжело болен, и поэтому многие дела при нем пришли в окончательный упадок.

⁴⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 703. Л. 6 об.,8.

⁴⁷ Там же. Л. 10.

⁴⁸ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Раздел 4. Отчеты. Д. 44. Л. 128, 129, 129 об.

⁴⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 159. Д. 2876. Л. 2 об.

⁵⁰ С 1882-го по 1891 год в Томской духовной семинарии ежегодно обучалось от 130 до 140 человек. Поэтому процент поступающих в те годы в духовную академию или в университет весьма значителен.

⁵¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Раздел 4. Д. 44. Л. 27 об, 3 об.

⁵² ТЕВ. 1884. №19. Отд. неоф. С. 2.

⁵³ РГИА. Ф. 796. Оп. 159. Д. 287-б. Л. 2 об.

⁵⁴ Прибавления к церковным ведомостям. 1891. №15. С. 490–491.

⁵⁵ ТЕВ. 1887. №10. Отд. неоф. С. 1–5.

⁵⁶ ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 1757. Л. 1–1 об.

⁵⁷ Там же. Л. 2-2 об, 6.

⁵⁸ ТЕВ. 1887. №10. Отд. неоф. С. 6–10.

⁵⁹ РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Раздел 4. Отчеты. Д. 44. Л. 145.

⁶⁰ Там же. Л. 77об.

⁶¹ Там же. Л. 133–133об.

⁶² Там же. Л. 149 об.

⁶³ ТЕВ. 1883. №20. Отд. неоф. С. 606-606; ТЕВ. 1883. №24. Отд. неоф. С. 686; ТЕВ. 1884. №5. Отд. неоф. С. 26.

⁶⁴ ТЕВ. 1888. №2. Отд. неоф. С. 17.

⁶⁵ ТЕВ. 1885. №1. Отд. оф. С. 3.

⁶⁶ ТЕВ. 1890. № 3. Отд. неоф. С. 8–9.

⁶⁷ Прибавления к Церковным ведомостям. 1891. №15. С. 490–491.

⁶⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1378. Л. 338 об, 340.

⁶⁹ ТЕВ. 1888. №10. Отд. неоф. С. 9.

⁷⁰ ТЕВ. 1885. №8. Отд. оф. С. 13.

ТЕВ. 1890. №15. Отд. оф. С. 2.

⁷¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 17. Л. 26 об.

⁷² Там же. Л. 4.

⁷³ *Федотов Ф.* Прощание Томской семинарии с ректором, архимандритом Акакием // Прибавления к церковным ведомостям. 1891. №15. С. 491.

⁷⁴ РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 63. Л. 21–21об.

⁷⁵ *Архимандрит Акакий (Заклинский).* Слово при наречении во епископа Балтского // Прибавления к Церковным ведомостям. 1891. №15. С. 485–486.

⁷⁶ *Якубович В.,* священник. Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895. С. 185, 170–172.

⁷⁷ Краткие сведения о преосвященном Акакии, епископе Елисаветградском. – Херсонские епархиальные ведомости (далее – ХЕВ). 1891. №20. С. 614.

⁷⁸ Хроника. – ХЕВ. 1891. №21. С. 633.

⁷⁹ ХЕВ. 1894. С. 89.

⁸⁰ ТЕВ. 1894. №14. Отд. неоф. С. 33.

⁸¹ Енисейские епархиальные ведомости (далее ЕЕВ). 1894. №14. Отд. неоф. С. 256–259.

⁸² Там же. С. 261.

⁸³ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1557. Л. 4–4 об.

⁸⁴ ЕЕВ. 1895. №10. Отд. неоф. С. 152.

⁸⁵ ЕЕВ. 1898. №8. Отд. неоф. С. 194.

⁸⁶ ЕЕВ. 1894. №18. Отд. неоф. С. 291.

⁸⁷ ЕЕВ. 1894. №22. Отд. неоф. С. 358. ЕЕВ. 1895. №3. Отд. неоф. С. 35.

⁸⁸ ЕЕВ. 1897. №18. Отд. неоф. С. 316.

⁸⁹ ЕЕВ. 1897. №22. Отд. неоф. С. 174–181.

⁹⁰ ЕЕВ. 1894. №20. Отд. оф. С. 118–119.

⁹¹ ЕЕВ. 1895. №20. Отд. неоф. С. 335–336.

⁹² ЕЕВ. 1896. №20. . Отд. неоф. С. 325.

⁹³ ЕЕВ. 1895. №23. Отд. неоф. С. 406–408.

ЕЕВ. 1896. №4. Отд. неоф. С. 50–52,58.

⁹⁴ ЕЕВ. 1895. №14. Отд. неоф. С. 217.

⁹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1502. Л. 24 об.; ф. 796. Оп. 442. Д. 1776. Л. 44–44 об.

⁹⁶ ЕЕВ. 1897. №12. Отд. неоф. С. 217.

⁹⁷ ЕЕВ. 1896. №10–11. Отд. неоф. С. 147.

⁹⁸ ЕЕВ. 1895. №24. Отд. неоф. С. 415–417.

⁹⁹ *Никанор (Надеждин), архимандрит*. Енисейско-Красноярские архипастыри 1861–1896 гг. (Краткий очерк к 35-летию епархии) // ЕЕВ. 1896. №23. Отд. неоф. С. 344–345.

¹⁰⁰ *Успенский К.А.* Справка по вопросу об открытии в Красноярске духовной семинарии // ЕЕВ. 1895. №19. Отд. неоф. С. 301–308. ЕЕВ. 1895. №20. Отд. неоф. С. 321–324.

¹⁰¹ ЕЕВ. 1894. №21. Отд. неоф. С. 128.

¹⁰² ЕЕВ. 1895. №18. Отд. неоф. С. 293.

¹⁰³ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. IV отд. 1 стол. 1897. Д. 510. Л. 9.

¹⁰⁴ Там же. Л. 7об.

¹⁰⁵ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. Д. 368. Л. 29 об.

¹⁰⁶ РГИА. Ф. 799. Оп. 23. IV отд. 1 стол. Д. 510. Л. 6–8 об.

¹⁰⁷ Там же. Л. 10–13.

¹⁰⁸ Церковные ведомости. 1895. №18. С. 149.

¹⁰⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 68. III отд. 4 стол. Д. 151. Л. 2.

¹¹⁰ ЕЕВ. 1898. №24. Отд. неоф. С. 619.

¹¹¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 68. III отд. 4 стол. Д. 151. Л. 4–4об.

¹¹² Епископ Иннокентий (Солодчин) был близко знаком с владыкой Акакием по Томской духовной семинарии. В годы ректорства епископа Акакия в этой семинарии иеромонах Иннокентий (Солодчин) являлся ее духовником (с 1886 по 1890 год). – Силуан (Вьюров), игумен. Настоятели Томского Богородице-Алексиевского монастыря из числа выпускников Томской духовной семинарии // Духовное образование в Сибири: история и современность. Томск, 2010. С. 243.

¹¹³ Некролог // Прибавление к Церковным ведомостям. 1902. №39. С. 1382–1383. Некролог // Московские епархиальные ведомости. 1902. №37. С. 431.

*Игумен Силуан (Вьюров),
наместник Богородице-Алексиевского монастыря
г. Томска, преподаватель ГДС*

«ТЕОРИЯ ОФИЦИАЛЬНОЙ НАРОДНОСТИ» В ТВОРЕНИЯХ СВЯТИТЕЛЯ МАКАРИЯ (НЕВСКОГО)

«Теорией официальной народности», или «системой официальной народности» историк и литературовед, редактор журнала Министерства народного просвещения» А.Н. Пыпин назвал известную формулу С.С. Уварова: православие, самодержавие, народность¹. Несмотря на то, что такое обозначение формулы Уварова в исторической литературе приобрело значение устойчивого понятия, некоторые исследователи ставят под сомнение адекватность этого обозначения содержанию самой формулы. Так, Н.И. Казаков считает неверным возведение уваровской триады в ранг теории, причем официального толка, и утверждает, что А.Н. Пыпин «в высшей степени произвольно истолковывал крайне лаконичную и достаточно примитивную формулу министра народного просвещения и взгляды его последователей» и «искусственно смонтировал свою теорию из отдельных элементов официальной, охранительной идеологии и славянофильских постулатов конца 1850-х годов XIX века»². Состоятельность введенного Пыпиным понятия критиковали в разное время Г.Г. Шпет³, Н.И. Цимбаев⁴, М.М. Шевченко⁵, признававшие Уварова не автором, а лишь выразителем существовавших в российском обществе до него и независимо от него идей. Например, отмечают соответствие уваровской триады старинному воинскому

призыву: «За Веру, Царя и Отечество!», что находит отражение и в творениях святителя Макария (Невского)⁶.

В произведениях святителя получает подтверждение и вывод ряда ученых о полемической природе уваровской теории. А.Л. Зорин и Д.А. Хомяков видят в ней определенное противоположение девизу революционной Франции, состоящему также из трех слов⁷. Этой мысли вторит Б.А. Успенский, считая уваровское изобретение перевертышем формулы *liberté, égalité, fraternité*⁸. «Хотя документальные свидетельства о связи двух формул отсутствуют, – отмечает вслед за ними В. Живов, – эта гипотеза кажется правдоподобной»⁹. Ясное выражение данной идеи, равно как и предположения о смысловом тождестве уваровской формулы и девиза «За Веру, Царя и Отечество!», находим среди прочего в речи митрополита Макария, посвященной неудаче патриотических сил на выборах в 4-ю Государственную Думу. «За Веру, Царя и Отечество! – такова надпись на знамени Союза русского народа. Она зовет, очевидно, объединиться русским людям, чтобы стать за эти основы русской земли <...>. Против ополчения, стоящего со знаменем: "За Веру, Царя и Отечество", стоит полчище людей с красным знаменем, на котором написано: "Свобода, равенство, братство" <...>. Между полчищем *свободы, равенства, братства* и ополчением *за Веру, Царя и Отечество* происходит борьба за преобладание <...>. Кто желает держаться особых взглядов в отношении к тому, что составляет основу нашей государственной жизни; кто не желает стоять под знаменем православия, самодержавия и русской народности, тот не имеет права именоваться русским <...>. Не русский душой, он никогда не будет своим для истинно русских людей»¹⁰.

Святитель Макарий никогда не был ни политиком, ни идеологом-теоретиком. Общественно-политические взгляды, озвученные им в ряде проповедей, речей и писем, продиктованы не политической борьбой, а сугубо пастырским отношением владыки к окружающему миру. Очевидно, святитель никогда не обратился бы к общественно-политической тематике, если бы не сознавал со всей остротой тех реальных угроз, ранивших его чуткое пастырское сердце, которые нависли над Отечеством и вековыми устоями народной жизни. «Страна наша мятется, – говорит он в известном слове «Опомнися! Покаемся!», посвященном неудачам в Русско-японской войне и началу первой русской революции, – все основы ее колеблются. Православию веры, самодержавию царя и русской народности грозит опасность того разлада, который охватил страну нашу и стал разъедать религиозную, общественную и государственную жизнь нашего отечества. Разлад производит разделение; от разделения – ослабление, а ослабление приводит к разрушению»¹¹. Таким образом, основной мотив «политических» высказываний святителя не политический, а общенациональный: всемерно противостоять внутренним разделениям по религиозному, партийному и классовому признаку, неминуемо ведущим, по мысли святого, к взаимной вражде и истреблению. И сами эти высказывания вызваны не желанием заявить о собственной идеологической позиции, а чисто пастырским стремлением «беречь народ»¹².

Обличая духовный разлад современного ему общества, вскрывая его причины, святой архипастырь указывает и направление выхода из общенационального кризиса. Видя залог единства нации и сохранения целостности России в православии, самодержавии и народности, он выдвигает первое в этой триаде в

качестве безусловно доминирующего и основополагающего для двух других элемента. «Спасение нашей страны в Святой Церкви, – утверждает митрополит Макарий, – она может дать мир чадам своим, если они будут слушать ее голоса; она защитит их молитвой своей, она оградит их уставами своими»¹³. Призывая русских людей к объединению, наряду с Церковью, «около матери нашей – русской земли» и около престола царского, святитель полагает критерием такой консолидации единение во Христе по завету Спасителя: «да будут все едино» (Ин 17:21)¹⁴.

В этой постановке акцента на православии заключается принципиальное отличие позиции владыки Макария от уваровской концепции. Для Уварова «православие как религиозный и самодержавие как государственный принципы подчинены в рамках триады принципу национальному – народности, выводятся из него, и в то же самое время народность сводится к особенностям национальной психологии («убеждениям»), заключающимся в приверженности к русским формам религии и власти, олицетворенным в первых двух членах формулы»¹⁵. Таким образом, в «теории официальной народности» министра народного просвещения главным элементом триады является народность. Характерно, что в черновике своего письма от 1832 года императору Николаю I, где впервые употреблена знаменитая формула, слово «православие» отсутствует, а вместо него используются понятия: «национальная религия», «народная религия», «господствующая Церковь»¹⁶.

Напротив, в творениях святителя Макария постоянно подчеркивается органическая связь и зависимость русского самодержавия и народных устоев от хранимой церковью православной веры. Поэтому разделение «некогда единого православного русского народа на множество еретических и раскольниче-

ских толков», согласных между собой «только в одном – во вражде к святой православной церкви»¹⁷, воспринимается им не только как угроза православию, но и угроза всему национальному бытию. Ибо православие, по мысли святого отца, является конституирующим признаком принадлежности к русской нации: «Православие объединило народ русский в одно тело. Принявшие православие инородцы стали русскими: православный, в устах народа, значит – русский. Иноверец, по понятиям того же народа, значит нерусский», что вовсе не означает уничижительного отношения к представителям иных народов. Напротив, иноверец для русского народа – «гость... иногда самый любезный: ему отводилось почетное место в переднем углу; ему предоставлялись права, почет и полная свобода жить и веровать по своему, но все-таки он считался гостем, а не своим семейным человеком»¹⁸.

Рассуждая о самодержавном правлении, святитель, в первую очередь, утверждает богоустановленность института власти: «Власть есть мировой закон. Она – установление божественное»¹⁹. Этому закону подчинен и мир ангелов, и человечество, и природа. Причем божественное происхождение присваивается не власти отдельного начальника, который может быть как добрым, так и злым, а власти как таковой, то есть тому положению вещей, «что есть начальства, что одни начальствуют, другие подчинены им, и что нет того неурядица, чтобы происходило что-нибудь кое-как и без порядка, чтобы народы носились туда и сюда подобно волнам»²⁰. Однако и добрый и злой начальник, в конечном счете, служат орудиями осуществления божественного промысла: «Добрых он поставляет для блага народа избранного, богопреданного; а злых начальников попускает начальствовать в наказание народа, отступающего от повеле-

ний Господних, или же для особых нравственных целей»²¹. Причиной установления в мире власти святой отец считает нестроения, проистекающие от равенства²² и связанного с ним начала автономии и парламентаризма, к которому, ссылаясь на исторические прецеденты²³ и богатый жизненный опыт²⁴, а также стоя на позициях аскетического трезвения, святитель относился с недоверием: «Мы, люди, не умеем пользоваться свободой; мы все извратим и сами себя зарежем»²⁵.

Далее митрополит Макарий дает довольно краткую, но при этом разностороннюю апологию «самодержавию и единодержавию», как наиболее приемлемой для России формы правления. При этом святитель совершенно чужд идеализации самодержавия или утверждения его исключительности как политического института. «Всякая власть, как блюстительница порядка, сама по себе добра, – говорит он. – Но не всякая власть для всех народов одинаково пригодна. Для каждой страны лучшая власть та, к которой привык народ. Благо народов зависит не столько от того или другого образа правления, сколько от воспитания народа в повиновении власти и от развития в нем уважения к закону»²⁶. Итак, для России самодержавие является оптимальным «образом правления», во-первых, потому что оно, будучи укоренено в православии, наиболее полно отражает характер Божественного управления миром: «власть должна быть сильною, мудрою, справедливою и милостивою. Кто не увидит из этого, что власть есть представительница Бога Всемогущего, Премудрого, Праведного и Милостивого? – Один Бог на небе и один царь на земле, как на теле одна голова. Так думал и говорил искони русский народ»²⁷. Во-вторых, самодержавие веками исторического развития максимально адаптировано к особенностям российского национального бытия. Оно не только выпес-

товано русской историей, но и со своей стороны внесло решающий вклад в политическое и национальное «собрание Руси» и созидание ее могущества. Владыка Макарий не видит никакого смысла менять «испокон-вековое единодержавие и самодержавие, живущие нераздельно с православием» и на протяжении всей русской истории не раз доказавшие свою жизнеспособность и эффективность в решении встававших перед русским народом задач, на какую бы то ни было иную форму правления, эфемерные преимущества которой могли быть в отношении России аргументированы лишь голословными утверждениями любителей «великих потрясений». Его резон по-народному прост: «от добра добра не ищут»²⁸. Руководствуясь пастырско-аскетическим пониманием человеческой природы, святой отец раскрывает всю бесперспективность радикальных опытов социально-политического переустройства общества и государства: «Напрасные мечты – осчастливить мир ломкою старого и введением нового порядка! Ведь не оттого люди страдают, что существующие порядки таковы, а не иные; а оттого, что у людей расстроены порядки внутренней их жизни. Счастье не вне человека, а внутри его: *царствие Божие внутри вас есть*²⁹. Устрой каждый человек свою жизнь по законам совести и по заповедям, изложенным, прежде всего, в десятисловии, и будешь счастлив»³⁰.

Вместе с тем, определяя самодержавие как «сосредоточение всякой власти в одном лице, для водворения правды, справедливости и порядка», святой архипастырь отказывается «утверждать этим названием права на самоволие и произвол». Владыка Макарий убежден, что самодержавному правителю «нужно представительство от народа, которое излагало бы пред ним свои нужды и вместе с Царем обдумывало бы, как помочь народной скорби»³¹, не ограничивая при этом его власти. Под-

вергнув критике парламентарные государства, которые, несмотря на демократический фасад, в действительности, обслуживают интересы капитала, а также первую русскую Думу, «наделавшую вреда много», святитель говорит о необходимости организовать «представительство истинно русских людей», наиболее удачным историческим осуществлением которого он считает земские соборы XVII века, а возрождение такого представительства надеется увидеть в деятельности Союза русского народа³². Последним обстоятельством только и можно объяснить определенное благоволение святителя Макария к этой организации, в уставе которой декларировались положения, созвучные взглядам святого³³. В речи, произнесенной на открытии в г. Томске филиала СРН 26 декабря 1906 г., владыка нарочито подчеркивает общенародный, а не партийный характер Союза: «Союз русского народа не партия или выделившаяся какая-либо часть из среды обитателей русской земли. Нет. Это союз всех патриотических союзов, это – ключ объединенного русского народа»³⁴.

В чем же заключается, по мысли святителя, принципиальное отличие народного представительства по образу земского собора от парламентаризма западных демократий, если и в одном и в другом случае присутствует выборное начало? В первую очередь, в отсутствии политической борьбы, что вытекает из особого понятия народа. По мнению святого отца, национальное единение и самоидентичность возможны только на основах организации народной жизни по образу семьи. Семья не механическая совокупность отдельных персон, но – при сохранении каждым членом своей личной уникальности – новое качество бытия, «одна плоть» (Быт 2:24), со своей судьбой, общими ценностями и жизненными целями. Народ есть своеобразное расширение семьи и точно так же не сводим к простой сумме этнически и территориально со-

ставляющих его людей, то есть к населению. Идеальное состояние народа владыка Макарий находит в прошлом: «В старину весь русский народ составлял одну семью, у которой была одна вера, одни обычаи»³⁵. Конституирующими народ признаками оказываются не только общность территории и языка, но и общие духовные ценности, проистекающие из единства религиозной жизни. При «семейном» подходе царь совершенно логично мыслится главой общенародной семьи, отцом нации, руководствующимся в своем служении сознанием всей полноты ответственности пред Богом и своей совестью за вверенный ему народ. А все социальные страты, как и отдельные граждане осознают себя не системой сдержек и противовесов, а дополняющими друг друга членами единого общенародного организма, одной общенациональной семьи.

Призывая к защите тройственных «основ русской земли»: Веры, Царя и Отечества, – от натиска левых политических сил, владыка Макарий, наряду с покаянием и единением вокруг Церкви и Престола, в качестве средства борьбы с оппозицией предлагает использовать своеобразный общественный бойкот, обосновывая это правом большинства и приоритетом традиции. «Если враждующие против существующего порядка, – говорит он по поводу результатов выборов в 4-ю Государственную Думу, – желают находиться в общении с людьми порядка, именоваться их братьями и согражданами, то они не должны вносить в среду их, в среду народной семьи, своего разномыслия. Кто желает держаться особых взглядов в отношении к тому, что составляет основу нашей государственной жизни; кто не желает стоять под знаменем православия, самодержавия и русской народности, тот не имеет права именоваться русским; он не брат, не соотечественник русских людей; он – иностранец, только гово-

рящий по-русски и живущий на русской земле». Кажущаяся резкость этого заявления выглядит вполне оправданной на фоне стремительной духовной деградации общества и того информационного и физического террора, который развернули представители либерально-революционных сил. Святитель отмечает возможное обвинение в «проповедовании вражды», свидетельствуя о преследуемой им не столько политической, сколько пастырской цели: «Не вражду мы проповедуем, но совет даем, как спасти погибающих, вразумлять неразумных»³⁶. Таким образом, даже самое радикальное из предлагаемых святителем средств «политической борьбы» является мерой педагогического воздействия, а не стремлением к дискриминации идеологических оппонентов.

Вместе с тем святой архипастырь осознает недостаточность общественного порицания как способа противодействия «распространителям зла», так как оно «заключает в себе временную меру, могущую только отчасти ослабить зло, не дать ему сильно обнаружить себя», но не способно пресечь само возникновение и развитие зла: «невозможно этой мерой устранить зло оттуда, где находятся корни его – в уме и сердце разномыслящих». Искоренить зло в глубинах внутреннего человека может только спасительная благодать Божественного Духа, но чтобы эта благодать начала действовать в человеке, «нужно поставить его под влияние этой благодати и чтобы человек добровольно подчинился действию ее»³⁷. Последнее, то есть добровольное приятие благодати, можно достигнуть лишь должным воспитанием, которому владыка уделяет постоянное внимание в своих проповеднических трудах, обращаясь к теме воспитания в разной аудитории и по разным случаям.

Наконец, рефреном в разных речах святителя звучит призыв к объединению, сплочению русских людей в противовес объединению друг с другом «врагов Православной Церкви и Русской земли». Но основы этого общенационального объединения не партийные, не политические, а религиозно-патриотические. По убеждению митрополита Макария, русский народ «объединяет Бог и Царь: у русского народа един Господь и единая церковь; один Царь самодержавный и одно царство с одним законом и с одним воинством»³⁸. Утрата этих основ национального бытия, и в первую очередь веры, неминуемо поведет Россию к деградации и гибели. Усилиям разделить народ можно противопоставить только усилия по самоорганизации и объединению. Наиболее правильным путем такого объединения святой отец считает деятельное сплочение русских православных людей вокруг своих пастырей, результатом чего должны стать повсеместно формирующиеся приходские советы, состоящие из активных и авторитетных прихожан. Эти советы, по мысли владыки, должны сосредотачивать свое внимание не только на «заведывании делами прихода», но иметь попечение «о нуждах всех и каждого», и, вообще, влиять на нравственное устройство общества. В дальнейшем приходские активы должны вступать в деятельное единение друг с другом, а также с другими патриотическими союзами³⁹. «Объединяйтесь, православные люди, – призывает святитель, – сперва по своим приходам, в ограде церкви, около церковных пастырей, обновляя и оживляя свою приходскую жизнь. Объединившись по приходам, вы постепенно составите один общий союз православно-русского народа под знаменем православной веры, самодержавия, Царской власти и нераздельности русской земли и русского народа. Сделавши это, вы составите несокрушимую рать спасения земли

русской от тайных и явных врагов Церкви и Отечества»⁴⁰. По существу, мы видим в рассуждениях владыки своеобразный проект гражданского общества, где общей основой взаимопонимания и определения стратегии развития народа становится Церковь, реализующая таким способом собственное фундаментальное свойство соборности за пределами богослужебной жизни.

Резюмируя вышеизложенное, подчеркнем еще раз, что при внешнем сходстве между концепцией Уварова и взглядами митрополита Макария (Невского) налицо существенное различие в ценностных акцентах и содержательном раскрытии элементов триады: православие, самодержавие, народность. Если в уваровской интерпретации этой формулы можно, при желании, усмотреть официальную теорию народности, то в творениях святителя она предстает как полноценная национальная идея с религиозным основанием и смыслом.

¹ Серия статей А.Н. Пыпина, посвященных этому вопросу, была опубликована в 1873–1874 гг. в журнале «Вестник Европы», а позднее объединена в одну книгу: *Пыпин А.Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов.* СПб., 1906.

² *Казаков Н.И.* Об одной идеологической формуле Николаевской эпохи // *Контекст*–1989. М., 1989. С. 7–39.

³ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г. Сочинения.* М., 1989.

⁴ *Цимбаев Н.И.* «Под бременем познания и сомнения...» (Идейные искания 30-х годов XIX века) // *Русское общество 30-х годов XIX века. Люди и идеи.* М., 1989.

⁵ *Шевченко М.М.* Понятие «теория официальной народности» и изучение внутренней политики императора Николая I // *Вестник Московского университета.* Серия 8. История. 2002. №4.

⁶ Доклады министра народного просвещения С.С. Уварова императору Николаю I. Публикация Шевченко М.М. // Река времен. Вып. 1. М.: Эллис Лак; Река времен, 1995. С. 68. Зверевой такой вывод Шевченко представляется надуманным, так как, по ее мнению, «компоненты этого девиза и уваровской триады отличаются не только по форме, но и по содержанию, и несут различную смысловую нагрузку». *Зверева Н.А.* Общественно-политические взгляды С.С. Уварова: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Волгоград, 2005. РГБ ОД, 61:05-7/606 С. 18. Однако в творениях свт. Макария, чья юность пришла на эпоху распространения «теории официальной народности», обе формулы однозначно соотносятся между собой в сторону отождествления их смысла. См., напр., *Макарий (Невский), свт.* Архипастырская речь по прочтении в Томском Кафедральном соборе Высочайшего Манифеста от 18-го февраля 1905 г., в неделю Православия, пред молебном Господу Богу // Полное собрание проповеднических трудов (слов, бесед, поучений, посланий, воззваний и наставлений) Преосвященного Макария, Архиепископа Томского и Алтайского, за все время его служения в архиерейском сане (1884–1910 гг.). Под ред. протоиерея Серафима Путодеева. Томск: типография Детского Приюта и Дома Трудолюбия, 1910. С. 928.

⁷ Имеется в виду девиз: «свобода, равенство, братство». *Зорин А.Л.* Идеология «православия-самодержавия-народности»: опыт реконструкции // Новое литературное наследство. 1997. № 26. С. 71–104. *Хомяков Д.А.* Православие, самодержавие, народность. Минск: Беларуская грамата, 1997. С. 7.

⁸ *Успенский Б.А.* Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Россия /Russia. Новая серия под. ред. Н.Г. Охотина. Вып. 2 [10]: Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология. М.: О.Г.И., 1999. С. 16–17.

⁹ *Живов В.* Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности // Новое литературное обозрение. № 91 (2008). Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/954/961/>.

¹⁰ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырский голос после выборов в 4-ю Государственную Думу 21 октября 1912 года // Макарий (Невский), митр. Московский и Коломенский. Избранные слова, речи, беседы, поучения (1884–1913). М.: Отчий дом, 1996. С. 65, 68.

¹¹ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырский призыв. Опомнимся! Покаемся! // Полное собрание проповеднических трудов... С. 115.

¹² Письмо № 31 от 29 дек. 1900 г. // 38 писем бывшего обер-Прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева к Высокопреосвященнейшему Макарию, архиепископу Томскому. Томск: Типография Приюта и Дома Трудолюбия, 1910. С. 32.

¹³ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырский призыв. Опомнимся! Покаемся! // Полное собрание проповеднических трудов... С. 117.

¹⁴ *Макарий (Невский), свт.* Там же. С.124.

¹⁵ *Ермашов Д.В.* Политические воззрения С.С. Уварова. // Интернет-ресурс: «Православный образовательный Портал «Слово». Режим доступа: <http://www.portal-slovo.ru/history/35439.php>.

¹⁶ Черновой автограф письма (на французском языке) С.С. Уварова Николаю I, хранящийся в Отделе письменных источников государственного Исторического музея (ОПИ ГИМ), датируется мартом 1832 г. Текст документа был подготовлен к публикации А. Зориным (при участии А. Шенле): *Уваров С.С.* Письмо Николаю I // Новое литературное обозрение. М., 1997. № 26. С. 96–100. Неизвестно, отправил ли Уваров императору это письмо, но, по крайней мере, он почти без изменений повторил его текст в докладе «О некоторых общих началах, могущих служить руководством при управлении Министерства Народного просвещения» (1833), где триада впервые представлена официально и уже в «традиционной» форме: православие, самодержавие, народность. Доклады министра народного просвещения С.С. Уварова императору Николаю I. Публикация Шевченко М.М. // Река времен. Вып. 1. М.: Эллис Лак; Река времен, 1995. С. 70–72.

¹⁷ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырский призыв. Опомнимся! Покаемся! // Полное собрание проповеднических трудов... С.115.

¹⁸ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырская речь, произнесенная на торжественном открытии в г. Томске Русского народного общества «За Веру, Царя и Отечество» // Там же. С. 944.

¹⁹ *Макарий (Невский), свт.* Слово в день коронования Благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича 14 мая 1902 года // Там же.

С. 24. В обоснование этого утверждения святитель Макарий приводит Рим. 13:1, делая отсюда вслед за апостолом Павлом вывод, что «противление власти есть сопротивление мировому порядку, сопротивление Первовиновнику всякого порядка», ибо «противящийся власти противится Божью установлению» (Рим. 13:2). Там же. С. 20.

²⁰ Там же. С. 20.

²¹ Там же. С. 21.

²² Там же. С. 20.

²³ Например, историю Польши, где «никто не хотел знать царя, а всякий хотел строить государство по-своему...; разделение власти царской с народом привело к многовластию; многовластие – к беспорядкам; беспорядки – к ослаблению и падению государства». Макарий (Невский), свт. Архипастырская речь, произнесенная на торжественном открытии в г. Томске Русского народного общества «За Веру, Царя и Отечество» // Полное собрание проповеднических трудов... С. 945.

²⁴ В письме П.П. Извольскому по поводу обсуждаемых в предсоборный период церковных преобразований он пишет: «Где выборы, там почти неизбежны подкупы в разных видах. Так бывает и в Киргизской орде, где выбирается в волостные старшины тот, от кого поступит больше подарков избирателям. Так бывает и в наших благочиниях: пьяные пьяных и выбирают, чтобы больше мирволили пьяным». РГИА. Ф. 1569. Оп. 1. Д. 90. Л. 1об.

²⁵ РГИА. Ф.1569. Оп. 1. Д. 90. Л. 2.

²⁶ Макарий (Невский), свт. Слово в день коронавания Благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича 14 мая 1902 года / Полное собрание проповеднических трудов... С. 23.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 24.

²⁹ Лк 17:21.

³⁰ Свт. Макарий (Невский). Архипастырская беседа о хранении заветов старины // Полное собрание проповеднических трудов... С. 606.

³¹ Макарий (Невский), свт. Архипастырская речь, произнесенная на торжественном открытии в г. Томске Русского народного общества «За Веру, Царя и Отечество». // Там же. С. 945.

³² Там же. С. 946.

³³ Членами Союза русского народа наряду с митрополитом Макарием были и другие святые Русской православной церкви: прав. Иоанн Кронштадтский, будущий патриарх Тихон, прото-иер. Иоанн Восторгов, священномч. еп. Гермоген, а также многие выдающиеся ученые, писатели, композиторы, художники. Объединяющим началом была приверженность традиционным религиозным и национальным ценностям, чуждым не только революционно-либеральной идеологии, но и той бюрократической модели государственного устройства, которая в основных чертах была сформирована Петром I. См.: Союз русского народа // Интернет-ресурс: «Хронос: всемирная история в интернете». Режим доступа: http://www.hrono.info/organ/ukaz_s/soyuz_rn.php.

³⁴ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырская речь, произнесенная на торжественном открытии в г. Томске Русского народного общества «За Веру, Царя и Отечество» // Полное собрание проповеднических трудов... С. 944.

³⁵ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырское воззвание. «За что мы наказываемся. Како потемне злато и помрачися сребро доброе?» // Полное собрание проповеднических трудов... С. 120.

³⁶ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырский голос после выборов в 4-ю Государственную Думу 21 октября 1912 года // Макарий (Невский), митр. Московский и Коломенский. Избранные слова, речи, беседы, поучения (1884–1913). С. 68.

³⁷ *Макарий (Невский), свт.* Слово в день восшествия на престол Благочестивейшего Государя Императора Николая Александровича 21 октября 1904 г. // Полное собрание проповеднических трудов... С. 11.

³⁸ *Макарий (Невский), свт.* Архипастырская беседа в неделю 8-ю по Пятидесятнице о православно-русских союзах и церковно-приходских советах // Там же. С. 666.

³⁹ Там же. С. 667.

⁴⁰ Там же. С. 668.

*Протоиерей Евгений Морозов,
проректор ТДС*

К НАЧАЛЬНОЙ ИСТОРИИ БОГОРОДИЦЕ- АЛЕКСИЕВСКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ г. ТОМСКА

Историки отмечают, что к началу XVII века основание российских городов было немислимо без строительства монастырей. Монашеские обители оказывали положительное духовно-нравственное влияние на окружающее население, и потому имели огромное значение для России. Известно, что среди самых первых томских построек значится мужской монастырь. Он появился в 1605 году, то есть на следующий год после основания самого города¹.

Послание 1622 года патриарха Филарета к архиепископу Тобольскому и Сибирскому Киприану свидетельствует о том, что нравственное состояние сибирского общества в начале XVII столетия оставляло желать лучшего. В этом обличительном послании сказано о греховности безбрачной жизни первых русских поселенцев – казаков. Нередким явлением было и то, что «...русские не носили на себе крестов, не соблюдали постных дней и других установлений Церкви. Духовные венчали браки без оглашения, постригали в иноки и инокини таких, которые уходили из монастырей и опять жили в мире». Томские епархиальные ведомости отмечали, что «среди подобного народонаселения полезны были благочестивые обители, которые показывали бы пример истинной христианской жизни... В подобном благочестивом заведении нуждалось и население нашего города, состоявшее из разгульных казаков, корыстолюбивых

промышленников, как русских, так и иностранных, различных инородцев тюрско-татарского племени, обычай которых многоженство особенно скоро нашел себе подражателей среди русских»².

Целью основания Томского мужского монастыря было укрепление веры православного населения Томска. «Нужда в заведении благочестивом настояла от того, – цитирует А.П. Соловцева профессор Д.Н. Беликов, – что в умах обывателей православных, которые были перемешаны с переселенцами, помещицами, старообрядцами, бухарцами, татарами, замечено равнодушие к обязанностям христианским»³. Для православных жителей Томска соблазн состоял в заразе формализма и обрядоверия, характерного для старообрядцев, иудеев и мусульман. Томский мужской монастырь стал для горожан примером деятельной евангельской жизни, и своей духовно-просветительской работой среди населения преодолевал духовное невежество.

Православные монастыри в Сибири также способствовали культурному освоению русскими людьми инородческих земель. Томские монастыри не были исключением, и их просветительская деятельность ставила заслон распространению в томских землях еретических учений и суеверий, а социальное служение препятствовало возникновению вражды между иноверцами. При томских монастырях открывались миссионерские школы для детей, больницы и богадельни для страждущих, что свидетельствовало о миролюбивом духе русских поселенцев Томска.

Основанный почти одновременно с Томским острогом, Томский Богородице-Алексиевский мужской монастырь сформировал фундамент для развития церковной жизни на томской земле. Силами монастыря строились храмы, образовывались

церковные приходы, организовывались приходские хозяйства. Управление этой деятельностью осуществляли настоятели монастыря, выполняющие также обязанности томских благочинных.

Кроме этого, именно Богородице-Алексиевский монастырь определил вектор социального служения Томска в XIX веке. В обители кормили и одевали странников, принимали на ночлег бездомных людей, обучали и воспитывали детей-сирот⁴.

Томские монастыри всегда оставались хранителями отеческой веры и православных традиций, что было крайне необходимо для Томска как места ссылки преступников. Содержание осужденных в человеколюбивой атмосфере томских монастырей настраивало ссыльных, исповедующих разные религии, на веротерпимый и нравственный лад, так что многие исправлялись, а некоторые впоследствии становились даже церковнослужителями.

«Чем дальше жизнь русских людей в Сибири отодвигалась от первых времен завоевания этой страны, – писал профессор Беликов, – тем менее ее русские насельники обнаруживали ревности в своей православной вере». Причиной этому было забвение потомками первых русских поселенцев Сибири благочестивых христианских традиций их отцов и дедов, по происхождению из Центральной России. «Слишком мало, – сообщал профессор Беликов, – для тех традиций было поддержки в отдаленной, только лишь колонизируемой стране, где вся жизненная энергия уходила в борьбу за существование или в погоню за быстрым обогащением. Кроме того, в обширные и глухие пространства необъятной окраины огромными толпами шли жестоко преследуемые в России раскольники»⁵. К концу XVII века раскольники и бунтовщики объявились в Томске⁶. Поскольку лучшим средством обессилить раскол было народное образование в церковном духе, внимание

общественности было обращено на центр томского духовного просвещения Томский Богородице-Алексиевский монастырь. При томском епископе Виталии (Вертоградове) в 1865 году было решено основать в Бийском округе Томской губернии единоверческий монастырь⁷.

Большая работа в деле преодоления старообрядческого раскола была проведена также сотрудниками епархиального братства Святителя Димитрия Ростовского, в состав которого непременно входили настоятели и насельники томских монастырей⁸. 15 деятелей братства в 1889 году, 66 – в 1892 году трудились на просветительском поприще в разных округах епархии. «...В открытых местах, на площадях, в оградах церковных, во дворах домов с крыльца, балкона или импровизированной кафедры»⁹ они проводили беседы со старообрядцами. Под руководством святителя Макария (Невского) деятельность Бийского противораскольнического братства приняла такие широкие масштабы, что, по словам протоиерея А. Мисюрева, «...сильно встревожила вожаков раскола, выбитых из обычной колеи их мировоззрения»¹⁰.

Миссионерская работа среди инородческого населения Томской епархии была в основном прерогативой Алтайской и Киргизской духовных миссий. Начальники миссий были людьми образованными, но в братстве были люди с разным уровнем подготовки, что порой затрудняло деятельность среди сибирских инородцев. Поэтому образованная в середине XVIII века школа при Томском Алексиевском монастыре была востребована как первоначальное училище для будущих миссионеров.

На базе духовного училища при Богородице-Алексиевском монастыре была открыта духовная семинария для

обучения будущих пастырей церкви. И когда в 1919 году был упразднен монастырь, была закрыта и семинария¹¹.

Томские монастыри сыграли положительную роль в становлении и развитии хозяйственной жизни Томска. Уже к началу XVI века было явным то, что в России «из всех типов землевладельцев, стоящих над крестьянской общиной, лучшими хозяевами оказываются монастыри»¹². В обработке пашен с монахами трудились бывшие «гулящие люди», так называемые «монастырские крестьяне». По переписным книгам 1682 года, Алексиевский монастырь владел 31 двором таких крестьян. Два десятилетия спустя в Томском уезде числились уже монастырское село Пачинское и деревни Писаная, Юрьева, Тайменка, Хорошоборская, Убиенная, Калбинская, Иштанская и Шегарская¹³.

Со второй половины XVII века, когда в европейской части России крепостное право приобрело юридический статус, беглые крестьяне устремились в Сибирь, где от нищеты и безысходности порой сворачивали на путь беззакония. Алексиевский монастырь во исполнение христианской заповеди о любви и милосердии способствовал благоустройству этих пришлых людей, выделяя беглым крестьянам на определенных условиях все необходимое для заведения собственного хозяйства.

Впоследствии в Томске возник Иоанно-Предтеченский женский монастырь, чье существование было бы невозможным без духовного окормления и материальной поддержки со стороны Алексиевского монастыря. При образовании своей школы для детей-сирот в хозяйственной деятельности женский монастырь использовал многолетний опыт мужского монастыря.

«Монастыри, – писал А. Павловский, – дали нашему Отечеству многих замечательных людей православия»¹⁴. В Томске это были церковный историк и общественный деятель, настоя-

тель Богородице-Алексиевского монастыря архимандрит Виктор (Лебедев), основательница Томского Иоанно-Предтеченского женского монастыря игуменья Евпраксия (Михеева) и другие монастырские насельники.

¹ Павловский А.А. Всеобщий иллюстрированный путеводитель по монастырям и святым местам Российской империи и Афону. Нижний Новгород, 1907. С. 692.

² Томский Богородицкий Алексиевский мужской монастырь // Томские епархиальные ведомости. 1887. №11. Отд. неоф. С. 2, 3.

³ Беликов Д.Н., проф. Старинные монастыри Томского края. Томск, 1898. С. 2–3.

⁴ ГАТО. Ф.175. Оп. 1. Д. 3198А. Л. 8.

⁵ Беликов Д.Н., проф. Указ. соч. Томск, 1898. С. 37.

⁶ Томская область. Исторический очерк. Томск: Издательство Томского государственного университета, 1994. С. 58.

⁷ Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири / Сибирский торгово-промышленный и справочный календарь на 1906 год. Томск, 1906. С. 77.

⁸ Мисюрев А.А., протоиерей. Краткий историко-статистический очерк Томской епархии. Томск, 1897. С. 27.

⁹ Отчет братства св. Димитрия, митрополита Ростовского в г. Бийске за 1887/88 г. // Томские епархиальные ведомости. 1889. №3. Отд. неоф. С. 10.; Местная хроника // Томский справочный листок. 1894. №71. С. 2.

¹⁰ Мисюрев А.А., протоиерей. Указ. соч. С. 52.

¹¹ Майданюк Э. Прогулка по старому Томску. Томск: Томское книжное издательство, 1992. С. 58.

¹² Покровский Н.Н. Христианская традиция в Российской и Сибирской истории // Пивоваров Б.И. Православная культура России. Новосибирск, 2002. С. 337.

¹³ Беликов Д.Н., проф. Указ. соч. С. 21.

¹⁴ Павловский А.А. Всеобщий иллюстрированный путеводитель по монастырям и святым местам Российской империи и Афону. Нижний Новгород, 1907. С. 4.

*Иерей Евгений Маслич,
преподаватель ТДС*

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АЛТАЙСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ ПОД РУКОВОДСТВОМ СВЯТИТЕЛЯ МАКАРИЯ (НЕВСКОГО) (1884–1891)

История миссионерской деятельности Алтайской духовной миссии уже более столетия привлекает внимание как церковных, так и светских российских исследователей. Этой теме посвящен не один десяток книг, не менее сотни статей. И, тем не менее, тема деятельности Алтайской миссии, тема деятельности ее корифеев – прп. Макария (Глухарева), еп. Владимира (Петрова), свт. Макария (Невского) и других остается *актуальной*. В среде церковной ее актуальность связана с возрождением миссионерского служения в Русской православной церкви, которое мы наблюдаем сегодня. Совершенно очевидно, что возрождение православного миссионерства «настоятельно требует изучения и обобщения разнообразных форм духовного просвещения существовавших в дореволюционный период»¹. Прежде всего тех форм духовного просвещения, которые были выработаны «образцовыми» миссиями. Таковой, как известно, была Алтайская миссия².

Среди светских историков актуальность темы деятельности Алтайской миссии обусловлена сегодня «активизацией движений в защиту (самобытности – *Е.М.*) национальных культур» Саяно-Алтая, которые особенно заметны среди национальной интеллигенции г. Горно-Алтайска³.

Изучение литературы по истории миссионерской деятельности Алтайской миссии показывает, что недостаточно изу-

ченным остается вопрос, связанный с миссионерской деятельностью Алтайской духовной миссии под руководством свт. Макария (Невского) (1884–1891). Как церковными, так и светскими учеными он рассматривается либо в контексте какой-то более широкой темы (как, например, в работах Д.В. Кацюбы⁴ и свящ. Г. Крейдун⁵), либо чрезвычайно сужается до частных аспектов – как правило, социальной и школьной деятельности (как, например, в работах А.П. Беликовой⁶ и Казагачевой З.С.⁷). Между тем, остается без внимания собственно миссионерская деятельность Алтайской миссии под руководством свт. Макария. Вместе с тем без описания этого приоритетного направления деятельности Алтайской миссии невозможно создать полное и правильное представление о миссионерском служении святителя, а следовательно, по достоинству оценить его значение. Отчасти решить эту *проблему* мы и попытаемся в настоящей статье.

Основным *источником* для исследования в работе служат материалы «Томских епархиальных ведомостей» (ТЕВ). Историки уже не раз обращались к источнику ТЕВ, освещая те или иные реалии истории Томска и Томской губернии конца XIX–начала XX в.⁸. Однако богатейшие материалы ТЕВ, касающиеся Алтайской духовной миссии, пока еще практически не введены в научный оборот (лишь свящ. Г. Крейдун в своей работе в некоторой мере опирался на материал ТЕВ). Чтобы отчасти восполнить этот пробел, мы в данной работе старались опираться именно на источник ТЕВ.

Святитель Макарий (Парвицкий-Невский) посвятил трудам в Алтайской духовной миссии 36 лет своей жизни⁹. За эти годы святитель прошел служебный путь от чтеца и помощника миссионера до начальника Алтайской и Киргизской миссий Томской епархии в сане епископа Бийского¹⁰. Было много сде-

лано на благо миссии и церкви за эти годы. Однако наиболее показательны последние семь лет служения свт. Макария в Алтайской миссии – с 29 декабря 1883-го по 26 мая 1891 г. Именно в этот период святитель состоял начальником миссии и «служебное возвышение ... давало ему большую свободу действий и более окрыляло его инициативу»¹¹. Поэтому в данный период со всей силой раскрылся миссионерский талант святителя. Здесь он стал мудрым архипастырем, замечательным проповедником, талантливым педагогом, духовным писателем и переводчиком¹².

Свт. Макарий (Невский) принял управление Алтайской духовной миссией после своего предшественника – еп. Владимира (Петрова) (1865–1883)¹³, переведенного на Томскую и Семипалатинскую кафедру указом Святейшего Синода № 2543 от 17 августа 1883 г. (здесь и далее все даты по старому стилю)¹⁴. Первые несколько месяцев свт. Макарий был «исполняющим должность» начальника Алтайской и Киргизской миссий Томской епархии в сане архимандрита. Позже – 29 декабря «согласно ходатайства Его Преосвященства (еп. Владимира – *Е.М.*) Св. Синодом назначен быть начальником Алтайской Духовной миссии»¹⁵. А спустя еще несколько дней вышел «высочайше утвержденный в 7-й день января сего года (1884 – *Е.М.*) всеподданнейший доклад Святейшего Синода о бытии Начальнику Алтайской духовной миссий, Архимандриту Макарию Епископом Бийским, викарием Томской епархии...»¹⁶.

Наречение архим. Макария во епископы состоялось 10 февраля в г. Томске в домовом Крестовоздвиженском храме при архиерейском доме. А спустя два дня, 12 февраля, «с большою торжественностью и при большем стечении народа» была совершена хиротония архим. Макария¹⁷. Хиротонию совершили бывший начальник Алтайской миссии преосвященный Влади-

мир (Петров) и епископ Якутский и Вилюйский Иаков, находящийся в епархии проездом¹⁸.

Владыка Макарий (Невский) принял в свои руки управление Алтайской миссией, когда та, по слову прот. Б. Пивоварова, уже «достигла своего расцвета»¹⁹. Действительно, к этому времени сформировались все основные структуры миссии, миссия окрепла материально и уже активно работала в двух округах Томской губернии: в Бийском и Кузнецком (территория современных регионов – Республики Алтай, Алтайского края и Кемеровской области)²⁰. На территории данных округов проживали инородцы, которых этнографически «разделить можно по происхождению, характеру и образу жизни на 4 группы... телеуты, черневые татары (черновыми назывались северные племена потому, что жили они в черни, то есть в хвойных лесах на склонах гор Кузнецкого Алатау – *Е.М.*) Бийского и Кузнецкого округов, кумандинцы и алтайцы»²¹. Из них первая группа была в значительной мере уже крещена и приняла оседлый образ жизни²². Остальные были шаманистами по вере и вели преимущественно кочевой образ жизни²³. Часть инородцев, согласно отчету миссии за 1884 г., жила в селениях, число которых достигало 95²⁴. Все селения на территории миссии разделялись на следующие категории: 1) миссионерские селения – где крещеный инородческий элемент был преобладающим; 2) улусы – где совместно проживали и крещеные, и некрещеные; 3) айлы – небольшие селения из нескольких юрт, где проживали семьями некрещеные или крестившиеся недавно. Кроме того, на территории миссии было 13 деревень, где проживали преимущественно русские горно-заводские крестьяне, переселенцы или раскольники²⁵. В административном отношении коренные народы Алтая и Горной Шории состояли в ведении трех оседло-

инородческих управ Бийского округа, трех таких же управ Кузнецкого, и 25 кочевых волостей²⁶. «Разделенные на волости ... – сказано в отчете о деятельности миссии за 1884 г., – инородцы ... управляются родовыми старостами, в Кузнецком округе под названием Башлыков, а в Бийском – Зайсанов. Те и другие утверждаются в должности губернским начальством. Должность эта в Бийском округе наследственна и пожизненна, а в Кузнецком ... трехлетняя, по выборам, преимущественно из крещеных инородцев»²⁷.

Миссионерское служение Алтайская духовная миссия осуществляла через 11 территориальных отделений – 9 в Бийском округе: 1) Улалинское, 2) Чемальское, 3) Мьютинское, 4) Урсульское, 5) Черно-Ануйское, 6) Катандинское, 7) Кебезенское, 8) Чулыш-манское, 9) Макарьевское; и 2 в Кузнецком округе: 10) Кондомское и 11) Мрасское²⁸. Каждое отделение миссии распространяло свою миссионерскую и пастырскую деятельность на те селения, улусы и айлы, которые оказывались на его территории. Возглавлялось отделение священником-миссионером, который имел в своем подчинении псаломщика, катехизатора, учителя (часто в одном лице) и иногда толмача (переводчика). Все, кроме миссионера, а иногда и сам миссионер, как правило, были из крещеных инородцев, прошедших подготовку в школах миссии²⁹. В каждом отделении был один или несколько храмов и молитвенных домов и миссионерская школа. «Служебная деятельность миссии состояла, как требовало того и ее назначение, в проповеди Евангелия язычникам и утверждении христиан в вере и жизни христианской...»³⁰. Другими словами. Алтайская миссия занималась не только обращением язычников к вере, но и воцерковлением их. При этом воцерковлению алтайские миссионеры всегда посвящали

«большую часть служебного времени», понимая всю свою ответственность за новокрещеных³¹. Средствами к обращению и воцерковлению инородцев со времен основателя миссии прп. Макария (Глухарева) были миссионерские поездки по станам с проповедью, богослужение на алтайском языке, общие говения, внебогослужебные беседы и чтения на духовно-нравственные темы, перевод и издание духовно-нравственных книг на алтайском языке, образовательная (открытие церковно-приходских школ) и социальная деятельность (открытие больниц, приютов, приходских попечительств и т. п.)³².

При таком комплексном миссионерско-пастырском подходе Алтайская миссия ко времени вступления в должность начальника свт. Макария (Невского) достигла уже впечатляющих результатов. Так, к началу 1884 г. инородческая крещеная паства миссии составляла 9670 чел.; миссионеры объезжали все селения миссии для совершения богослужения и проповеди как минимум 2–3 раза в году³³; примерно более 2/3 (на 1883 г. – 8922 из 12771) православного населения ежегодно исповедовалось миссионерами и причащалось Св. Таин³⁴. Однако в язычестве оставалось еще, по-видимому, более 17000 инородцев Алтая (точно сказать сложно, т.к. данных в отчете миссии за 1883 г. нет, но, согласно отчету 1881 г., некрещеных инородцев было «до 17000» чел.³⁵, а согласно отчету за 1884 г. – 17830 чел.³⁶). Необходима была дальнейшая самоотверженная и неутомимая миссионерская и пастырская работа. Руководство этой нелегкой деятельностью и принял на себя Владыка Макарий (Невский).

Очевидно, что в рамках данной работы невозможно говорить обо всех сторонах миссионерской и пастырской деятельности Алтайской миссии в период свт. Макария, которые, как было

показано, органично связаны. Поэтому здесь мы ограничимся исследованием миссионерской деятельности миссии в 1884–1891 гг. Мы рассмотрим миссионерские поездки, методику проповеди инородцам и ее результаты.

Миссионерские поездки с проповедью инородцам-язычникам со времен прп. Макария (Глухарева) составляли одну из главных задач Алтайской духовной миссии³⁷. В период руководства миссией еп. Макария (Невского) данные поездки продолжали совершаться с полной самоотдачей миссионеров. Сам Владыка Макарий писал о значении этих поездок в годовом отчете о деятельности миссии за 1887 г.: поездки составляют «одно из необходимых условий успеха проповеди: како уверуют, аще не услышат, как услышат без проповедующего, а как проповедуют всюду, не бывая у всех? Чем больше поездок, чем чаще проповедь, тем больше обращений к вере. Желательно по сему, чтобы веропроповедники как можно больше путешествовали и постоянно проповедовали»³⁸. Давая такие рекомендации миссионерам, Владыка и сам подавал пример ревностного апостола, бывая в разъездах по отделениям миссии более трех месяцев в году³⁹.

О том, как совершались ежегодные поездки миссионеров для проповеди Евангелия некрещеным инородцам Алтая в период управления миссией еп. Макарием (Невским), свидетельствуют ежегодные отчеты о деятельности Алтайской и Киргизской миссий и записки миссионеров, которые печатались, как правило, в неофициальном отделе Томских епархиальных ведомостей.

«Для миссионерской проповеди некрещеным инородцам, – читаем в отчете миссии за 1884 г., – совершаемы были, как и прежде, поездки в места их жительств каждым миссионе-

ром в пределах своего отделения, Начальником миссий по всем отделениям Бийского округа и некоторым улусам и селениям кузнецкого, помощником его по Кондомскому и Мрасскому отделениям (Кузн. окр.) и некоторыми учителями миссионерских школ и толмачами, по указанию миссионеров»⁴⁰.

Поездки начальника миссии – еп. Макария, согласно отчетам имели «главным образом характер общемиссионерский и производ[ились] с целью руководства и наблюдения за общим ходом миссионерской деятельности в пределах всей миссии». Совершались поездки начальника в период с конца мая по сентябрь ежегодно. В «конце мая и июне по Улалинскому, Кебезенскому и Чулышманскому отделениям; в конце июля и августе – Чемальскому, Мьютинскому, Урсульскому, Катандинскому и Черно-ануйскому; в сентябре – в Тарабинский, Бачатский и смежные с ним улусы и лежащие на пути приходские церкви... Кузнецкого округа»⁴¹. За это время начальник миссии проезжал верхом, проплывал в лодке и проходил пешком от 4000 до 6000 верст⁴². В местах остановок совершались Божественная литургия, молебны, организовывались беседы для некрещеных и новокрещеных. Так, в отчете миссии за 1884 г. сказано: «Во время путешествования совершено было... 35 литургий, в том числе 6 в русских православных церквях, 1 в единоверческой и 28 в миссионерских; 36 молебнов, из того числа 6 для русских. Сказано изустных бесед для новокрещеных инородцев 21, некрещеных 13, совместно для крещеных и некрещеных 15, для русских 38...»⁴³.

Богослужение совершалось в храмах станов, молитвенных домах, а где-то и под открытым небом⁴⁴. Владыка Макарий очень ценил певческое искусство и считал, что оно имеет большой миссионерский потенциал. Поэтому «при стройном

пени маленького хора, на родном языке инородцев» богослужения были торжественные, а главное – они «возбуждали и в некрещеных расположение к слушанию проповеди и восприятию ее верою».

Проповедь и беседы Владыки Макария сообразовывались с «духовно-нравственными потребностями жителей» посещаемых мест: «разнообразился характер миссионерской проповеди к пребывающим вне церкви и – пастырских бесед с православной паствой, новокрещеными и старокрещеными, русскими и инородцами, не понимающими по-русски; ни одно собрание христиан или язычников, встречавшихся ... в пути, не было оставлено без слова назидания, пастырского благословения и молитвы».

Помимо богослужений и бесед самого начальника миссии, в эти поездки проводились «чтения и собеседования с новокрещенными и язычниками миссионерами, сопровождавшими начальника миссии во время более или менее продолжительных остановок».

Отношение инородцев к поездкам начальника миссии и сопровождавших его миссионеров было разным; как правило, оно зависело от отношения к миссионерам местных начальников. В Кузнецком округе волостные старосты были крещеные, и поэтому они не препятствовали проповеди и даже помогали. «Там, где волостные старосты были христиане, для слушания проповеди охотно собирались к назначенному месту вместе с крещеными и некрещеные». «В некоторых местах (у черневых татар), – сказано в отчете миссии за 1884 г., – женщины-язычницы слушали беседу о вере с таким доверием и благорасположением, что казалось, будто перед проповедником стоят не язычницы, а набожные христианки. К целованию креста и для

принятия благословения после крещеных подходили и некрещеные. Когда, в заключение беседы, выражено язычникам желание милости Божией и благословения, то мужчины ответствовали на это почтительным наклоением головы, а женщины обычным у алтайцев, в знак внимательного уважения, прикосновением руки своей к правой косе волос своих»⁴⁵.

В центре же Алтая, особенно в Урскульском отделении, жило, кочуя, большинство некрещеных зайсанов, тут же кочевало большинство зажиточных алтайцев-язычников, поэтому здесь миссионеры встречали открытое сопротивление⁴⁶.

В отчете миссии за тот же 1884 г. рассказывается о том, что когда миссионеры и катехизаторы, сопровождавшие начальника миссии, по одному или по два «посещали с проповедью юрты некрещеных, кочующих в центре Алтая, около своих языческих властей... (те – *М.Е.*) встречали веропроповедников враждебно. Так, при приближении к одной из таковых юрт проповедник увидел выбежавших из нее людей, женщин и детей, кинувшихся на лошадей и ускакавших в горы. В другом месте ... язычница проводила проповедников из юрты своей с угрозой, что если они еще приедут сюда, то она встретит их топором»⁴⁷.

Тем не менее, и такие «неудачные» поездки, по слову еп. Макария (Невского), были необходимы. «Слово Божие, – писал начальник миссии, – подобно семени, требующему для прозябания и созревания своего известного периода времени и благоприятных условий, не вдруг приносит плоды. Дело проповедника – сеять и поливать, а возрастит Бог». Действительно, из года в год, видя и слушая миссионеров, пользуясь их благотворительностью, алтайцы-язычники постепенно принимали христианство. При этом были среди них и знатные, богатые язычники, и даже камы (т.е. шаманы) – об этом свидетельствуют многочис-

ленные записки миссионеров, печатавшиеся в Томских епархиальных ведомостях⁴⁸.

Собственно миссионерскую работу выполняли священники-миссионеры каждый в своем отделении. При этом им помогали псаломщики, учителя, катехизаторы (часто эти должности исполнялись одним лицом), оспопрививатели и нередко ученики миссионерских школ. «Священники-миссионеры для проповеди Евангелия язычникам, – читаем мы в статье того времени, посвященной Алтайской миссии, – по несколько раз в год объезжают свои отделения, проезжая в общей сложности ежегодно от 25 до 30 тысяч и более верст; сюда не включаются их частые поездки для исправления христианских треб у своих прихожан»⁴⁹.

Миссионерские поездки по отделениям совершались миссионерами преимущественно в летний период. Зимой поездки были практически невозможны по причине холодного климата и отсутствия путей сообщения. Весной, пишет начальник миссии в годовом отчете, также бывает невозможно выехать – «мешает поднятие горных речек, крайнее истощание лошадей, стоявших зиму на подножном корму и – весенние посевы хлеба. Ранее 1-го июня на проповедь выезжать нельзя. В июле же в Алтае бывает повсеместное безобразное пьянство. В августе – уборка хлеба и собирание орехов; осенью – промыслы для добывания ясака», «откуда возвращаются (алтайцы – *Е.М.*) в ноябре»⁵⁰. Таким образом, для проповеди у алтайских миссионеров «благоприятного времени» оставалось «не более месяца».

Однако короткий летний сезон заставлял часто ехать в айлы и стойбища инородцев-язычников и в неблагоприятное время. Отчеты и записки миссионеров дают некоторое представление о том, насколько трудны были эти путешествия.

Трудность их состояла в отсутствии удовлетворительных путей сообщения между селениями и аилами. Миссионеры были вынуждены часто преодолевать трудные перевалы, опасные бомы (обрывы), «косогоры с обваливающимися камнями, топи, быстрые и глубокие реки, наконец, страшную лесную трущобу». Путешествия эти совершались верхом, на лодке или пешком. Нередко даже в «июньскую пору года» в горах путешествующих миссионеров заставлял «снежный буран». Естественно, все эти трудности путешествий замедляли миссионерскую работу, не говоря уже о том, что сказывались на здоровье миссионеров⁵¹.

В отчете о деятельности миссии в 1884 г. рассказывается об урскульском миссионере, который почти две недели изо дня в день с утра до вечера ездил с проповедью по аилам язычников и «успел посетить только 54 аила. А у него остались не посещенными еще около 1000 таковых. И при этом едва ли не половина их отстоят от миссионерского стана на три дня пути; другие на таковом же расстоянии, но в другую сторону; иные же на 6 дней»⁵².

Однако у миссионеров были трудности и другого рода. Так, миссионерам, особенно урскульскому и черно-ануйскому, приходилось испытывать постоянное противодействие миссии со стороны некрещеных зайсанов и их помощников – димичей, «начавшееся с первых дней существования миссии». Как те, так и другие, боясь потерять свою власть, через агитацию, «разного рода несправедливости, преследования и жестокие насилия» (например, в отчете миссии за 1884 г. сказано, что языческие начальники «желающих креститься преследовали и мучительными пытками заставляли отказываться от своего намерения; крестившихся возвращали в стойбища некрещеных, где, продержав их от 3 до 7 лет, доводили их до забвения христианства

... или же пытками принуждали их отречься от христианства; заставляли есть идоложертвенное... позволяли себе в присутствии новокрещеных ... кощунствовать над св. иконами... разлучали супругов, отбирали у мужей жен... отбирали у них имущество... морили голодом» и т.п.) заставляли алтайцев-язычников отказываться слушать проповедь миссионеров⁵³. Запуганные, «предубежденные язычники Алтая, – читаем мы в отчете миссии за 1887 г., – обнаружили особенно упорное сопротивление веро-проповедникам: при появлении их они или разбегались или же, врасплох застигнутые, упорно молчали на все их приветы, вопросы и благожелания»⁵⁴.

Но сопротивление языческих начальников было не во всех отделениях миссии. Так, в Мрасском отделении обстоятельства для проповеди были прямо противоположные. Как уже упоминалось, волостные старосты в Кузнецком округе были преимущественно христиане, поэтому они давали возможность проповедовать миссионеру, «не переезжая для сего из юрты в юрту, а приглашая жителей ... собраться для слушания в определенное место».

В Чулышманском отделении сообщения между селениями и аилами были очень трудными, и миссионерские поездки часто угрожали жизни. Чулышманский миссионер рассматриваемого периода – свящ. Михаил Чевалков, телеут по национальности, писал в своих записках за 1887 г. об одной из поездок: «Реку Шабалу переехали мы с большой опасностью, затем верст пять ехали косогором, местами шли пешком; этот косогор был крут и страшнее всех бомов. Тропинки были так узки, что лошади подвергались опасности слететь в пропасть; приходилось местами лезть почти на стену; на некоторых местах тропинки покрыты были льдом, а потому идти пешком бы-

ло весьма опасно. Если взор случайно падал вниз под гору, голова кружилась и невольно тянуло в пропасть»⁵⁵. Однако благодаря своей непроходимости и труднодоступности Чульшманское отделение имело некоторое преимущество – в частности, власть зайсанов и димичей фактически на него не распространялась, поэтому язычники нередко приходили креститься к отцу Михаилу сами.

Было и еще два обстоятельства, которые создавали большие трудности для миссии вообще. Одно из этих обстоятельств представляли, по слову еп. Макария, русские переселенцы, «большей частью из раскольников, всегда враждебно и презрительно относящи[еся] к языческим обитателям края», а также сектанты, «в фанатизме своем беззастенчиво, вслух язычников и новорещенных произносящи[е] хулы на православную церковь и тем смущающи[е] умы простодушных». Дурное поведение русских переселенцев, которые жили в большинстве волостей Алтая, «может только отталкивать инородцев, – считал Владыка Макарий, – направляя их симпатии к соседнему монгольскому буддизму или к киргизскому магометанству»⁵⁶.

Второе обстоятельство, не дававшее всем священникам-миссионерам совершать миссионерские поездки чаще, это приходское пастырское служение в своем отделении, при неимении священника помощника. У «каждого миссионера, – читаем мы в отчете миссии, – крещеной паствы minimum около 900 душ, средним числом по 1000 душ», а иногда «доходит до 2000 и 2500 душ». При этом селения, деревни и улусы с паствой находятся друг от друга, за исключением немногих, на расстоянии 4–5, чаще 8–11, а где-то и до 20 верст⁵⁷.

Самоотверженно противостоя вышеназванным условиям и обстоятельствам, путешествуя верхом, в лодке или пешком,

часто с опасностью для жизни, священники-миссионеры все же не имели возможности всякий раз посетить с проповедью все улусы, айлы и стойбища. С целью решения этой проблемы еще при еп. Владимире (Петрове) в те места, куда сами миссионеры не успевали добраться, стали посылать катехизаторов. Положительно оценивая эту тенденцию, Владыка Макарий (Невский) писал в отчете миссии за 1884 г.: «из них некоторые уже настолько свыклись с этим делом, что проповедь их нередко сопровождается обращением слушателей-язычников к вере во Христа и заявлением желания принять св. крещение». Позднее с 1890 г. для усиления проповеди миссия стала использовать по всем селениям и айлам оспенников, т.е. миссионеров, которые, имея медицинские свидетельства, прививали оспу. Продолжая эту благотворительную миссию, оспенники стали одновременно проповедовать и Слово Божие. Многие из них проповедовали очень успешно⁵⁸.

Нередко катехизаторам помогали учащиеся миссионерских школ, особенно Бийского Катехизаторского училища. Будучи на летних каникулах они отправлялись в отделения миссии, где в них была особая надобность. Здесь «вместе со своим наставником (они – *Е.М.*) имели возможность, соединив приятное с полезным, приложением к делу приобретенных познаний удовлетворить (миссионерской – *Е.М.*)... потребности и в то же время получить наглядное обучение миссионерской практике»⁵⁹.

Однако в чем же состояла миссионерская практика? Как проповедовали язычникам священники-миссионеры и катехизаторы? Отчеты о деятельности Алтайской миссии и записки миссионеров достаточно хорошо освещают и этот аспект деятельности тружеников миссии. В отчете за 1883 г. подробно передана методика миссионерской проповеди язычникам учи-

теля Тюдралинского училища, которая была применяема практически всеми миссионерами и катехизаторами и в последующее время (об этом свидетельствуют отчеты миссии и записки миссионеров за последующие годы). «Он, по предложению местного миссионера и по собственному желанию, берет с собою двух учеников и отправляется для проповеди Слова Божия в юрты язычников, которые принимают их с выражением разнообразных чувств: или с охотой, или с неудовольствием». После первых приветствий для того, чтобы расположить слушателей к слышанию проповеди, поются духовные канты, сочиненные на алтайском языке свящ. М. Чевалковым, – «песнь о страшном суде», «о разлучении души с телом», «о сотворении мира, грехопадении и искуплении» и пр.⁶⁰. Если нет возможности пропеть канты, читаются жития святых на алтайском языке – свт. Николая Чудотворца, св. влч. Георгия Победоносца и др. Позднее большой популярностью среди язычников пользовалось умиленное житие св. Евстафия Плакиды. Владыка Макарий констатировал, что алтайцы очень полюбили жития святых⁶¹. «Как чтение, так и пение, – передает тюдралинский учитель, – вызывали иногда в слушателях вздох и слезу». Когда почва сердец слушателей становится готова к сеянию Слова Евангельского, катехизатор начинает рассказ «о Боге, сотворении мира и человека, райском блаженстве первых людей, грехопадении, соблазнителе-диаволе, о пришествии Спасителя на землю для спасения людей от вечной смерти, о чудесах Его и крестной смерти Его за нас грешных, о воскресении и вознесении Его на небо, о наказании за грехи... о втором пришествии Спасителя на землю, о св. великомученике Пантелеимоне и целебной иконе его в Улале, о камах (шаманах), о бесполезности их и разорительности народа от их кровавых жертвоприноше-

ний... о крещении, о том, что без крещения нельзя спастись человеку, что некрещеного на том свете ожидает вечная мука, по крещении должно исполнять Заповеди Божии и помнить, что мы временные здесь гости на земле, а вечная жизнь наша на том свете...» и т.п.⁶². Часто по окончании таких проповедей одни язычники, вздыхали и, обращаясь к миссионеру, говорили: «Страшны твои рассказы»; другие плакали; третьи, соглашаясь, говорили: «Верно, мы сами сознаем, что камланье есть обман, только нам не хочется нарушать обычаи наших предков»; четвертые, наконец, даже соглашались признать превосходство христианства над их «черной верой»⁶³.

Однако, как правило, многие алтайцы не торопились принимать крещение или всячески старались откладывать его, ища удобного случая. Это было вполне объяснимо. Как показывают отчеты миссии и записки миссионеров, язычникам было непросто принимать крещение. С одной стороны, для этого были некоторые внешние житейские причины. Так, «мьютинскому миссионеру случилось слышать такой отзыв язычника: креститься не выгодно, замаешься: утром молишь, приедешь в дом – молишь и проч. И повинностей с некрещеного больше: и мосты, и дороги, и квартиры; плати и волостному и сельскому писарям – одним словом, вдвое приходится платить»⁶⁴. Действительно, оседлым инородцам приходилось платить подати, и все же они имели некоторые льготы в отличие от русских. С другой стороны, были более глубокие причины, по которым инородец не торопился принимать крещение. Условием крещения был, как правило, переезд в христианское селение, поэтому необходимо было разорвать все прошлые связи, в том числе моральные и родственные. Владыка Макарий в отчете миссии за 1884 г. так описывает решительную минуту отречения инородца от всего

языческого: «перед самым крещением (язычник – *М.Е.*) начинает чувствовать тоску по родном ауле, родном очаге, на душе мрак, холодность, обуревание помыслов и колебание»⁶⁵.

Миссионеры прекрасно понимали, что «в эти-то минуты и нужна бывает молитвенная помощь церкви», ведь «обращение грешника к Богу и язычника к вере во Христа есть дело благодати Божией», а не только человеческих усилий.

В случае, когда «язычник, следуя призыву благодати», изъявлял готовность засвидетельствовать свою веру во Христа и принять св. крещение, сам священник-миссионер или чаще катехизатор оглашал инородца в вере и учил его кратким молитвам, как делал это еще основатель миссии прп. Макарий. Оглашение продолжалось от одного до «многих дней», после священник-миссионер крестил оглашенного⁶⁶. Следуя принципам, заложенным еще основателем миссии, миссионеры, как правило, требовали от новокрещенных, чтобы те переселялись в христианское селение, дабы исключить соблазн возвращения в язычество. Опасность возвращения в него усиливалась в стойбище тем, что языческие начальники, как указывалось выше, часто притесняли новокрещенных.

Если же инородец откладывал возможность креститься, миссионеры и катехизаторы не отступались и посещали его с проповедью в другой раз. Владыка Макарий писал: «Дело проповедника – сеять и поливать, а возрастит Бог. У алтайцев-инородцев нет обычая объявлять при народе своей решимости креститься. Если посеянное Слово Божие и обрело в чьем-либо сердце благоприятную почву, то прозябание его некоторый период времени будет совершаться в тайне...»⁶⁷.

Бывали и исключительные случаи, особенно в Чульшманском отделении, когда язычники, наученные своими креще-

ными соплеменниками, под влиянием чудесных случаев из своей жизни, а иногда по причине болезни (в надежде на исцеление) сами приходили к священникам-миссионерам, прося окрестить их. В одном отчете миссии описан случай чудесного заступничества за алтайцев-язычников свт. Николая Чудотворца. «В Чулышманском отделении, – пишет Владыка Макарий, – два инородца отправились на звериный промысел и должны были перейти через р. Чулышман по высокому мосту из плах... Лошадь одного из спутников ступила между плах и завязла так, что выручить ее без падения с высоты... не представлялось... возможности. В безвыходном положении нередко и некрещенные инородцы... обращаются за помощью к св. Николаю Чудотворцу. Так и здесь инородцы взмолились угоднику с обещанием креститься. Мольба их была услышана... (лошадь как-то выбралась, не пострадав – *М.Е.*) Оба инородца исполнили свое обещание и крестились»⁶⁸.

Итак, как показывает история Алтайской миссии периода управления ею свт. Макарием, благодать Божия не была скудна над ней; велики были и те усилия, которые прилагались самим начальником миссии и вообще миссионерами в распространении Евангелия среди инородцев Алтая и Горной Шории.

Вместе с тем по причине разности условий и обстоятельств проповеди результаты миссионерской деятельности к концу управления миссией Владыкой Макарием в разных отделениях были неодинаковы.

Как показывают ежегодные отчеты о деятельности миссии, наибольших успехов миссионерская проповедь достигла в Мрасском и Чулышманском отделениях. В 1886 г. в этих отделениях оставалось только 500 некрещенных инородцев обоего пола. А в 1887 г. в Мрасском отделении, согласно отчету мис-

сии, крестить уже было вообще «некого», и местный миссионер занимался только «научением и утверждением крещенных в вере и жизни христианской». В Чулышманском отделении те немногие язычники, которые оставались, под влиянием своих уже крещеных соплеменников и миссионерской проповеди активно обращались в христианство. В отчете миссии за 1886 г. читаем: «Иные из язычников благодарят проповедников за беседу, другие просят их сжигать различные атрибуты языческого культа и, наконец, бывают и такие, которые по окончании беседы миссионера изъявляют желание креститься и тут же принимают крещение. Примеры последнего еще в недавнее время составляли весьма редкое исключение»⁶⁹.

Также успешна была миссионерская проповедь в открытом в июне 1886 г. Чуйском отделении. Это отделение было открыто «в 50 верстах от китайской границы» для противодействия ламаизму из Монголии и Китая, который начал распространяться среди алтайцев. Здесь проживало «375 душ новокрещенных инородцев кочевых, вкрапленных в языческую массу в количестве 1358 душ». В 1887 г. здесь было самое большое число обращенных – 135 человек⁷⁰.

В Урскульском отделении, этой «моральной крепости язычества алтайского», как называл его Владыка Макарий, успехи миссии были очень скудны. В статье «Природа и население Алтая», вышедшей в первых номерах ТЕВ за 1891 г., рассказывалось об истории и деятельности Алтайской духовной миссии и констатировалось: «Противодействие алтайских зайсанов и вообще родовичей проповеди Евангелия на Алтае, начавшееся с первых дней существования миссии, не прекращается (главным образом в Урскульском отделении – *М.Е.*) и по настоящее время»⁷¹. Тем не менее, и здесь при помощи Божией были достиг-

нуты некоторые успехи. В частности, в 1887 г. принял крещение бывший старый зайсан.

В целом же в период управления Алтайской миссией свт. Макарием ежегодно обращалось в православие «до 500–600 и более человек» во всех отделениях. В результате на момент перевода свт. Макария на губернскую кафедру в Томск христианская инородческая паства Алтайской миссии составляла уже 17851 человек, при этом в язычестве оставалось еще 15973 человека⁷². Следует заметить, что общее число крещеных инородцев, приведенное здесь, не прямо зависело только от обращений взрослого населения Алтая, но и от естественного прироста православного инородческого населения через рождение, а также от смертности среди этого населения.

Таким образом, свт. Макарий (Невский), приняв 29 декабря 1883 г. руководство над уже сформировавшейся и окрепшей Алтайской миссией, сумел не только сохранить плоды трудов предшествующих начальников миссии, но и преумножить их.

¹ Крейдун Георгий, *свящ.* Алтайская духовная миссия в 1830–1919 годы: структура и деятельность. М., 2008. С. 6.

² Из духовного наследия алтайских миссионеров. Сборник / Сост., вступит. статья и примечания протоиерея Б.И. Пивоварова. Новосибирск, 1998. С. 6

³ Борина Л.С. Миссионерская деятельность Русской православной церкви как фактор формирования этнического самосознания народов Саяно-Алтая. Сайт: Макарьевские чтения. Режим доступа: <http://e-lib.gasu.ru/konf/mak/arhiv/2004-2/index.html>.

⁴ Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: Вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. Кемерово: Кемеровский государственный ун-т, 1998.

⁵ Крейдун Георгий, *свящ.* Указ. соч.

⁶ Беликова А.П., Бабин В.Г. К вопросу о просвещении в дореволюционном Горном Алтае // Проблемы истории педагогики и современность. Горно-Алтайск, 1991.

⁷ Казагачева З.С. К истории народного образования // Кан-Алтай. Горно-Алтайск, 1994.

⁸ *Караваева Е.В.* Томские епархиальные ведомости как источник по истории формирования санитарной культуры в Томской губернии. Сайт: Макарьевские чтения. Режим доступа:

<http://e-lib.gasu.ru/konf/mak/arhiv/2007/index.html>.

⁹ Православный Алтай. Небесный покров и земной подвиг // «К свету». Альманах. Выпуск 20. М., 2002. С. 57.

¹⁰ Биографический словарь миссионеров Русской православной Церкви. Автор-составитель свящ. Сергей Широков. М.: Изд-во «Белый город», 2004. С. 84–85.

¹¹ «Царю Небесному и земному верный»: Митрополит Макарий Московский, Апостол Алтайский (Парвицкий-«Невский»), 1835–1926. М.: Паломник, 1996. С. 253.

¹² Православный Алтай. Небесный покров и земной подвиг // «К свету». Альманах. Выпуск 20. М., 2002. С. 57.

¹³ *Ефимов А.Б.* Очерки по истории миссионерства Русской православной церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 172–173.

¹⁴ Епархиальные распоряжения // ТЕВ. 1883. № 18. Отд. оф. С. 1.

¹⁵ Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3347. Л. 35.

¹⁶ ТЕВ, 1884. № 4. Отд. неоф. С. 4.

¹⁷ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 12. Отд. неоф. С. 1.

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Пивоваров Б.*, протоиерей. Алтайская духовная миссия // Православная энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 46.

²⁰ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 1.

²¹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 г. // ТЕВ. 1888. № 6. Отд. неоф. С. 10.

²² *Кацюба Д.В.* Указ. соч. С. 6–7.

²³ Православный Алтай. Небесный покров и земной подвиг // «К свету». Альманах. Выпуск 20. М., 2002. С. 4.

²⁴ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 1.

²⁵ Там же. С. 1–3.

²⁶ Там же. С. 2.

²⁷ Иностранческий вопрос на Алтае // ТЕВ. 1885. № 5. Отд. неоф. С. 4.

²⁸ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 1.

²⁹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1891 г. // ТЕВ. 1892. № 6. Отд. неоф. С. 1.

³⁰ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 3.

- ³¹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 12. Отд. неоф. С. 1
- ³² *Нестеров С.В.* «Словом и житием наставляя...»: Жизнь и труды прп. Макария Алтайского. М.: ПСТГУ, 2005. С. 78.
- ³³ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 12. Отд. неоф. С. 3.
- ³⁴ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 6. Отд. неоф. С. 24-25.
- ³⁵ Отчет об Алтайской Духовной миссии за 1881 г. // ТЕВ. 1882. № 8. Отд. неоф. С. 210.
- ³⁶ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 3.
- ³⁷ *Природа и население Алтая.* // ТЕВ. 1891. № 1. Отд. неоф. С. 4.
- ³⁸ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 г. // ТЕВ. 1888. № 6. Отд. неоф. С. 8.
- ³⁹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 3
- ⁴⁰ Там же.
- ⁴¹ Там же. С. 3-4.
- ⁴² Отчет об Алтайской и Киргизской миссии за 1887 г. // ТЕВ. 1888. № 6. Отд. неоф. С. 14.
- ⁴³ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 4.
- ⁴⁴ Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3034. Л. 244.
- ⁴⁵ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 4-5.
- ⁴⁶ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1889 г. // ТЕВ. 1890. № 8. Отд. неоф. С. 6.
- ⁴⁷ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 5.
- ⁴⁸ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 7. Отд. неоф. С. 10-11.
- ⁴⁹ *Природа и население Алтая.* // ТЕВ. 1891. № 1. Отд. неоф. С. 6.
- ⁵⁰ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 г. // ТЕВ. 1888. № 6. Отд. неоф. С. 9.
- ⁵¹ Обзорение станов Алтайской духовной миссии в 1889 г. // ТЕВ. 1889. № 20. Отд. неоф. С. 18.
- ⁵² Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 7.
- ⁵³ *Природа и население Алтая.* // ТЕВ. 1891. № 4. Отд. неоф. С. 2-3.
- ⁵⁴ Отчет об Алтайской и Киргизской миссии за 1887 г. // ТЕВ. 1888. № 6. Отд. неоф. С. 13.

- ⁵⁵ Из записок Чулышманского миссионера, священника Михаила Чевалкова // ТЕВ. 1887. № 24. Отд. неоф. С. 11
- ⁵⁶ Иностранческий вопрос на Алтае // ТЕВ. 1885. № 9. Отд. неоф. С. 8. Ср. Государственный архив Томской области. Ф. 170. Оп. 2. Д. 3034. Л. 18.
- ⁵⁷ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях в 1882 г. // ТЕВ. 1883. № 13. Отд. неоф. С. 392.
- ⁵⁸ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1890 г. // ТЕВ. 1891. № 5. Отд. неоф. С. 10, 11.
- ⁵⁹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 11. Отд. неоф. С. 2–3.
- ⁶⁰ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1891 г. // ТЕВ. 1892. № 5. Отд. неоф. С. 19.
- ⁶¹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1890 г. // ТЕВ. 1891. № 7. Отд. неоф. С. 17.
- ⁶² Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 11. Отд. неоф. С. 3.
- ⁶³ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 7. Отд. неоф. С. 11.
- ⁶⁴ Отчет об Алтайской и Киргизской миссии за 1887 г. // ТЕВ. 1888. № 6. Отд. неоф. С. 13.
- ⁶⁵ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 7. Отд. неоф. С. 7–9.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1884 г. // ТЕВ. 1885. № 11. Отд. неоф. С. 4.
- ⁶⁸ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях Томской епархии за 1883 г. // ТЕВ. 1884. № 11. Отд. неоф. С. 5.
- ⁶⁹ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 г. // ТЕВ. 1887. № 17. Отд. неоф. С. 10, 11.
- ⁷⁰ Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1889 г. // ТЕВ. 1890. № 8. Отд. неоф. С. 6.
- ⁷¹ Природа и население Алтая // ТЕВ. 1891. № 4. Отд. неоф. С. 2–3.
- ⁷² об Алтайской и Киргизской миссиях за 1890 г. // ТЕВ. 1891. № 7. Отд. неоф. С. 1.

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

*С.С. Аванесов,
доктор философских наук,
профессор Томского государственного университета,
преподаватель ТДС*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНА «ТЕОЛОГИЯ»

Термин *θεολογία* (буквально – «богословие») происходит от двух греческих слов: *Θεός* – «Бог» и *λόγος* – «слово». Этот термин заимствован христианами у древних греков¹. В самом общем смысле богословие – это «учение о Боге, построенное в логических формах <...> на основе текстов, принимаемых как свидетельство Бога о Самом Себе»², то есть *на основе Откровения*. Теология базируется на представлении о личном абсолютном Боге, который, будучи трансцендентным всему сущему, сообщает человечеству некоторое «знание» о Себе через собственное Слово³; поэтому подлинная теология возможна только в рамках *теизма*⁴. В иных типах религии теология имеет место лишь в силу наличия в этих религиях «элементов теизма»⁵; соответственно, и сама теология присутствует в них в «элементарном» (*зачаточном*) виде; теология в полном смысле слова в небогооткровенных религиях «попросту не нужна»⁶. Теология в точном смысле, пишет один из современных религиоведов, – это «достояние таких религий, как христианство и ислам (и, вероятно, иудаизм), поскольку, во-первых, это теистические религии, в которых любая рефлексия на доктрину должна была с неизбеж-

ностью принять форму рассуждений о природе Бога, а во вторых, эта форма теоретической рефлексии достаточно чётко (хотя и не всегда) отделялась от философии, даже от религиозной»⁷, поскольку последняя представлялась как *чисто человеческое* предприятие. В примитивных и восточных религиях теологии «не существовало вовсе»⁸.

Специфику теологии связывают, как правило, с *рационально-теоретической* формой её построения и организации – в отличие, скажем, от мистики, опирающейся на *иррациональные* основания, или от аскетики, имеющей преимущественно *практическую* направленность. Если религиозная доктрина есть в определённом смысле объективация и рационализация глубинного религиозного опыта (что мы видим в Символе веры и догматах), то теология «представляет собой рефлексию на доктрину, попытку её систематического и рационального осмысления»⁹. По определению Гегеля, «теология есть религия, обладающая мыслящим, оперирующим понятиями сознанием»¹⁰; богословие, таким образом, есть специфическая «форма рационального дискурса»¹¹. Богословское творчество «рождается из пытливости *ума* разрешить те вопросы, которые пред ним возникают»¹²; эти вопросы касаются прежде всего бытия Бога, отношений Его с миром и принципов организации человеческой деятельности в связи с этими отношениями. Богословие складывается и оформляется как «*рациональное* осмысление Откровения и Предания Церкви»¹³, как логическая (умно-словесная) концептуализация религиозного опыта; при этом, конечно, признаётся, что сами понятия Откровения и Предания не являются строго рациональными и остаются таковыми всегда. Итак, в самом общем смысле «теология является методически направленным прояснением и развёртыванием Откровения Бога, данного в вере и в имманентно ей высказанном

знании и заданного для ответственного благовещения» (Lexikon für Theologie und Kirche. Bd 10. Freiburg, 1965. S. 67)¹⁴.

«Теология» в античности

Изначально термин *θεολογία* появился, как уже сказано, в античной Греции. Для первых христиан это слово довольно долго сохраняло «слишком языческий, мифологический привкус»¹⁵; поэтому данный термин далеко не сразу начал использоваться христианами для обозначения их собственного религиозного опыта. Теология в дохристианской культуре Греции понималась в нескольких смыслах: как поэтическое предание о богах (мифология), как раздел философии (учение о богах), как «первая философия» (метафизика) и т.д. Рассмотрим эти значения.

1. Теология как поэтическая мифология

1а. Первоначально термин «теология» обозначал систематизированное изложение мифов и особенно генеалогий языческих богов (по типу «Теогонии» Гесиода)¹⁶. Подобные изложения чаще всего имели *поэтическую* форму; так, Платон говорит о людях, которые разрабатывают теологию «в эпической поэзии, в мелической[поэзии] или в трагедии» (Государство 379 а)¹⁷, рассказывают о богах «в трагедиях и разных других сочинениях» (Государство 381 d); о том же сообщает Пиндар «и многие другие божественные поэты» (Менон 81 а). Богословами в Древней Греции именовали по преимуществу именно поэтов, занимавшихся вопросами происхождения богов (теогонией) и мира (космогонией)¹⁸, в отличие от собственно философов, которые «рассматривали вещи сами по себе»¹⁹. Например, Аристотель именует «теологами» некоторых «старинных поэтов» – Орфея, Гомера, Гесиода, взгляды которых он излагает в 14-й

книге «Метафизики» (Met XIV 1091 a 34–091 b 5)²⁰; видимо, их же он подразумевает, когда говорит о «богословах, порождающих [всё] из Ночи» (Met XII 1071 b 26), и о «древних» мыслителях, «живших задолго до теперешнего поколения и впервые занявшихся теологией» (Met I 983 b 25–30). Тех же авторов по традиции называют «богословами» Сириан²¹ и Прокл²². Пифагореец Филолай, по словам Климента Александрийского, именует их «древними теологами и провидцами» (θεολόγοι καὶ πρόφητες), учившими о предсуществовании душ (Strom. III 17, 1–44 В 14 DK). Афинагор (II в.) отмечает, что Орфей считается у язычников «достовернейшим богословом, так что ему и Гомер следовал во многом» (Прошение 18)²³. Платон, в свою очередь, также следует Орфею и, по мнению Прокла, «не отклоняется» от его учения о богах (Theol. Plat. V 127, 10–15); во многих случаях он опирается «на всю эллинскую теологию, а в особенности на мистическое учение Орфея» (Theol. Plat. VI 40, 5–10).

Даже в III веке Климент Александрийский и Ориген называли богословами именно греческих поэтов²⁴, в частности, Орфея (напр., Strom. V 78, 4: Орфеύς θεολόγος); а в IV в. св. Григорий Назианзин именует «богословием» содержание сочинений всё тех же Гомера («певца богов»), Гесиода и Орфея²⁵. В поздней античности слово «теолог» уже употреблялось почти как имя собственное, обозначавшее именно Орфея²⁶; так называют его (зачастую не упоминая имени), например, Эпиген²⁷, Прокл²⁸, Гермий²⁹. «Богослов Орфей поведал нам о трёх поколениях людей», – пишет Прокл в своём Комментарии на «Государство» Платона (I В 140 DK)³⁰. «Эллинский богослов» Орфей (Theol. Plat. V 33, 20–25) вызывал интерес многих греческих философов, прежде всего неоплатоников; среди утраченных сочинений

Прокла есть труд под названием «На теологию Орфея»³¹. Орфическая традиция, согласно тому же Проклу, стала ядром «эллинистического богословия» (In Parm. 647; ср. Theol. Plat. V 17, 1–5). Считалось, что такого рода мистико-поэтическое богословие было передано Орфеем тайным сообществам орфиков, которые он основал; для обозначения этого мистического предания тайных религиозных кружков (тиасов) также употреблялся термин «теология»³².

Звание «мистических теологов»³³ наследовали некоторые преемники Орфея, а именно Мусей, который «был богословом после Орфея» (2 А 7 DK), и Лин (2а В 3 DK). «Мусей, сын Евмолпа, – пишет Диоген Лаэртский, – первый, по преданию, учил о происхождении богов» (Diog. I 3). Ипполит Римский называет «древними богословами» Мусея, Лина «и особенно установившего священные обряды и таинства Орфея» (Опровержение всех ересей 5, 20, 4); при этом Мусей считается учеником Орфея (2 А 1 DK), а Лин – его учителем (1 А 1 DK). Блаженный Августин пишет о них: «В тот же период времени существовали поэты, которых называют теологами за то, что они писали стихи о богах <...>. Это были Орфей, Мусей и Лин (О граде Божиим XVIII 14)»³⁴. Орфическое учение обычно подразделяется на три части: *космогоническую* (миф о растерзании титанами младенца Диониса Загрея и о возникновении людей из пепла сожжённых Зевсом титанов), *этическую* (доктрина освобождения «дионисического» начала в человеке из-под власти «титанического») и *эсхатологическую* (учение о перевоплощении душ)³⁵.

У названных выше «поэтов-теологов» ещё не просматривается никакой философии, и поэтому «беспомощность их умозрения повсеместно возмещается мощью мифологического присутствия. Миф здесь безраздельно господствует и всегда на первых

ролях»³⁶. Теология древних поэтов Греции – ещё не философская теология: «поэты богословствуют в образах и символах (посредством Мифа), а философы – в отвлечённых понятиях (посредством Логоса)»³⁷.

Мифо-поэтическая теология («предфилософское богословие»³⁸) уже во времена Платона (и устами самого Платона в том числе) подвергалась критике с позиций логики и этики (см., напр., II–III книги «Государства»). Диоген Лаэртский не уверен, можно ли называть подлинно мудрым того человека, который говорит о богах так, как Орфей; «да и вообще не знаю, как назвать человека, который бесстыдно приписывает богам все людские страсти, в том числе такие мерзкие дела, которые редкому человеку и на язык придут» (Diog. I 5). О подобного рода «заблуждениях поэтов» можно встретить критические высказывания и у Цицерона (О природе богов I 42–43).

16. Нередко в античное время теологами называли тех жрецов, в обязанности которых входило рассказывать посетителям какого-либо языческого храма местные мифы, связанные с этим храмом³⁹. В данном случае мы имеем дело, так сказать, с *локальным* вариантом мифопоэтической теологии.

Таким образом, первоначально античная «теология» не была связана ни с догматикой, ни даже с философией; это была поэтизированная мифология⁴⁰, «мифически-поэтический сказ о богах»⁴¹. С течением времени, однако, термин «теология» приобрёл, помимо изначально мифологического, ещё и *философское* значение.

2. Теология как философия

С одной стороны, сама античная философия в целом (как это было много раз показано) являлась «в то же время и свое-

образным богословием, конечно, соответственно религиозному сознанию античности (заменяя собой богословие в более позднем, христианском смысле, отсутствовавшее в языческой культуре. – С.А.). В своё время она выросла из мифологии, созданных религиозным сознанием, да и закончилась у Платона и его последователей построениями, в которых философские идеи неотделимы от богословия»⁴². Для примера можно обратиться к позднему диалогу Платона «Послезаконие», в котором подлинная мудрость представлена как *знание о богах*, а истинное содержание науки и философии – как *богословие*. На этом же основании учение Эмпедокла, например, может быть названо богословским⁴³. Сократ – типичный «морализирующий богослов»⁴⁴. В «Учебнике платоновской философии» Алкиноя говорится, что «философия есть тяга к мудрости», а мудрость «состоит в познании дел божественных и человеческих» (*Алкиной I 1*). Так же определяет мудрость и Сенека (Ер. LXXXIX 5). Недаром в одном из свидетельств о Гераклите сообщается, что названный мудрец «богословствует о природе в неясных выражениях» (22 А 4 DK). Неспроста и Сократ обращался к знаниям жрецов и жриц, «умудрённых в божественных делах» (Менон 81 а). Блаженный Феодорит сообщает о Платоне, что тот учился у египетских мудрецов естествознанию *и богословию*⁴⁵. В начале VI века король Теодорих в письме к Боэцию именует Платона «теологом»⁴⁶. Иначе говоря, античная философия может быть названа в самом общем смысле *и* теологией.

3. Теология как философское учение о богах (философская теология)

С другой стороны, греческая философия специально выделяла в качестве своего специфического раздела *теологию* в соб-

ственном смысле слова, то есть «речь о богах»; до Аристотеля эта «теология» представляла собой составную часть «физики», то есть учения о *природе*; боги при этом определялись, как правило, в качестве «дейтельных причин» естественных явлений, о чём свидетельствует, например, Секст Эмпирик⁴⁷. Аристотель указывает: «Если <...> помимо чувственных вещей не будет никаких других, тогда не будет первого начала, порядка, возникновения и [вечных] движений на небе, но у начала всегда будет другое начало, как это мы и имеем у богословов и у всех, кто учит о природе» (Met XII 1075 b 27). Даже ещё у Платона «промысл божий о мировом целом и подчинение ему других богов, отношения между людьми и богами» (то есть всё то, что касается *религии*. – С.А.) составляют предмет *физики* (Алкиной VII 1; ср. XII–XXVI); впрочем, согласно тому же Платону, учение о богах *самих по себе* требуется «не смешивать с рассуждениями о природе» и тем самым «не подменять теологию физической теорией» (Theol. Plat. I 22, 10–15)⁴⁸. «В самом деле, – поддерживает Платона Прокл, – божественное само по себе обособлено от всеобщей природы, и потому рассуждения о богах, разумеется, следует полностью освободить от влияния любых физических учений» (Theol. Plat. I 22, 15–20).

Первых «теологом» в данном смысле слова обычно именуют Ферекида Сиросского (см.: Diog. I 116), жившего в VI веке до Р.Х., учителя Пифагора (7 A 1–2 DK). В его рассуждениях «процесс вырождения мифологии достигает критической точки, начиная с которой рационально-объяснительный элемент греческого духа определённо начинает преобладать над мифопоэтическим сознанием»⁴⁹; иначе говоря, именно в трудах Ферекида теология из мифической поэзии превратилась в философский дискурс. Ферекид «богословствовал», опираясь на финикийскую

традицию (7 А 2 DK; 7 В 4 DK). Климент Александрийский, ссылаясь на гностика Исидора, ученика Василида, упоминает *αλληγορήσας θεολόγησεν*, «теологические аллегории» Ферекида (Strom.VI 53, 5) и называет главный его труд «Теологией» (Strom.V 50, 2; ср. 7 А 2 DK; 7 В 10 DK)⁵⁰.

Богословом также называют Эпименида Критского (3 В 20 DK), написавшего свою «Теогонию» (Diog. I 111 = 3 А 1 DK). Ферекид, Эпименид и подобные им «мыслители» античности «разбирали древние мифы, объясняли их значение и происхождение»⁵¹. Для них мифология была уже не «формой мысли», а «предметом мысли»⁵².

Философское «учение о богах» отличалось от «мифической» теологии своим характером: это было не «изложение», а *исследование*: «У греков *θεολογία* была исследованием или учением о богах и их отношениях к миру»⁵³; соответственно, и богословами называли тех, кто «учил о богах»⁵⁴. У Прокла это различие между мифической (поэтической) теологией и учением Платона о богах выражено следующим образом: Платон, по его словам, «допускает не всякую драматургию мифологических сюжетов, а лишь ту, которая несёт на себе следы красоты и блага [Государство 462 а] и находится в гармонии с божественной ипостасью. <...> В то время как древние поэты считали должным строить неизреченные божественные теологии скорее как трагедии и потому говорили о скитаниях и распрях среди богов, о войнах и терзаниях, о грабежах и прелюбодеяниях и о многих других похожих символах скрытой истины божественного, Платон, отвергая подобный способ мифологизирования, говорит, что его никоим образом не следует применять при воспитании, и призывает к тому, чтобы речи о богах, имеющие форму мифов, создавали их образ, в большей мере заслуживающий доверия в

смысле истинности, – а именно философский. Такие речи должны представлять божественное как причину всех благ, но не какого бы то ни было зла, как не причастное никакой изменчивости и всегда сохраняющее свой чин непоколебимым, как предвосхищающее в себе источник истины и не служащее для другого причиной ни для какой лжи; именно о теологии такого типа говорил в «Государстве» Сократ [Государство 376 е – 383 с]» (Theol. Plat. I 21, 5–25). Итак, *теология* в данном смысле является «таким занятием, которое делает явственным наличное бытие богов, отличает их непознаваемый и единичный свет от своеобразия участвующего в нём, созерцает и возвещает достойным людям об этом блаженном действии, предоставляющем все соответствующие блага разом» (Theol. Plat. I 17, 10–15).

Такое философско-теологическое «учение» не было догматизировано, не имело обязательного характера; более того, оно могло приходиться к скептическим или отрицательным выводам и вообще быть антирелигиозным⁵⁵. Так, Цицерон называет «теологами» последователей Эвгемера, учивших, что боги суть обожествлённые люди, «которые не на самом деле, а людским воображением были перенесены на небо» (О природе богов III 53–54). Вслед за Цицероном термин «теологи» в том же смысле употребляет в IV веке ссылающийся на него Лактанций (Божественные установления I 11, 48). Тот же Лактанций в книге «О гневе Божиим» именуется «теологами» древнейших греческих писателей и их последователей Эвгемера и Энния, учивших о происхождении греческих богов из посмертно обожествлённых царей и героев (XI 7–9).

В доктрине стоицизма древняя мифология также логически интерпретируется⁵⁶, «подвергается сложному философскому ремонту при помощи аллегорического метода»⁵⁷. Именно в

стоическом философском учении, по мнению прот. Александра Шмемана, понятие богословия получило тот общий смысл, который позже был воспринят христианством: «учение о природе и сущности Божества»⁵⁸. Зенон и Хрисипп, по выражению христианского апологета, подвизались «в физиологическом изъяснении песней Гесиода, Гомера и Орфея»⁵⁹. Созданная в стоицизме (особенно позднем) картина мира, включающая в себя и античных богов, «обретала теологизированные очертания»⁶⁰. Философия, таким образом, оказывается *способом толкования мифологии*, и не только в стоицизме. Прокл пишет: «Очищение происходит то водою, то огнём, и везде чистота у вторичных от первичных. Вследствие этого и у Орфея Зевс советует перенести очистительные обряды с Крита. Ведь богословы обычно вместо умопостигаемого ставят Крит» (In Tim. 22 d–e). О том же сообщает Гермий Александрийский: «богословие говорит, что в этих первичных [богах. – С.А.] выявляется форма и что эти боги суть первые начала и первопричины форм повсюду. Поэтому богословие и называет их ковачами-хитрецами, ибо эта триада [первичных богов. – С.А.] организует формы» (InPhaedr. 247 c).

4. Теология как «первая философия» (Платон и Аристотель)

Теология в античной философии могла пониматься не только в качестве рациональной интерпретации традиционного народного представления о богах, но и в качестве философского учения о божестве как первоначальной причине всего существующего, то есть не только в «религиоведческом», но и в «метафизическом» смысле. Такое понимание связано прежде всего с творческим наследием Аристотеля и Платона.

4а. Аристотель разделил всю философию на три части: теоретическую, практическую и поэтическую; теоретическая

философия, по его мнению, включает в себя физику, математику и «первую философию», к практической философии относятся этика и политика, к поэтической – риторика и поэтика. Аристотель был, по-видимому, первым, кто ввёл термин «теология» в *философский* контекст⁶¹. У него этим термином обозначается один из названных выше разделов теоретической («умозрительной») философии – так называемая «первая философия» (метафизика), призванная изучать сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности (нематериальные начала или причины)⁶², исследовать последние основания всего сущего, построенная «в соответствии с принципами формальной логики»⁶³. У Аристотеля «первая философия» названа «теологией» *единственный раз*: «Таким образом, могут быть различены три теоретические философские дисциплины: математика, физика, наука о божестве [θεολογία]» (Met VI 1026 a 19); в других случаях термин «теология» у Аристотеля является синонимом мифологии (А.В. Лебедев)⁶⁴, которую он, вслед за Платоном, подвергает критике⁶⁵. Вообще Аристотелем выделены четыре причины (первоначала) бытия: материальная, формальная, движущая и целевая; все эти причины вечны (Met I 983 a 25–35). При этом материальная причина ни к чему несводима, а остальные три могут быть сведены в одну (ср.: Физика II 7). Такая триединая формально-движуще-целевая причина и есть «бог» Аристотеля; а философское рассуждение об этом метафизическом начале, таким образом, оказывается «теологией»⁶⁶.

Итак, согласно Аристотелю, «первая философия» (πρώτη φιλοσοφία) есть *по сути* теология; при этом ясно, что «наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род <сущего>». Поскольку же бог представляет собой именно такую сущность, постольку *ценность* первой фи-

лософии в сравнении с другими науками наиболее велика: «теоретические науки заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука [то есть теология. – С.А.] – среди теоретических наук» (Met VI 1026 a 20–25). Аристотель утверждает: «Если нет какой-либо другой сущности, кроме тех, состав которых определён природой, то на первом месте среди наук следовало бы ставить физику; а если есть некоторая недвижная сущность, то наука о ней идёт впереди, составляет первую философию и является всеобщей в том, что она первая. Именно ей надлежит произвести рассмотрение относительно сущего как такового» (Met VI 1026 a 28–33)⁶⁷. Таким образом, «первая философия» оказывается первой и в *теоретическом*, и в *аксиологическом* отношении.

Овладение первой философией как наивысшим видом знания «по справедливости можно бы считать не человеческим делом» (Met I 982 b 29), но сверхчеловеческим, божественным. Поэтому «не следует <какую-либо> другую науку считать более ценною, чем эту. В самом деле, наука наиболее божественная является и наиболее ценною. А божественною может считаться только одна эта – с двух точек зрения. На самом деле, божественною является та из наук, которою скорее мог бы владеть бог, и точно так же – если есть какая-нибудь наука о божественных предметах. А только к одной нашей науке подходит и то, и другое. Бог, по всеобщему мнению, находится в числе причин и есть одно из начал, и такая наука могла бы быть или только у одного бога, или у бога в наибольшей мере. Таким образом, все науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной» (Met I 983 a 3–12). Таково значение теологии у Аристотеля.

Учение о первом двигателе, составляющее содержание «теологии» самого Аристотеля, изложено им в XII книге «Ме-

тафизики», представляющей собой «небольшой самостоятельный трактат»⁶⁸. Однако «бог» у Аристотеля – лишь *одно* из начал (причин) бытия (Met I 983 a 10); поэтому философия Аристотеля *в целом* оказывается *шире* теологии⁶⁹.

46. Понимание Аристотелем теологии бросило своеобразный ретроспективный отсвет и на философию Платона, его учителя и предшественника; в платоновском учении оказалось вполне возможным выделить то, что Аристотель именовал «первой философией»⁷⁰. Вся философия Платона, как считает Алкиной (представитель так называемого среднего платонизма, опиравшийся в ряде случаев и на Аристотеля), можно поделить на теоретическую, практическую и диалектическую; в свою очередь теоретическая философия подразделяется на математику, физику и теологию, которая «имеет дело с неподвижными и первыми причинами, а также с божеством» (Алкиной III 4). Темы философской теологии – «первые причины и знание высших начал» (Алкиной VII 1). Эти начала суть, прежде всего, *идеи* – высшие изначальные сущности, мыслимые богом, созерцаемые человеком, служащие образцами для всего сущего (Алкиной IX 1). К началам относится также и *материя*, входя тем самым в круг интересов теологии (Алкиной VIII 1–3). Наконец, к началам причисляется универсальный *мировой Ум* (который, следуя Аристотелю, Алкиной именуется «первым умом» и «первым богом»); он «вечно мыслит самого себя» и является благом самим по себе (Алкиной X 6) и «причиной всякого блага» (Алкиной X 1–3). Именно присутствие указанной тематики давало повод афинским неоплатоникам IV века рассматривать диалоги «Федр», «Пир» и «Парменид» как *теологические сочинения*⁷¹, опирающиеся на философский опыт «наипервейшего умосозерцания» (Theol. Plat. I 17, 15).

4в. Своеобразный отклик аристотелевское деление наук получило и в средневековой европейской философии, которая во многом зависела именно от Аристотеля. Так, согласно Боэцию, философия делится на три «части»: теоретическую (*philosophia speculativa*), или «физику»; практическую (*philosophia activa*), или «этику»; рациональную (*philosophia rationalis*), или «логику»⁷². В его время это было самое распространённое деление философии, в котором сказалось, видимо, и стоическое влияние⁷³. В состав теоретического раздела философии, в свою очередь, включались *philosophia naturalis*, *philosophia mathematica* и *philosophia divina* («божественная философия»). Боэций пишет: «Умозрительное (*speculativa*) [знание вообще делится на] три части: [естественное, математическое и теологическое]. Естественное [рассматривает вещи] в движении; оно неотвлечённое – по-гречески *αυυλεξαιρετος*. Оно исследует формы тел вместе с материей, ибо в действительности формы неотделимы от тел. Тела оно рассматривает в движении, ибо движение присуще форме, соединённой с материей <...>. Математическое [знание] – неотвлечённое, [рассматривает вещи] без движения. Оно исследует формы тел без материи и потому без движения. Поскольку же эти формы существуют в материи, они не могут быть отделены от тел. Теологическое [знание имеет своим предметом нечто] отвлечённое и отделимое, лишённое движения, поскольку Божественная субстанция лишена как материи, так и движения. Так вот, [предметы] естественные можно рассматривать с помощью рассудка (*rationabiliter*), математические – с помощью науки (*disciplinaliter*), а Божественные – с помощью интеллекта (*intellectualiter*). В последнем случае не следует опускаться до воображения: надо вглядываться в самую форму, истинную форму, которая есть само бытие и из которой

[происходит] бытие»⁷⁴. Такова средневековая рецепция аристотелевской первой философии.

5. «Теология» в поздней греческой философии (неоплатонизм)

В стоицизме философия ещё «первенствует» над богословием, уделяя последней лишь статус одного из своих собственных разделов. «Неоплатонизм представляет собой уже богословие политеизма, мирозозерцание на основе религиозных понятий в философской форме и с философским методом»⁷⁵. Таким образом, в позднейшей античности теология преодолевает своё значение как одного из отделов философии и поглощает, вбирает в себя всю философию целиком.

Так, шестую эннеаду Плотина (III в.) «составляют трактаты, где главными являются теологический и логический моменты»; здесь перед читателем развёрнута «теология в варианте римского неоплатонизма, которая очень близка логической проблематике»; поскольку же «о Едином-Благе, этом запредельном всему сущему Первоначале, рассуждать можно только апофатически, тема пределов человеческого познания становится не просто логической, но и богословской»⁷⁶. В средние века, кстати, было популярно арабское переложение ряда философских текстов Плотина (из «Эннеад»), приписываемых Аристотелю; это собрание было известно как «Теология Аристотеля». Богословский характер этих текстов, следовательно, не подвергался сомнению.

Среди философско-теоретических сочинений Прокла (V в.) выделяется прежде всего фундаментальный трактат «Первоосновы теологии» (211 тезисов и комментарии к ним); в этом трактате содержится кратко изложенная система неоплатонизма,

а именно проблемы единого, чисел, ума, души и носителя души⁷⁷. Тому же Проклу принадлежит солидный труд «О теологии Платона», где пересказано платоновское учение о едином, числах и уме, а также о том, как эти философские категории могут быть применены к античной мифологии; здесь же дана подробнейшая классификация всех божеств языческой религии⁷⁸.

Теологией у Прокла оказывается, по мнению А.Ф. Лосева, сама «четырёхипостасная система» диалектики (единое, ум, душа, космос)⁷⁹. Кроме того, специально «числовая структура» в едином, из которой «эманурует всё последующее», Проклом (как и другими неоплатониками) понимается как «первичная божественная сущность, как царство богов вообще»⁸⁰; таким образом, теология (учение о богах) совпадает с учением о числах. Космологию Прокла справедливо понимать именно как теологию; сам Прокл (в своём комментарии к «Тимею») говорит об этом так: «Учение о природе (φυσιολογία) оказывается некоего рода теологией»⁸¹. А.Ф. Лосев связывает этот «теологический» характер космологии Прокла с «чисто мифологическим пониманием» космоса⁸².

Теология в неоплатонизме, таким образом, предстаёт как рассудочное осмысление содержания античной мифологии, где боги оказываются структурными элементами логически постигаемой реальности. Это учение может быть представлено как результат последовательной рационализации традиционной мифологии (или обратной мифологизации рациональной философии). «Уже для неопифагорейцев и неоплатоников языческого мира народные боги не были богами фантазии, но стали богами мысли»⁸³. По словам священника Павла Флоренского, «выйдя из мифологемы, философема обратно возвращается в неё»⁸⁴. Началом, серединой и концом античной философии оказывается, та-

ким образом, именно теология (во всех названных выше значениях этого термина).

У того же Прокла мы встречаем и некую *классификацию теологии* в целом, а именно: разделение её на мифологическую (символическую), иконическую, мистическую (теургическую) и научную (философскую). «В самом деле, – пишет Прокл, – те, кто опирается в беседах о божественном на его наглядную очевидность, говорят либо символически и мифологически, либо иконически, те же, кто открыто сообщает собственные мысли, ведут свои рассуждения либо так, как это принято в науке, либо при посредстве исходящего от богов вдохновения. Тот, кто стремится рассуждать о божественном при посредстве символов, – это орфик и вообще некто, близкий к сочиняющим мифы о богах. Тот, кто ведёт речь при помощи изображений, – пифагореец, поскольку математические понятия и были изобретены пифагорейцами с целью припоминания божественного: они пытались перейти к нему на основании этих понятий как изображений, поскольку, согласно утверждениям тех, кто стремился исследовать их воззрения, они возводили числа и фигуры к богам. С человеком, который открывает саму по себе истину о богах при посредстве божественного вдохновения в ходе высших посвящений, всё совершенно ясно; в самом деле, такие люди, разумеется, не считают достойным описывать своим знакомым божественные чины или присущие им собственные признаки, окутывая их покровом таинственности, но прямо возвещают об их силах и числах, будучи побуждаемы к этому самими богами. Наконец, тот, кто опирается на науку, – это последователь философии Платона; действительно, как я полагаю, лишь Платон из тех, о ком мы сказали, попытался разъяснить и расположить в некотором порядке выход божественных родов за свои пределы, их отличие друг от друга, а

также общие собственные признаки их совокупных устройств и те частные, которые относятся к каждому из них» (Theol. Plat. I 20). Впрочем, по уверению Прокла, Платон владел всеми четырьмя способами богословствования: «учение о божественном он, очевидно, излагает не всегда одним и тем же способом, а, напротив, порой представляет соответствующую истину так, как это свойственно боговдохновенному человеку, порой же – диалектически; иногда он сообщает о неизреченных собственных признаках богов символически, а иногда – совершая восхождение от изображений богов к ним самим и изыскивая в них первые действующие причины всего» (Theol. Plat. I 17, 17–25). Мистическая теология обнаруживается в «Федре», содержащем примеры божественной одержимости (напр., 238 d); «диалектическая» (научно-философская) – в «Софисте» и «Пармениде», где трактуется проблема *единого*; мифическая – в «Горгии» (523 a – 524 a), «Пире» (203 b–e) и «Протагоре» (320 c – 322 d), где Платон «символически зашифровывает истину, относящуюся к божественному, и в рамках прозаического описания делает собственную цель понятной наиболее близким из своих слушателей»; иконическая – в «Тимее», «Политике» и других диалогах, где божественное познаётся через математику, этику или физику (Theol. Plat. I 17–19).

Как видим, в этой классификации Прокла «теология» включает в себе и мифологию, и философию.

6. Виды «теологии» в Римской империи

Позднеантичная *классификация теологического знания* характерна и для римской культуры. О значениях термина «теология» в позднем Риме можно судить по некоторым высказываниям блаженного Августина. Так, в восьмой книге своего труда «О граде Божием» Августин пишет: «Предстоит вести речь о теоло-

гии, которую называют натуральной⁸⁵, и вести её не с какими-нибудь людьми <...>, но с философами». Как видим, Августин выделяет «естественное» (философское) богословие в качестве особого *вида* теологии. *Философский* характер натуральной теологии подчёркнут указанием на то, что языческие боги традиционно являются одним из предметов философского рассуждения: «Ибо я не ставил задачей настоящего сочинения своего опровергать всякие пустые мнения всех вообще философов, а только те мнения, которые касаются *теологии*, понимаемой, согласно значению греческого слова, как учение или речь о Божестве» (VIII 1). Этот вид богословия Августин отличает от иных двух видов, называемых им «баснословной» («театральной»)⁸⁶ и «гражданской» («государственной») теологией, «из которых первая выставляет напоказ преступления богов, а другая обнаруживает ещё более преступные пожелания этих же богов и чрез то представляет в лице их скорее демонов, чем богов» (VIII 1)⁸⁷.

Римляне, по свидетельству блаженного Августина, ссылающегося в данном пункте на Варрона, разделяли своё богословие на гражданское, или политическое (*civilis*), мифическое (*fabularis*) и естественное, или физическое (*naturalis*)⁸⁸. «Тот род теологии, который у Варрона поставлен первым, мы назвали бы сказочным; но будем называть его баснословным, так как мифическим назван он от басен: греческое слово *μυθος* значит басня. Второй пусть называется естественным, согласно обычному словоупотреблению. Третий, наконец, сам Варрон называет гражданским» (О граде Божиим VI 5). В содержание политической теологии обязательно входило почитание императора в качестве божества; более того, сам глагол «богословствовать» в его политико-теологическом смысле прямо означал «обожествлять императора», «признавать императора богом»⁸⁹.

О «трёх родах теологии» римских язычников упоминает уже Тертуллиан (К язычникам II 1), который «вслед за Варроном говорит о богах философов, поэтов и народов»⁹⁰. Если бы мы спросили Варрона, пишет Тертуллиан, кто измышляет богов, то он ответил бы, «что таковыми бывают философы, поэты и народы. Ибо Варрон различает три рода богов: один – физический, о котором рассуждают философы; другой – мифический, бытующий среди поэтов; и третий род богов – народный, который зависит от того, какие именно боги были приняты данным народом». При этом «философы образуют физических богов на основе умозаключений, поэты извлекают мифических из своих собственных вымыслов, а народы своих богов принимают добровольно» (К язычникам II 1). Тертуллиан отвергает истинность всех этих типов теологии. «Быть может, истина – в умозаключениях? Но они ненадёжны. В поэмах? Но они мерзки. В добровольном принятии богов? Но это слишком произвольный и обывательский источник. Итак, у философов из-за разнобоя всё ненадёжно, у поэтов – всё гнусно и потому недостойно, у народов же всё безразлично, поскольку совершается произвольно. Но ведь Божество, если оно истинно, не должно находиться в зависимости от ненадёжных рассуждений, не должно оскверняться недостойными его баснями и быть уязвимым по причине произвольного принятия» (К язычникам II 1). «В какого же бога мне верить? – вопрошает Тертуллиан. – В того, в котором сомневается рассудок? В того, которого на все лады склоняют поэты? В того, которого пожелал иметь город? Гораздо достойнее не верить ни в какого, чем в такого, в котором сомневаются, которого стыдятся, которого произвольно принимают!» (К язычникам II 1). У Августина, как видим, вос-

производится та же классификация, только место народной теологии занимает политическая.

Происхождение этой схемы точно не известно, однако несомненны её греческие (скорее всего, стоические) истоки. В конце XIX – начале XX века появилась гипотеза, согласно которой теория «трёхчастной теологии» принадлежит основоположнику средней Стои Панэтию или, может быть, Посидонию, у которого её заимствовал Варрон, на которого, в свою очередь, опирались Тертуллиан и Августин. Эта версия пропагандировалась знатоком стоицизма Августом Шмекелем и в популярных изданиях начала XX века подавалась как нечто само собой разумеющееся. Но всё же данная гипотеза признана недостаточно обоснованной, и в настоящее время вопрос о происхождении «трёхчастной» теологической схемы остаётся открытым⁹¹.

При всём своём интересе к учению о Божественном начале языческие философы античности опирались прежде всего на свои собственные *теоретические* способности, «творили каждый раз свою собственную мифологию»; и хотя понятие «теология» возникло в греческой философии, сама эта философия осталась чуждой какой бы то ни было религиозной доктрине о существовании и действии личного Бога, сообщающего человеку Откровение о Себе⁹².

Имея в виду все эти многочисленные *языческие* коннотации термина «богословие», понятно, почему этот термин далеко не сразу (только к IV веку) вошёл в христианский «обиход»: он имел для христиан слишком очевидный «мифологический привкус»⁹³. В христианскую традицию слово «теология» вошло через полемику с языческим «богословием», через переосмысление его содержания и замену этого содержания новым, христианским, опирающимся на Откровение и опыт Церкви. Теология,

как она известна нам сегодня во всей её специфике, «стала развиваться только с возникновением христианства с его концепцией личного Бога и наличием сакральных текстов»⁹⁴. Христианское понимание теологии должно быть рассмотрено в отдельном исследовании.

¹ *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим.* Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. С. 7.

² *Аверинцев С.С.* Теология // *Философская энциклопедия. Том 5. М., 1970.* С. 200. По другому определению того же автора, теология есть «совокупность религиозных доктрин о сущности и действии Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как Божественное Откровение» (*Философский энциклопедический словарь. М., 1983.* С. 675).

³ *Шаймухамбетова Г.Б.* Философия и религия в историко-культурном развитии Востока (к постановке вопроса) // *Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.* С. 32.

⁴ *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 200. «Современные философы религии под теизмом понимают, как правило, набор определённых религиозно-метафизических утверждений, образующих <...> основу, сущность теистических религий. Ядром указанных положений являются те, которые тематизируют представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворённая, совершенная личностная реальность. Он сотворил всё, что существует вне Его, трансцендентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действительное присутствие в мире» (*Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. М., 1989. С. 14). Теизм исходит из понимания Абсолюта как бесконечной Божественной Личности, трансцендентной миру, свободно творящей мир и свободно оперирующей с миром. Признание трансцендентности Бога отличает теизм от пантеизма, признание постоянной активности Бога (Провидение), часто проявляющейся как чудо, – от деизма (*Аверинцев С.С.* Теизм // *Философская энциклопедия. Том 5. С. 189*). Ср.: *Томпсон М.* Философия религии. М., 2001. С. 109–110.

⁵ *Аверинцев С.С.* Теология. С. 200.

⁶ *Шаймухамбетова Г.Б.* Указ. соч. С. 33.

⁷ *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. М., 2005. С. 97–98.

⁸ Там же. С. 98.

⁹ Там же. С. 99.

¹⁰ *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Том 1. М., 1976. С. 220.

¹¹ Шмалый В., свящ. Космология святых отцов каппадокийцев: вклад в современный диалог науки и богословия // Альфа и Омега. 2003. № 2 (36). С. 158.

¹² Киприан (Керн), архим. Климент Александрийский // Вестник РХД. 1992. № 165. С. 112.

¹³ Шмалый В., свящ. Указ. соч. С. 158.

¹⁴ Цит. по: Шаймухамбетова Г.Б. Указ. соч. С. 32.

¹⁵ Шмеман А., прот. Введение в богословие. М., 1993. С. 4.

¹⁶ Аверинцев С.С. Теология. С. 200. Ср.: Васильев П. Богословие // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Том 4. СПб., 1894. С. 183. О «теологии» в данном смысле говорит Прокл: «Изначален такой способ мифологизирования, при котором предположения о божественном высказываются аллегорически и истина словно бы окутывается множеством покровов, а природа предстаёт в виде изображений» (Theol. Plat. I 21, 5–10; ср. Theol. Plat. VI 49, 20–30).

¹⁷ При этом Платон утверждает, что «эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости; точно так и хорошие мелические поэты» (Ион 533 е).

¹⁸ Прокл отмечает, что «древние поэты считали должным строить неизреченные божественные теологии скорее как трагедии» (Theol. Plat. I 21, 10–15).

¹⁹ Шмеман А., прот. Указ. соч. С. 3.

²⁰ Термин «богословы» применяют к указанным авторам и комментаторы «Метафизики» – Александр Афродисийский и Сириан (см. Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996. С. 727–728).

²¹ «Богословы» называют Гефеста кузнецом, а Афины – ткачихой (In Met. II 2, 997 b 34 = 1 B 180 DK).

²² «Богословы» создали миф о Хроносе (In R. P. II 297), соединили Афродиту узами брака с Гефестом (1 B 182), описали пляску Куретов (1 B 191 DK = Theol. Plat. V 128, 5–10); объяснили происхождение различных «искусств» как «божественных творений» (In Crat. 389 b–c), рассказали о порядке узурпации и потери власти Хроносом (In Tim. 35 b, In Crat. 396 b = 1 B 137 DK), приписали Хроносу вечную молодость (Theol. Plat. V 33, 20–25), измерили длину скипетра Зевса (In Tim. 20 a).

²³ Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999. С. 70–71. Следует отметить, что образ Орфея-богослова использовался ранними христианами для аллегорического изображения Христа (например, в катакомбах Каллиста); см.: Буслаев Ф. О русской иконе. М., 1997. С. 136.

²⁴ Шмеман А., прот. Указ. соч. С. 4.

²⁵ *Св. Григорий Богослов. Слово 4 // Собрание творений. Том 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 116–118; ср.: «А что касается до чтимых язычниками богов и, как сами называют, демонов, то нам нет нужды быть их обвинителями; напротив того, по обличению собственных их богословов, они преданы страстям, мятежам, преисполнены злом и превратностями, состоят в противоборстве не только сами с собою, но и с первыми причинами» (Св. Григорий Богослов. Слово 31 // Собрание творений. Том 1. С. 452).* Характерно, что в Предании христианской Церкви наименование «Богослов» присвоено лишь трём отцам: апостолу и евангелисту Иоанну, чьё Евангелие написано высоким поэтическим слогом, святому Григорию Назианзину и преподобному Симеону («Новому Богослову»); последние два «известны тем, что свои богословские произведения они облекали в высокохудожественную поэтическую форму» (*Шматий В., свящ. Указ. соч. С. 160*). Ср.: «Догматические слова Григория приобрели ему имя Богослова» (*Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Том 4. М., 1994. С. 106*).

²⁶ *Аверинцев С.С. Теология. С. 200. Ср.: Мень А., прот. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. Том 4. М., 1992. С. 49.*

²⁷ См. Strom. V 49, 4.

²⁸ 1 В 190 DK; In Tim. 24 e = 1 В 119 DK; In Tim. 25 b, In Tim. 28 c, In Tim. 29 a–b, In Tim. 40 e = 1 В 114, 117, 135 DK; In Crat. 396 b–c = 1 В 129 DK; In Parm. IV 959.

²⁹ «Справедливость, согласно Богослову, рождается от Закона и Благочестия» (1 В 159 DK).

³⁰ Ср.: *Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 790–791.*

³¹ *Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. М., 1993. С. 194.*

³² *Аверинцев С.С. Теология. С. 200. Ср.: Дамаский, О началах 123–124 = 1 В 12–13 DK: «Теология, описанная у перипатетика Евдема как теология Орфея, обошла молчанием всё умопостигаемое <...> и начала [родословие богов] с Ночи, с которой начинает и Гомер»; «такова обычная орфическая теология» (см. также: *Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 711–716, 721*). К этому учению, считает прот. Александр Мень, «более применим термин “теософия”, ибо в основе орфизма лежит эклектическое сочетание различных мифов и поверий, оккультизма и мистики» (*Мень А., прот. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. Том 4. М., 1992. С. 49*).*

³³ *Обидина Ю.С. Влияние орфических представлений о бессмертии души на философскую мысль античности // Философские науки. 2004. № 7. С. 19.*

³⁴ Традиция (см., напр., *Платон, Государство 364 с–е*) рассматривает Мусею «в контексте орфической литературы»; однако для некоторых специалистов такая идентификация «является почти что пустым звуком ввиду недос-

таточности сохранившегося материала»; что представляла собой его «Геогония», неизвестно (*Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 875).

³⁵ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М., 2000. С. 286. «В представления о человеческой душе поэты привносят идею посмертного воздаяния. Согласно этой идее, загробная участь человека зависит от его прижизненных поступков и убеждений. Хотя всякая душа бессмертна, обрести счастливую долю после смерти дано не каждому: <...> посмертное блаженство надо заслужить. Для этого есть только одно средство – ритуальное очищение, преодоление в себе греховной природы, освобождение от соблазнов и привязанностей подлунного мира» (*Сёмушкин А.В.* У истоков европейской рациональности: Начало древнегреческой философии. М., 1996. С. 113).

³⁶ *Сёмушкин А.В.* Указ.соч. С. 116.

³⁷ Там же. С. 115.

³⁸ Там же. С. 116.

³⁹ *Аверинцев С.С.* Теология. С. 200.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Хайдеггер М.* Онтотеологическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тожество и различие. М., 1997. С. 40.

⁴² *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1996. С. 8.

⁴³ *Гомперц Г.* Жизнепонимание греческих философов и идеал внутренней свободы. СПб., 1912. С. 40–42.

⁴⁴ *Сёмушкин А.В.* Указ.соч. С. 114.

⁴⁵ *Бл. Феодорит Кирский.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 300.

⁴⁶ *Майоров Г.Г.* Судьба и дело Бозция // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 326. В этом же письме Аристотель назван «логиком», а Пифагор – «музыкантом».

⁴⁷ *Лукомский Л.Ю.* Апофасис и язычество // Вестник С.-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 3. С. 15.

⁴⁸ Ср.: Федр 229 b– 230 a, где Сократ упоминает о возможности «естественной» интерпретации мифологического сюжета.

⁴⁹ *Сёмушкин А.В.* Указ. соч. С. 116.

⁵⁰ Хотя известны и другие наименования этого труда: «Теокрасия» («Богосмещение») и «Гептамих» («Семинадрия»); см.: *Сёмушкин А.В.* Указ. соч. С. 117–118.

⁵¹ *Васильев П.* Указ. соч. С. 183.

⁵² *Сёмушкин А.В.* Указ. соч. С. 116.

⁵³ *Борис, архим.* Общее введение в круг богословских наук. Киев, 1890. С. 22.

- ⁵⁴ *Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исаяя (Белов), архим.* Указ. соч. С. 7.
- ⁵⁵ *Аверинцев С.С.* Теология. С. 200.
- ⁵⁶ См., напр., *Цицерон.* О природе богов I 41.
- ⁵⁷ *Андреев И.Д.* Богословие // *Христианство: Энциклопедический словарь.* Том 1. М., 1993. С. 275.
- ⁵⁸ *Шмеман А., прот.* Указ. соч. С. 3; ср.: *Андреев И.Д.* Указ. соч. С. 275.
- ⁵⁹ *Минуций Феликс.* Октавий XIX.
- ⁶⁰ *Чухина Л.А.* Специфика философского знания в учениях стоиков // *Античная философия: специфические черты и современное значение.* Рига, 1988. С. 51.
- ⁶¹ *Кулэ М.Х.* Понимание природы философии у Аристотеля // *Античная философия: специфические черты и современное значение.* Рига, 1988. С. 30; *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1991. С. 285, 301.
- ⁶² *Чанышев А.Н.* Указ. соч. С. 285.
- ⁶³ *Майоров Г.Г.* Дунс Скот как метафизик // *Бл. Иоанн Дунс Скот.* Избранное. М., 2001. С. 28.
- ⁶⁴ *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 363.
- ⁶⁵ *Аверинцев С.С.* Теология. С. 200.
- ⁶⁶ *Чанышев А.Н.* Указ. соч. С. 301.
- ⁶⁷ Вопреки данному прямому указанию Аристотеля на предмет «первой философии» Джонатан Барнс пишет, что «Аристотель обычно отождествлял божественное с частями неба, так что “теологию” можно, вероятно рассматривать как часть астрономии» (*Барнс Дж.* Аристотель. Краткое введение. М., 2006. С. 56).
- ⁶⁸ *Кубицкий А.В.* Что такое «Метафизика» Аристотеля? // *Аристотель. Метафизика.* Ростов-на-Дону, 1999. С. 412.
- ⁶⁹ *Чанышев А.Н.* Указ. соч. С. 285.
- ⁷⁰ К слову, в Афинской школе неоплатонизма философия Аристотеля читалась как «пропедевтический курс» к основной дисциплине – философии Платона (*Лукомский Л.Ю.* Прокл. Диадокх и главный труд его жизни – «Платоновская теология» // *Прокл. Платоновская теология.* СПб., 2001. С. 514). В частности, Прокл твердо убежден в том, что теология Платона является как бы «синтезом» всех возможных теологических программ и потому «универсальным истоком любых воззрений» в области теологии, а значит, «всё то, что было сказано после него, оказывается лишь более или менее детальным комментарием к его сочинениям». Именно поэтому философия Аристотеля и воспринималась «только как введение к этой универсальной науке» (Там же. С. 519).
- ⁷¹ *Платон.* Законы. М., 1999. С. 793 (примечание Ю.А. Шичалина).
- ⁷² *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 9–10.

⁷³ Там же. С. 291.

⁷⁴ Там же. С. 147.

⁷⁵ Андреев И.Д. Указ. соч. С. 275.

⁷⁶ Светлов Р.В. Пространство самопознания // Плотин. Первая эннеада. СПб., 2004. С. 10.

⁷⁷ См. комментарии А.Ф. Лосева в кн.: *Прокл. Первоосновы теологии*. Гимны. М., 1993. С. 192.

⁷⁸ *Прокл. Платоновская теология*. СПб., 2001. Ср.: *Прокл. Первоосновы теологии*. Гимны. С. 192–193. У неоплатоника Ямвлиха (ум.ок. 330) также имеется труд «Платонова теология». Именно Ямвлих Халкидский прибавил к традиционным разделам философии (логике, физике и этике) ещё и «теологию» (Светлов Р.В. Указ.соч. С. 9).

⁷⁹ *Прокл. Первоосновы теологии*. Гимны. С. 204.

⁸⁰ Там же. С. 205.

⁸¹ Там же. С. 199.

⁸² Там же.

⁸³ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 220.

⁸⁴ Флоренский П.А. Введение в историю античной философии // *Философские науки*. 2004. № 5. С. 91.

⁸⁵ Речь, видимо, идёт о божественном источнике *природы*, то есть видимого мира, космоса, откуда и наименование теологии *натуральной*. Ср.: О граде Божием VII 6.

⁸⁶ Речь идёт о *мифологии* в широком смысле. Св. Григорий Богослов в своём 35 слове называет мифологию «баснословием» (Собрание творений. Том 1. С. 500).

⁸⁷ Впрочем, и *естественная* теология язычников представляла собою именно демонологию. До и вне Христа мудрость Божия подменялась «мудростью» видимого мира (твари), утверждает св. Григорий Палама. Изучая законы этого мира, язычники «приходили к какому-то представлению о Боге, поскольку природа и творение дают к тому немалые основания, демоны же с бесовским умыслом не препятствовали тому, – ведь разве их почитали бы богами, если бы в человеческую голову не проникло никакого представления о Боге? – словом, исследуя природу чувственно постигаемых вещей, они пришли к представлению о Боге, но недостойному Бога и не отвечающему Его блаженной природе, потому что *омрачилось несмысленное их сердце* (Рим 1:21) от злокозненных внушений лукавых демонов, – ведь разве, с другой стороны, продолжали бы почитать этих демонов богами, разве верили бы в них, учителей многобожия, если бы в человеческой голове появилось достойное представление о Боге? Поэтому пленники бессмысленной и безумной мудрости и невежественного ведения оклеветали Бога и природу, её возведя

в положение господства, Его же, насколько от них зависело, из положения господства низведя и приписав демонам имя богов» (Триады I 1, 18).

⁸⁸ Ср.: *Борис, архим.* Указ. соч. С. 24. Ср. с указанным у Ф.Ф. Зелинского делением римской религии на «поэтическую» (совокупность мифов о богах и героях), «гражданскую» (совокупность государственных культов) и «философскую» (метафизические учения о божестве, душе и загробной жизни), каковые являлись «повествовательной, обрядовой и догматической» частями единой религии Рима (*Зелинский Ф.Ф.* Соперники христианства. М., 1996. С. 189–190).

⁸⁹ *Шмеман А., прот.* Указ. соч. С. 4.

⁹⁰ *Братухин А.Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан – христианин в мире язычников // Тертуллиан К.С.Ф. Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005. С. 46.

⁹¹ *Тертуллиан К.С.Ф.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 382–383 (комментарий И. Маханькова).

⁹² *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 45.

⁹³ *Шмеман А., прот.* Указ. соч. С. 4.

⁹⁴ *Уколова В.И.* Указ. соч. С. 46.

*Иерей Виктор Сиротин,
преподаватель ТДС*

СООТНОШЕНИЕ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ И СВЯЩЕННОГО ПРЕДАНИЯ

Соотношение Священного Писания и Священного Предания является одной из важных тем в современном богословии. Необходимо дать чёткое представление о том, как соотносятся два источника Божественного Откровения. Сегодня мы можем проследить, как развивалось учение о соотношении Писания и Предания на протяжении столетий, каким образом богословы различали или объединяли эти два источника христианского вероучения. Вопрос о соотношении Писания и Предания возникает в Западной Европе во времена Реформации в контексте полемики с принципом «Sola Scriptura» (лат. «только Писание»), провозглашённым протестантами. Католические богословы в ответ на это разработали учение, в котором Писание и Предание противопоставляются друг другу как два параллельных источника откровения, как нечто взаимодополняющее. Суть этого учения в том, что Писание и Предание по отдельности заключают в себе не всю богооткровенную истину, а только некоторую её часть¹. Это западное влияние впоследствии распространилось и в русской богословской мысли. Такое учение не согласуется с учением святых отцов, для которых Писание и Предание были тождественными понятиями. Преодоление этого влияния началось в XX веке в трудах отечественных богословов, среди которых необходимо выделить В.Н. Лосского и прот. Георгия Флоровского. Разрешение данного вопроса особенно актуально в настоящее время в контексте

сте полемики с протестантскими сектами, полностью отрицающими авторитет Священного Предания.

Как известно, Священное Писание – собрание книг, написанных по вдохновению от Святого Духа пророками и апостолами². Иначе говоря, это Божественное откровение, зафиксированное в книгах, собрание которых называется Библией. Определение Священного Предания является более сложным и многоаспектным. Наиболее распространённое определение говорит нам, что Предание – это та форма откровения, которая передается словом и примером из поколения в поколение. «Действительно, – говорит В.Н. Лосский, – чтобы не ограничивать самого понятия Предания, устраняя некоторые аспекты, которые оно могло приобрести, чтобы все эти аспекты за ним сохранить, нам приходится прибегать к понятиям, охватывающим сразу слишком многое, отчего и ускользает подлинный смысл собственно Предания. При уточнении его приходится дробить содержание слишком многозначашее и создавать ряд суженных понятий, сумма которых отнюдь не выражает ту живую реальность, которая именуется Преданием или Традицией Церкви»³.

Предание (*греч. παραδοσις*) буквально означает преемственную передачу, например, передачу по наследству, а также и сам механизм передачи от одного человека к другому, от одного поколения людей к другому⁴. Основанием для почитания Св. Предания являются слова апостола Павла: «Стойте и держите предания, которым вы научены или словом или посланием нашим» (2 Фес. 2, 15), а также: «О, Тимофее! Предание сохрани» (1 Тим. 6, 20).

Кроме этого, необходимо сказать, что Предание – это не только словесная передача информации, но и передача опыта. Не

случайно в православном монашестве сохраняется принцип передачи духовного опыта от старца к ученику. Основанием для этого являются слова того же апостола: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор. 4, 16). И, наконец, Предание есть передача благодати Святого Духа. Не случайно Церковь верит, что отцы Вселенских соборов действовали по вдохновению Св. Духа, поскольку «никто не может назвать Иисуса Христа Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). Рукоположение в священный сан есть тоже своего рода Предание или передача благодати Св. Духа.

Таким образом, можно утверждать, что Священное Предание – это реальная жизнь Церкви, которая существовала во все времена. Это то, во что верили все, везде и всегда.

Понимание Священного Предания появляется уже у ранних отцов Церкви. Тертуллиан, апологет конца II – начала I века, говорит: «Мы храним то правило веры, которое Церковь получила от апостолов, апостолы от Христа, Христос от Бога»⁵. Можно сказать, что уже в это время Священное Предание занимает важнейшее место в жизни древней Церкви. Отец V века преподобный Викентий Лиринский говорит о Предании: «То, что вверено, а не то, что изобретено, то, что ты принял, а не то, что ты выдумал»⁶. Здесь утверждается мысль об истинности и неповреждённости Откровения, передаваемого устно. Нужно отметить, что вопрос о конкретном соотношении Писания и Предания у отцов церкви не возникал с такой остротой, как в наше время, поскольку не было повода к развитию такого учения. Однако мы встречаем интересные мысли у священномученика Иринейя Лионского (II век), возникшие в контексте полемики с гностиками, считавшими, что Предание есть некая тайная информация, передаваемая совершенным людям. «Об устройении нашего спасения, – говорит Ириней, – мы узнали не чрез кого

другого, а чрез тех, чрез которых дошло к нам Евангелие, которое они тогда проповедовали (устно), потом же, по воле Божией, предали нам в Писаниях, как будущее основание и столп нашей Веры»⁷. Для священномученика Ириней Священное Предание по своему содержанию не есть нечто отличное от Писания, а наоборот – Предание по содержанию тождественно Новому Завету. У других отцов Церкви мы можем найти утверждение, что Священное Писание само по себе содержит всё потребное для благочестия, т.е. заключает в себе не часть богооткровенной истины, а всю истину в её полноте⁸. Для отцов Церкви Писание и Предание не являются параллельными, отдельными источниками богооткровения. Писание рассматривается как зафиксированное Предание в каноне книг Нового Завета. Можно утверждать, что по Преданию мы можем восстановить Писание. «Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21, 25).

Учение Западной Церкви по вопросу соотношения Писания и Предания возникает во времена Реформации (1517–1648). Возникновение этого учения связано с историческим событием, в ходе которого католические богословы не смогли обосновать примат папской власти в споре с основоположником реформационного движения Мартином Лютером. Лютер заявил, что своё учение он может обосновать из одного только Священного Писания. Этот полемический приём, который один раз оказался успешным, впоследствии получил широкое применение и превратился в своеобразный принцип, на котором и строилось протестантское учение. В борьбе с протестантами, отрицающими авторитет Священного Предания как источника вероучения, католики были вынуждены построить

своё учение. Суть его состоит в том, что Священное Писание и Священное Предание – это два различных параллельных источника вероучения⁹. В дальнейшем это повлияло на православное богословие, вследствие упадка образованности на христианском востоке. Это отразилось в «Катехизисе» святителя Филарета: «Писание и Предание суть два способа откровения»¹⁰. Митрополит Макарий (Булгаков) говорит, что «под именем Священного Предания разумеется Слово Божие, не заключённое в письмена самими богодухновенными писателями, а устно переданное Церкви и с тех пор непрерывно в ней сохраняющееся». Примерно то же самое мы видим в учебнике догматического богословия протоиерея Михаила Помазанского, где прямо говорится, что Предание и Писание – это два источника вероучения, или два источника догматов. Во всех этих определениях Священное Писание и Священное Предание противопоставляются друг другу. Писание рассматривается как нечто внешнее по отношению к Преданию¹¹. Преодоление этого схоластического взгляда началось только в XX веке.

В своей статье «Предание и предания» профессор Владимир Лосский преодолевает западное влияние в вопросе о соотношении Предания и Писания, критикует общепринятое в то время учение. «В нашем случае, стремясь противопоставить Писание и Предание как два независимых друг от друга источника Откровения, мы неизбежно будем придавать Преданию свойства, характерные для Писания: оно окажется “иными письменами” или “иными ненаписанными словами” – всем тем, что Церковь может прибавлять к Священному Писанию в горизонтальном, историческом своём плане. На одной стороне окажется Священное Писание, или канон Священного Писания, на другой – Предание (или Традиция) Церкви, которое в свою

очередь подразделится на многие источники или ...предания»¹². В.Н. Лосский чётко дифференцирует Предание и предания, можно сказать, некую сумму преданий, которую католические богословы стремились кодифицировать в исторических памятниках, постановлениях Соборов и т.д.¹³. Предание нельзя противопоставлять Писанию, а также подставлять одно из них вместо другого. «Мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать истину в присутствии ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума»¹⁴. Предание должно быть для каждого христианина отправной точкой в духовной жизни и в жизни разума. Только через Предание мы можем изучать Священное Писание. Если предположить, что изучение Писания и жизнь по Законам Библии является достаточным условием для спасения человеческой души, то для чего нужна Церковь и её Таинства? Поэтому Писание без Предания не может быть самодостаточным источником откровения.

Протоиерей Георгий Флоровский, выдающийся богослов и философ, разделял общепринятые воззрения в отношении соотношения Писания и Предания, которые противопоставлялись друг другу. В своём учении он обращался к известным местам в трудах святителя Василия Великого о Святом Духе, где тот говорит о *dogmata* и *kerygmata* (предание и проповедь), которые противопоставляются святым отцом. Однако в 1963 году в своих статьях о Предании Флоровский изменяет свое мнение и доказывает, что под *dogmata* Василий имел в виду скорее установленные обряды, а под *kerygmata* формализованные учения, положения вероисповедания¹⁵. «Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в её кафо-

лической (вселенской) полноте; и нужно пребывать или жить в Церкви в её полноте, чтобы разуть Предание, чтобы владеть им. Это значит, что носителем и хранителем Предания является вся Церковь – как католическое тело Предания»¹⁶. Таким образом, для о. Георгия Флоровского, как и для В.Н. Лосского, Предание – не просто отдельный источник наравне с Писанием, а всецелая жизнь Церкви во всей полноте.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод о том, что Священное Писание в православном понимании является особой формой Священного Предания. Предание понимается в православном богословии как жизнь Святого Духа в Церкви, как её самосознание и память, не прерывающаяся со дня Пятидесятницы¹⁷. Познание Писания возможно только в контексте Предания. Мы видим, что учение католических богословов, отличающееся от святоотеческого учения, начало преодолевать только в XX веке. Говоря о соотношении Священного Писания и Священного Предания, мы должны избегать двух соблазнов: во-первых, опасности противопоставления Священного Писания и Священного Предания и, во-вторых, опасности свести Священное Предание к сумме некоторых знаний, к набору определённых памятников, в которых содержится это знание.

¹ Давыденков О., *свящ.* Догматическое богословие. М.: ПСТБИ, 1997. С. 45.

² Филарет (Дроздов), *митр.* Пространный христианский катехизис. СПб., 1999. С. 11.

³ Лосский В.Н. Предание и предания // Лосский В.Н. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 682.

⁴ Давыденков О., *свящ.* Указ. соч. С. 41.

⁵ Там же. С. 42.

⁶ *Викентий Лиринский, прп.* О Священном Предании Церкви. СПб.: Свисток, 2000. С. 9.

⁷ *Иринея Лионский, сщмч.* Творения. М.: Паломник, Благовест, 1996. С. 221.

⁸ *Давыденков О., свящ.* Указ. соч. С. 45.

⁹ Там же.

¹⁰ *Филарет (Дроздов), митр.* Указ. соч. СПб. С. 10.

¹¹ *Давыденков О., свящ.* Указ. соч. С. 44.

¹² *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 647.

¹³ *Давыденков О., свящ.* Указ. соч. С. 44.

¹⁴ *Лосский В.Н.* Указ. соч. С. 682.

¹⁵ *Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю.П. Сенокосова.* М.: Прогресс, 1995. С. 345.

¹⁶ *Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки // Вестник РХСД. Париж, 1981–1982. № 105–108. С. 193.

¹⁷ *Давыденков О., свящ.* Указ. соч. С. 49.

*Протоиерей Александр Классен,
преподаватель ТДС*

КНИГА ЕККЛЕСИАСТА: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

*Священное Писание дано нам Духом Святым,
и только Духом Святым оно может быть истолковано.*

Протоиерей Геннадий Фаст,
«Толкование на книгу Песнь Песней»

Библию называют ещё Словом Божиим, поскольку со страниц этой книги Сам Бог обращается к людям, возвещая им Свою волю. Причастность божественному, небесному ощущаешь, когда слышишь о таинственных встречах Авраама с Яхве, когда читаешь удивительные повествования о неопалимой купине Моисея, о Славе Господней, сходящей на Соломонов храм и о Мессии пророков. И только раскрыв книги Премудрости, вдруг, неожиданно для себя, «как будто переходишь с Неба на землю». Где видения, пророчества, таинственные встречи? Их нет. Остаётся только «земная» мудрость хакамов, этих, по выражению одного современного нам библеиста, «жрецов Премудрости Божией».

Почему смолкло Небо, и заговорили мудрецы? Что они хотят сказать нам? Эти вопросы вставали в глубокой древности, стоят и сейчас. В настоящей статье мы делаем попытку осветить, хотя бы частично, историю ответов на эти вопросы, взяв в качестве предмета исследования книгу Екклесиаста.

Ни одна из книг Ветхого Завета не трактовалась столь противоположно, как эта книга. Генрих Гейне называл ее «Das Hohelied der Skeptizismus», тогда как немецкий ученый Франц Делич увидел в ней «Das Hohelied der Gottesfurcht». Столь же

широк и диапазон вариантов толкований этих замечательных размышлений великого мудреца древности.

Толкователи Екклесиаста

Литература по Екклесиасту весьма обширна. Читателю, желающему понять смысл книги, наверное, небесполезно было бы обратиться к древним переводам Библии. Перевод – это уже толкование. Слова могут быть многозначны, и переводчик может выбирать то или иное значение, исходя из своего понимания текста или основываясь на мыслях и идеях, циркулирующих в обществе его времени.

А. Греческий перевод LXX является древнейшим из известных переводов (по преданию этот перевод выполнен в III веке до Р.Х.). Стоит упомянуть также перевод на греческий язык Аквилы (II век по Р.Х.), иудея-прозелита и родственника императора Адриана. По мнению Свенда Холм-Нильсена, переводчики на греческий язык наделили некоторые ключевые слова значением, не соответствующим оригинальному, еврейскому, языку текста¹.

Б. Сирийский перевод Пешито сделан с еврейского текста, но в некоторых местах явно опирается на греческий перевод LXX.

В. Таргум – переложение еврейского текста на арамейский язык, не является ни переводом, ни комментарием. Скорее, это то и другое вместе. Автор Таргума на книгу Екклесиаста, переводя еврейский текст на арамейский с достаточной точностью, тем не менее, вплетает в ткань повествования свои собственные идеи о том, как надо понимать то или другое еврейское слово.

Г. Вульгата, перевод на латинский язык, сделанный блаженным Иеронимом, важна для понимания средневекового бо-

гословия на Западе. Этот перевод стал каноническим текстом Ветхого Завета в Западной церкви, и богословам не было нужды обращаться к еврейскому или греческому тексту. Они непосредственно могли толковать латинский текст Вульгаты.

В 4–5 веках по Р.Х. составляется иудейское толкование на Священное Писание – Мидраши. Один из сборников, содержащих толкование на Екклесиаста, носит название Мидраш Рабба или Великий Мидраш. Этот сборник содержит последовательное толкование Пятикнижия Моисеева, а также книг Есфирь, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст, Песнь Песней. Несмотря на довольно позднее происхождение, Мидраши используют материал, восходящий к значительно более раннему времени. Мидраши используют метод сопоставления различных отрывков текста. Этот материал особенно интересен тем, что может содержать древнее Предание ветхозаветной Церкви.

Из древних христианских авторов Екклесиаста толковали такие отцы и учителя Церкви, как Ипполит Римский († 235), Ориген († 253), Дионисий Александрийский († 264), Григорий Неокесарийский († 270), Григорий Нисский (†394), Дидим Слепец (†395), Евагрий Понтийский (†399), Иероним Стридонский (†420), Нил Анкирский (†430), Прокопий Газский (†528), Олимпиодор Александрийский (†сер. VI в.), Григорий Агригентийский (†592), Григорий Великий (Двоеслов, †604), Алкуин (†804), Фотий Константинопольский (†891), Псевдо-Иоанн Златоуст.

Из современных авторов для православного экзегета интерес представляет подход католического богослова и философа Питера Крифта.

Краткое содержание книги

В нескольких словах опишем содержание того, о чем божественный Проповедник (евр. Когелет) говорит нам в своей книге. Американский апологет Питер Крифт видит всё содержание книги в первых трёх стихах её. Стих 1 говорит нам, кто её написал; стих 2 – в чём её суть; стих 3, наконец, приводит главный довод. Вот как это выглядит:

1. Слова Екклесиаста, сына Давидова, царя в Иерусалиме.
2. Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, – всё суета!
3. Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?².

Поэтому человеку не остается ничего более, как есть и пить, и это лучшее, чем он может заняться. Потому что всё – суета, לבל (хавэль). Это выражение повторяется в книге снова и снова, более 30 раз. Если мудрецы спорили о том, в чём смысл жизни, то Когелет задает себе вопрос: а есть ли он вообще? Он ищет путь, דרך (дэрэх), которым бы человек мог идти в своей жизни, чтобы получить лучшее, טוב (тов), но где бы он ни искал, он ничего не находит. А потому всё – суета. Нет ничего нового под солнцем, и в жизни человека всё остается по-прежнему. Разными путями может искать человек смысл в этой жизни, но куда бы он ни пошёл, везде его ждёт смерть, и значит всё – суета. Нет различия и среди людей: бедный ты или богатый, добрый или злой, справедливый или несправедливый – конец всем один. И у человека, и у животных конец один – смерть. Человек считает себя хозяином в этой жизни и глубоко заблуждается. Всею своё время под солнцем, а это значит, что не человек управляет этим миром. Им управляет Бог. Но Бог не сообщает человеку секреты Своего управления, а потому, когда что-то случается, то человек узнает это только лишь после того, как это

случилось. Единственное различие в жизни – это различие между мудрым и глупым. Но различие это не в судьбе их, она у них одна, а во взгляде на эту жизнь. Мудрец видит суету этой жизни и остаётся спокоен. Тогда как глупец не видит этого, а потому, когда несчастье постигает его, он сердится, печалится и впадает в уныние. Исходя из этого, мудрец и говорит: человеку ничего не остаётся делать, как только есть и пить.

Ключи к Екклесиасту

Не претендуя на полное описание различных подходов к Екклесиасту, мы остановимся на некоторых, наиболее замечательных, с нашей точки зрения, взглядах на эту книгу.

Ключ первый³. Приблизительно в то же время, когда создавались Мидраши на Ветхий Завет, писал свои творения св. Григорий Великий, папа Римский. В его «Собеседованиях» мы находим размышления по поводу одной фразы Екклесиаста, где святитель говорит, между прочим, следующее: «Итак, кто говорит в конце книги: *все будем слушать*, тот сам свидетельствует, что, представляя в себе многие лица, он как бы не один говорит. Поэтому в сей книге некоторые мысли высказаны только для рассмотрения их, другие удовлетворяют уму; одни принадлежат духу человека колеблющегося и ещё преданного удовольствиям мира сего; другие, согласные с умом, предлагаются для того, чтобы удержать душу от этих удовольствий. Уже у Иеронима мы находим идею, что Екклесиаст говорит на "иностранном языке": т.е. высказывает ложные взгляды и затем опровергает их». Этот экзегетический метод, назовём его *intelligentia dualis*, был систематизирован св. Григорием. Он называет Екклесиаста по-латински *concionator* (публичный оратор), а поскольку в общем собрании высказываются

различные мысли, то при помощи *concionatorum* они объединяются в нечто единое. Как мудрый *concionator*, Соломон позволяет звучать в своей книге самым разным мыслям, которые он затем отвергает в конце своей книги.

Подобного же экзегетического метода придерживался Алкуин, аббат монастыря св. Мартина в Туре. В своём комментарии на Екклесиаста он настаивает на том, что книга должна пониматься как диалог между автором и представителями различных мнений: верных и неверных. Основная идея Алкуина та, что Когелет научает держаться подальше от богатства этого мира и не привязываться к удовольствиям этого века⁴.

Ключ второй. В предисловии к своему комментарию на Екклесиаста, посвященному двум благородным женщинам, Павле и Евстохии, блаженный Иероним говорит, что будучи в Риме, он имел обыкновение читать книгу Екклесиаста некоей Блезилле «*ut eam ad contemptum istius saeculi provocarem, et omne quod in mundo cerneret, putaret esse pro nihilo*»⁵ («с целью возбудить в ней презрение мира сего, чтобы всё, что видела в мире, она вменяла ни во что»). В этой фразе заключается идея, ключ к пониманию книги. Вслед за протоиереем Геннадием Фастом назовём этот подход **духовно-аскетическим**. Он включает в себя некоторые экзегетические принципы, которые начал разрабатывать блаж. Иероним и которые затем стали почти каноном для экзегетов позднего средневековья на Западе. Речь идет о различии между *interpretatio litteralis* и *interpretatio spiritualis*. В свою очередь *interpretatio spiritualis* распадалось на *interpretatio allegorica* (понимание, относящееся в основном к Церкви), *interpretatio tropologica* (относящееся к отдельному христианину) и *interpretatio anagogica* (относящееся к царству будущего века)⁶. Необходимо при этом помнить, что *spiritualis*

не означает этического или духовного понимания в обычном смысле этого слова. Здесь имеется в виду христологическое толкование текста: «А по разумению духовному... Екклесиаст наш есть Христос»⁷. По выражению прот. Г. Фаста, автор приписывает Соломону мирозерцание монаха-отшельника IV века. «Отцы IV века как будто просмотрели “беду Екклесиаста” и видят в его книге подвижническое пособие».

Подобного же взгляда придерживались и другие отцы Церкви, такие как св. Григорий Нисский, св. Григорий Агригентийский и проч.

Ключ третий. С конца XIX века библеистами Америки и Европы активно разрабатывался *историко-критический* подход к библейским книгам вообще и к книге Когелет в частности. Такие учёные, как Мак-Нейл в Англии, Бартон в Америке и Подечард во Франции предложили *теорию добавлений*, которая должна была объяснить затруднительные места Екклесиаста. Для них Когелет – разочаровавшийся философ, к творению которого были сделаны позднейшие добавления⁸.

Ключ четвёртый. Новое течение в библеистике – *литературно-критическое* – возникает в шестидесятых годах текущего столетия. Приверженцы этой теории, как правило, отвергают теорию добавлений, настаивая на целостности произведения. Трудные для понимания места можно объяснить, например, иронией автора. Так поступает исследователь Гуд⁹. Замечательнейшим примером литературно-критического подхода является работа Фокса. Для него Когелет несомненно принадлежит корпусу книг Премудрости, однако автор делает особый акцент на повествовательном моменте. Когелет – повествование, которое может быть работой одного автора, но ведётся от лица нескольких персонажей-рассказчиков. Фокс пишет: «Можно предполо-

жить, что текст с 1:2 по 12:14 принадлежит одному автору, но не Когелет является автором эпилога, а автор эпилога является автором Когелета»¹⁰.

Ключ пятый¹¹. Анализируя слова, используемые Екклесиастом, можно выделить ещё одно понимание этой книги. Назовем такой подход **филологическим**. Екклесиаст использует слово, которое нигде в Библии больше не встречается. Это слово יֵרֶוֹן (итрон). «*Что пользы (יֵרֶוֹן) человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?*» (Еккл. 1,3). יֵרֶוֹן – «остающееся, непреходящее». У блаженного Иеронима мы находим такой перевод приведённой цитаты: «*Что остаётся человеку во всём труде его, которым трудится под солнцем*».

Итак, высшего блага, высшего счастья, остающегося и непреходящего, здесь под солнцем нет. А потому, всё – суета сует. «Итрон» есть только у Солнца Правды – Христа, а им Екклесиаст ещё не освещён.

Другое ключевое слово תֹּוֹב (тов). Тов – это не высшее Благо, которого нет под солнцем, а то лучшее, что может быть в этом мире. Это «тов» и рекомендует Когелет, не имея ничего другого.

Ключ шестой. У католического богослова и философа XX века Питера Крифта находим ещё одно решение проблемы Екклесиаста. Этот подход можно назвать **экзистенциальным**. По Крифту, Когелет смотрит на этот мир взглядом честным и открытым. Он видит этот мир таким, каким он подлинно является для человека, не просвещённого светом Евангелия. Екклесиаст задает вопрос, а ответом на него является вся Библия. Екклесиаст – это поиск, который должен привести к Богу¹².

Заключение

Чтение и восприятие текста всегда включает в себя некоторую долю толкования, интерпретации его. В зависимости от эпохи, культуры, уровня образования, человек может по-разному воспринимать текст. Может даже случиться, что читатель *поймёт противоположно тому*, что хотел сказать автор. По большей части это происходит бессознательно, но возможно и сознательное изменение содержания текста, когда оно, скажем, противоречит основным идеям, принятым в обществе того или иного времени. В этом случае переводчик текста может изменить, подладить текст в соответствии со своими представлениями о содержании текста.

Это приводит к мысли о необходимости *контекстуального* подхода при изучении толкований на ту или другую книгу Библии¹³. Необходимо помнить, что переводчики и толкователи жили и писали в самых разных исторических, культурных, церковных, богословских и языковых условиях. А значит и изучение различных толковательных традиций должно происходить с учётом обстановки, в какой творил тот или другой автор. И если при этом мы не будем забывать Церковного контекста (это те рамки, которые не должен переступать православный исследователь), то можем быть твёрдо уверены, что стоим на прочном фундаменте, и что Писание не рассыплется в наших руках на множество кусков, как это случилось у представителей либерального богословия.

Если попытаться систематизировать изложенные ключи к пониманию книги Екклесиаста, то лучше всего воспользоваться вариантом, предложенным южноафриканским библеистом Шпангенбергом. Он выделяет следующие подходы к Священ-

*Иерей Иоанн Янушек,
преподаватель ТДС*

ОСОБЕННОСТИ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА – «АВГУСТИНИЗМЫ»

В современном научном мире труды блаженного Августина очень популярны. Огромное количество его трудов свидетельствует о том, что он занимался теологией и толкованием Священного Писания, антропологией и психологией, музыкой и эстетикой, полемизировал почти против всех известных ересей своего времени, сочинял наставительные трактаты на самые разные темы, не оставив без внимания ни одной стороны мироздания. Интерес к блаженному Августину не прекращался на протяжении веков, и мы видим множество переводов его трудов на другие языки. Множество трудов посвящены исследованию и изучению его личности, его учения. В целом можно констатировать возрастающий интерес к творчеству блаженного Августина. Ежегодно в мире появляется около трехсот научных публикаций посвящённых жизни и трудам блаженного Августина.

Употребление термина «августинизм» или словосочетаний «августиновское влияние», «наследие бл. Августина» и т.п., с одной стороны, встречается очень часто, с другой – у разных исследователей эти понятия и термины приобретают противоположные смыслы. Стоит не согласиться с таким определением августинизма как христианизированного неоплатонизма, о котором говорится, например, в одной из философ-

*И.П. Элентух,
доктор философских наук,
профессор Томского государственного
архитектурно-строительного университета,
преподаватель ТДС*

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ И ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

Цель данной статьи – средствами философского анализа выяснить, насколько это возможно, как в трудах В.Н. Лосского понимается субстанциальность феномена человеческой личности и определимость понятия, а главное – как мыслится место и роль человеческой индивидуальности в бытии человека.

В работах «Богословское понятие человеческой личности», «Искушение и обожение», «Богословие образа» и других Владимир Лосский исследует соотношение личности и природы человека. Прежде чем начать анализ богословского понятия человеческой личности, он рассматривает соотношение личности и природы в троическом богословии. *От святоотеческого учения о Боге автор следует к учению о человеке и формулирует методологические принципы, на основе которых он в последующем выстраивает христианскую антропологию.* Греческие отцы Божественные Лица обозначали термином «ипостась» и в дальнейшем встал вопрос о необходимости понятийного разграничения в Боге «усии» и «ипостаси». Эти термины по отношению к Троице представляют собой «абсолютную тождественность и абсолютную различимость»¹, и для того, чтобы показать «несводимость ипостаси к усии, несводимость личности к сущ-

*Иерей Андрей Носков,
кандидат философских наук,
преподаватель ГДС*

ЗЕРНА И ПЛЕВЕЛЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

*Все народы мира – дети, Смерть играет с ними в скалах,
И идет на них оскалом XXI столетье,
Не оливам, а кумирам Люди власть земную дали.
И все громче звук над миром Разбиваемых скрижалей.*

*Иоанн (Шаховской),
архиепископ Сан-Францисский*

Что такое культура?

Cultura – причастие будущего времени от глагола colere, означающего «возделывать», «обрабатывать», «ухаживать», «иметь попечение», «заботиться», «вращивать», «воспитывать», «совершенствовать», «населять», «обитать». Если слово «natura» означает то, что рождается, то «cultura» – это то, что возделывают, обрабатывают, вращивают¹.

Похожее определение дает В.И. Даль: «Культура – это обработка и уход, возделывание, возделка: образование умственное и нравственное».

В «Словаре русского языка» Д.Н. Ушакова культура определяется как «совокупность человеческих достижений в подчинении природы, в технике, образовании, общественном строе».

В «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова «культура – это совокупность производственных, общественных и духовных достижений людей».

*Диакон Дмитрий Корнеев,
студент V курса ТДС*

СООТНОШЕНИЕ ПИСАНИЯ, РАЗУМА И ТРАДИЦИИ В БОГОСЛОВИИ РИЧАРДА ХУКЕРА

Одним из ключевых аспектов любого вероисповедания является чёткая детерминированность источников, являющихся его базисом и во многом определяющих догматическую самоидентификацию. Среди христианских деноминаций нет единого мнения относительно универсальности этих источников. К области авторитетов в сфере вероучения традиционно относят Писание и Предание. Однако в ходе Реформации многие протестантские церкви отвергли авторитет Предания в пользу Писания.

Англиканская церковь, избежавшая крайнего радикализма в этом вопросе, во многом обязана выдающемуся богослову XVI века, одному из основателей англиканской богословской мысли Ричарду Хукеру. Теология Хукера складывалась в условиях оппонирования как доктрине Римско-католической Церкви, так и пуританству – течению, ратовавшему за углубление Реформации. Именно благодаря этому выработался уникальный «средний путь» англиканского богословия, позволивший сочетать основные доктринальные положения католицизма с известной смелостью и категоричностью протестантизма. Компромиссный характер касается и основ вероучения, анализу которых и посвящена данная работа.

В течение, по крайней мере сотни лет, Хукер считался оригинальным автором положения, по которому для англиканского самосознания характерным является признание авторитетом в делах веры Писания, разума и традиции¹. Несмотря на ка-

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

*М.И. Бурмистров,
проректор ТДС*

К ВОПРОСУ О ЛИТУРГИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКАХ РАННЕЙ ИЕРУСАЛИМСКОЙ ТРАДИЦИИ

Вводные замечания

Вопрос о литургических памятниках затронут в статье в связи с тем, что семинарский курс литургики хотя и ставит одной из своих задач показать историю христианского богослужения, его эволюцию и существующие формы, все же, по большей части, представляя собой изучение устава богослужения в уже сформировавшемся его виде, практически не затрагивает исторического аспекта этой науки. Последний имеет весьма важное значение не только для более полного и ясного понимания богослужбных чинопоследований, но и, как отметил в своем докладе на прошедшей в Москве в ноябре 2007 г. Богословской конференции, посвященной православному учению о церковных Таинствах, диакон Михаил Желтов, «историческая литургика, с изучаемым ею корпусом церковных литургических источников и разработанным инструментарием для их анализа, может дать очень важный материал для расширения и углубления догматических построений в области сакраментологии — в том числе, в тех вопросах, для которых свидетельства Священного Писания или Святых отцов бывают не вполне достаточны»¹.

Т.А. Костюкова,
доктор педагогических наук,
профессор Томского государственного университета,
преподаватель ТДС
Игумен Амвросий (Калабухов)

ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ НАСЛЕДИЕ МИТРОПОЛИТА ПЛАТОНА (ЛЕВШИНА): ПРОПОВЕДЬ СЛОВА БОЖИЯ

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Традиционные духовные ценности в теории и практике современного российского образования», проект №11-06-00394а)

Современная ситуация в России остро поставила вопрос о совершенствовании системы образования, которая находится в состоянии не только материального, но и духовного кризиса. Духовный кризис, порожденный неблагоприятной общественной атмосферой, выражается во многих явлениях: вместе с крушением прежних авторитетов, разрушением сложившихся на протяжении 70 лет идеалов нарастают тенденции к отрицанию отечественной культуры, искажению и подмене нравственных ценностей, индивидуализации, противопоставлению себя другим людям, снижению доверия к старшему поколению, переориентации исключительно на личное благополучие. Одна из важных причин этого состоит в многолетнем отчуждении человека от подлинной культуры, национальных корней и традиционных духовных ценностей, от веры. Для преодоления существующего кризиса возможны различные пути: поиск новых методов и форм воспитания и обучения, заимствование зарубежного

*Диакон Дионисий Мелентьев,
преподаватель ГДС*

ПОЭТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ВЕЛИКОГО АКАФИСТА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ

Среди великого множества Боговдохновенных молитв, красивейших песнопений в православной Церкви существует особенный, уникальный молитвенный гимн – Акафист Пресвятой Богородице. Предположительно в VI–VII вв. Церковь обогатилась этим песнопением, в котором «воспето вочеловечение Бога-Слова и величие Божией Матери, Которую за рождение Ею вочеловечившегося Бога ублажают все роды. Как бы на обширной картине бесчисленными дивными чертами, красками, оттенками изображено в Акафисте великое Таинство Вочеловечения Бога-Слова»¹, – писал святитель Игнатий (Брянчанинов). Наименование «акафист» (в переводе с греческого «неседальная» песнь, во время пения которой не сидят») появилось после чудесного избавления Константинополя летом 626 г. от нашествия иноплемеников. Благодарный православный народ всю ночь во Влахернском храме стоя воспевал торжественно-радостный гимн Божией Матери как неодолимой Воительнице.

Постепенно акафист, названный Великим по глубине богословского смысла, облечённой в великолепную поэтическую форму, входил во все сферы богослужбной жизни. Не позднее X в. начинается постоянное литургическое употребление Великого акафиста на утрене в субботу пятой седмицы Великого поста. Это время, важное по близости к апогею годового богослужбного круга – Страстной седмице и Воскресению Христову, Церковь усмотрела посвятить похвале Пречистой Богородице.

*В.Ю. Мулявин,
преподаватель ТДС*

МАТЕРИАЛЫ К ИЗУЧЕНИЮ БИОГРАФИИ А.Л. ВЕДЕЛЯ

Имя украинского композитора, дирижера, скрипача-виртуоза, певца Артемия Лукьяновича Веделя хорошо известно большинству церковных регентов, певчих, светских музыкантов, музыковедов. Его произведения входят в репертуар светских и церковных, профессиональных и любительских хоровых коллективов. Долгое время имя композитора замалчивалось, его творчество подвергалось резкой критике (кстати, полемика вокруг сочинений Веделя не утихает и поныне), существовал запрет на издание его произведений. Поэтому лишь в самом начале XX века стали публиковаться некоторые его сочинения и статьи, посвященные композитору, так что говорить об изученности биографии и творческого наследия А.Л. Веделя рано.

Целью данной статьи является попытка обозначить основные этапы творческого пути А.Л. Веделя на основе анализа высказываний современников и биографов композитора. На сегодняшний день сведения о Веделе можно почерпнуть из воспоминаний ученика и близкого друга композитора, священника Петра Турчанинова¹, и певчего Василия Зубовского, впоследствии – иеромонаха Киево-Печерской лавры Варлаама, свидетельства которого были опубликованы в изложении профессора Киево-Могилянской академии Виктора Аскоченского².

Обращаясь к изучению жизненного пути композитора, исследователь сразу же сталкивается с проблемой определения даты рождения.

*Н.И. Сазонова,
доктор философских наук,
профессор Томского государственного
педагогического университета,
преподаватель ТДС*

**ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕФОРМА ПАТРИАРХА
НИКОНА: ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ
(ПО МАТЕРИАЛАМ НИКОНОВСКОГО
«ИСПРАВЛЕНИЯ» ТРЕБНИКА)**

Несмотря на изученность событийной стороны литургической реформы патриарха Никона, она продолжает привлекать внимание исследователей в силу как серьезности последствий (церковный раскол), так и масштабности самой реформы, затронувшей практически все аспекты богослужения. К числу таких аспектов принадлежит, в частности, книжная «справа» периода никоновской реформы. Если исторические аспекты никоновского книжного «исправления» в последние годы получают отражение в работах исследователей, то смысловое содержание произведенных реформой изменений богослужебного текста все еще остается малоизученной областью. Особенность богослужебного текста состоит в том, что он оказывает определяющее влияние на формирование религиозного сознания и в силу этого содержит в себе и элементы этого сознания – от видения церковных догматов до роли религии в повседневной жизни, отношения к молитве. Соответственно, изменения текста могут влечь за собой и изменения в тех или иных аспектах религиозного сознания. В настоящей статье будет рассмотрен один из таких аспектов –

*Л.В. Глушкова,
преподаватель ТДС*

ДОКУМЕНТИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРИХОДА

Процесс возрождения Русской православной церкви после десятилетий гонений на нее характеризуется не только возобновлением богослужений, восстановлением разрушенных и разоренных храмов, но и необходимостью документирования и архивирования этого процесса. К сожалению, процессы, происходящие в Церкви с начала 90-х годов XX в., не нашли должного отражения в документах многих приходов. Но документы о регистрации и открытии приходов, земельно-имущественных правах прихода, протоколы Приходских собраний и заседаний Приходских советов, подписные листы прихожан, списки жертвователей и благотворителей, списки духовенства, документы о строительстве и реставрации храма – это исторические документы, запечатлевшие историю Русской православной церкви, они должны быть сохранены.

На Епархиальном собрании духовенства г. Москвы 23 декабря 2003 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий указал на необходимость упорядочения хранения документов и правильного ведения архивного дела на приходах¹.

Приход является каноническим подразделением Русской православной церкви. В своей деятельности местная религиозная организация православный приход руководствовался уставом Русской православной церкви, утвержденным Священным Синодом в 1999 г., а также Федеральным законом от 26 сентября 1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях». Типовой устав прихода в редакции 1999 г. пришел

*Аркадий Тишкин,
студент V курса ТДС*

МЕТОДИКА СОХРАНЕНИЯ И ФИКСАЦИИ ХРИСТИАНСКОЙ ПРОПОВЕДИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

В наше время, когда уровень технического оснащения получает наибольшее распространение, вопрос о способах сохранения проповеди не является таким острым, как 100 лет назад, когда не существовало диктофонов, видеокамер и прочих технических средств. В свете открытий XX века можно говорить о том, что проблема достоверности текстов древних и старинных проповедей очень актуальна. Существует очень мало сведений о том, каким образом фиксировались проповеди подвижников благочестия прошлых веков и как они дошли до нас.

С древних времен умение красиво говорить приносило заслуженный почет и славу, увековечивая речи ораторов в истории. И сегодня, спустя тысячелетия, мы можем познакомиться с мыслями и мировоззрением наших великих предшественников. Однако для современного поколения характерен критический подход, который заставляет сомневаться в абсолютной тождественности дошедшей до нас речи с оригиналом, произнесенным много лет назад. Другими словами, актуальным представляется вопрос о достоверности дошедших до нас проповедей.

Для освещения этой проблемы стоит несколько углубиться в историю фиксирования и сохранения записей со слов. В журнале «Русский дом» отмечено: «Долгое время ораторское искусство существовало лишь в устной форме. Образцы речей, даже самых лучших, не записывались. Только софисты, «наставники мудрости», во второй половине V в. до н. э. ввели письменную фиксацию речей»¹.

ФИЛОЛОГИЯ

*С.В. Бурмистрова,
кандидат филологических наук,
доцент Томского государственного
педагогического университета,
преподаватель ТДС*

АГИОГРАФИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ САМООПИСАНИЯ В «ЗАПИСКАХ» Н.Б. ДОЛГОРУКОВОЙ

В России традиция мемуарно-автобиографической литературы начинает складываться со второй половины XVIII века. Однако З. Ватникова-Призэл, Г. Елизаветина утверждают, что элементы автобиографизма можно обнаружить уже в древнерусских текстах XII–XIII веков (например, в таких, как «Поучение Владимира Мономаха», «Моление Даниила Заточника» и др.)¹. Вместе с тем возможности для становления мемуарной литературы, по мнению Д.С. Лихачева, возникают только в XVII веке². В качестве первой в русской литературе автобиографии М.Я. Билинкис называет «Жизнь князя Бориса Ивановича Куракина, им самим писанную» (1705–1710). В то же время исследователь отмечает, что «мемуары Куракина оказываются фактом, у которого отсутствуют возможности для превращения в тенденцию», так как «в петровском государстве, утверждавшем и абсолютизовавшем *общее в противовес личному*, возможности для создания произведений, описывающих человека как такового, были минимальными»³.

*Л.Т. Леушина,
кандидат филологических наук,
профессор Томского государственного университета,
преподаватель ТДС*

АНТИЧНЫЕ ЭТИМОЛОГИИ НАЗВАНИЙ МЕСЯЦЕВ (ПОЭМА ОВИДИЯ «ФАСТЫ»)

Европейская лингвистическая наука в своих истоках зарождалась в античном мире, и «толкование имени – этимология – первое проявление рефлексии над языком в истории греческой мысли»¹. Древние греки через анализ слов путём сопоставления их с другими словами на основании внешнего сходства стремились познать природу предметов, реальный мир. Причиной философских дискуссий стал вопрос о характере связи между словом и обозначаемым им предметом: одни считали, что эта связь основана на природе (φύσει), другие – на соглашении, на законе (νόμῳ). Эта проблема является центральной в диалоге Платона «Кратил», в котором происходит спор между Кратилом и Гермогеном: по мнению Кратила, «существует правильность имён, присущая каждой вещи от природы» (383а), а Гермоген думает, что «правильность имени не есть что-то другое, нежели договор и соглашение» (384а). Активными сторонниками «природной» связи между вещью и её названием явились представители стоической философии Зенон, Хрисипп, Диоген Вавилонский, их взгляды на язык излагаются в сочинениях Диогена Лаэртция «Жизнь и учения знаменитых философов», Марка Теренция Варрона «О латинском языке», христианского богослова св. Августина «О диалектике». В своих научных разысканиях в разных областях знаний стоики часто использовали этимологи-

*В.Кабанин ,
студент III курса ТДС*

ТРАДИЦИИ ЖАНРОВ ИСПОВЕДИ И ПРОПОВЕДИ В «ВЫБРАННЫХ МЕСТАХ ИЗ ПЕРЕПИСКИ С ДРУЗЬЯМИ» Н.В. ГОГОЛЯ

Летом 1840 года Н.В. Гоголь пережил болезнь, но скорее не телесную, а душевную. Испытывая тяжелые приступы «нервического расстройства» и «болезненной тоски» и не надеясь на выздоровление, он написал духовное завещание, озаглавив его «Выбранными местами из переписки с друзьями». П. Анненков утверждает в своих воспоминаниях: «Великую ошибку сделает тот, кто смешает Гоголя последнего периода с тем, который начинал тогда жизнь в Петербурге, и вздумает прилагать к молодому Гоголю нравственные черты, выработанные гораздо позднее, уже тогда, как свершился важный перелом в его существовании»¹.

Для истории русской литературы опыт гоголевской жизни представляет особую ценность: он позволяет задуматься о той тайне соединения и несовместимости духовного и эстетического, которая позже будет тревожить многих писателей. В критике и литературоведении существуют две точки зрения на вопрос, касающийся эволюции эстетического развития Гоголя. По одной из них, в сознании Гоголя в 1840-е годы произошел духовный перелом, пробудивший интерес писателя к религиозно-эстетической проблеме искусства и разделивший творчество на две половины, внутренне не сходные. Сторонники иной точки зрения полагают, что резкого перелома не могло быть, потому

*А. Магилев,
студент V курса ТДС*

ОПЫТ ЛИТЕРАТУРНО-ЛИТУРГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА «РАЗМЫШЛЕНИЯ О БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ» Н.В. ГОГОЛЯ

До 1990 года в нашей стране о «Размышлениях о Божественной Литургии» знали лишь специалисты по творчеству Гоголя и редчайшие обладатели его дореволюционных изданий. После 1990 года это произведение переиздавалось многократно, в том числе и в изданиях, адресованных школьной аудитории. В связи с празднованием 200-летия со дня рождения Н.В. Гоголя открываются новые страницы его творческой биографии. Вполне естественно, что особое внимание привлекают прежде малоизвестные произведения писателя. Одним из таких произведений и является «Размышления о Божественной Литургии».

У «Размышлений о Божественной Литургии» особая судьба: произведение впервые было напечатано в 1857 году, то есть спустя несколько лет после смерти писателя. Это обстоятельство говорит о том, насколько трепетно относился автор к своему исследованию о Божественной Литургии. По свидетельствам современников, Гоголь намеревался издать своё сочинение без имени автора, «сделать его понятным для народа»¹.

Замысел книги о Литургии относится, вероятно, ко времени пребывания Гоголя в Ницце (зима 1843–1844 гг.). Но ещё ранее – осенью 1842 года – он писал своей матери из Гастейна: «Есть много тайн во глубине души нашей, которых не открыл человек и которые могут подарить ему чудесные блаженства. Если

