



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>Костокова 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 (Капустиним) 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 юри-консульта 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 благословению 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 картинами»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 Енисей, 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 пятидесятих 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 Первоинновнику всякого порядка», ибо «противящийся власти противится Божию 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 коронования 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, помещиками, 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 вожakov 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 наклоном 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 новокрещенных ... 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 разбежались 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, последуя 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 некрещеных 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 фея»³¹. Орфическая традиция, согласно тому же Проклу, стала ядром «эллинского 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 A 7 DK), и Лин (2a B 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 A 1 DK), а Лин – его учителем (1 A 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 a] 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, мирозерцание 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 существу 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 тем 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 устроений 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 Божиим» 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.* Онтологическое 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» («Семинадрие»); 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 твёрдо убеждён 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 Иринея 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 письма 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 письмами” 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.: Свiток, 2000. С. 9.

⁷ *Иринеи 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 יֵרֶוֶן (итрон). «*Что пользы (יֵרֶוֶן) человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?*» (Еккл. 1,3). יֵרֶוֶן – «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-

ному Писанию, которые имели место в истории исследования библейских текстов:

- подход как к Слову Божию;
- историко-критический подход;
- литературно-критический подход¹⁴.

Два последних подхода активно разрабатывались учёными-библеистами в течение прошедшего XX века. Это были в основном представители западного либерального богословия. Библия для них не является Словом Божиим, Божественным Откровением и, таким образом, исследуемый текст – это просто литературное произведение того или иного автора, жившего в древности.

К предложенным вариантам остается добавить **филологический** подход, изложенный выше.

Для православного исследователя Священное Писание есть Слово Божие, Божественное Откровение. Бог говорит человеку через священные страницы библейского текста. По слову еп. Кассиана (Безобразова), священный текст имеет «двуединую богочеловеческую сущность, присутствующую во всякой теофании, во всяком явлении Бога тварному миру», и «остановиться только на человеческом восприятии и человеческом воспроизведении, сводить познание теофании к исследованию чувственного опыта познающего субъекта значило бы погрешать против нераздельности и неразлучности (Халкидонский догмат – *А.К.*) являющего Себя Бога и твари, сподобляющейся явления»¹⁵. Если исследователь (толкователь) подходит к Священному Писанию, как к Слову Божию, тогда в своём исследовании он пытается уяснить, что Бог хочет сказать людям. В противном же случае исследуется слово автора-человека, и Священное Писание в руках исследователя теряет свою целостность. Такая по-

зиция совсем не означает, что остальные подходы к толкованию нужно отвергнуть. Использование исторического, литературного и филологического подходов вполне приемлемо, если толкователь продолжает видеть в священном тексте Слово Бога, обращенное к человеку.

¹ Svend Holm-Nielsen. *The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology*. – Annual of the Swedish Theological Institute, Ed. by Bengst Knutsson, v. X, 1976.

² Питер Крифт. *Три толкования жизни: суета, боль, любовь*. – Мир Библии. М. 1995. №1. С. 9.

³ Идея «ключей» и, частично, материал взяты с любезного разрешения прот. Геннадия Фаста из его рукописи книги «*Этюды к Священному Писанию Ветхого Завета*».

⁴ Svend Holm-Nielsen. *The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology*. – Annual of the Swedish Theological Institute, Ed. by Bengst Knutsson, v. X, 1976, p. 82.

⁵ Migne PL, vol. 23, col. 1009.

⁶ Svend Holm-Nielsen. *The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of It in Jewish and Christian Theology* // Annual of the Swedish Theological Institute, ed. by Bengst Knutsson, v. X, 1976, p. 67.

⁷ Блаж. Иероним. *Толкование на книгу Екклесиаст, к Павле и Евстохию* // Труды Киевской Духовной Академии. 1880. С. 4.

⁸ I.J.J. Spangenberg. *A Century of Restling with Qoheleth*. – Qohelet in the Context of Wisdom, ed. by A. Schoors, Leuven University Press, 1998, p. 68.

⁹ Там же. С. 72.

¹⁰ Там же. С. 74.

¹¹ Прот. Г. Фаст. *Этюды к Священному Писанию Ветхого Завета*. Рукопись.

¹² Питер Крифт. *Три толкования жизни: суета, боль, любовь*. – Мир Библии. М. 1995. №1.

¹³ Мысль о *контекстуальном* методе взята мною из доклада иеромонаха Иллариона (Алфеева) «Святоотеческое наследие и современность», прочитанного на Богословской конференции РПЦ «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» в феврале 2000 года в Москве.

¹⁴ I.J.J. Spangenberg. *A Century of Wrestling with Qohelet* // in Journal "Qohelet in the Context of Wisdom", Leuven University Press, 1998, p. 61–91.

¹⁵ Еп. Кассиан (Безобразов). *Принципы православного толкования Слова Божия* // Альфа и Омега. 1994. №2. С. 31.

*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-

ских энциклопедий: «Августин явился родоначальником направления неоплатонизма в христианской философии (августинизма), которое господствовало в Западной Европе до XIII века, когда оно было заменено христианским аристотелизмом Альберта Великого и Фомы Аквинского»¹. Следует говорить о большей широте этого явления, об особых его свойствах, качествах и составляющих частях.

Употребление термина «августинизм» приобрело неоднозначный характер. Можно привести множество мнений исследователей, которые вкладывали в этот термин тот или иной смысл, – мы постараемся рассмотреть всю широту данных определений. Это необходимо для того, чтобы вообще отстоять право на возможность в принципе употреблять термин «августинизм», при этом не в самом узком смысле, который, например, встречается здесь: «О непосредственном и четко фиксируемом влиянии Августина можно говорить только в связи с его концепцией благодати и предопределения»² или, с другой стороны, противоположное, но слишком общее высказывание: «В средние века августинизм повсеместно господствовал в западной философии»³. Первый из этих взглядов претендует на конкретность и некоторую строгость в определении данного понятия, но этим же и сводит наследие бл. Августина до одной только его полемики с пелагианами, второй ставит вопрос о самостоятельности всей средневековой философии (не была ли она простым толкованием бл. Августина). Хотя в вопросах религиозно-богословских бл. Августин действительно стал основой для дальнейшего развития богословия на Западе: «И если протестанты и католики с одинаковым правом видят в нем своего родоначальника, то мы, без всяко-

го сомнения, можем признать его отцом западного христианства во всех главнейших разветвлениях»⁴.

Очень важно то, что «августинизмы» – это не только какие-то положения учения, не только конкретные взгляды на те или иные вопросы, но и некая тенденция, некое направление развития мысли. О том, что августиновское понимание античности – это тоже августинизм, говорит один из исследователей: «...историко-философская концепция Августина – это историко-философская концепция всего раннего латинского средневековья вплоть до XIII века. В продолжение всего почти тысячелетнего периода западноевропейские мыслители смотрели на античность глазами Августина»⁵.

Можно попытаться определить августинизм в богословско-философской мысли как богословствование средствами философии и логики, связь и проецирование психологии на антропологию, определение антропологии, основываясь на собственных душевных переживаниях, на личном опыте: «Можно указать на две черты, стоящие в связи одна с другою, как характерные для августинизма в смысле известного направления богословской мысли: на психологическую точку зрения, определяющую в самом существе характер спекуляции Августина, и на усвоение особого значения принципу рационального познания по отношению к предметам веры, сопровождающиеся попыткою осуществить в большей или меньшей степени этот принцип на деле»⁶.

Интересна мысль о том, что разделение философских взглядов на школы Платона и Аристотеля не совсем точно. Можно допустить, что «аристотелизма», как самостоятельного явления, возникнуть не могло, он возник и развился благодаря

критике платонизма, который в нашем случае скрывался в августинизме: «В средневековой философии никогда не умирал августинизм, но и противоположное ему направление, отдававшее решительное предпочтение Аристотелю перед Платоном, в значительной степени жило августиновскими традициями»⁷.

Вот какие черты приписывают августинизму: «Так он определился и в католической схоластике, которая представляет собой резко выраженный психологизм и антропоморфизм в учении о Св.Троице. На этот путь ее направил крупнейший представитель западного богословия, а в некоторых отношениях его родоначальник – блаженный Августин – в его трактате «De Trinitate»⁸. Здесь следует сказать о влиянии августинизма и на русское богословие, которое было опосредовано, т.е. проникало в Россию с Запада в виде католических воззрений или просто в переводных книгах. Сюда можно отнести антропоморфизм, который известен каждому христианину с детства, со времени чтения катехизиса, этот антропоморфизм заключен в известной аналогии, что образ Троицы – это образ единства и пребывания в человеке духа, души и тела одновременно (ср.: Митр. Макарий. Цит. соч. т. 1, с. 211).

Августинизмом можно назвать такую особенность, которая проскальзывает во всех произведениях бл. Августина, это личное переживание, это личное осмысление и выражение всего происходящего в мире, и некий специфический оттенок личности бл. Августина на описание и объяснение этих событий, это можно называть индивидуальностью: «Августин был и остается на протяжении всей европейской истории одним из самых современных авторов. Именно он обнаружил ту индивидуальность, которой не знали ни Платон, ни Плотин. Во все эпохи и

до сих пор европейцы находят в его сочинениях характерный для них источник индивидуализма»⁹.

Особенность индивидуализма в том, что часть истин выводится из собственного опыта, в этом, в принципе, и кроется опасность, опасность индивидуализма именно в индивидуализации своих взглядов, т.е. некотором субъективном переживании и понимании, а значит, и в не совсем точном выражении общецерковных истин: «Правда, аксиомы Августина превращают его в индивидуалиста, что связано с хорошо нам известными опасностями»¹⁰.

Еще один аспект в понимании августинизма связан с пониманием соотношения веры и разума: «Совершенно очевидно, что Августин в силу особенностей его эпохи и его судьбы никогда не был сторонником тертуллиановской концепции чистой веры»¹¹, но, с другой стороны, то, чем будет отличать себя Фома Аквинский от августинизма – это будет именно иное понимание соотношения разума и веры.

Часто говорят, что с эпохи Фомы Аквинского августинизм потерял свое значение и популярность: «Правда, после того как победила томистская философия, более отвечающая росту естественных наук, учение Августина утратило свое руководящее значение в философии»¹². Необходимо уточнить, что оно не потеряло популярности, а лишилось всего-навсего монополии. Эпоху Возрождения можно представить как эпоху борьбы с некоторыми августинизмами (например, в вопросах сурового аскетического отвержения мира), а с другой стороны – как эпоху развития некоторых августинизмов: «Но даже историософская доктрина Августина сохранила известную привлекательность для гуманистов Ренессанса»¹³... и «Дунс

Скот в своих опровержениях Фомы более 800 раз ссылается на авторитет Августина. А сам Фома в одной только «Сумме теологий» цитирует Августина более 2000 раз¹⁴. То есть наследие бл. Августина в некотором смысле пережило многих своих «врагов». В связи с этим одной из перспективных тем для исследования в данной области является тема взаимоотношений учения бл. Августина и учения Фомы Аквинского. Попытки исследования предпринимались, но они не были исчерпывающими. И, конечно, следует отметить, что, возможно, этот вопрос не может быть решенным, хотя он актуален: «Кто был в состоянии предвидеть во времена св. Августина появление св. Фомы Аквинского? Теология обоих докторов Церкви субстанциально едина, однако форма доктрины св. Фомы непредсказуема. Если мы будем исходить из учения св. Августина»¹⁵, т.е. вопрос можно поставить так: на каком этапе своих трудов Фома Аквинский наконец отошел от августинизма? Интересное высказывание можно привести на эту тему: «Августин действительно явился последним автором античной эпохи латинского Запада, который оставил после себя огромное, систематически продуманное богословие. Римско-католическая церковь, начиная с XI века, считает его основателем своих доктринальных положений и использует богословие Августина, соединяя его с теоретическими построениями Фомы Аквинского по своему усмотрению»¹⁶, т.е. вся доктрина Римско-католической церкви внутренне противоречива, раз держится на высказываниях двух, как принято считать, противоположных школах. Конечно, это высказывание – иллюстрация проблемности данной темы, а не решение вопроса, но значит действительно необходимо дальнейшее глубокое исследование.

В заключение можно сказать, что бл. Августин внес некоторые специфические моменты в богословие и философию, которые можно называть августинизмами. В связи с этим следует заключить, что августинизмами можно называть:

- Особенности богословские положения, свойственные только бл. Августину, к которым относятся: учение об окончательном падении человеческой природы, учение о самовластном действии Божественной благодати, или учение о предопределении.
- Августинизмом могут быть названы некоторые философские идеи, свойственные только бл. Августину: учение о двух градах, учение о применении силы или принуждения в делах веры.
- Августинизмом могут быть названы методы, широкое использование которых началось со времени введения их в практику бл. Августином: философский рационализм с элементами психологизма, антропологизм, метод рассуждения, основанный на личных – индивидуальных переживаниях.
- Августинизмом можно считать особое понимание соотношения философии и христианства.
- Августинизмом можно называть некое юридическое понимание искупления, рассуждения, где акцент ставится не на Божественном свойстве Любви, а на свойстве Справедливости.
- Августинизмом можно называть некое пессимистическое отношение к судьбе человека и мира, излишний аске-

тизм, связанный с резким противопоставлением земного и небесного, временного и вечного.

Бл. Августин развивал свое богословие по всем возможным направлениям, высказывался по множеству вопросов, историческая эпоха бл. Августина ставила немало вопросов и острых проблем, поэтому и наследие его выглядит неохватным. И любое исследование может выглядеть далеко несовершенным в силу величия наследия этого писателя.

¹ Краткая философская энциклопедия. М.: Изд.группа «Прогресс»-«Энциклопедия», 1994. С. 9.

² *Столяров А.А.* Августин. Жизнь. Учение // «Исповедь» Аврелий Августин. М.: «Ренесанс», 1991. С. 47.

³ *Бычков В.В.* Эстетика Отцов Церкви. М.: Научно-Издательский-Центр «Ладомир», 1995. С. 293.

⁴ *Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 101.

⁵ *Майоров Г.Г.* Аврелий Августин // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 537.

⁶ *Бриллиантов А.И.* Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 156.

⁷ *Попов И.В.* Труды по патрологии – Т.П: Личность и учение Блаженного Августина, Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, МДА, 2005. С. 6.

⁸ *Булгаков С.Н.* О влиянии триадологии Августина на русское богословие // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 385.

⁹ *Карсавин Л.П.* Святой Августин и наша эпоха // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 391.

¹⁰ *Карсавин Л.П.* Указ. соч. С. 398.

¹¹ *Майоров Г.Г.* Аврелий Августин // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 554.

¹² *Карсавин Л.П.* Указ. соч. С. 395.

¹³ *Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 506.

¹⁴ *Майоров Г.Г.* Указ. соч. С. 515.

¹⁵ *Жильсон Э.* Философ и Теология: Пер. с фр. К.Демидова. М.: «Гнозис», 1995. С. 172.

¹⁶ *Селиверстов В.Л.* Августин в русской интеллектуальной традиции // Августин: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие бл. Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд. Русского Христианского Гуманитарного института, 2002. С. 10.

*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-

ности, не противопоставляя их при этом как две различные реальности, святые отцы провели различие между двумя данными синонимами»², что позволило сказать Григорию Богослову: «Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын»³.

Поэтому В. Лосский констатирует, что божественная природа у всех Трех Лиц одна и это выражается в термине «абсолютное тождество», а ипостаси – три, и это отражает их «абсолютную различимость». «По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом»⁴. То же самое прослеживается и в диалектике Иоанна Дамаскина: «У слова "ипостась" два значения. Иногда оно просто обозначает существование, и в этом случае усия и ипостась суть понятия однозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: "природы или ипостаси". Иногда же слово это обозначает то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции. В этом смысле это слово значит индивидуум, который численно отличен от всякого иного, например, Петр, Павел, некоторая лошадь»⁵. В приведенной цитате Иоанн Дамаскин выявляет две стороны в содержании понятия «индивид». С одной стороны, «индивид» – это понятие, заключающее в себе нечто отдельное, единичное, то, что существует лишь нумерически, *количественно* отличающее один предмет от другого; с другой стороны, в нем кроется неповторимое сочетание всех природных задатков, свойств, способностей, что является *качественным* своеобразием индивида, то, что в нем «существует само по себе, по собственной своей субстанции». Данное качественное отличие и может составить содержание понятия «личность», представ-

ленное в способности существовать самостоятельно, по собственной своей субстанции.

Далее Лосский выясняет место понятия «индивид» в троическом богословии и как оно соотносится с понятием «ипостась». Он показывает, что в троическом богословии понятие «ипостась» распространяется на всю природу, а не дробит ее⁶, то есть не следует противопоставлять род виду, природа в Троице недробима, все три Лица обладают Божественной природой, но каждое неповторимо самостоятельно. Поэтому В. Лосский утверждает, что в «троическом богословии понятие «ипостась» не соответствует понятию «индивидуум» и «Божество» не есть понятие некоей «индивидуальной субстанции» Божественной природы». Рассуждая об отсутствии индивидуума в Троице, автор делает вывод: «Что же касается слова «ипостась», то оно уже полностью утрачивает значение «индивидуального». Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум «делит» природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации. Ничего подобного нет в Троице»⁷.

Святые отцы, опираясь на авторитет Василия Великого, для различения Божественной природы и Лиц пытались использовать язык философских понятий, характеризующих усию как сущность, общее, а ипостась как частное, как индивидуум. Здесь автор утверждает, что философский язык категорий не в состоянии выразить неслиянность и нераздельность в Богословии Св. Троицы, то есть абсолютную тождественность и абсолютную различимость, присущую усии и ипостаси в Троице. Он полагает, что усия и ипостась по отношению к Божественной природе выступают как синонимы, а по отношению к Божественным Лицам, как антонимы: «и каждый раз, как мы хотим уста-

новить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы ... противопоставляем общее частному, «вторую усию» – индивидуальной субстанции, род или вид – индивидууму»⁸. И хотя философский язык играет вспомогательную роль, именно с его помощью В. Лосский, рассуждая об усии и ипостаси в Троице, приходит к диалектическому утверждению: «Они (ипостаси) сходны в том, в чем несходны или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном Три-Единстве»⁹.

На основе анализа троического богословия Лосский формулирует принцип несводимости «ипостаси к сущности или природе»¹⁰, который требует отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице¹¹. Данный принцип для В. Лосского становится методологической основой для построения христианской антропологии.

Здесь возможно предположить, что влияние троического богословия на методологическую основу христианской антропологии не исчерпывается принципом несводимости, поскольку сами Божественные Ипостаси обладают самостоятельностью только благодаря отношениям между ними, их со-общению, коммуникации. На это указывает и сам В. Лосский. Он пишет: «Эту несводимость (ипостаси к усии) нельзя ни уловить, не выразить вне соотношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но «Три-Единство»¹². Особенно убедительно эта мысль сформулирована автором в его догматическом богословии: «Личность может быть воспринята лишь в её отношении с другой личностью; поэтому единственно возможный способ

различия Ипостасей состоит в том, чтобы уточнить их взаимоотношения, в особенности их отношение с общим источником Божества, с «Божеством – Источником» – Отцом»¹³. Отсюда возможен вывод, что понятие Личности или Ипостаси в богословии прямо связано с отношениями между Лицами Троицы, и вне этих отношений теряет свое содержание. Таким образом, понятие ипостаси или личности выражает самостоятельность Лица, его «существование по собственной субстанции», обусловленное коммуникативно, через отношения между Лицами. Следовательно, коммуникативная природа Божественной Личности также является основанием для определения коммуникативной природы человеческой личности. Это, по сути, еще один принцип христианской антропологии, вытекающий из троического богословия.

Вслед за выявлением методологической основы христианской антропологии посредством анализа троического богословия В. Лосский ставит задачу рассмотреть различие понятий «индивида» и «природы» в христианской антропологии. Он вопрошает: «отразилось ли троическое богословие в христианской антропологии; раскрыло ли оно новое измерение "личностного", обнаружив понятие ипостаси человеческой, также несводимой к уровню индивидуальных природ, или субстанций»¹⁴.

Автор утверждает, что не отразилось, поскольку человеческая личность – только индивидуум, отличаемый от других в силу делимости природы человека: «если, поднимаясь к чистой идее Божественной Ипостаси, нам надо было отказаться от понятия "индивидуум", которому нет места в Троице, то дело обстоит совершенно иначе в реальности тварной, где существуют человеческие индивидуумы, называемые личностями»¹⁵. Обсуждая тварную природу человека, автор использует понятие ин-

дивид (индивидуум, индивидуальная субстанция, человеческий индивидуум), показывая, что индивид родственен природе, он сводится к природе, как один из вида, и в литературе именуется термином «ипостась».

Святые отцы, например свт. Григорий Богослов, относят термин «ипостась» только к индивидуумам разумной природы. Это же делает и Боэций в определении личности как «индивидуальной субстанции разумной природы». Заимствуя это определение у Боэция, Фома Аквинский, обозначает им, как и греческие отцы, личность тварную¹⁶. Ришар Сен-Викторский, отказавшись от определения личности, сформулированного Боэцием, понимает ипостась как «несообщаемое бытие Божественной природы», а в человеческой личности выявляет субъектное начало, (субстанция отвечает на вопрос *ч т о?*, а личность на вопрос *к т о?*), что сближает его с умозрением греческих богословов. Следовательно, заключает В. Лосский, «ни отцы, ни Фома Аквинский, ни критиковавший Боэция Ришар Сен-Викторский в своей антропологии не отошли от понимания человеческой личности как «индивидуальной субстанции», после того как они преобразовали это понятие применительно к троическому богословию»¹⁷.

Это означает, делает вывод В. Лосский, что на языке богословов – и восточных и западных – термин "человеческая личность" совпадает с термином "человеческий индивидуум". Выдающаяся заслуга Лосского в том, что он не останавливается на этом утверждении, а опираясь на сформулированный методологический принцип, пытается вывести понимание личности, не сводимое к термину «индивидуум», не представленное в каком-либо определении, но все же являющееся «невыраженным

обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к человеку»¹⁸.

Поэтому автор ставит задачу выяснить, может ли понятие о личности человека, сведенное к понятию «индивидуальной природы», соответствовать Халкидонскому догмату о Христе: «единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству». «По Халкидонскому догмату, Божественное Лицо (потому) и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность, человеческую»¹⁹. Таким образом, согласно христологическому богословию, в Христе две природы, божественная и человеческая, во всей их полноте и только одна личность – божественная. Вл. Лосский на основе тщательного богословского анализа тринитарной проблемы приходит к исключительно важному для христианской антропологии выводу: «отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию»²⁰. Таким образом, Халкидонский догмат становится для Лосского источником еще одного методологического принципа, лежащего в основе христианской антропологии.

И поскольку человеческая личность принципиально несводима к сложной природе человека, то данный автор делает вывод: «определение это может быть приложимо лишь к «воипостасированной природе», а не к самой ипостаси или личности человека.

Итак, раскрыв методологические основы христианской антропологии, Лосский приступает к самому главному вопросу о взаимоотношениях природы человека и его личности с учетом

их сложной диалектики: «в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью человеческой, и человеком как индивидуумом, или отдельной природой? Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности?»²¹.

Разбирая данный вопрос, В. Лосский указывает на то, что в богословской литературе существуют попытки идентифицировать, связать специфическое содержание человека, соответствующее образу Божию, с его высшими духовными способностями. Здесь автор ссылается на понимание св. Григорием Нисским высшей способности человека как местопребывании свободы, «способности определять себя из самого себя, что и придает человеку отличающую его особенность: быть сотворенным по образу Божию, ту особенность, которую мы можем называть личным его достоинством»²². Критически исследуя попытки различных богословов свести высшие способности, выражающие существо человеческой личности, к какой-либо субстанции, В. Лосский вполне обоснованно показывает, ссылаясь на Христологический догмат, несостоятельность сведения этих способностей либо к разуму, либо к воле. Так, согласно В. Лосскому, человеческий разум «нельзя понимать в толковании Григория Нисского как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие»²³.

Этим Лосский обосновывает тезис об отсутствии субстанциональной основы человеческой личности, ибо природа человека не может выступить субстанцией личности. Поэтому так важно верно понимать диалектику соотношения в человеке

личности, то есть ипостаси и его природы. «В состав индивидуальной природы человека вмещается его ипостась или личность, что в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму; чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы – тела, души, духа, мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе и принадлежало бы исключительно личности как таковой»²⁴. Значит, хотя личность и принадлежит природе, но выявить ее место или даже отличить от сложного состава природы, согласно В. Лосскому, невозможно. Причины этого, на наш взгляд, в признании несубстанциальности бытия личности. Если же бытие личности не имеет субстанции, «ипостасного начала», то и содержание понятия личности неопределенно: «из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть не сводимость человека к природе»²⁵. Вывод о неопределенности понятия личности Лосский аргументирует следующим онтологическим рассуждением: «Именно несводимость, а не "нечто несводимое" или "нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым", потому что не может быть здесь речи о чём-то отличном, об "иной природе", но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы»²⁶.

Если внимательно рассмотреть приведенную аргументацию отсутствия субстанциональности личности человека, то можно сделать следующие выводы. Во-первых, автор показывает, что существенным отличием личности человека от его при-

роды является присущая человеку субъектность (то есть т о т, к т о), которая присутствует в его природе, отличаясь от нее и в то же время превосходит эту природу, являясь трансцендентной по отношению к ней, и одновременно не существует вне этой природы. Во-вторых, следует отметить, что присущая личности субъектность как ипостасное начало, обладающее активностью по отношению к природе, «свободой по отношению к природе»²⁷, принадлежит природе человека, то есть не существует сама по себе только в потенциальном бытии; но действует на природу, содержит ее в себе, дает ей существование уже в актуальном бытии. Поскольку это разные отношения, то противоречия здесь не содержится, и поэтому, в-третьих, следует сделать вывод, что именно данная субъектность личности человека как активное организующее начало всей его природы и может выступать как субстанция человеческой личности.

Следовательно, в-четвертых, та проблема неопределимости понятия личности, на которую особое внимание обращает В. Лосский, может получить свое разрешение. Это означает, что поиски существенных признаков, характеризующих человеческую личность, в отличие от природы, методологически не бессмысленны, то есть понятие человеческой личности в христианско-философской антропологии должно быть содержательным. Таким образом, человеческой личности присуще то содержание, которое не сводится к природе, и этим содержанием является актуальное бытие субъектности человека как активное, организующее начало его природы в пределах взаимоотношений с другим. Методологической основой выявления особого «порядка существования личностного» начала в человеке является понимание личности, представленное в троическом богословии, согласно которому Божественные Ипостаси обусловлены отноше-

ниями взаимного общения, вне которых они не могут иметь, согласно В. Лосскому, ипостасные различия. Отсюда следует, что и субъектность человека как субстанция личности не существует вне коммуникации, то есть вне определенной системы взаимоотношений с миром, с людьми, с самим собой, с Богом: «личное существование устанавливает отношение к другому, личность существует в направлении к другому»²⁸. Такая коммуникативная обусловленность бытия личности говорит о том, что содержание понятия личности будет неполным, если не выявлены те аспекты, стороны человеческой личности, которые открываются в отношении человека к другим людям. Эту неполноту в исследовании богословского понятия личности понимал и сам В. Лосский, поэтому он дополняет данное исследование рассмотрением личности человека в его социальной жизнедеятельности и в его церковной жизни.

Прежде чем разобрать данный вопрос, автор формулирует следующее важное положение: «когда мы говорим о человеческих личностях в связи с вопросом о Теле Христовом, членами которого мы являемся, нужно решительно отказаться от значения слова "личность", присущего социологии и большинству философских систем, и искать правило, "канон" нашей мысли выше, в понятии лица, или ипостаси, как оно выражено в тринитарном богословии»²⁹. Такое категорическое противопоставление концепций личности в богословии и философии может быть понято как стремление восполнить методологический базис анализа, с позиции которого появляется возможность развить понятие подлинной личности человека. Хотя именно это понятие является одним из центральных в философской антропологии экзистенциализма, раскрывающего бытийственные основы личности и индивидуальности человека. В то время как В. Лосский

настойчиво обосновывает бессубстанциальность феномена человеческой личности и неопределимость понятия о нем.

Согласно В. Лосскому, человеческая личность обретает свою подлинность только во всей полноте, присущей ей природе, а это возможно осуществить только в Церкви. Церковь же является органически связанным, единым телом Христовым, и поэтому автор указывает на возникающую здесь глубокую проблему, которую он ставит с помощью целого ряда вопросов: «В этом понятии Церкви как Тела Христова, Тела целостного Христа, объемлющего в Себе людей, членов Церкви, в этом христианском тоталитаризме можно ли сохранить понятие человеческих личностей, различных между собой, и в особенности отличных от единого Лица Христова, которое, по-видимому, отождествляется здесь с лицом Церкви? Не рискуем ли мы тогда утратить и личную свободу и впасть в своего рода сакраментальный детерминизм, при котором органический процесс спасения, совершающийся в коллективе Церкви, направлен к тому, чтобы упразднить личную встречу с Богом? В каком значении все мы являемся единым телом во Христе и в каком ином значении мы им не являемся и не можем им быть, не перестав существовать как человеческие личности, или ипостаси, из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом?»³⁰. Отвечая на поставленные вопросы, автор убедительно показывает, что человек как личность есть единство природы, как части и целого: «Но как личность в ее истинном значении, в богословском значении этого слова человек не ограничен своей индивидуальной природой; он не только часть целого – каждый человек потенциально содержит в себе целое, весь земной космос, ипостась которого он является; каждый представляет собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех

природы»³¹. При этом личность человека, где природа выступает как часть целого, проявляется, прежде всего, в его социальной жизни, а личность человека, где природа выступает во всей полноте, проявляется, прежде всего, в духовной жизни человека в Церкви: «Если в этой новой реальности наши индивидуализированные природы освобождаются от своих ограничений (эллины или скифы, свободные или рабы), если индивидуум, существующий, противопоставляя себя всему, что не есть "я", должен исчезнуть, став членом единого тела, это не означает, что тем самым уничтожаются человеческие личности, или ипостаси. Как раз наоборот: только тогда они и могут достигать свершения в своем подлинном многообразии»³². Здесь автор показывает глубокую диалектику соборного начала, в котором человек сливается в единое тело Церкви, и ипостасного начала в человеке, где его личностная неповторимость, единственность получает подлинное раскрытие.

Важным вкладом В. Лосского в развитие богословского понятия человеческой личности является обоснование необходимости пневматологического подхода к раскрытию роли личностного начала в стяжании божественной благодати: «Мы хотим сказать, что Воплощение и искупительный подвиг Христа, взятые отдельно от Домостроительства Святого Духа, не могут обосновать личной множественности Церкви, столь же необходимой, как ее природное единство во Христе. Тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна Искупления. Искупительный подвиг Христа есть необходимое условие для обожения, совершаемого действием Святого Духа»³³.

Именно принципы данного подхода позволяют автору, во-первых, показать обретение человеком его подлинного личного достоинства: «наши личности, дабы каждая из них могла

свободно осуществлять свое соединение с Богом, должны утверждаться в своем личном достоинстве Святым Духом»³⁴. Здесь имеет место проявление индивидуальной личности, то есть сведение индивидуальности к личности; во-вторых, раскрыть субъективную сторону в действии Святого Духа в Церкви: Церковной жизни присущ как характер абсолютной объективности, проявляющийся в таинственных действиях Божественной благодати, так и абсолютной субъективности, проявляющейся в действии Святого Духа на членов Церкви. Согласно В. Лосскому, субъективную сторону церковной жизни очень важно учитывать, поскольку: «иначе мы рискуем обезличить Церковь, подчинив свободу ее человеческих ипостасей своего рода сакраментальному детерминизму. Напротив, если мы будем особо выделять субъективную сторону, то утратим вместе с понятием Тела Христова «логосную» почву Истины и запутаемся в блужданиях "индивидуальной" веры»³⁵; в-третьих, выявить индивидуальную роль каждой человеческой личности в отдельности для достижения обожения: «мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе, Который Его сообщает каждой человеческой личности в отдельности для достижения обожения. Искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, предназначается для наших личностей»³⁶. Эта же мысль выражается и в следующих словах: обожение человека есть его конечное Божественное призвание, достигаемо в тайне, «которая должна совершаться в каждой человеческой личности в Церкви»³⁷.

Рассматривая феномен личности в контексте христианского учения о Церкви, Вл. Лосский приходит к выводу, что духовная жизнь человека в Церкви ведет к развитию человеческих

личностей, различных между собой, без утраты личной свободы, и для достижения личной встречи с Богом. Таким образом, автор, многократно подчеркивая мысль, что подлинной личностью человек может стать только в духовной жизни в Церкви, в то же время противопоставляет ее жизни человека вне Церкви. Вот как характеризует жизнь человека в обществе (профессиональную, гражданскую, творческую) В. Лосский: «Однако в реальности падшего мира люди стремятся существовать, взаимно исключая друг друга, самоутверждаясь, каждый противопоставляя себя другим, то есть разделяя, дробя единство природы, присваивая каждый для себя часть природы, которую **моя** воля противопоставляет всему тому, что не есть «я». В этом аспекте то, что мы обычно называем человеческой личностью, является не подлинной личностью, а индивидуумом, то есть частью общей природы, более или менее подобной другим частям, или человеческим индивидуумам, из которых состоит человечество»³⁸.

В социальном бытии человека автор выявляет не только атомарность человеческого существования, но и конфликтность социальной борьбы интересов: «В нашем обычном опыте мы не знаем ни подлинного личного многообразия, ни подлинного единства природы: мы видим человеческих индивидуумов с одной стороны и человеческие коллективы – с другой, находящиеся в состоянии постоянного конфликта между собой»³⁹. Здесь возникает вопрос: может ли такое человечество быть жизнеспособным? Развитие человечества в форме социального организма невозможно без развития морали, права и традиций культуры, обусловленных единством частных и общих интересов, неразрывная связь между которыми становится основой социального единства людей. По убеждению данного автора, социальному

статусу личности человека соответствует значение понятия «личность» в социологических и гуманитарных исследованиях.

Таким образом, Владимир Лосский, развивая христианскую антропологию, твердо проводит в понимании личности человека принципы тринитарного и христологического богословия, согласно которым человек, как тварное существо, призван «осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций»⁴⁰. Отсюда можно сделать вывод, что человек как личность является субъектом тех различий в образе мышления, в способе деятельности, в форме общения и поступков, которые обусловлены определяющими их отношениями, задающими пределы самой личности. Поскольку, как убедительно показал данный автор, природа человека как тварного существа дробима, то и личность человека, не существующая вне его природы, также дробима. Именно поэтому В. Лосский именует человека в его социальных отношениях, не термином «личность» (поскольку это только частичная личность, а личность не может быть частичной), а термином «индивидуум» (который можно понимать здесь как частичную личность или не подлинную личность). Используя понятие не подлинной личности при характеристике социального бытия человека, В. Лосский тем самым признает дробимость человеческой личности. Именно делимость человеческой личности и создает проблему (подобно проблеме сохранения свободной личности в Церкви, где люди по природе соединены в единое тело) сохранения единства личности человека, поскольку в человеке ввиду многообразия обуславливающих его отношений, формируется множество частичных личностей. И разрешение

этой проблемы, то есть сохранение единства и целостности человеческой личности, достигается существующей в человеке индивидуальностью. Следовательно, если назначение личности утверждать различие служений, исполнения ролей в жизнедеятельности человека (где его природа дробится), то назначение индивидуальности состоит в том, чтобы во всех своих многообразных служениях человек всегда оставался бы самим собой, сохранял бы свою самотождественность, единственность, неповторимость, уникальную целостность (где его природа соединяется). В. Лосский также понимает необходимость индивидуального бытия человека, но сводит эту индивидуальность к личности. Ведь когда он говорит о подлинном своеобразии личностного⁴¹, отмечает субъективную сторону жизни человека в Церкви при таинственных действиях на него Божественной благодати, показывает необходимость личностной множественности в Церкви («тайна Пятидесятницы так же важна, как и тайна Искупления»⁴²) и особо подчеркивает роль каждой человеческой личности в отдельности в принятии Благодати Святого Духа, то по смыслу речь фактически идет именно о человеческой индивидуальности.

Однако в своих работах В. Лосский не использует термин, а тем более понятие «человеческая индивидуальность», поскольку, возможно, связывает его с индивидуализмом как проявлением самоволия, произвола, самозакония, опасаясь чистого субъективизма⁴³ как источника блужданий индивидуальной веры. В то же время, как подлинный исследователь, он не может не понимать значения человеческой индивидуальности, неразрывно связанной с личностью. Поэтому автор применяет такие характеристики личности человека, которые, по сути, могут являться содержанием понятия «индивидуальность»: «тайна чело-

веческой личности, то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой... личность в ее абсолютном своеобразии...»; личность понимается как человек, представляющий собой единственный и абсолютно неповторимый аспект общей для всех природы, ипостасью которой он является⁴⁴. Здесь понятие «личности человека», по существу, употребляется в значении «человеческой индивидуальности» как «выражения личного достоинства человека, утверждаемого в церкви Святым Духом», как выражение той субъективности в Церкви, дающей свободу ее человеческим ипостасям, «из которых каждая призвана осуществить в себе соединение с Богом»⁴⁵.

Даже в этих неявных, имплицитных характеристиках индивидуального бытия человека в Церкви В. Лосский рассматривает фактически индивидуальность человека через воздействие на него пронизывающей божественной благодати, действие которой во многом зависит от открытости человека Богу: «человек, созданный «по образу», – это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью»⁴⁶. Исследование человеческой индивидуальности требует особого внимания в постижении ее сущностной природы, которая коренится во внутреннем состоянии человека как субъекта духовного делания в его исключительно субъективном отношении к собственному бытию, в его глубоко интимном переживании этого бытия и свободы самоопределения⁴⁷, в искании и откровении его сокровенного смысла. Несмотря на всестороннее, исключительно глубокое богословское исследование В. Лосским понятия человеческой личности, оно не в состоянии охватить бытие человека в целом – природное, социокультурное, духовное. В итоге в богословском понимании личности человека возникает разрыв между личностью

человека в Церкви и личностью человека в социальном и культурном бытии. При этом первое вполне справедливо выступает как подлинное, должное, а второе – как не подлинное, мнимое и далекое от духовного идеала. Но при этом возникает проблема: чем же может быть восполнен разрыв в личностном бытии человека в Церкви и в миру? Каким образом можно достигнуть более полного изучения бытия человека в целом в христианско-философской антропологии? Думается, что ответ на этот вопрос кроется в развитии исследований человеческой индивидуальности в соотношении с личностью.

¹ Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Боговидение. М. 2003.С. 646.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 647.

⁵ Там же. С. 648.

⁶ Там же. С. 649.

⁷ Лосский В.Н. Догматическое богословие. М. 1991. С. 214.

⁸ Лосский В.Н. Боговидение. С. 647.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 649.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 647.

¹³ Лосский В.Н. Догматическое богословие. С. 215.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 650.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же С. 652.

²¹ Там же С. 653.

²² Там же С. 654.

²³ Там же. С. 654.

²⁴ Там же.

- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же С. 654.
- ²⁷ *Лосский В.Н.* Догматическое богословие. С. 215
- ²⁸ Искупление и обожение // *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 641.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же. С. 640.
- ³¹ Там же. С. 642.
- ³² Там же С. 643.
- ³³ Там же С. 644.
- ³⁴ Там же С. 643.
- ³⁵ Там же С. 644. См. Так же. Кафолическое сознание // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 712.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же С. 645.
- ³⁸ Там же. С. 641.
- ³⁹ Там же. С. 642.
- ⁴⁰ Богословское понятие личности // *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 657.
- ⁴¹ Там же. С. 643.
- ⁴² Там же. См. также: О третьем свойстве Церкви // *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 706.
- ⁴³ Кафолическое сознание // *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 715.
- ⁴⁴ Там же. С. 642, 643.
- ⁴⁵ См. Искупление и обожение // *Лосский В. Н.* Боговидение. С. 640, 643, 644.
- ⁴⁶ Богословие образа // *Лосский В.Н.* Боговидение. С. 671.
- ⁴⁷ Господство и царство // *Лосский В.Н.* Боговидение. С.737.

*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».

Таким образом, под словом «культура» может подразумеваться решительно все, что возделывает или производит человек. Считается, например, что реклама сигарет – это тоже определенная культура. Однако культура – это не только область искусства и эстетики, культура обнимает всю нашу жизнь и помогает нам хранить все прекрасное, разумное, доброе и вечное. Из этого следует, что далеко не все «искусства», которые производит человек, могут именоваться культурными.

«Спор упирается в вопрос: что такое культура? Я не могу дать ей определение, которое удовлетворило бы всех, но я хочу обратить внимание на некоторые ее свойства, о которых не следует забывать. Прежде всего, для каждого человека культура едина. Нельзя говорить, что в некоторых случаях нас якобы удовлетворяет одна культура, в других – другая. Культура не вызывается настроением, как дух из кувшина. Человек принадлежит ей целиком. Он пронизан ею, он с нею слит»².

И действительно, когда мы говорим про человека: «он – порядочный, хороший, культурный», – мы этими словами хотим выразить его духовный облик. Культура не обязательно связана с образованием, но обязательно – с воспитанием. Каждому из нас Господь Бог дает какой-либо талант, из множества наших отдельных жизней складывается общий облик того или иного народа и всего человечества. Каждый из людей свободен выбирать между пребыванием в замкнутом мире своих эгоистических интересов, с одной стороны, и осознанием смысла жизни как радости общего человеческого достоинства и достижения целей высшего бытия – с другой.

«Бессмысленны и бесплодны попытки строить жизнь только на материалистических идеях и интересах. Человек, одетый в одежду только одной внешней технической цивилизации,

человек без духовных ценностей похож на мертвеца. В нем нет самого главного: духа жизни. Отрицающая Бога материалистическая лжекультура хочет покрыть, как лава, цветущую землю. И жизнь каменеет там, где ее покроеет эта черная лава утилитаристического, материалистического мировоззрения. Серо, душно, бедно в мире, где есть только игра материальных интересов человеческих, но нет культуры духа и культуры любви. В борьбе за материальную ценность человек умеет добывать «свое право», но не всегда находит в этом «праве» свою настоящую, радостную жизнь»³.

В погоне за материальными ценностями человек может «закопать» свой талант и так и не реализовать дарованную Богом возможность. Человек в христианстве – тот, кто осознал себя как творение Божие, кто познал свое значение, свое назначение. Культура есть труд человеческий, движимый любовью. Не принудительный труд, который есть рабство, но труд свободный, который есть благословение. Люди призваны наполнить мир благоуханным садом добрых творческих мыслей и дел. В этом высшее осуществление цели жизни – Царство Божие.

Есть евангельская притча, полная глубокого смысла:

«Царство небесное подобно человеку, посеявшему доброе семя на поле своем; когда же люди спали, пришел враг его и посеял между пшеницею плевелы и ушел; когда возшла зелень и показался плод, тогда явились и плевелы. Придя же, рабы домовладыки сказали ему: «Господин! Не доброе ли семя сеял ты на поле твоём? Откуда же на нём плевелы?» Он же сказал им: «Враг человека сделал это». А рабы сказали ему: «Хочешь ли, мы пойдем, выберем их?». Но он сказал: «Нет, чтобы выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы, оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу

жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою».

Сеющий доброе семя есть сын человеческий; поле есть мир; доброе семя – это сыны Царствия, плевелы – сыны лукавого, враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, а жнецы суть ангелы. Посему как собирают плевелы и огнем сжигают, так будет при кончине века сего; пошлет Сын Человеческий ангелов своих и соберут из Царства его все соблазны и делающих беззаконие и вверзут их в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов; тогда праведники возсияют как солнце в Царстве отца их». (Мф.: 52;13).

Современная культура представляет собой смешение плевел и добрых семян. Почему же Господь Бог дает возможность и плевелам расти? Почему не позволяет ангелам уничтожить их? Бог создал человека свободным. Этим великим даром – свободой – человек может распорядиться по своему усмотрению. Однако при всем многообразии вариантов в нравственном плане этот выбор предполагает два направления: или во благо, или и во вред. Когда человек творит благо, он живет по заповедям Божьим; когда творит вред – нарушает их. Поступки человека зависят от его духовного строения. Макарий Великий отмечает: «Кто защищает страсти как естественные, тот переменил Истину Божию во лжу свою».

Чем располагает современная культура?

- 1) Самые жалкие заблуждения в понятиях о Боге, о бессмертии, о достоинстве и назначении человека;
- 2) взрывы человеческих страстей, похотей, корыстолюбия и разрушительной гордости;
- 3) волнующееся море всякого рода скорбей и бедствий, бессилие человека уничтожить зло.

Данные проявления вполне закономерны, поскольку по удалению от Бога беспорядок господствует как во внутреннем составе каждого человека, так и в жизни целых сообществ и государств. Современный человек имеет многие способности, но их первоначальное согласие нарушено: ум говорит одно, сердце влечется к другому, а воля настолько ослабела, что не может направить человека по нужному пути. Православное учение о человеке, подробно раскрывающее его природу, обозначает такое состояние человека как неестественное, падшее, греховное. Современный светский человек находится в неестественном, падшем состоянии, которое сопровождается тем, что сам человек при этом, скорее всего, не осознает глубины своей падшести. Отсюда понятно желание современных средств информации представить культуру в качестве сферы развлечения и отдыха, предполагающей прежде всего ублажение телесности человека.

Кроме указанного, неестественного состояния, православное учение о человеке выделяет состояние естественное – райское. Этим состоянием обладал человек до грехопадения. В результате грехопадения оно было утрачено, но не безвозвратно. Благая весть, которую принесло христианство миру, в том и заключается, что райское, естественное состояние стало возможным для человека в результате искупительной жертвы Иисуса Христа. Однако это состояние не возникает автоматически, без усилий человека. Открытие христианства состоит в том, что кроме тела у человека есть душа, которая требует не меньшей, а большей, по сравнению с телом, заботы, поскольку душа человека – вечна, а тело – нет. Когда же и как современный человек заботится о своей душе? Человек заботится о душе, когда хочет освободиться от страстей, и для этого читает молитвы, исповедуется и причащается, поскольку нет другого способа избавить-

ся от греховной нечистоты души. Прилагая усилия по устранению нестроений (болезней) души, человек выходит в состояние, которое православное учение о человеке определяет как вышестественное – позволяющее человеку направлять развитие духовных сил к единению с Богом. При этом важно помнить и знать, что православие – это не волшебство, а результат совместных усилий человека и Благодати Божьей.

В православном мировосприятии «культура» как сохранение окружающего мира и забота о нем является богозаповеданным делом человека. Господь Бог, создав человека, дал ему заповедь возделывать и хранить окружающий мир как прекрасное творение Свое. Отсюда понятно, почему слово «культура» является однокоренным со словом «культ», которое означает благоговение перед Богом, богопочитание, поклонение и служение Богу, создавшему мир и человека.

«Искусство с колыбели повито молитвой и благоговением: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносит к алтарю и посвящает Богу. Связь культуры с культом есть вообще грандиозного значения факт в истории человечества, требующий к себе надлежащего внимания и понимания»⁴.

История человечества наглядно свидетельствует о том, что религиозный культ вообще есть колыбель культуры, вернее, ее духовная родина. Целые исторические эпохи, особенно богатые творчеством, отмечены тем, что все основные элементы «культуры» были тесно связаны с культом, имели сакральный характер. Истинная культура есть связь человека с Творцом и со всем миром. И эта связь называется религией. Эта связь с высшим миром Бытия, истины и любви проходит через все отношения людей и народов. Подобно озеру, которое питается родни-

ками, культура живет и процветает благодаря культу, являющемуся основанием духовности народа.

¹ См.: *Пивоваров Б.И.* Православная культура России / Учебное пособие для учащихся старших классов школ, гимназий и лицеев. Новосибирск, 2004. С. 5.

² *Лихачев Д.С.* Искусство памяти и память искусства / Цит. по: *Пивоваров Б.И.* Православная культура России / Учебное пособие для учащихся старших классов школ, гимназий и лицеев. Новосибирск, 2004. С. 7.

³ *Иоанн (Шаховской), архиепископ Сан-Францисский.* Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 424.

⁴ *Булгаков С.Н., прот.* Свет Невечерний. М. 1994. С. 326.

*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-

жущуюся иерархичность, в этой триаде акцент в значительной мере смещён в сторону разума, оставляя за ним роль верховного арбитра Писания. С его точки зрения, человеческий разум (по крайней мере, в Церкви) стоит выше Писания и может критиковать его и менять законы, данные им. Этот взгляд был шокирующим в XVI веке. Реформаторы толковали отдельные фрагменты еврейского закона как отменённые Христом. Например, они считали, что Христос отменил обрядовые законы, включая заповедь о субботе. Но Хукер придерживался этого взгляда из-за связи Писания и разума; некоторые положительные Божественные законы, открыто не отменявшиеся Христом, изменяемы в свете разума.

Его взгляд на то, что Писание в некотором роде зависит от разума, является основой для отрицания убеждения, что Писание даёт неизменную модель поведения. Этот тезис играет важную роль в полемике с пуританами. Р. Хукер утверждал, что даже если церковное устройство закреплено в Писании, от Церкви можно требовать (и она обладает полномочиями) изменить и эти определения.

Разум и Писание не совсем равнозначны, как это может подразумевать формула «Писание, разум, традиция». Скорее, разум и Писание соотносятся так же, как природа и благодать, которые неравнозначны, но гармоничны, обладают ценностью и никогда не конфликтуют.

Хукер провозглашает разум авторитетом наряду с Писанием и сопоставляет их, так как придерживается томистского взгляда на то, что не бывает «двух истин». Бог – источник как разума, так и Откровения, следовательно, они не противоречат друг другу. Писание просто совершенствует природу, не отрицая её. Но разум может критиковать Писание как для того, что-

бы дать ему изначальную надёжность, так и для того, чтобы определить значение непонятных или трудных мест. Так, Писание выше разума в том смысле, что оно сообщает спасительное знание, которое разум не может рассматривать, но эта привилегия не означает, что Писание противостоит или ограждается от человеческого разума.

Писание не упраздняет природу, а совершенствует (преображает) её. Многие англиканские теологи XVI века активно пользовались наследием латинских и греческих авторов, но Хукер пошёл дальше, высоко оценив значение античного языческого наследия для богословской мысли, назвав его «духовным» знанием, к которому язычники могли прийти и пришли. Это утверждение, конечно, касается тех, кого принято называть христианами до христианства (Сократ, Платон и т.д.). По мысли Р. Хукера, они угодили Богу искренним стремлением к истине и добродетельной жизнью подобно тем, с кем Господь говорил через откровение.

Ещё большей смелости требует утверждение Хукера о том, что две главные заповеди Христа о любви к Богу и ближнему выведены на основании разума, как и многие другие предписания. Хукер обращает внимание на то, что явное подтверждение этой мысли можно наблюдать в природе, так как мироустройство зиждется целиком на соблюдении этих двух заповедей. С другой стороны, Хукер, как и Фома и святые отцы, уравнивал высокую оценку языческой мудрости пониманием исключительности и богодухновенности Писания.

Одно из ключевых положений Хукера может быть сформулировано так: степень субъективной веры разумного человека равна степени объективной надёжности предмета веры. Это справедливо как в отношении разума, так и Открове-

ния, так как оба они имеют одно божественное начало; существуют два пути, которыми Дух ведёт человека к правде. Разум дан всему человеческому роду, Откровение лишь немногим, но основные принципы разумного поведения одинаковы в обоих случаях. Для Хукера человеческая природа обладает естественной цельностью: с помощью знания и при помощи благодати она может достичь прославленного состояния. Человек изначально не обладает знанием и движется к максимально возможному знанию Бога. Человеческое естество во многом подобно более низким формам жизни, но душа человека способна к большим совершенствам из-за того, что сотворена по образу и подобию Божию, а интеллектуальные способности и являются одними из отличительных свойств души человека.

В работах Хукера прослеживается гармоничное сосуществование благодати и природы, Писания и разума, что роднит его с Фомой Аквинским и средневековой традицией, которая отвергала взгляд некоторых философов XIII века, таких как Сигер Брабантский и Боэций Дакийский, считавших, что существуют «две истины», источником одной является разум, другой – вера; причём эти «истины» не противоречат друг другу, так как между ними не существует настоящей связи. Для Фомы, как и для Р. Хукера, это неприемлемо. Бог – источник природы и благодати, Божия мудрость – источник Писания так же, как и источник человеческого разума. Но Р. Хукера роднит с Фомой нечто большее, чем уверенность в гармонии между природой и благодатью, разумом и Писанием. Для Хукера, как и для Фомы, благодать не уничтожает, но совершенствует природу, Писание не упраздняет, но совершенствует разум. Хукер часто пользуется тезисом Фомы, о том, что «природа не упраздняется, но совершенствуется сла-

вой»². Гораздо реже, но так же определённо, он высказывается о том, что слава является исполнением естества.

Для Хукера, как и для Фомы, благодать не только преобразует природу, но включает её в себя, подобно тому как Писание включает в себя разум. Хукер настаивает на том, что божественная мудрость была доступна язычникам, Адаму, тем, кто жил до того, как закон был провозглашён через Моисея. В первой книге труда «О законах церковной организации» Хукер указывает, что Божия воля содержится в законах, известных благодаря не только Писанию. Язычники, не знавшие Писания, имели представление о добрых делах. По существу, апостольское увещание в Новом Завете к добродетельной жизни христианской общине для того, чтобы соседи-язычники были поражены нравственностью христиан, предполагает, что язычники могли естественно распознать то, что содержалось в Писании.

Благодаря Писанию человек получает ключ к пониманию природы. Писание часто отражает законы природы. Этим утверждением Хукер вступает в полемику с Томасом Картрайтом (одним из основоположников пуританизма в Англии), отрицавшим авторитетность человеческого свидетельства. Хукер утверждает, что авторитетность не упраздняется, но преобразуется, будучи отражена в Писании³. Следуя пуританской логике, Писание должно упразднить природу; но, даруя Писание, Бог не упраздняет закон природы. В одном пассаже мысль о том, что благодать включает в себя природу и преобразует её, связана со схожими тезисами:

1) необходимость Откровения в связи со сложностью и важностью духовных вопросов;

2) невозможность выведения некоторых истин с помощью одного лишь разума.

Хукер, по крайней мере дважды, цитирует послание ап. Павла к римлянам (1:21). Этот стих был воспринят им как свидетельство Писания о том, что язычники имеют закон, написанный в их сердцах. Хукер идёт дальше понимания этого стиха как свидетельства Писания о том, что язычники обладают некоторым знанием открытого миру закона: для Хукера этот стих является свидетельством того естественного закона и неоспоримого Божиего закона, соблюдения которого требуется от христиан.

Хукер утверждает, что Писание не может учить о самодостаточности, следовательно, об этом должно свидетельствовать что-то ещё, поскольку это не самоочевидно. Тем не менее, он отрицает взгляд на эту проблему католической Церкви, которая считает, что традиция – единственный путь к суждению о достаточности Писания. Хукер признает важность опыта, который говорит нам, что нынешний авторитет Церкви склоняет людей почитать Писание: «Итак, вопрос в том, благодаря каким причинам мы научены этому. Кто-то ответит на него, что другого пути научения нет, кроме следования традиции. Мы верим потому, что получили знание от своих предшественников, а те, в свою очередь, от своих. Но неужели этого достаточно? То, что общечеловеческий опыт учит их, бесспорно. И благодаря опыту мы все знаем, что главная причина, заставляющая людей почитать Писание, – авторитет Церкви»⁴.

Хукер никогда бы не принял триаду «Писание, разум, традиция» как основание для Церкви Англии. Для него «традиция» – слово с негативным подтекстом, обычно ассоциируемое с тем, что называется католической церковью «попыткой возвести что-либо сугубо человеческое в степень авторитета, независимую от Писания и разума».

В одном отрывке Хукер определяет «традицию» как обычай, происходящий из ранних лет христианства, и в этом смысле она приемлема и ценна. Хукер определяет три принципа, важных для решения духовных вопросов, и описывает их лишь однажды в пятой книге труда «О законах церковной организации».

Традиция редко упоминается наряду с Писанием и разумом. Для Хукера она явно возможна при аргументации обсуждаемых обычаев Церкви Англии. Человеческое решение приемлемо в тех сферах, где Писание и разум не регламентируют религиозные дела. «Традиция» может быть понята по существу в этом смысле, хотя, по Хукеру, это не всегда понималось так. В этой сфере человеческий «опыт» важен, так как «природа, Писание и опыт» обычно гармоничны в том плане, чему они учат; например, мудрость поиска прекращения вражды. Человеческое решение приемлемо во вспомогательных вопросах (так называемая адиафора). Пример – знак креста в крещении. Категория «индифферентности» находится между требованием и запретом. Данная позиция проистекает от стоиков. Эта идея присутствует у реформаторов (по крайней мере, у раннего Лютера и Меланхтона). Она была использована Кальвином и была развита для поддержки различных положений внутри английской реформации.

Было бы ошибкой считать, что для Хукера область индифферентного является несущественной или безразличной. Даже епископат был для него в этом отношении вопросом спорным, возможно, имевшим божественное происхождение. Хукер, в основном, не использует слово «традиция» в позитивном смысле. В этом случае было бы заблуждением принимать его как автора формулы «Писание – разум – традиция».

Необходимость регламентации духовной жизни человека обуславливает возникновение закона, базирующегося непо-

средственно на Писании. Отношение к закону было предметом непрекращающихся споров в период Реформации. После детальной проработки этого вопроса Кальвином наметились три основные функции закона. Две из них относились к регламентации жизни временной: первым назначением закона являлась учительная функция, вторым – противостояние злу. Третья функция касалась жизни вечной и была, по сути, средством достижения оной. Характерной её чертой было отсутствие принуждения к исполнению. Хукер так или иначе признавал все три функции, но его понимание закона лишь немногим обязано Кальвину – его трактовка закона была явным отходом от тем, волновавших Реформацию, которой, однако, он себя не противопоставлял. Хукер во многом опирался на сочинение «Трактат о законе» Фомы Аквинского.

Закон не рассматривался негативно в исторической перспективе и позитивно в эсхатологической, как у реформаторов после Кальвина. Для Хукера закон всегда оставался главной и непреходящей ценностью, в высшей степени справедливой. С одной стороны, законы разума «могут быть исследованы самим разумом без помощи откровения сверхъестественного и Божественного»⁵. С другой стороны, разумно Откровение, и, следовательно, добродетель. Ставить же религию и добродетель в зависимость от понимания их человеком – значит, делать их относительными, что в высшей степени неразумно. Это положение – скрытый вызов пуританскому взгляду на рассматриваемую проблему. Основная истина, по мысли Хукера, заключается в том, что «основные ... законы природы и духовные законы Писания по существу – один и тот же закон»⁶.

Другие авторы англиканской церкви указывали на схожесть человеческих положительных законов и законов, провоз-

глашённых Писанием; но в этом замечании нет и намёка на точку зрения Хукера, считавшего, что все законы, естественные или абсолютные, произошли от Бога и, следовательно, они справедливы и божественны. Поэтому Хукер с лёгкостью иллюстрирует чисто философские вопросы библейскими примерами. Конечно, его прочтение Библии нельзя назвать буквальным, основанным на убеждении, что Библия отражает пути разума.

Ричард Хукер, являясь одним из основоположников англиканского богословия, соединил в себе оригинальность реформатора с разумной приверженностью основным ценностям католицизма, что позволило англиканизму стать уникальным явлением среди протестантских течений XVI века. А благодаря сохранению традиционной триады «Писание – разум – традиция» у данного религиозного течения появился прочный фундамент, обеспечивающий условия для развития богословской мысли и существования англиканства в целом.

¹ *Neelands W. David. Hooker on Scripture, Reason, and «Tradition»* // *Richard Hooker and the Construction of Christian Community* / Edited by Arthur Stephen McGrad, AZ 1997. P. 75.

² *Thomas Aquinas. Summa Theologica* // <http://www.intratext.com/IXT/ENG0023/>.

³ *Hooker Richard. Of the Laws of Ecclesiastical Polity* // <http://anglicanhistory.org/hooker/>.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

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.

Предметом рассмотрения ранняя святоградская традиция была выбрана в связи с особой значимостью Иерусалимской Церкви (Матери прочих Поместных Церквей), а также хронологическим принципом. Также, чтобы узнать истоки и эволюцию обрядов византийского богослужения, мы имеем две отправные точки: Иерусалим и Константинополь². Богослужебные чинопоследования, принадлежащие двум этим литургическим центрам, вначале отличались друг от друга. Взаимное проникновение и слияние этих двух литургических традиций приведет впоследствии к нынешнему византийскому обряду³. Поставленную задачу можно назвать как краткое описание источниковой базы для указанного периода и обзор основной отечественной и западной литературы по данной проблематике.

*Литургическая компаративистика
(или сравнительная литургика) и её методы*

Русские литургисты (кон. XIX – нач. XX вв.) опубликовали и начали изучение большого числа богослужебных рукописей, с большой подробностью отражающих развитие богослужения Восточной Православной Церкви, начиная с X века и даже раньше⁴. До этого, можно сказать, еще не был выработан научно-исторический подход в литургики. Открытие древних литургических памятников явилось настоящим научным достижением в области литургических исследований.

Опираясь на достижения русской литургической науки, немецкий востоковед и литургист Антон Баумштарк развивает методологию литургической компаративистики⁵ и создает школу западной литургики. Некоторые полагают, что честь в развитии сравнительно-исторического метода в литургики принадлежит исключительно А. Баумштарку⁶. При этом забывают глав-

ное, что сравнительно-исторический метод уже к концу XIX века перестал быть исключительным достоянием сравнительно-исторического языкознания, где он был первоначально разработан, и был перенесен в разные другие области знания. В исторической литургике сравнительно-исторический метод был соединен с теорией формы и историей литературных форм, пришедших из библеистики и литературоведения и, по-видимому, религиозно-исторической компаративистики (истории религий)⁷.

«Паломничество» Эгерии

Рассматриваемый памятник⁸ был неоднократно издан в русском переводе⁹ и имеет в нашей литературе довольно пространственные комментарии, касающиеся его происхождения, атрибуции и других вопросов¹⁰.

В 1887 г. итальянским ученым **Г.Ф. Гамуррини** в периодическом издании Римской историко-юридической академии (*Academia storico-giuridica*) был впервые опубликован текст, найденной им в библиотеке братства св. Марии в Ареццо (*Fraternitas s. Mariae vel laicorum*) пергаменной рукописи XI в., котрый он озаглавил: «**S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymny et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Accedit Petri diaconi liber de locis sanctis**». Из нее для нас нужна часть, названная «**S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta**».

Что касается авторства (имени паломницы), то первоначально Гамуррини предположил, что ее зовут Сильвия Аквитанка, отождествляя ее со спутницей Палладия из «Лавсаика»¹¹. В 1903 г. Дом Феротин (**Dom Ferotin**) на основании опубликованного им письма некоего монаха Валерия предложил называть паломницу Эгерией (автор письма восхваляет

подвиги блаженной Эгерии, описывает те же места, что и она, и проч.)¹². Последнее имя закрепилось в науке и по сей день¹³.

Паломничество Эгерии датируется учеными кон. IV – нач. V в. Самая ранняя датировка источника определяется **Питрой** 363 г.¹⁴. Наиболее поздняя датировка (**terminus ad quem**¹⁵) связана с перестройками св. Юстиниана, которые он провел в церкви и монастыре Синая между 527–557 гг., (поскольку описание зданий у Эгерии не соответствует тому виду, который Юстиниан придал этим строениям). Более того, разрушение Антиохии Хазроем в 542 г. дает более точные временные рамки посещения Эгерией этого города.

Другие постарались определить более точно. **А. Баумштарк** отождествляет двух епископов, упомянутых Эгерией при описании путешествия в Эдессу, с Евлогием Эдесским и Протогеном Карийским¹⁶. Того и другого упоминает Феодорит в «Церковной истории»¹⁷. Таким образом, он датирует само «Паломничество» 383–385 гг.

Пауль Девос¹⁸ в 1967 г., приняв основные положения Баумштарка, попытался высказать ещё более точную дату. Рассчитав время празднования Пасхи для трех названных лет, он находит, что наиболее подходящим годом следует считать 384-й, поскольку в другие годы Пасха праздновалась слишком близко к 19 апреля – дате прибытия Эгерии в Эдессу. Можно было предположить, что она праздновала Пасху в пути (что она не отмечает), или, что она осталась в Иерусалиме на праздник и затем выехала из Святого Града. При последнем предположении лишь в 384 году у неё было достаточно времени между Пасхой и 19 апреля для путешествия в 24 дня.

Таким образом, в датировке «Паломничества» Эгерии мы придерживаемся мнения современных ученых.

В отношении содержащихся в этом памятнике сведений можно сказать, что он имеет особое значение для истории древнего иерусалимского богослужения. По форме это описание паломницей святых мест, которые она посещала¹⁹. Описания эти, как было отмечено еще Н.Ф. Красносельцевым, «весьма обстоятельны и заключают в себе множество весьма ценных фактов географических, церковно-археологических и бытовых»²⁰. Во второй части памятника содержится достаточно подробное описание богослужебных чинопоследований, которые совершались в тот период в Иерусалиме.

Классификация литургических источников

Основные источники по древней святоградской традиции, о которых кратко пойдет речь далее, можно разделить на две группы: армянские и грузинские, ввиду того, что историческая литургия на данный момент не располагает в отношении древнейшего периода какими-либо источниками собственно палестинского происхождения; поэтому таковыми выступают дошедшие до нас богослужебные рукописи Армянской и Грузинской Церквей, отражающие литургическую практику Иерусалимской Церкви (начиная с V века). В свою очередь указанные источники можно также условно разделить на две основные части: это лекционарии (указатели библейских чтений, включающие иногда уставные предписания и гимнографический компонент)²¹ и гимнографические сборники (для Армянской Церкви это *Шаракноц*²², а для Грузинской Церкви – *Иадгари*²³.

Иерусалимский лекционарий в армянской версии

Что касается иерусалимского лекционария в армянской версии, то следует выделить взятые в научный оборот следующие

щие рукописи, изданные Ф. Конибером²⁴ и А. Рену²⁵: *44-я рукопись Государственной армянской библиотеки (Bibliothèque National Armenien 44)*; *Армянский иерусалимский кодекс 121 (Codex Jerus. armenien. 121)*; *Ереванская рукопись 985 (Erevan 985)* и *Армянский Бодлеанский кодекс (Codex Bodleian Armenian D 2)*.

Иерусалимский лекционарий в грузинской версии

В качестве источников для описания и характеристики святоградских богослужебных чинопоследований, отраженных в памятниках Грузинской Церкви²⁶, учеными-литургистами используются рукописи лекционария, легшие в основу издания «Большого Лекционария Иерусалимской Церкви (V–VIII вв.)», которое было выполнено Михаилом Тархнишвили²⁷: *Paris. ge~o. 3* (грузинский кодекс 3 из Государственной библиотеки Парижа), *Sin. ge~o 37* (грузинский кодекс 37 с Синая (Цагарели 30)), *ms. ge~o de Lathal* (X s.) и *ms. ge~o de Kala* (X s.) (латальская и кальская рукописи грузинского лекционария, изданные прот. Корнелием Кекелидзе на русском языке²⁸), фрагменты *Graz. ge~o 2058/1* (ханметный лекционарий, сохранившийся в библиотеке Грацкого университета в Австрии) и одного хаэметного лекционария (*H*) (палимпсест, VIII в.).

Древний Иадгари

Познакомиться с гимнографическим компонентом святоградского богослужения по древнему Иадгари на русском языке, к сожалению, пока ещё нельзя. Перевод может быть выполнен на основании следующих изданий этого гимнографического сборника Грузинской Церкви: **ჟილ-ქტრატის იაღგარი** (Папирусно-пергаменная минея). F/ IFYB.B[*რქლამცხილი*/

Памятники древнегрузинской литературы 15. Тбилиси: «Мецниереба», 1977. (На груз. яз.) – папирусно-пергаменная рукопись древнего Иадгари (*H 2123*)²⁹, изданная А. Шанидзе совместно с А. Мартиросовым и Джишиашвили, а также **Древнейший Иадгари.** *Памятники древнегрузинской литературы II.* К изданию подготовили, исследованиями и указателями снабдили Е.П. Метревели, Ц. А. Чанкиева и Л. М. Хевсуриани. Тбилиси: «Мецниереба», 1980. Это реконструкция памятника, в основе которой также лежит рукопись H2123, но существенно дополненная за счет рукописей синайской коллекции: *Sinait. iber. 18, 40, 41, 20, 26, 34*, в которых были выявлены тексты древнего Иадгари.

Сравнительно недавно в серии *Patrologia Orientalis* вышел перевод праздничных гимнов Иадгари на французский язык. Выполнен он известным литургистом Шарлем Рену: **L~Hymnaire de Saint-Sabas (Ve – VIIIe sie`cle): le manuscrite g~orgien H 2123 I. Du Samedi de Lazare a` la Penteco=te. Introduction, textes, traduction et notes par Charles Renoux.** – PATROLOGIA ORIENTALIS. TOME 50. – Fascicule 3. – No 224. – Brepols. Turnhout. Belgique, 2008.

Заключение

Согласно общепринятому мнению, грузинский лекционарий представляет собой более поздний этап развития иерусалимского богослужения³⁰. Неподвижная организация служб (привязка служб к одному месту) отражает перемены, вызванные арабским нашествием, как указывает Рену³¹.

М. Тархнишвили в своем издании не пытается определить период, богослужebная практика которого представлена в лекционарии. Он просто утверждает, что «первый слой (редак-

ция)... восходит наверняка к V в.»³². Рену также подчеркивает тот факт, что содержание служб отражает во многих отношениях архаическое богослужение, которому часто прямо соответствует практика армянского лекционария³³.

Круг подвижных памятей в грузинском лекционарии не обособлен, а включен в общий ряд неподвижной структуры литургического годового цикла. Относящиеся к этим памятям библейские чтения образуют собой особую систему, на базе которой видно формирование и гимнографии. «После V века эти чтения определили содержание песнопений соответствующих седмиц согласно древнейшей редакции иерусалимского гимнографического сборника (Тропология)»³⁴. И лекционарий включает в себя гимнографические тексты (помимо прокимнов, стихов, причастнов, основанных на псалмах), а также указания на них. Об этом (песнопениях в богослужении иерусалимской общины) подробно пишет в своей работе Гельмут Лееб³⁵.

Как отмечает Л.М. Хевсуриани, «своеобразие пространной редакции грузинского лекционария в сравнении с армянской версией состоит в том, что в ней довольно большое место отводится песнопениям христианских авторов; этот фонд песнопений ведет к истокам греческой гимнографии»³⁶.

¹ Желтов М., диак. *Историко-литургические аспекты сакраментологии*. V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных Таинствах». Москва, 13–16 ноября 2007. С. 1.

² Хотя сохранившиеся литургические рукописи иерусалимской и константинопольской традиции первого тысячелетия крайне скудны, источники второго тысячелетия дают материал более чем достаточный.

³ См., напр.: *Тафт Р.* Византийский церковный обряд. Краткий очерк. Пер. с англ. яз. А.А. Чекаловой. СПб.: Алетейя, 2000.

⁴ См., напр., след. работы А.А. Дмитриевского: *Дмитриевский А.А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме IX–X вв.* Ка-

заны, 1894; его же, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*. Т. I. Киев, 1895; Т. II. Киев, 1901; Т. III. Пг., 1917; его же, *Древнейшие патриаршие Типиконы: Святогробский Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви. Критико-библиографическое исследование*. Киев, 1907; К.С. Кекелидзе, прот. Иерусалимский канонарь VII века. (*Грузинская версия*). Тифлис, 1912 и др.

⁵ Компаративная (или сравнительно-историческая) литургика следует методу сопоставления различных источников разных литургических традиций для исследования одного литургического явления внутри одной литургической традиции (например, какого-либо богослужебного чинопоследования в иерусалимской традиции); основоположником такого метода в литургики на западе можно назвать А. Баумштарка (см. его работу: А. Baumstark. *Comparative Liturgy*. Westminster, MD, 1958 (или на фр. яз.: *Liturgie comparee*. Chevotogne, 1939).

⁶ *Тафм Р.* Указ. соч. С. 108–109.

⁷ Резюмируя данные по обзору сравнительно-исторических литургических исследований, обобщенных в статье, указанной в предыдущем примечании, можно сказать следующее: гораздо позже в Папском Институте восточных исследований в Риме вокруг о. Хуана Матеоса (Juan Mateos) образовался круг литургистов, к которым примкнули несколько светских и монашествующих ученых, принявших их методы работы; они фактически и создали современную западную историческую литургику. Оказалось, что византийский обряд имеет общие корни со многими из не византийских обрядов – особенно с обрядами сирийских церквей (различающихся между собой по вероисповеданию) и армянским. Если так, то для реконструкции истории этих обрядов можно применить сравнительно-исторический метод, аналогичный тому, который был уже разработан в сравнительно-исторической лингвистике XIX в. Школа о. Хуана Матеоса последовательно применила сравнительно-исторический метод исследования, прежде всего к обрядам сирийским, двум византийским (старому Константинопольскому и Палестинскому) и армянскому. Результатом стала реконструкция в основных чертах истории христианского богослужения в пределах крупных церковных образований (патриархатов), сформировавшихся в IV–V вв. См.: *Тафм Р.* Указ. соч. С. 108–109.

⁸ В статье для удобства он назван «Паломничеством» Эгерии, поскольку в литературе, как западной, так и нашей, ему присваиваются различные наименования, например: «Путешествие к святым местам Сильвии Аквитанской» («*S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca Sancta*») – первое название, под которым его опубликовал Гамуррини; «Путевой журнал» Эгерии (путник, или итинерарий – от. лат. *iter, itineris* – переход, поход, путь) («*Egerie. Journal de voyage (Itine~raire)*») – так он назван в издаваемой во Франции серии *Sources*

Chre~tiennes (SC); «Дневник паломницы Эгерии» («*Egeria: Diary of a Pilgrimage*») – в американской серии *Ancient Christian Writes*; в первом опубликованном русском переводе И. В. Помяловского он озаглавлен – «Путешествие по святым местам»; в переводе Н. С. Марковой-Помазанской он помещен под заглавием: «Письма паломницы IV века».

⁹ Паломничество по Святым местам (конца IV века) // Православный Палестинский сборник. Пер. И.В. Помяловского. Вып. 20. Изд. Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1889. С. 103–172; Подвижники благочестия Синайской горы. К источнику воды живой. Письма паломницы IV века (в переводе, проверенном по латинскому тексту, с историческими комментариями, исполненном Н. С. Марковой-Помазанской). М.: Паломник, 1994.

¹⁰ См., например: Красносельцев Н. Ф. *Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века*. Казань, 1888; Карабинов И.А. *К истории Иерусалимского устава* // Христианское чтение. – СПб., 1912. Март. С. 360–382. Апрель. С. 483–494; Щербаков А. *Пасхальные богослужения Страстной седмицы в древней Христианской Церкви* // Странник. Пг., 1901. № 4. С. 575–607 и др.

¹¹ Письма паломницы IV века (в переводе, проверенном по латинскому тексту, с историческими комментариями, исполненном Н. С. Марковой-Помазанской). М.: Паломник, 1994. С. 135.

¹² Там же. С. 135–140.

¹³ Издатель SC 21 (*E~the~rie, Journal de Voyage, SC 21, Paris, 1948*) обусловил традицию произношения и написания через “th” – Этерия. Но более поздний издатель «Путешествия» (SC 296, Paris, 1982) передает имя паломницы через “g” – Эгерия. В современной западной науке употребляются оба варианта на равных правах (например, у Ханераса – Jane~ras S. *Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique Byzantine. Structure et histoire de ses offices*. Roma, 1988 – Эгерия. А. Носан (Andrien Nocent) дает *Ethe~rie* (HEBDOMADAE SANCTAE CELEBRATIO. CONSPECTUS HISTORICUS COMPARATIVUS (The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West). Roma: Centro Liturgico Vincenziano, EDIZIONI LITURGICHE, 1997. (Сб. статей: K. Habtemichael; S. Janeras; A.G. Kollamparampil; A. Nocent; J. Pinell i Pons; Ch. Renoux; R.F. Taft; B. Varghese; A. Ward), p. 292. В дореволюционной русской литературе встречается еще такое написание: «ЭГЕРИЯ» (см., напр.: Карабинов И.А. *К истории Иерусалимского устава* // Христианское чтение. СПб., 1912. Март. С. 360–382. Апрель. С. 483–494).

¹⁴ См.: Bertonie`re Gabriel. *The historical development of the Easter Vigil and related services in the Greek Church*. Roma: Pont. institutum studiorum orientaliu, 1972 (*Orientalia Christiana analecta*, 193). P. 7.

¹⁵ Принятые в западной науке и встречающиеся в иностранной литературе лат. выражения, определяющие временные границы того или иного памятника: *terminus ad quem* (или *terminus ante quem*) – поздняя граница, *terminus a quo* (или *terminus post quem*) – ранняя.

¹⁶ Baumstark A. *Das Alter der Peregrinatio Aetherae*. OC N. S. 1, 1911. P. 32–76.

¹⁷ См.: Bertonie`re Gabriel. *The historical development of the Easter Vigil and related services in the Greek Church*. Roma: Pont. institutum studiorum orientarium, 1972 (*Orientalia Christiana analecta*, 193). P. 7.

¹⁸ Devos, Paul. *La date du voyage d'Ege-rie*. *Analecta Bollandiana* 85, 1967. P. 65–94.

¹⁹ Речь идет о первой части памятника, начало которого не сохранилось.

²⁰ Красносельцев Н. Ф. *Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века*. Казань, 1888. С. 5.

²¹ Если сравнить лекционарий с уже сформировавшимися и употребляющимися за нынешним богослужением книгами, то более всего он напоминает Типикон, так как регулирует литургическую жизнь в течение всего церковного года; см: Хевсуриани Л. *Богослужение Грузинской Православной Церкви* // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 240–242.

²² На русском языке об армянских гимнах и содержащем их сборнике можно прочитать в книге Н. Эмина «Шараканы или священные гимны Армянской Восточной Церкви». М., 1873. Там же приводятся сделанные автором переводы с древне-армянского языка канонов на Рождество Пресвятой Богородицы, Благовещение, Богоявление, Рождество Христово (на восемь дней Праздника), на Воскресение и Сретение Господне; также см. ст. в Православной энциклопедии, посвященную богослужению Армянской Церкви: Желтов М. С., Никитин С. И., Акопян Л. О. *Армянский обряд* // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III. С. 356–374. На французском языке существует ряд статей, написанных А. Рену, которые посвящены всестороннему изучению армянского лекционария и шаракноца, среди которых можно указать на следующие: Ch. RENOUX, O.S.B. (En-Calcat). *La Formation du Lectionnaire De L'Eglise Armenienne*. Conférence donnée le 2 décembre 2001 lors du Colloque à l'occasion des 1700 ans de l'adoption officielle du Christianisme par l'Arménie. PARIS, 2004; его же, *Les Lectures Quadragesimales du Rite Armenien* (paru dans *Revue des Etudes Arméniennes*. Nouvelle Série 5 (1968). P. 231-247). Paris, 2004; его же, *Le Iadgary ge-orgien et le Šaracnoč arme-nien*. REA 1993. P. 24 и др.

²³ На русском языке об Иадгари можно прочитать в резюме книги Древнейший Иадгари. *Памятники древнегрузинской литературы II*. К изданию подготовили, исследованиями и указателями снабдили Е.П. Метревели, Ц.А. Чанкиева и Л. М. Хевсуриани. Тбилиси: «Мецниереба», 1980; также в

работе Хевсуриани Л. М. *Структура древнейшего Тропология*: Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филологич. наук. Тбилиси, 1984. 163 с. В надзаг.: Академия наук Грузинской ССР. Институт рукописей им. К. С. Кекелидзе; научн. руколь – академик Е. П. Метревели. Машинопись; также в ст. Православной энциклопедии, посвященной Грузинской Православной Церкви: Хевсуриани Л. *Богослужение Грузинской Православной Церкви* // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 240–242. На франц. яз. см. вышеуказ. ст. А. Рену *Le Iadgary ge-orgien...* и др.

²⁴ Conybeare, F. C. *Rituale armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church*. Oxford, 1905.

²⁵ Le Codex Arme~nien Je~rusalem 121. I. Introduction aux origines de la Liturgie Hie~rosolymitaine lumie~res nouvelles par Athanase Renoux moine d'En Calcat. Publie~ avec le concours de la Fondation Calouste Gulbenkian. PATROLOGIA ORIENTALIS. TOME XXXV. Fascicule 1. No 163. Brepols. Turnhout. Belgique, 1969; Le Codex Armenien Je~rusalem 121. II. Edition comparee du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes par Athanase Renoux moine d'En Calcat. Publie~ avec le concours de la Fondation Calouste Gulbenkian. PATROLOGIA ORIENTALIS. TOME XXXVI. Fascicule 2. № 168. Brepols. Turnhout. Belgique, 1971.

²⁶ Имеется в виду иерусалимский лекционарий в грузинской версии.

²⁷ Le Grand Lectionnaire de L'E~glise de Je~rusalem (Ve-VIIIe sie`cle). CORPUS SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM. Editum Consilio Uiversitatis catholicae Americae et Universitatis catholicae Lovaniensis. VOL. 189. SCRIPTORES IBERICI. TOMUS 10 TOME I. *Traduit par Michel Tarchnischvili*. LOUVAIN, 1959.

²⁸ Кекелидзе К. С., прот. *Иерусалимский канонарь VII века. (Грузинская версия)*. Тифлис, 1912.

²⁹ На протяжении многих лет она считалась единственным списком дошедшего до нас памятника (Иадгари) (см.: Хевсуриани Л. *Богослужение Грузинской Православной Церкви* // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 240.

³⁰ Renoux, Dom A. Un manuscrit du lectionnaire arme~nien de Je~rusalem (Cod. Je~rus. arm. 121). *Le Muse~on* 74. 1961. P. 174.

³¹ Там же.

³² Le Grand Lectionnaire de L'E~glise de Je~rusalem (Ve-VIIIe sie`cle). Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum Consilio Uiversitatis catholicae Americae et Universitatis catholicae Lovaniensis. VOL. 189. SCRIPTORES IBERICI. TOMUS 10. TOME I. *Traduit par Michel Tarchnischvili*. LOUVAIN, 1959. P. VI.

³³ Renoux, Dom A. *Liturgie de Je-rusalem et lectionnaire arme-niens. Vigiles et anne-e liturgique*. Cassien-Botte, Pri`re des heures (Lex orandi 35). Paris, 1963. P. 174.

³⁴ Хевсуриани Л. *Богослужение Грузинской Православной Церкви* // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 237. В данном случае название «Тропологий» тождественно с наименованием «Иадгари».

³⁵ Н. Leeb. *Die Gesa/nge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem. vom 5. bis 8. Jahrhundert*. Wien, 1970.

³⁶ Хевсуриани Л. *Богослужение Грузинской Православной Церкви* // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. XIII. С. 238.

*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

педагогического опыта и т.д. Однако главный путь – обращение к национальным и историко-культурным традициям отечественного образования.

В связи с этим актуальны изучение и анализ положительного педагогического опыта, накопленного Русской православной церковью. На протяжении долгого времени проблемы воспитания и обучения в нашей стране рассматривались без учета духовного аспекта образования. Ныне сделаны только первые шаги по осмыслению той большой работы, которая была проделана Русской православной церковью в области образования.

В связи с этим перед педагогической наукой стоят задачи более глубокого изучения, обобщения и систематизации культурно-образовательного православного наследия прошлых эпох, которое представляет собой ценнейший источник плодотворных педагогических идей, оригинальных новаторских методов и форм их практического осуществления. Конструктивно переосмысленные в аспекте современных проблем, они могут быть приняты на вооружение для решения сегодняшних задач в организации обучения и воспитания подрастающих поколений.

Митрополит Платон был одним из величайших русских святителей XVIII в. и духовным писателем своего времени. Он справедливо признается одним из первоклассных русских проповедников. Его теоретические понятия о проповеди, изложенные в предисловии к собранию его сочинений, составляют одну из лучших страниц в русской гомилетике. Он не только писал и проповедовал, но и других побуждал к тому же; любил слушать, но и сам любил говорить.

По свидетельству исследователей, свободный, простой, с наблюдательным, верным взглядом на людей и события, со счастливой памятью, он имел дар слова как в проповеди, так и в

рассказах¹. Платон говорил спокойно, одним своим почтенным видом привлекая слушателей. Для вящего воздействия на слушателей он не избегал и патетической риторики. Он знал тайную силу голоса, всегда у него светлого, знал, где возгреть и где стихнуть для своей цели. Разумел действие движений, речь его была исполнена жизни, и если не все, слушая проповеди его, вытирали слезы, то, конечно, никто не выходил из церкви без сожаления и желания еще послушать его².

Для характеристики ораторских приемов, используемых им, обратимся к его речи 29 августа 1772 года. По окончании заупокойной литургии и панихиды в Петропавловском соборе, отслуженных по желанию императрицы по основателю русского флота, императору Петру Великому, по поводу блистательных побед русских морских сил над турецким флотом, присутствовавшая на богослужении императрица подошла к месту упокоения Петра Великого и положила у его гробницы первый флаг турецкого адмирала, взятый при Метилене, со словами: «Твоя от твоих тебе приношу». В своей речи после этого Платон, перечислив заслуги Петра, неожиданно для всех сошел со своей кафедры, подошел к гробнице его и, касаясь лежащего на ней покрыва, стал громко восклицать: «Восстань теперь, великий монарх, взгляни на плоды твоих трудов... Слушай, мы говорим с тобой, как с живым...» и т.д. Стоявший тут наследник, как сам впоследствии рассказывал, «испугался, что прадедушка встанет», а известный остряк того времени граф К.Г. Разумовский говорил близ стоявшим: «чого вин ёго кличе? Як встане, то всіх нас дістане!» Императрице речь Платона очень понравилась. Она французский перевод речи отправила Вольтеру, и тот отозвался о ней с похвалой³.

Относительно литературного стиля проповедей митр. Платона нужно заметить, что на первых порах видно некоторое желание блеснуть риторическим мастерством, а в последних – преобладает христианская простота и духовная убедительность, которой он сам был проникнут и которую хотел передать другим⁴. Сам митр. Платон смотрел на «витийственный и испещренный слог» как на неприличный для церковной кафедры. «Проповедник должен беседовать с людьми различного состояния и понятия, а потому необходимость требует, дабы духовная беседа была всякому удобопонятна»⁵. Особенно неуместным он находил суетное и напыщенное красноречие (как признак тщеславия). «Витийство полезно, чтобы истину, всеми признаваемую, в краснейшем и лестнейшем представить виде, но где надобно оную, ложью пожираемую, защитить и доказать, там оно не только есть излишне, но и вредно; излишне: ибо правды лицо само по себе прекрасно; вредно: ибо дает подозрение, что защитник побеждает не тем, что истина на его стороне... но тоном слов своих и чародейством красноречия»⁶. Главнейшим источником для поучений владыки служило Священное Писание. Нет ни одной проповеди, в которой он не приводил бы цитаты из слова Божия. Другими источниками были творения святых отцов, житийная литература, церковная и гражданская истории. Митрополит Платон пользовался проповедническими произведениями не только русской, но и иностранной литературы. Из русских духовных ораторов он подражал чаще других Феофану Прокоповичу и Гedeону Криновскому. Но главным пособием для него служили творения Златоуста, дух которого он старался воплотить в своих многочисленных словах, чтобы они были и

доступны для понимания, и убедительны для сердца всех слушателей⁷.

Соблюдая этикет, правильно оценив атмосферу при царском дворе, иеромонах старался не выходить за сферу своих обязанностей. Подтверждение тому – содержание его официальных проповедей. Приведем названия некоторых из них: «О различии между мирской философией и евангельской простотой»; «О том, что есть близкий мой»; «О том, какое различие между смирением и гордостью». Но, случалось, Платон говорил в проповедях и о том, что возмущало его благочестивое настроение. Таковы, к примеру, «Слово о том, что много есть таких, кои ищут или неполезного, или полезного, но непристойным образом» или «Слово о различном состоянии праведных и неправедных»⁸. Митрополит Платон обличает тех, кто гонится за благами мира сего: ищет чести, богатства, удовольствий, называя все это непрочным, не могущим доставить спокойствие душе. Полное же блаженство возможно лишь в Боге, любви и добросердечии⁹. Будучи истинным патриотом, митрополит Платон ополчался против влияния Запада, предостерегая «блудных сынов» от материализма, деизма всевозможного вольнодумства, которые набирали тогда силу. Эти учения были для него плеведами, портящими добрые нравы. Он не столько полемизировал с ними, сколько, опираясь на Новый Завет, разъяснял основы христианского учения¹⁰. Владыка восторженно воспевал победы и достижения России, прославляя доблесть и мужество русских воинов. Он рассуждал о государственном благоустройстве и воспитании, об источниках общественного и частного благополучия, опровергал лжеучителей и предостерегал паству от общения с иноплеменниками. До митрополита Платона весьма немногие из российских архипастырей умели с таким достоинством

вом и пользой говорить о важнейших правилах жизни человека в свете религиозного учения. Его наставления касались тех обязанностей, которым должны были руководствоваться люди в конкретных обстоятельствах. Его советы ограждали добродетель от соблазнов, подавали «благоуспешнейшие» средства к ее достижению.

Отличительный характер Платоновых проповедей – ясность, обоснованность и назидательность; чисто догматического элемента в них немного, они заполнены нравственными наставлениями. Не все его проповеди одинаково совершенны, но все составляют назидательное поучение по христианской нравственности; это своего рода училище благочестия и добродетели. Святейший Синод, оценив их достоинство, включил многие «Слова» владыки в число годичных поучений для всех церквей¹¹. Умный, образованный иеромонах слыл большим знатоком трудов не только отцов Церкви, но и Вольтера, Гельвеция, Руссо и других французских просветителей. Впрочем, суетные похвалы не могли примирить его с увлечением придворного общества модными в то время идеями и нравами.

Многие из знаменитых писателей и философов того времени, как русских, так и европейских, отзывались с уважением о достоинствах и заслугах митрополита Московского. Тот же Вольтер, ярый противник христианства, писал: «Греко-Российская Церковь имеет проповедника по имени Платон, такие сочиняющий проповеди, коих не постыдился бы признать своими и греческий Платон»¹².

По предмету и характеру изложения проповедей митрополита можно разделить на: катехизические, поучительные, приветственные и надгробные речи. Катехизические поучения разделены на две части: изъяснение Символа веры и нравоуче-

ние. Раскрывая для слушателей всю полноту догматического учения Православной Церкви, положительное учение веры, которого должен придерживаться всякий православный христианин, проповедник одновременно опровергает те ложные взгляды, которые существовали относительно того или другого положения христианского вероучения и особенно распространились в русском обществе под влиянием западноевропейского просвещения XVIII века.

Предметом для своих «Поучительных слов» митр. Платон избирает преимущественно нравственные истины. Излагая обязанности человека по отношению к Богу, к Церкви и к ближним, он, как и в катехизических поучениях, опровергает ложные мнения деистов, натуралистов и материалистов. Началам деистов он противопоставляет истины Богооткровенной религии, неправильно понимаемым натуралистами законам природы – пути Промысла Божия, нравственному эгоизму тогдашних материалистов – христианское самоотвержение. Главные основания для опровержения неправомыслящих и для утверждения православных в истинах веры и христианской нравственности митр. Платон заимствует из Св. Писания, но для большего их пояснения почти всегда прибегает и к доводам разума, и к чувствам сердца, и к внутреннему закону совести. Последнего рода объяснения были тем более необходимы, что противники христианского Откровения не признавали для себя другого авторитета, кроме указаний разума и потребностей естества. Основой для личного и общественного благополучия митр. Платон полагает единственно веру в Бога и в добрые дела, не придавая почти никакого значения изобретениям человеческого ума, не просвещенного светом христианской религии, не верующего в духовный мир и следующего одним законам падшей человеческой природы¹³.

Действительно, когда неверие в Западной Европе довело атеистически настроенных деятелей Просвещения до открытого восстания против добродетелей, предписанных Словом Божиим, когда во имя равенства, братства и свободы, под предлогом восстановления прав человечества во Франции пролились потоки крови, – тогда проповеднику необходимо было, прежде всего, раскрывать высоту нравственного учения Христова, вникать в жизнь человеческую и ее разнообразные отношения, согреть светом добра неверующее сердце и таким образом заградить путь лжеучениям. Самым действенным средством для уничтожения в России «иноплеменного» зла, разрушавшего основы нравственности и колебавшего православную веру, митрополит Платон считал нравственное воспитание, которое в Слове (проповеди) в четвертую неделю Поста он советует начинать с младенчества посредством добрых примеров со стороны родителей и окружающего общества. Здесь же показывается, что истинное просвещение состоит в познании Бога и человека, общества и его взаимосвязей, истинной славы, честности и путей к ним¹⁴. Решение подобных, занимавших русское общество вопросов, с церковной кафедры, на основании Священного Писания, делало проповедь актуальной и придавало ей практическое значение.

В приветственных речах, как пишет один из исследователей проповедничества митр. Платона, «он был высоким без пышности и трогательным без притворства». Лучшей из них считается «речь по совершении коронования Александра I»¹⁵. Среди надгробных речей, несомненно, первенствует речь, сказанная после панихиды у гробницы Петра I в Петропавловском соборе Петербурга в день празднования Чесменской победы, уже нами упоминавшаяся.

Оформлены проповеди митр. Платона в виде определенной логики: каждое из них имеет приступ (краткое введение), в конце которого ясно и кратко выражается тема проповеди и делается обращение к Богу о помощи, а к слушателям – о внимании. В проповедях последовательно рассматриваются главные стороны предмета; свои мысли проповедник подтверждает и цитатами Священного Писания, и свидетельствами из общей и русской истории, и доводами здравого смысла; иногда пользуется авторитетом святых Отцов – то с указанием, то без указания их имен. В кратком заключении по большей части содержится молитвенное обращение к Богу о помощи или к слушателям об утверждении себя в добродетели.

Как проповедник Преосвященный Платон трудился в течение всей своей жизни. И только 1807 году, уже семидесятилетним старцем, он, отслужив в Чудовом монастыре литургию, обратился к молящимся с последней своей проповедью. В этом прощальном слове, как бы извиняясь, владыка объяснил, что по причине ослабевшего здоровья более продолжать сего труда не в силах. Всю свою долгую жизнь великий святитель не стремился к славе, не искал похвалы слушателей, а с исключительной ревностью, с осознанием своего долга служителя Христова старался принести пользу ближнему, наставляя на спасительный путь.

Резюмируя, следует подчеркнуть, что в эпоху социально-культурных радикальных преобразований в современном российском обществе особую актуальность приобретают проблемы научного поиска положительного исторического опыта воспитания и обучения подрастающих поколений. Для сохранения стабильности общества и обеспечения развития культуры особое значение должно придаваться традициям в образовании. Традиция не просто передает жизненный опыт одного поколения другому, не просто сохраняет социальную информацию, но передает целый жизненный мир и его социокультурные фрагменты другому поколению, выполняя ценностно-

смысловую функцию (Б.С. Гершунский). В этих условиях исторический подход в образовании и историко-педагогическое знание дают возможность увидеть, какими идеалами руководствовались педагоги в разные исторические эпохи, на какие культурно-образовательные, нравственные ценности они ориентировались. Знакомство с этими системами и личностными типажами, которые они формируют, и дает, помимо собственно познавательной функции, возможность выбора идеалов, выработки индивидуального стиля современной педагогической деятельности. Таким образом, изучение историко-педагогического наследия имеет особое значение, поскольку расширяет педагогический кругозор, содействует становлению профессионально-личностной позиции, позволяет осознавать глубинные связи педагогических явлений в их целостности и взаимодействии с общекультурными процессами в стране и мире и понимать его роль в теории и практике современного образования.

¹ *Снегирев И.М.* Жизнь Моск. митр. Платона. 4-е изд. М., 1891. С. 45.

² *Смирнов С.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 20.

³ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. II. М., 1991. С. 493.

⁴ *Платон (Лобанков), еп.* Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского. СТСЛ, 2008.

⁵ Там же. С. 149.

⁶ Там же. С. 155.

⁷ *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. М., 2007. С. 34.

⁸ *Анисов Л.* Отец московского духовенства. СТСЛ, 2009. С. 59–61.

⁹ *Платон (Лобанков), еп.* Святительские труды Высокопреосвященнейшего Платона (Левшина), митрополита Московского. СТСЛ, 2008. С. 126–128.

¹⁰ *Смолич И.К.* История Русской Церкви. Т. 8. М., 1997. С. 32.

¹¹ *Снегирев И.М.* Указ. соч. С. 164.

¹² *Барсов А.* Очерк жизни митрополита Платона. М., 1891. С. 78.

¹³ *Платон (Лобанков), еп.* Указ. соч.

¹⁴ Там же. С. 233–258.

¹⁵ *Анисов Л.* Указ. соч. С. 56.

*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 роди. 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.

О значимости Великого акафиста говорит и тот факт, что он единственный упоминается в принятом в Русской Церкви богослужебном уставе. Несмотря на появление бесчисленных позднейших акафистов, написанных по образцу и в подражание первоначальному и составивших целый жанр, иных акафистов, кроме Великого, наш устав не знает. «Переход от Акафиста как единичного текста к акафисту как жанру церковной гимнографии имело место лишь примерно через семь–восемь веков после возникновения их образца»². В период т.н. «акафистного молчания» другие песнопения могли мыслиться излишними, несовершенными, слабыми по сравнению с Великим образцом.

Включённость акафиста в литургическую жизнь Церкви повлекла за собой древнюю и разнообразную историю его музыкальных обработок и иконографической интерпретации. Распев акафиста Иоанном Кладой в конце XIV в. оценивается специалистами как «один из выдающихся памятников византийского музыкального искусства»³. Цикл икон, иллюстрирующих акафист, встречается в росписях греческих, восточно-европейских храмов начиная с XIII века. На Руси эпизоды Великого акафиста появляются в росписях храмов с начала XIV века. Наиболее известны фрески Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря (1502 г.), в Смоленском соборе Новодевичьего монастыря в Москве, в Успенском соборе Московского Кремля.

Светское искусство также не обошло стороной любимейший в русском православном народе жанр акафиста. В рассказе А.П. Чехова «Святой ночью» дар писать акафисты и постигать их красоту – это неотъемлемые черты главных персонажей: иеродиакона Николая и монаха Иеронима. А.П. Чехов использует мотив акафиста не только для того, чтобы передать

особенную атмосферу монастырского быта. Как делится с рассказчиком главный герой, в акафисте «кроме плавности и веле-речия, нужно, чтобы каждая строчечка изукрашена была всячески»⁴. Чехов также украшает рассказ богатейшей цветовой, световой символикой, многоплановыми образами и многозначными деталями с тем, чтобы на фоне сродности поэтических средств подчеркнуть различие идей. В акафисте воспевается любовь Божественная, духовная, а в рассказе – любовь земная, душевная.

По принципу акафиста построены и поэмы Н. Клюева «Погорельщина» и «Страсти по Руси» – в них повествовательные части чередуются с лирическими, прославительными. Малоизвестен и тот факт, что парные регулярные рифмы впервые в истории мировой словесности, по наблюдению С.С. Аверинцева, встречаются именно в Великом Акафисте, задолго до их появления в европейской литературе⁵. Необходимость всестороннего, в том числе филологического, изучения Великого Акафиста становится всё более очевидной.

Подобно жителям Константинополя, с трепетом входившим во Влахернский храм ночью 7 августа 626 г., дерзнём с благоговением подступить с богословской и литературоведческой сторон к Акафисту Пресвятой Богородице.

Какая глубокая вера, какая великая любовь к Всемиловливой Владычице руководили тем, кто сотворил это «произведение духа, а не литературы»!⁶ Нельзя сказать однозначно, кто был автором Великого акафиста, так как в рукописной традиции имя его не сохранилось. С уверенностью можно говорить только о том, что он был глубоко церковным человеком, а значит, видел в поэтической красоте прежде всего средство выразить пусть не адекватно, но посылно молитвенное горение души к

«всех украсителю»⁷, Художнику и Творцу вселенной. «От избытка сердца» (Мф. 12, 34) автор будущего Великого акафиста приступает к творчеству.

Сразу перед ним возникают несколько проблем. Во-первых, будущий молитвенный гимн посвящён Божией Матери. Но как, воздав Ей достойную хвалу, не обойти, не принизить Христа? Величие Богородицы заключается именно в том, что Она послужила осуществлению «великой тайны» (1 Тим. 3, 16) Боговоплощения. Пречистая Дева уподобилась «одушевлённому храму»⁸, в Который вместился невместимый Бог. Автору акафиста удалось прославить Пресвятую Богородицу как Служительницу Божественного домостроительства, как Орудие в руках Его промысла. Через весь акафист прослеживаются указания, упоминания обо всём деле спасения отпавшего от Бога человечества – от предвечного Совета Пресвятой Троицы до всеобщего Воскресения. Богородица предстает как открывшая людям путь к спасению, но его источник и причина, результат и цель – Сам Господь. В конечном итоге, прославляя Божию Матерь, акафист в равной мере прославляет и Христа. По мнению протоиерея Г. Флоровского, «это скорее христологический, чем богородичный гимн»⁹.

Вторая проблема, с которой прекрасно справился автор акафиста, – это нахождение наиболее подходящей поэтической формы, соответствующей теме и отражающей величие и достоинства Божией Матери. Дева носит во чреве Носящего весь мир, Пренепорочная сочетает девство и рождество, Пречистая возмогает родить и остается Девой – эти Богооткровенные истины, которых не может вместить земной непросвещённый разум, перед которыми останавливается в трепете верующее сердце. Как выразить невыразимое? Вдохновение автора находит такую

возможность в антиномии, которая становится основным принципом построения акафиста. На всех уровнях его образной и композиционной структуры прослеживаются сочетание, соединение, сопряжение двух полюсов, крайностей, противоположностей – всё то, что священник Павел Флоренский назвал «непрестанно кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений»¹⁰, которые в синтезе дают мысленный образ неизобразимого. Средоточие принципа соединения несоединимого в акафисте – это рефрен «Радуйся, Невесто Невестная».

Попытаемся рассмотреть, каким образом разрешаются упомянутые проблемы в тексте акафиста. Но прежде чем войти в стройное, чёткое, почти архитектурной точности поэтическое сооружение акафиста, оглядим сначала внешний облик этого словесного храма в честь Божией Матери. По словам архимандрита Киприана (Керна), акафист Богородице «уподобляется большой постройке, чертогу, построенному по особому плану с множеством отдельных комнат»¹¹. Открывает анфиладу, задаёт тон и выражает общее настроение акафиста вводная строфа – кукулий (греч. «капошон», как бы «шапка», накрывающая строфы). Он «отличен от последующих строф своей метрической и мелодической структурой, но объединён с ними единым рефреном»¹². Содержанием кукулий отражает главную цель акафиста – благодарение Богоматери, молитвенный призыв к Ней, просьбу о Её заступничестве и помощи.

Вслед за кукулием возводятся пары больших и малых строф, которые все в греческой традиции называются икосами. «Греческое слово “икос” – это буквальный перевод термина сирийской поэтики “байта”, имеющего два значения: “строфа” и “дом”»¹³. В поэтическом здании акафиста строгое чередование,

парность больших и малых строф (последние в славянских переводах получили название кондаков) играет немаловажную роль. Начиная с пятого, Богоматерь в кондаках совсем не упоминается, а посвящены они Самому Христу, в то время как икосы возвеличивают Божию Матерь.

Последовательность кондаков и икосов постепенно возводит молящихся от прославления Божией Матери к прославлению Самого Бога. Неслучайно каждый кондак заканчивается возгласом «аллилуйя», что в древнееврейском языке означало примерно «хвалите Бога».

Несмотря на то, что кондаки посвящены преимущественно Христу, а икосы – Пресвятой Богородице, каждый икос подхватывает, развивает или продолжает сюжетную линию, начатую в кондаке. Так, например, начальная повествовательная часть пятого икоса продолжает рассказ предыдущего кондака о поклонении волхвов. Непрерывная цепочка из двенадцати икосов и двенадцати кондаков, в греческом тексте к тому же соединённых акростихом, ведёт нас от исторических событий Благовещения, непорочного Зачатия, Рождества, поклонения волхвов и пастухов, Сретения (в первой половине акафиста) к богословскому осмыслению события Боговоплощения (во второй половине). Первоначально кажущаяся оппозиция «икос – кондак» преодолевается. Синтез происходит в заключительном двенадцатом кондаке. Здесь хвала Богу сочетается с молитвой ко Пресвятой Богородице: «О, Всепетая Мати, рождающая всех святых святейшее Слово, нынешнее приемши приношение, от всяких избави напастей всех, и будущия изми муки, о Тебе вопиющих: аллилуйя»¹⁴. Предложный падеж, в форме которого стоит личное местоимение «Ты» в данном тексте, в церковно-славянском языке «с предлогом “о” может иметь значение, близкое к ору-

дийному»¹⁵. Следовательно, смысл фразы «о Тебе вопиющих: аллилуйя» таков: христиане возносят хвалу Богу благодаря орудию Его воплощения – Пречистой Деве. Эта богословская мысль делает последний кондак как бы главой, венцом всего здания акафиста, поэтому его полагается повторять трижды.

Но прославление Божией Матери не заканчивается, когда закончится чтение акафиста. Присноблаженной подобает непрестанное хвалебное приношение, и поэтому акафист снова возвращается к своему началу по принципу кольцевой композиции. После трёхкратного исполнения последнего кондака положено читать вновь первый икос, и завершается акафист тем же, чем начинался – кукулием. По меткому замечанию Л.А. Киселевой, «в акафисте текст возводится – венец за венцом, подобно храму. Последовательность чередования кондаков и икосов, строгая соразмерность частей, наличие своеобразного “фундамента” (кукулия с основополагающим рефреном) и “пятиглавой вершины” (трёхкратное чтение последнего кондака с повторением первого икоса и кукулия) – всё это усиливает впечатление “зигдательности” молитвословного стиха»¹⁶.

Если заглянуть на следующий уровень композиции акафиста – в структуру икоса, то здесь также можно увидеть двойственность, парность и их преодоление. Каждый икос состоит из двух неравных частей: повествовательной и прославительной. Повествовательная часть содержит более пространное развитие темы или продолжение сюжета, начатых в предыдущем кондаке. Прославительная часть, состоящая ровно из шести пар похвальных воззваний (хайретизмов, от греч. χαίρε – «радуйся»), лишена повествовательного элемента. Хайретизмы развёртывают, обыгрывают с разных сторон образ или мотив из первой части икоса. Нарастающими рядами метафорических сравнений, об-

разных эпитетов хайретизмы выводят историческую канву новозаветных событий на более широкий план, связывая их с ветхозаветными прообразами, с грехопадением прародителей, со спасительным подвигом Христа, с обновлением и возрождением людей в Церкви Христовой. Подобно мазкам иконописца, хайретизмы шаг за шагом, слой за слоем прибавляют всё новые оттенки к словесной иконе Богородицы.

Возьмём в качестве примера шестой икос. В его повествовательной части говорится о событии, известном из Священного Предания. Когда бежавшее в Египет от Ирода Святое Семейство вошло в языческий храм, находившиеся там 365 идолов пали на землю и сокрушились: «Возсиявый во Египте просвещение истины, отгнал еси лжи тьму, идоли бо его, Спасе, не терпяще Твоя крепости, падоша»¹⁷. Хайретизмы, подхватывая мотив избавления от египетского идолослужения, переосмысливают его, отсылая нас к ветхозаветным временам, когда еврейский народ, ведомый истинным Богом, бежал из египетского рабства в обетованную землю: «Радуйся, море, потопившее фараона мысленнаго; радуйся, камению, напоивший жаждущия жизни. Радуйся, огненный столпе, наставляяй сущия во тьме; радуйся, покрове миру, ширший облака. Радуйся, пище, манны приемнице; радуйся, сладости святых служительнице. Радуйся, земле обетования; радуйся, из Нея же течет мед и млеко»¹⁸. Все детали и образы, взятые из ветхозаветного повествования: море, в котором погибли войска фараона, камень, источивший воду в пустыне, огненный столп, ведущий евреев ночью, и облако, ведущее их днем, манна, – метафорически прилагаются к Богородице. При этом они выстроены в хронологической последовательности, так что как евреи всё более приближались к цели их пу-

тешества, так и молящиеся в продолжение икоса всё более вышшаются умом к прославлению Преплагословенной.

Несмотря на соединение в икосе двух разнородных частей (даже двух сюжетных планов, как мы увидели выше), их противопоставленность сглаживается связующим обе части переходом. Почти во всех икосах хайретизмы воспеваются как бы от лица главных персонажей повествовательной части: архангела Гавриила, ещё находящегося во утробе матери Иоанна Предтечи, пастухов, волхвов. Читатели приглашаются вместе с ними вознести похвалы Богородице.

Принцип соединения двух планов, двух частей в единое целое особенно ярко заметен в построении самих хайретизмов: они объединены в пары, причём в каждой паре одна строка зеркально отражает другую. В греческом оригинале это проявляется в строжайшей изосиллабии, то есть в одинаковом количестве слогов в каждой из парных строк. Во всех икосах первая пара хайретизмов – это обязательно десятисложники, вторая пара – тринадцатисложники, третья – шестнадцатисложники и т.д. На ритмическом уровне хайретизмы соединяются в пары параллелизмом тонического рисунка. Например, первая пара обыкновенно складывается из последующих один за другим хорей, ямба, анапеста и амфибрахия.

Кроме того, каждая пара связана гомеотелевтами (суффиксально-флективными созвучиями, которые сопрягают одинаковые по грамматической форме и сближаемые по смыслу слова на концах синтаксических отрезков). Данная черта сохранилась и в некоторых местах церковно-славянского перевода:

Радуйся, свет неизреченно родившая;
Радуйся, ни единаго же научившая.

В греческом тексте стремление автора сблизить, соединить, связать теснейшим образом пары хайретизмов привело к тому, что в некоторых парах каждое слово в одной строке зарифмовано с соответствующим ему словом в другой строке. Тотальная рифма позволила автору в максимальной степени осуществить задачу «сопряжения противопоставляемых, или сопоставляемых, или приравняваемых понятий»¹⁹. Радость – клятва, воссияет – исчезнет, высота – глубина, человеки – ангелы, ангелы – бесы, чудо – поражение. Эти лексические или логические антонимы симметрично, зеркально поставлены в хайретизмах вокруг логического центра – Пресвятой Богородицы. Она не только разделяет противоположные полюсы мирового бытия, но и соединяет их. «Клятва должна исчезнуть именно потому, что радость должна воссиять»²⁰. Ад должен обнажиться именно тогда, когда люди облекутся славой. Бесчеловечный мучитель лишён власти именно потому, что Дева показала Человеколюбивого Господа.

Противоположное в акафисте Пресвятой Богородице соединяется, несопоставимое сопрягается, антиномичное связывается. Эта поэтическая находка позволила автору великолепно выразить в форме радостно-торжественного гимна глубокий и спасительный для нас всех смысл и значение Боговоплощения. «В акафисте через все песни проходит тема непостижимого явления в Богородице гармонического единства противоположностей: Девы и Матери, земли и неба, ветхого и нового, родившей Бога и Человека»²¹.

¹ *Игнатий (Брянчанинов), святитель. Аскетические опыты. Т. 2. М., 1993. С. 173.*

- ² *Козлов М., прот.* Акафист как жанр церковных песнопений // Акафистник. Вступительная статья. М., 1990. С. 4.
- ³ *Акафист* // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 376.
- ⁴ *Чехов А.П.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. 4. М., 1985. С. 170.
- ⁵ См.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 230–245.
- ⁶ Цит. по: *Козлов М., прот.* Из истории акафиста // Журнал Московской Патриархии. 1992. № 4. С. 41.
- ⁷ Акафист Пресвятой Богородице // Полный православный молитвослов для мирян. М., 2001. С. 143.
- ⁸ Там же. С. 146.
- ⁹ *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 139.
- ¹⁰ *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 158.
- ¹¹ *Киприан (Керн), архим.* Гимнография и эротология. М., 1999. С. 31.
- ¹² *Козлов М., прот.* Акафист как жанр церковных песнопений // Акафистник. Вступительная статья. М., 1990. С. 4.
- ¹³ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 231.
- ¹⁴ Акафист Пресвятой Богородице // Полный православный молитвослов для мирян. М., 2001. С. 150.
- ¹⁵ *Аллитий (Гаманович), иером.* Грамматика церковно-славянского языка. М., 1991. С. 176.
- ¹⁶ <http://kluev.org.ua/academia/gomer.kis.htm>.
- ¹⁷ Акафист Пресвятой Богородице // Полный православный молитвослов для мирян. М., 2001. С. 137.
- ¹⁸ Там же. С. 138.
- ¹⁹ *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 234.
- ²⁰ Там же. С. 235.
- ²¹ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М., 2001. С. 256.

*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.

В дореволюционных и современных изданиях указаны разные даты рождения: 1767, 1770 и 1772 годы. Наиболее убедительными выглядят разыскания преподавателя Киевской духовной семинарии В. Петрушевского в архиве Киевской духовной консистории. Он приводит запись Киево-Подольской Рождество-Предтеченской церкви от 14 июля 1808 года (это точная дата смерти): «Умре отставной капитан Артемий Ведель и по христианскому обряду погребен, лет 36, болезнью натуральною. Исповедан и приобщен священником Евфимием Грушинским. Погребен на общем кладбище»³. Произведя несложный арифметический расчет, мы получим дату рождения Веделя – 1772 год. Можно ли допустить, что в метрической книге могла быть и неточность относительно возраста умершего, ведь такие случаи были отнюдь не редкостью? Однако достоверно известно, что композитор умер в доме отца Лукьяна Власовича (1730–1815), который и сообщил его возраст.

Определенный интерес представляет и сама фамилия композитора, вероятно, сокращенная форма от *Ведельский*. На фамилию *Ведель* были выписаны его военные документы, так же он подписывал собственноручно написанные письма. Однако отец Лукьян Власович в письме на имя киевского генерал-губернатора писал: «Имею однородного у себя Артема Ведельского». Фамилия *Ведель* часто встречается в западноевропейских странах, особенно в северной Германии, Дании, Норвегии. Возможно, что предки композитора были переселенцами из Западной Европы⁴. Но подчеркнем, что настоящая фамилия композитора – *Ведельский*, а не *Ведель*.

Итак, Артемий Ведель родился в Киеве в семье мещанина Лукьяна Власовича и Елены Григорьевны Ведельских. Усадьба Ведельских располагалась на Подоле в приходе Рождество-

Предтеченской церкви. Дом с огородом и садом стоял на углу современных улиц Братской и Андреевской в Киеве. Отец будущего композитора Лукьян Власович был художником-резчиком по дереву, членом Киевского иконописного цеха, изготавливал иконостасы.

Дореволюционные биографы отмечают, что Артемий с детства имел прекрасный голос, благодаря которому он и с годами не испытывал каких-либо трудностей при исполнении различных хоровых произведений. Родители отдали мальчика учиться в Киево-Могилянскую академию, где он изучал курс философии до 1788 года и прославился как солист-тенор, дирижер академического хора и оркестра. Заметим, что многие духовные заведения до революции имели не только свои студенческие хоры, но и оркестры. Канты, украинский фольклор, колядки оказали огромное влияние на творчество знаменитых выпускников академии Гр. Сковороды и А. Веделя.

По окончании обучения в марте 1788 года А. Ведель с несколькими певчими отбыл в Москву, где по рекомендации Киевского митрополита Самуила (Миславского) занял должность капельмейстера хора и оркестра генерал-губернатора П.Д. Еропкина (1724–1805), видного российского военного и государственного деятеля. Сохранились исторические свидетельства, что сам он не только был любителем музыки и хорового пения, но и пробовал свои силы как композитор⁵. Формально молодой композитор был зачислен на службу и получал жалованье на строительстве в Кремле помещения «Присутственных мест» (с 17 марта 1788 г. до 27 мая 1791 г.), а затем он числился в штате VI Депутатского Сената подканцеляристом (с 28 мая 1791 г. до 1 декабря 1792 г.). 1 декабря 1792 г. Ведель по собственной просьбе был уволен в чине канцеляриста Сената. В

1790 году П.Д. Еропкин по собственному желанию вышел в отставку, хотя существует версия, что подлинной причиной отставки было желание Екатерины II, обеспокоенной событиями во Франции, иметь генерал-губернатором в Москве человека более решительного и твердого. Новым московским градоначальником становится А.А. Прозоровский (1732–1809), князь, генерал-фельдмаршал, происходивший из старинного княжеского рода, ведущего свою родословную от Рюрика и князей ярославских. Ведель продолжает работать и при своем новом покровителе. 1 декабря 1792 г. Ведель по собственной просьбе увольняется в чине канцеляриста Сената и возвращается в Киев. Новый этап в его творческой биографии начинается со знакомства с генерал-поручиком А.Я. Леванидовым (1747–1802), участником двух русско-турецких войн и Польской кампании 1794 года. Леванидов был известен как любитель церковных песнопений и часто со своим корпусным хором посещал монастырь св. Екатерины на Подоле. После богослужения он бывал в гостях у о. Евстафия, отставного флотского обер-иеромонаха, жившего в монастыре. При этой встрече Веделя и Леванидова присутствовал будущий знаменитый композитор, а тогда мальчик-певчий, Петр Турчанинов. Спустя несколько десятилетий в своей автобиографии он написал: «В одно из таких посещений мы у него встретили с другими учителями Академии и Веделя, и как генералу сказали, что он композитор и славно поет, то генерал вместе с о. Евстафием упростили его с нами что-нибудь пропеть по его назначению. Мы спели старинный концерт Рачинского «Возлюблю Тя, Господи», в котором есть соло тенору. И как Ведель запел, то генерал и все присутствующие восхищены были до небес; я же забыл, где нахожусь, а только слушал и восхищался небесным пением Веделя»⁶. Благодаря покровительст-

ву генерал-поручика, который высоко ценил талант и композиторское мастерство Веделя, он быстро продвигался по военной службе: 1 марта 1794 года он стал канцеляристом штаба, 27 апреля 1795-го – младшим адъютантом, 24 сентября 1796-го – старшим адъютантом штаба с капитанским рангом. Период работы Веделя у Леванидова был, наверное, самым плодотворным: корпусный хор стал лучшим в Киеве, известность и популярность композитора заметно возросли.

Известно 5 духовных концертов для хора 1794–1795 гг., которые композитор датировал собственноручно. Современники композитора отмечают огромное воздействие, которое производили на слушателей концерты Веделя в исполнении корпусного хора: «Он сам и все слушатели обливались слезами. Когда он пел, то небесное, невыразимое было в его глазах»⁷.

Когда в Михайловском монастыре хор Леванидова исполнил концерт «Доколе, Господи, забудеши мя до конца», к Веделю подошел князь А.Я. Дашков (1753–1808), временно проживавший в Киеве, снял с себя расшитый золотом шарф и подарил его композитору, добавив еще 50 золотых червонцев⁸. Статс-секретарь Екатерины II Дмитрий Прокофьевич Трошинский (1749–1829) заказал Веделю литургию, заплатив за нее 300 рублей, по тем временам сумму достаточно высокую. Писать на заказ было распространенной практикой не только у западноевропейских композиторов, но и у отечественных. Возможно, что еще при жизни Веделя его произведения начинали широко распространяться, переписываться, за копии могли платить большие деньги⁹.

В апреле 1796 года Леванидов был назначен харьковским губернатором, и Ведель с несколькими лучшими певчими (а среди них был юный Петр Турчанинов) переехал в Харьков. Для

торжественной встречи нового харьковского наместника Ведель сочинил концерт «Воскресни, Господи, да судятся языцы пред Тобою»¹⁰. В Харькове Ведель написал концерты «Услыши, Господи, глас мой», «Господь пасет мя», «Проповедника веры и слугу Слова», организовал новый наместнический хор и оркестр, преподавал пение и музыку в казенном училище при Харьковском коллегиуме, втором по значению после Киево-Могилянской академии учебном и научном центре на Украине. В коллегиум принимали детей всех социальных состояний – казачества, духовенства, горожан. В 1768 году здесь действовали дополнительные классы, образовательная программа которых была ориентирована на светские нужды. В них преподавали немецкий и французский языки, математику, инженерное дело, живопись, музыку, архитектуру. Число учащихся в разное время колебалось от 400 до 600 человек. Здесь Ведель был капельмейстером вокального класса, его ученики занимали первые места в Придворно-певческой капелле, митрополичьих хорах Санкт-Петербурга и Москвы.

В 1796 г. после скоропостижной смерти Екатерины II и восшествия на престол Павла I этот короткий и плодотворный период в творчестве композитора вскоре закончился. Для Веделя наступало время, полное испытаний, скорбей, бедствий, человеческий клеветы и несправедливости, которые он переносил с подлинно христианским смирением, считая, что все посланное ему от Бога нужно принимать с благодарностью.

Павел I отправил в отставку большинство екатерининских фаворитов и ставленников, в том числе и А. Леванидова, с отъездом которого культурная жизнь Харькова пришла в упадок. Были ликвидированы губернский театр, хор, хоры в воинских частях, симфонические оркестры¹¹. Столь резкая перемена

в отношении хорового дела объясняется указом от 10 мая 1797 года о запрете на исполнение в храмах концертов, вместо которых предписывалось петь обычный киноник согласно уставу или какие-нибудь псалмы. Вслед за Леванидовым Ведель также был вынужден подать в отставку и в 1797 году перейти на гражданскую службу к генералу А.Г. Теплому (1763–1826). Указом Государственной военной коллегии от 12 ноября 1797 года Ведель «от воинской службы на собственное пропитание отставлен с тем же образом с ношением мундира» (т.е. без назначения пенсии, но с правом ношения мундира).

В конце лета 1798 года А. Ведель вновь возвратился в Киев. Некоторое время жил в доме отца, работал над новыми произведениями, где написал 2 концерта. Они отражают внутреннее состояние композитора – тревожное предчувствие, и даже отчаяние. В письме к П. Турчанинову от 4 декабря 1798 года он сообщает: «Уведомляю вас, что я недавно сделал два концерта весьма сильные: 1-й – «Боже законопреступницы возсташа на мя», а 2-й – «Ко Господу внегда скорбети ми, воззвах», кои и были петы в Братском и Софийском соборах; но весьма я недоволен, что они меня не могли тронуть, ибо ничего того не могли выразить, что там изображено. Я не знаю, что мне делать. Мне кажется, что меня Бог вовсе оставил... Я крайне неустроен в моей судьбе»¹². Как сообщается в большинстве источников, далее Ведель раздал свое скромное имущество и добровольно и сознательно взял на себя духовный подвиг – юродство. Вот как об этом вспоминает П. Турчанинов: «Я нашел его в маленькой келье, лежащего на каменном полу. Когда я вошел к нему, то он долго лежал без всякого движения, и это так меня смутило, что я в самом деле поколебался мыслями и подумал: не в самом ли деле он помешался? Он это заметил и, вдруг вскочив, начал ме-

ня крестить и целовать и сказал: «Неужели, мой добрый Петр, и ты во мне усумнился?». Посадил меня на окошко, ибо ни скамейки, ни стула не было, начал говорить такие видения и откровения, коих я и понять не мог»¹³.

Примерно через полгода после возвращения в Киев, 17 января 1799 года, композитор стал послушником Киево-Печерской лавры. По воспоминаниям современников А. Ведель вел подвижнический образ жизни, безупречно выполняя послушания чтеца и певца на клиросе. Он был настоящим примером для монашеской братии в смирении, кротости и терпении. Турчанинов, посещая своего друга и учителя, заметил в нем разительные изменения: лицо его было заросшее бородой, было истощено, взгляд стал «загадочный, горящий», он казался одиноким и разочарованным человеком. В свою очередь Ведель признался ему, что собирается вскоре покинуть монастырь, так как он вынужден был здесь есть и пить то, от чего в своей обычной жизни всегда отказывался. Композитор не нашел в лавре ни душевного успокоения, ни атмосферы, способной дать силы творить.

Далее последовали уход из монастыря, странничество, арест и заключение Веделя в дом для сумасшедших. Существует экстравагантное утверждение, которое гласит, что в период бродяжничества Ведель присоединился к секте иллюминатов¹⁴. Однако нет ни одного сохранившегося заслуживающего доверия свидетельства об участии композитора в этой секте. Причины, по которым Ведель был арестован и насильно заключен в сумасшедший дом, до сих пор являются предметом острой полемики среди исследователей. Существует несколько точек зрения. По одной из них, Ведель был психически болен, и причиной этого стала резкая перемена в его жизни, вызванная культурной поли-

тикой Павла I, неспособность найти себя в новых условиях, острое чувство нереализованности, ненужности. Некоторые исследователи ссылаются на указания современников о том, что Ведель неоднократно впадал в меланхолию¹⁵. Т.В. Гусарчук в работе «Феномен Артемия Веделя: особистісні детермінанти» убедительно опровергает версию о том, что композитор страдал психическим заболеванием. Автор приходит к выводу, что композитор не имел никаких психических отклонений, и вряд ли меланхолия была причиной ареста и заключения Веделя в смиренном доме.

О том, как складывались дальнейшие события его жизни, свидетельства современников расходятся. Расхождения касаются в основном относительно того, где и как был арестован композитор. Вновь обратимся к воспоминаниям современников Веделя.

По одной из версий причиной ареста и заключения Веделя в дом сумасшедших была записка политического содержания, касающаяся непосредственно императорской фамилии. П. Турчанинов сообщает, что Киевский митрополит Иерофей (Малицкий) поручил Веделю, еще в бытность его послушником лавры, написать кант на ожидаемый приезд в Киев великого князя Константина, сына императора Павла I. Вместо канта в конверте оказалось письмо, адресованное императору, неизвестного содержания. Конверт с письмом Ведель принес митрополиту Иерофею, а тот передал его генерал-губернатору А.А. Беклешову (1743–1808). О содержании письма Турчанинов нечего не говорит. По сообщению Турчанинова, Ведель был задержан в Ахтырке, и на допросе назвал себя Серафимом, добавив, что идет из Киево-Печерской лавры «в Ахтырку, жаловаться Ахтырской Божией Матери на печерских монахов». После этого он был от-

правлен в Киев, где был заключен, по приказу Павла I в инвалидном доме при условии, чтобы его содержали «пристойным образом, но не давали ему ни пера, ни бумаги, ни чернил»¹⁶.

Несколько иную версию событий предлагает В. Аскоченский. После того, как Ведель покинул лавру, в Киево-Могилянской академии (или в одной из лаврских келий) нашли книгу «Служба преподобному отцу нашему Нилу», где на чистых без печати листах были написаны «нелепости», оскорбляющие царскую семью. Сообщается, что в книге было записано, будто бы император Павел I убил свою мать Екатерину II и сам он вскоре будет убит. Настоятель лавры, митрополит Иерофей (Малицкий) решил, что почерк принадлежит Веделю, который дружил с преподавателями академии и часто у них бывал. Ничего не подозревавший Ведель вернулся в Киев, где несколько монахов или послушников лавры подстерегли композитора, схватили его и передали киевскому коменданту Ф.Л. Вигелю. Все это произошло 25 мая 1799 года. Отсюда можно сделать вывод, что все эти «нелепости» достигли того, кому они предназначались, стали причиной ареста композитора и заключения его в дом для сумасшедших.

Появляется «дело о помещении на лечение в больницу сумасшедшего отставного капитана Веделя». Пока в столице решалась судьба Веделя, сам он тяжело заболел на гауптвахте и был близок к смерти, потом был отдан под временную опеку отца. 10 июля 1799 года пришло распоряжение генерал-прокурора Санкт-Петербурга, где сообщалось: царь «повелеть соизволил: буде он Ведель выздоровел, взять его от отца, отослать в дом сумасшедших в Киев и держать без выпуска». Санкцию на «лечение» Веделя губернатор Киева И.П. Салтыков (1730–1805) получил от самого императора. 1 августа 1799 года Салтыков рапортовал, что

капитан Ведель «в дом сумасшедших для содержания без выпуска отдан». Исследователь этого периода жизни композитора Василий Кук пишет: «Документы дела свидетельствуют лишь о том, как проходила расправа над композитором и как его, в конечном итоге, без вины, без суда замучили. Сути дела они не раскрывают, за что и почему уничтожили именно его, Веделя, не освещают. По документам формально его никто не арестовывал, нет ни акта обвинения, ни протоколов допроса обвиняемого. Все происходило без участия «сумасшедшего отставного капитана» и без него решалась его судьба. Но что очень удивляет: для того, чтобы поместить «больного» в больницу, киевский губернатор просит разрешения на это у малороссийского губернатора Беклешева, который советует направить дело генерал-прокурору России, а последний представляет соответствующий документ на санкцию царю¹⁷. Очевидно, с Веделем не особенно церемонились и не выясняли, ему ли принадлежат все эти «пророчества».

Ведель был помещен в смиренный дом при церкви святого Кирилла Александрийского. Кирилловская больница (в народе – Кирилловка) пользовалась дурной славой. Старое киевское выражение «загреть в Кирилловку» означало попасть в скверное положение, в беду, заразиться «неприличной болезнью», сойти с ума. Умереть там было легче, чем выздороветь. Спустя десятилетия после смерти Веделя один из киевских врачей писал: «Кирилловское заведение было некогда пугалом народа и местом забавы и любопытства для высших классов. Туда ездили надивиться, глазеть на сумасшедших и смеяться, потешаться над их прыжками и глупую болтливостью и потом – консультироваться у тамошних ворожеек и пророков... Жизнь в этих конурах, в этой вони была ужасная. Больные, одетые в какой-то арестантский костюм или в рубище, нагие, сидели, кто в

коридоре, кто в конуре с растрепанными, распущенными волосами, со свирепыми взглядами... Бешеные, когда случались в заведении, жили вместе с меланхоликами, барабанили, неистовствовали, кричали день и ночь. Особого врача для дома умалишенных не полагалось»¹⁸.

Среди тяжело больных людей, инвалидов, бродяг, умалишенных, пьяниц, мелких преступников – всех, от кого давно отвернулось общество, – провел последние 9 лет жизни композитор Ведель. П. Турчанинов в автобиографии описывает одно из своих посещений Ведыля в смиренном доме: «В беседах со мною он, как можно, скрывал себя и говорил непонятно; но в глазах его всегда блистал небесный огонь любви и слезы по временам обнаруживали против воли состояние его духа»¹⁹. В одном из писем Турчанинову композитор откровенно писал: «Я знаю, что вы здесь находитесь, и не могу поверить тому, чтобы Вас могли удержать навестить меня, но думаю, что Вас не пускают намеренно, ожидая с минуты на минуту моей вечной смерти. Я не знаю убийц, ни спасителей моих...»²⁰. Ужасные условия сумасшедшего дома не ожесточили композитора, не сломали его внутренне; правильная духовная жизнь не дала ему деградировать как личности. Знакомые композитора пытались ходатайствовать за него, приносили ему еду, одежду, деньги, но все это он раздавал другим заключенным или охране.

П. Турчанинов вспоминал еще один интересный эпизод. В начале марта 1801 года он по поручению губернатора спросил Ведыля, не желает ли он ходатайствовать перед императором Павлом I об освобождении из сумасшедшего дома. Увидев Турчанинова, Ведель неожиданно стал убегать от него по коридорам, а когда, наконец, был настигнут, обернулся и закричал: «Ура! Александр на троне!». Через несколько дней из столицы

пришло сообщение, что император Павел I скончался, а на престол взошел его сын Александр, что еще более, по словам Турчанинова, укрепило его в мысли о прозорливости и сознательном юродстве композитора²¹. Впрочем, вопрос о том, было ли это действительно предсказанием, остается открытым.

Дело в том, что официальная версия смерти Павла I впервые была изложена в Манифесте о восшествии на престол наследника, Великого Князя Александра Павловича. Автором манифеста явился бывший статс-секретарь Екатерины II и Павла I Дмитрий Прокофьевич Трощинский, который был знаком с Веделем, как об этом сообщает в своей «Автобиографии» П. Турчанинов. Д. Трощинский входил в число заговорщиков, знал об их планах, и, как и большинство участников заговора, был масоном. Сейчас сложно (а может быть, уже и невозможно) установить, насколько хорошо были знакомы А. Ведель и Д. Трощинский, и мог ли Ведель знать заранее о готовившемся заговоре. Было ли это действительно предсказание, или факт знакомства композитора с Трощинским всего лишь случайность, и версия о возможной связи композитора с заговорщиками не имеет под собой никакой основы, проверить очень сложно.

Между тем новому императору со всей России поступали петиции об амнистии тех, кто когда-либо прежде пал жертвой несправедливости и клеветы. На деле «отставного капитана Веделя» была наложена высочайшая резолюция от 15 мая 1802 года: «Оставить в нынешнем пленении». Перемены во власти не принесли опальному композитору никакого облегчения. Он промучается в Кирилловском смиренном доме вплоть до 1808 года, однако выйдет на свободу, но лишь только для того, чтобы, будучи тяжело больным, умереть в доме своего отца. В родительском доме он оказался среди друзей и, по свидетельству П. Турчанино-

ва со слов архимандрита Мефодия (Писнячевского), префекта Киево-Могилянской академии, «он удивил и домашних, и знакомых своею тихою предсмертною беседою, в которой с высоким чувством изложил, как мы должны быть кротки, смиренны, не самонадеянны, благочестивы и особенно любвеобильны к ближним»²². А.Л. Ведель мирно скончался 14 (27 н.ст.) июля 1808 года. Перед смертью он исповедовался и причащался у протоиерея Иоанна Леванды, который и совершил его погребение²³. Похороны были очень многолюдны. Композитор был погребен на Щекавицком кладбище на Подоле (сейчас кладбище полностью разрушено). Когда в 1837 году протоиерей Петр Турчанинов, находясь в Киеве, посетил кладбище, то уже не смог найти дорогой ему могилы.

На основе рассмотренных выше фактов предлагаем следующую хронологическую таблицу и вариант периодизации жизненного и творческого пути композитора.

1772 – рождение в Киеве.

1788 – окончание учебы в Киево-Могилянской академии. Переезд в Москву, работа капельмейстером у П. Еропкина и А. Прозоровского.

1792, декабрь – возвращение в Киев. Руководство хором А. Леванидова.

1796, апрель – переезд в Харьков, продолжение службы у А. Леванидова, преподавание в Харьковской коллегии.

1797 – гражданская служба у А. Теплова.

1797, ноябрь – увольнение с воинской службы.

1798 – возвращение в Киев.

1799, январь – поступление в Киево-Печерскую лавру послушником, уход из монастыря, в дальнейшем – странничество.

1799, 25 января – арест в Киеве.

1799, 10 июля – распоряжение Павла I о помещении Веделя в дом для сумасшедших.

1799, 1 августа – рапорт И. Салтыкова о помещении Веделя в дом для сумасшедших.

1808, 14 июля – смерть в Киеве, в доме отца.

1772–1788 – ранний период. Рождение в Киеве, обучение в Киево-Могилянской академии.

1788–1792 – московский период. Руководство капеллой П.Д. Еропкина и А. А. Прозоровского.

1792–1796 – киевский период. Возвращение из Москвы в Киев, руководство хором А.Я. Леванидова.

1796–1798 – харьковский период. Руководство хором А.Я. Леванидова, преподавание в Харьковском коллегиуме, служба у А.Г. Теплова.

1798–1808 – период преследования и заключения. Возвращение в Киев, поступление послушником в Киево-Печерскую лавру. Уход из монастыря, странничество. Арест в Киеве и помещение в Кирилловский смирительный дом. Смерть в доме отца.

Проблемы, связанные с изучением биографии и творчества Артемия Веделя, еще нуждаются в серьезной научной разработке. Но первые шаги в этом направлении уже сделаны. Хочется надеяться, что творчество Веделя вызовет интерес не только среди украинских исследователей, но и среди современных российских музыковедов, педагогов музыкальных учебных заведений, руководителей светских и церковных певческих коллективов.

¹ Турчанинов П.И. Автобиография // Домашняя беседа для народного чтения. 1863. Вып. 2. С. 47–51; Вып. 3. С. 64–67; Вып. 4. С. 87–92; Вып. 5. С. 116–121; Вып. 6. С. 132–137.

² *Аскоченский В.* Ведель Артемий Лукьянович // Домашняя беседа. 1860. Вып. 19. С. 21–42.

³ *Петрушевский В.Г.* Предисловие // Избранные духовно-музыкальные сочинения А.Л. Веделя (К столетию со дня смерти композитора) / Под ред. В.Г. Петрушевского. Киев, 1911. Вып. 1. С. 51–63.

⁴ *Соневицкий И.* Артем Ведель і його музично спадщина. Нью-Йорк, 1966. С. 41; С. 108.

⁵ *Лебедева-Емелина А.В.* Русская духовная музыка эпохи классицизма (1765–1825). Каталог произведений. М., 2004. С. 460–461.

⁶ *Турчанинов П.И.* Автобиография // Домашняя беседа для народного чтения. 1863. Вып. 2. С. 46.

⁷ Там же. Вып. 2. С. 49.

⁸ *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем, академиею. Киев, 1856. С. 378.

⁹ *Лебедева-Емелина А.В.* Дегтярев // Православная энциклопедия. М. 2006. Т. 14. С. 298.

¹⁰ По поводу этого концерта заметим, что прот. Петр Турчанинов, упоминая этот эпизод в своей «Автобиографии», допускает неточность: концерт у него назван как «Воскресни, Боже, суди земли».

¹¹ *Успенский Н.Д.* Венок на могилу Дмитрия Степановича Бортнянского (К 150-летию со дня кончины) // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 9. С. 69–70.

¹² *Турчанинов П.И.* Автобиография // Домашняя беседа для народного чтения. 1863. Вып. 3. С. 66.

¹³ Там же. Вып. 3. С. 64.

¹⁴ *Соневицкий И.* Указ. соч. С. 95.

¹⁵ *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем, академиею. Киев, 1856. Ч. 2. С. 377.

¹⁶ *Турчанинов П.И.* Автобиография // Домашняя беседа для народного чтения. Вып. 4. С. 88.

¹⁷ *Кук В.С.* Артем Ведель-Ведельский (1767–1808). Арешт та увязнення (1799–1808) // Науковий вісник Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського. Київ, 2001. Вып. 11. С. 22.

¹⁸ *Макаров А.Н.* Малая энциклопедия киевской старины. Киев, 2005. С. 197–198.

¹⁹ *Турчанинов П.И.* Автобиография // Домашняя беседа для народного чтения, 1863. Вып. 4. С. 88.

²⁰ Там же. Вып. 4. С. 88–89.

²¹ Там же. Вып. 4. С. 88–89.

²² Там же. Вып. 5. С. 120.

²³ *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем, академиею. Киев, 1856. С. 376.

*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 –

экклезиологические представления, их отражение в богослужебном тексте и изменение в результате реформы.

Как уже говорилось, никоновская реформа отличалась от всех предшествующих своей масштабностью. Естественно, что более или менее однозначный ответ на вопрос о роли текстовых изменений в расколе может дать только полное исследование изменений во всех богослужебных книгах. В то же время предварительные выводы могут делаться и по результатам изучения одной или нескольких богослужебных книг, поскольку такая выборка может считаться репрезентативной с точки зрения выявления основных тенденций книжной sprawy. Именно в силу этого мы обратимся в настоящей статье к рассмотрению исправления лишь одной из богослужебных книг – Третьяка, рассмотрев на его примере соотношение экклезиологических представлений.

Никоновская литургическая реформа и «воцерковление повседневности» Московской Руси

Прежде, чем обращаться собственно к смысловым аспектам изменений текста, касающимся экклезиологии, отметим основные черты экклезиологических представлений, характерных для русской культуры XVII в. Согласно установившемуся в науке мнению, в XVII в. христианство являлось стержнем всей системы русской культуры. В.В. Зеньковский отмечает и такую особенность России, как «русский максимализм», проходящий красной чертой через всю историю духовной жизни в России и определивший, по его мнению, особенности восприятия христианства в рамках антитезы «все или ничего», во многом имеющий корни в рамках самого христианства, которое «научает бояться всякой «серединности» и умеренности, всякой теплохлад-

ности... обращено ко всему человеку, хочет обнять его всего, хочет просветить и освятить всю его душу»¹.

Кроме характерного для православия «максимализма», роль и значение религии и церкви в русском обществе дополнительно усиливались сформировавшимся после Флорентийской унии и упадка православия в Греции представлением о России как последнем и единственном оплоте православия. По мнению Г.В. Флоровского, идеология «Москвы – Третьего Рима» выражала не просто продолжение и развитие религиозных традиций Византии, но и стремление заменить «Второй Рим» в качестве вселенского центра истинной веры².

Именно в силу приоритета идеи «Третьего Рима» религиозная жизнь общества была очень напряженной: доминантой ее было воцерковление всей жизни человека. Вот как описывает эту ситуацию митр. Макарий (Булгаков): «Русские глубоко чтили свои храмы. Никто не проходил мимо церкви или монастыря, чтобы не остановиться, не обнажить главы своей и не помолиться, а если в церкви совершалась служба, то заходили и в церковь, становились на колена и клали земные поклоны... Русские молились так часто, что нелегко было найти подобных, а крестным знаменем осенялись почти непрестанно...»³. Все эти особенности религиозной жизни, несомненно, должны были отражаться и отражались в богослужебном тексте.

Задаче формирования единства церковной и повседневной жизни служила в дониконовском богослужебном тексте, прежде всего, чисто лингвистическая составляющая: в частности, большое количество слов, имеющих как религиозное, так и мирское значение. Например, слово «церковь» имеет значения как религиозные, так и мирские – от «собрание

верующих во Христа» до «храмовое здание» и «приход», «епархия». Употребляемое в многочисленных молитвах слово «масло» имеет значения как церковного елея, так и значения «краска», «коровье масло» и другие⁴. Многие из нерелигиозных значений этих и других слов богослужебного текста могут входить в ассоциативный ряд, выстраиваемый при восприятии текста молитвы, «встраивая» церковную жизнь в повседневность, и наоборот.

Неразделимость мирской и церковной жизни проявлялась и в большой роли религиозного ритуала в жизни человека, что подтверждает и рассмотрение богослужебного текста дореформенного периода, где чрезвычайно детализированы описания ритуальных действий, а также богослужебные указания. Одним из наиболее ярких примеров такой детализации может служить чин Исповеди. Вот как принято было, например, готовиться к совершению таинства Исповеди согласно дониконовскому Требнику: «Священник приходит в церковь, и последует ему каяйся, и поставит его пред царскими дверми... В церкви же иерей облечется во священную одежду и возмет Святое Евангелие и Честный Крест и положит на налой пред Святыми дверми прямо царских врат... Хотяй же каятися входит со страхом и смирением и сердцем сокрушенным, согбены руце к персем имьм... и положит руце и главу на налой, плача со слезами грех своих»⁵. Как видим, в тексте описано все – от действий священника, до жестов, позы кающегося и даже – его слез. В том же чине Исповеди в дониконовских Требниках содержится также немало указаний об исповеди разных категорий мирян. Собственно вопросы к исповеднику в дониконовском Требнике занимают до 50 листов. Таким образом, все совершение

таинства в тексте дониконовского Требника описывается в подробностях и детально, что является одним из наиболее ярких проявлений отношения к ритуалу, характерного для благочестия Московской Руси. Это трепетное отношение основано прежде всего на понимании неразделимости духовной и мирской жизни, при приоритете первой, благодаря чему должно происходить преобразование «мира» на духовных началах.

Произошли ли изменения в области понимания роли церкви в повседневной жизни после никоновской реформы? Анализ «исправления» богослужебного текста показывает, что такие изменения имели место. Прежде всего, в Требнике обращает на себя внимание множество изменений, направленных на удаление мирских значений из связанных со словами ассоциативных рядов: в общей сложности более 160 раз слова, имеющие большое количество мирских значений, заменяются на слова со значением узко-церковным, духовным. Так, в тексте Требника содержится 12 замен слова «живот» на «жизнь» или «житие»⁶. Результатом их является сужение смысла слова: слово «живот» означает как жизнь, существование, так и часть тела, а также имущество. «Жизнь» употребляется в основном в значении жизни и существования, менее часто – в значении «имущество» и не имеет значения части тела. В этом случае происходит удаление «мирских» ассоциаций.

Еще одна практически повсеместная замена – замена слова «масло» с большим количеством мирских значений (коровье масло, лампадное масло, масляная краска, елей) на «елей», имеющее в основном только узко-церковные значения: эта замена касается практически всех чинов и, таким образом,

носит глобальный характер. К числу распространенных принадлежит также замена «церковь» на «храм». Например, в ирмосе 7 песни Канона в чине Елеосвящения слова «в церкви стояще славы Твоя» заменены на «в храме стояще...»⁷. Слово «церковь» имеет более широкое значение, означая как здание, так и собрание верующих во Христа, приход, епархия. Слово «храм» имеет более узкое значение здания, в данном случае – для богослужений.

При анализе исправлений текста Требника, содержащего, помимо текста молитв, богослужебные указания, обращают на себя внимание сокращения количества и объема этих указаний в никоновской редакции текста (около 60). Например, сильно сжато описание таинства Крещения. Вот как оно выглядит в Требнике 1658 г.: «Крещает его священник проста его держа и зряща на восток, во Имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь, на коемждо приглашении низводя его и возводя...». Это описание заменило дониконовское, куда более пространное: «Таже крещает, глаголя: Крещается раб Божий, имярек, во Имя Отца, и погружает его к востоку лицом единою, и возводит, глаголя аминь. Таже паки второе погружает его и глаголет, и Сына, аминь. И паки третье: и Святаго Духа, аминь»⁸. Никоновское описание лишено подробностей, однако стоит заметить, что слова «низводити» и «возводити» могут пониматься как в смысле полного погружения в воду, так и в смысле простого поднимания и опускания⁹. Это, но, самое главное – урезание подробного описания действий священника – стало, видимо, причиной того, что противники реформы постоянно обвиняли «никониан» во введении обливательного Крещения.

Итак, для дониконовского текста, как мы видели выше, характерно распространение религии на абсолютно все сферы

жизни и деятельности человека, следствием чего и являются детализированные описания ритуальных действий по совершению богослужения. Вне стен храма религиозный ритуал также пронизывал в современной реформе период все сферы жизни. Именно так внешне выглядели последствия стремления «воцерковить» все сферы жизни, характерного для дониконовского богослужебного текста.

В свою очередь никоновский текст, стремясь разделить сферы мирской обыденности и церковной жизни, неизбежно должен был уделять меньшее внимание не столько самому ритуалу, сколько детализации его совершения: ведь теперь ритуал относится только к сфере духовной жизни, а не жизни человека во всей ее полноте. В области богослужебного текста эта позиция реформаторов выразилась в сокращении описаний действия священников и верующих, что повлекло непонимание со стороны духовенства (например, по поводу «запрета» на ношение нательного креста, который в действительности представлял собой только сокращение детализированного описания облачения человека, принявшего Крещение). Можно предположить, что не менее серьезные изменения под влиянием текста должны были произойти и в мирской жизни – это своего рода «освобождение» человека от религиозного ритуала как руководства в жизни, с пониманием различий сфер мирской и духовной жизни.

Очевидно, что реформа ставит под сомнение устоявшееся в культуре представление о воцерковлении всей жизни человека, делая попытку разделить духовную и мирскую жизнь, возвышая при этом духовную, и в этом смысле в определенной степени бросает вызов сложившимся культурным установкам. Именно в этом контексте должна рассматриваться задаваемая реформой

трансформация другой группы экклезиологических представлений, касающихся видения священства и в целом духовной иерархии.

Литургическая реформа и духовная иерархия

Наиболее ярко изменения, касающиеся понимания священства, выступают в Требнике в чине Исповеди. Пожалуй, из всех чинов, содержащихся в Требнике, он претерпел наиболее радикальные изменения. Так, существенно – с нескольких десятков листов до нескольких строк – сократилась речь священника, обращенная к исповеднику. При этом речь идет не просто о механическом удалении частей текста, а о достаточно серьезном изменении тональности самого обращения.

В таблице, приведенной ниже, обращение священника в никоновской редакции Требника приводится полностью, обращение дониконовской редакции, занимающее до 10–15 листов, частично¹⁰.

Требник 1651 г.	Требник 1658 г.
<p>Да аще чадо хоцешн нзыбѣти содѣланныхъ тобою злыхъ и прощѣніа пріѣти вѣѣхъ твоихъ греховъ, то не оустыдиша лица моего, ни оудумниша, но вса ми испобеждь и не оутай ничтоже вса бо гдѣ бѣзъ вѣѣть... азъ же ти чадо бѣдѣ поладхъ и</p>	<p>Се чадо, хрѣтосъ невѣднмъ стоитъ, пріѣмла исповѣданіе твоє, не оудрамнѣша, ниже оудобнѣша, ѡ да не скрѣиши что ѡ менѣ: но не ѡбнидѣша рцы вса, ѣлика содѣлашъ єси, да пріѣмешн ѡставленіе ѡ гдѣ нашегѡ іиса хрѣта. Се ѡ ікѡна єгѡ предъ нами: азъ же точію свидѣтель єсмь,</p>

Требник 1651 г.	Требник 1658 г.
<p>порѣшникъ твоѣмѹ спсѣнію. И пакн глѣтъ ѿцнннкъ тихо: се чадо предстоитъ аггли бжїи невндимо заглажающе грехи твоѡ, также и неповѣси... Но что сдѣтъ грехи твои чадо, не шрамлаица мене неповѣжда безъ сдѣднїѡ, азъ бо таковъ же члкъ и грешнѣе паче всѣхъ члкъ.</p>	<p>да свидѣтельствою предъ нїмъ всѡ, ѡлика речеши мнѣ: ѡще ли что скрїеши ѡ мене, сдѣбез грѣхъ ѡмаши. Внемли оубо, понѣже бо пришѣлъ єси во врачѣбницѹ, да не нещѣленъ ѡндѣши.</p>

В речи священника никоновской редакции, в принципе, нет речи о личной греховности священника и его покаянии. Священник выступает не как «таков же человек», что и кающийся, а как носитель Благодати священства, причем его личная греховность в данном случае значительно менее актуальна, хотя и не отрицается. Речь идет о том, что значение священника поднимается от понимания священника как конкретного человека на уровень священства вообще.

Обобщающее понимание духовного сана, не только священнического, но и монашеского, вводится и рядом других изменений. Показательно то, что взамен чинов монашеского пострижения для иноков и инокинь (текстуально почти совпадавших) в Требнике 1658 г. введен единый чин иноческого пострижения, с пояснениями, касающимися пострижения инокинь, помещенными в скобках. В этом изменении легко увидеть стремление обобщить само понятие монаха, перейти от

конкретного – монах, монахиня – к более общему пониманию «ангельского чина».

Приведенные примеры наиболее ярко характеризуют направленность реформы на возвышение духовного сана, отраженную и в сочинениях главного реформатора – патриарха Никона, утверждающего, что «священство боле есть царства» на основании коренного качественного различия царств земного, «исполненного зол», и Царства Небесного, которое «не таково, но поеже прияти его мир, живот, радость, веселие»¹¹.

В то же время проведение четкой границы между «мирянами» и священниками, монахами как носителями особой благодати сопровождается также целым рядом изменений, определяющих статус священника или монаха в рамках «своей», пусть и отделенной от мирской, иерархии. Так, активный протест оппонентов реформы вызвал запрет священникам освящать церкви и, соответственно, изъятие чина освящения церкви из Требника (с последующим перенесением в архиерейский Требник). В никоновской редакции такие указания отсутствуют. Эти изменения могут быть восприняты как понижение статуса священника – уже по отношению к стоящим выше в духовной иерархии, но в реальности, видимо, являются следствием обобщенного понимания священства и разных его степеней, а также отказа от конкретного понимания священника и вообще духовного лица.

Особое место в духовной иерархии, представление которой по-новому формируется никоновским текстом, занимают ее высшие чины. Не случайным является стремление реформаторов четко разделить чины и требы, совершаемые священником и архиереем, поднимающие статус архиерея. В этой связи интересны повсеместные изменения в текстах

ектений во всех чинах Третьяков. Характерной чертой никоновского текста является существенное расширение прошений о патриархе и царе. Так, в ектениях в большинстве чинов поминается не только царь, но также «благочестивая царица и благогоднейший царевич и благороднейшие царевны», «христолюбивое воинство»¹².

Таким образом, изменения текста, касающиеся священства, не только возвышают само священство по отношению к мирянам, но и по-новому формируют представления о духовной иерархии. Вершиной ее является патриаршество и царство, подчеркиванию роли которых немалое внимание уделяют никоновские справщики. В связи с расширением прошений о царе и патриархе следует отметить, что эта особенность никоновского текста сопоставима с политическими процессами, происходившими в обществе: консолидацией власти и формированием системы абсолютизма, а также ростом роли патриарха в период патриаршества Никона, однако анализ текста показывает, что подобная тенденция необъяснима только (а возможно, и не столько) политическими процессами, связанными с изменением характера власти. Для никоновского текста характерно более обобщенное и стройное представление не только о царстве и патриаршестве, но и о духовной иерархии вообще. Так, происходит также более четкое, нежели ранее, иерархическое разделение епископства и священства, что выражается, например, в запрете священникам освящать церкви, а также проводится четкая граница между мирянами и священством.

Сопоставляя приведенные изменения в области видения духовной иерархии с рассмотренными выше трансформациями в плане понимания роли церкви в повседневности – от

воцерковления жизни человека к разделению сфер церкви и мирской жизни, можно увидеть достаточно стройную концепцию, во многом, по-видимому, определявшую характер литургической реформы и в целом реформирования духовной жизни. Основой ее, как представляется, было понимание коренной противоположности сфер церкви и «мира», а также понимание духовной жизни как высшей по отношению к «миру сему». В этом контексте понимание того факта, что священство «боле есть царства», является вполне логичным, а потому достаточно последовательно проводится при реформировании богослужебного текста. Однако причиной такой позиции патриарха Никона, а вслед за ним и справщиков текста являются, думается, не столько политические или иные амбиции реформатора, сколько новые, отличные от дониконовских, представления об экклезиологии. Эти представления могли восприниматься и как попытка «оттеснения» царя, и одновременно – как вызов сложившимся культурным установкам в плане традиционного воцерковления всей жизни человека. Не случайно именно экклезиологические аспекты никоновской реформы получили резкие оценки как со стороны светской власти (в остальном поддержавшей реформу), так и со стороны противников реформы. Так, светская власть была задета желанием патриарха Никона именоваться «великим государем», что воспринято было как политические амбиции. В свою очередь противники реформы не приняли выхода на обобщенный уровень понимания священства, резко возражая против, например, запрета священникам освящать церкви, повышения роли высших чинов духовной иерархии, указывая, что реформаторы тем самым «на Бога возгордились». Такая реакция показывает, прежде всего, непонимание новых представлений о отдельности духовной и

мирской жизни, вводимых реформаторами: дониконовское видение экклезиологии предполагало слитность церкви и мира (отсюда и пронизанность церковной и мирской жизни ритуалом). Стоит отметить, что как дониконовские, так и никоновские экклезиологические представления не противоречили православной традиции, полностью соответствуя ей. Непонимание создавали, однако, радикализм и резкость смены представлений, в том числе и через трансформацию богослужебного текста, что, наряду с другими причинами, во многом и спровоцировало церковный раскол.

Характерно, что в дальнейшем взаимное непонимание нарастает: старообрядчество категорически не приемлет реформу во всех ее проявлениях (считая ее отходом от православия), а самым характерным обвинением сторонников реформы уже с XVIII в. становится обвинение в «обрядоверии» (именно такова позиция синодальной историографии церковного раскола). Таким образом, сторонники реформы уже к началу XVIII в. теряют представление о дониконовском благочестии, основанном на единстве духовной и мирской жизни. Это означает, что происходит не только церковный, но и культурный раскол общества.

¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии / В.В. Зеньковский. Т. 1, Ч. 1. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 41–42.

² *Флоровский Г.* Пути русского богословия / Г.В. Флоровский. Вильнюс: б.и., 1991. С. 10–11.

³ *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской церкви / Макарий (Булгаков), митр. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 96–99.

⁴ Словарь русского языка XI–XVII века. М.: Наука, 1982. Вып. 9. С. 34–35.

⁵ Требник. Москва: Печ. Двор, 26.IX.1651. РГАДА СПК 3518. Л. 145.

⁶ Требник. Москва: Печ. Двор, 26.IX.1651. РГАДА СПК 3518. Л. 59 об., 101–102 об., 110, 373–374 об.; Требник. Москва: Печ. двор, 10.XII.1658. ГИМ Щап. № 1095. С. 39–43, 49–50 и др.

⁷ Требник. Москва: Печ. Двор, 26.IX.1651. РГАДА СПК 3518. Л. 201 об.; Требник. Москва: Печ. двор, 10.XII.1658. ГИМ Щап. № 1095. с. 127; Требник. Москва: Печ. Двор, 29. VIII. 1636. РГАДА БМСТ/СПК 1753. Л. 221.

⁸ Требник. Москва: Печ. Двор, 26.IX.1651. – РГАДА СПК 3518. Л. 104; Требник. – Москва: Печ. двор, 10.XII.1658. – ГИМ Щап. № 1095. С. 45; Требник. – Москва: Печ. Двор, 29.VII.1639. – БАН № 195 СП. Л. 117 об.

⁹ Словарь русского языка XI – XVII века. – М.: Наука, 1984. – Вып. 11. С. 370

¹⁰ Требник. Москва : Печ. Двор, 26.IX.1651. – РГАДА СПК 3518. Л. 146; Требник. – Москва : Печ. двор, 10.XII.1658. – ГИМ Щап. № 1095. С. 62–63.

¹¹ Возражение, или Разорение смиренного Никона, бывшего Московского патриарха, противу вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа газскому митрополиту Паисию Лигаридиусу, и на ответы Паисеевы // Никон, патриарх. Труды. М.: Изд. МГУ, 2004. С. 283.

¹² Требник. Москва: Печ. Двор, 26.IX.1651. – РГАДА СПК 3518. Л. 57 об. –59; Требник. Москва: Печ. двор, 10.XII.1658. – ГИМ Щап. № 1095. С. 57–58, 208–212, 217; Требник. Москва: Печ. Двор, 29. VIII. 1636 – РГАДА БМСТ/СПК 1753. Л. 74, 79–79 об. и др.

*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

в несоответствие с положениями и нормами действующего законодательства, претерпевшими за десять лет значительные изменения.

На заседании Священного Синода 10 октября 2009 года была принята новая редакция типового устава прихода Русской православной церкви (см. Журнал Священного Синода № 85), которая определила Приход «добровольным объединением совершеннолетних граждан Российской Федерации, объединившихся в целях совместного исповедания и распространения православной веры»².

Новая редакция устава, по словам Святейшего Патриарха Кирилла, «вносит ряд значительных изменений в структуру и компетенцию органов управления приходом»³.

Любой приход – юридическое лицо, он устанавливает и каждодневно вступает в отношения с государственными структурами, решает финансовые и хозяйственные вопросы. В редакции типового Устава 1999 г. высшим органом управления прихода являлось Приходское собрание во главе с настоятелем, решения которого вступали в силу после их утверждения правящим архиереем. Согласно Уставу 2009 г. «Приход находится под начальственным наблюдением и высшим руководством Епархиального архиерея Епархии... и под руководством назначенного Епархиальным архиереем Настоятеля»⁴. Таким образом, органами управления Прихода являются: Епархиальный архиерей, настоятель, Приходское собрание, Приходской совет, председатель Приходского совета⁵.

Типовой устав Прихода называет епархиального архиерея «высшим (руководящим) органом управления Прихода», который «осуществляет начальственное наблюдение и высшее руководство за деятельностью Прихода»⁶. Правящий архиерей

«осуществляет контроль за религиозной, административной и финансово-хозяйственной деятельностью Прихода, в случае необходимости проводит ревизию финансово-хозяйственной деятельности Прихода»⁷.

Правящий архиерей обладает всей полнотой властных полномочий в данной сфере. Прежде всего, это касается кадровых вопросов. Решения о назначении и освобождении от должности настоятеля, об изменении состава Приходского собрания принимаются правящим архиереем. Исключительной прерогативой правящего архиерея является решение вопросов о ликвидации прихода и о внесении необходимых изменений в приходской устав⁸.

Типовой устав Прихода в редакции 2009 г. расширил полномочия настоятеля прихода. Наряду с исполнением богослужебных, пастырских и административных обязанностей, определяемых его должностью, согласно установленным церковным канонам и настоящему Уставу, настоятель организует катехизаторскую, благотворительную, церковно-общественную, образовательную и просветительскую деятельность Прихода; возглавляет Приходское собрание, созывает его и председательствует на нем⁹.

Настоятель прихода в пределах своей компетенции:

- обеспечивает ведение богослужебного журнала и хранение Приходского архива;
- издает распорядительные документы (распоряжения) по вопросам деятельности Прихода;
- выдает доверенности от имени Прихода;
- осуществляет официальную церковную переписку; подписывает в пределах своей компетенции документы от имени Прихода;

– предоставляет на рассмотрение и (или) утверждение Епархиального архиерея принятые Приходским собранием: решения (протоколы) Приходского собрания, ежегодные отчеты Прихода перед Епархией о деятельности Прихода, финансовые отчеты, иные отчеты Прихода, а также настоящий Устав с изменениями (дополнениями)¹⁰;

– выдает свидетельства о крещении и венчании.

Итак, новая редакция типового устава прихода возвратила настоятелей к административному, хозяйственному и финансовому управлению приходами.

Если приход небольшой (например, сельский), то священник вынужден заниматься решением всех перечисленных проблем, в основном, сам. В условиях городского прихода, когда штат духовенства состоит из нескольких священников, и достаточное количество обслуживающего персонала в храме, можно найти среди них профессиональных помощников, которым и доверить решение той или иной проблемы. Но ответственность за принятые решения несет настоятель, а не прихожане.

Документы, образующиеся на приходе, отличаются разнообразием и по тематике, и по видам. Но, несмотря на свое многообразие, они не выходят за схему классификации основных документов управления.

Документы прихода можно разделить на следующие группы:

1. Организационно-правовые документы¹¹.

Этот перечень охватывает только документы, касающиеся учредительной документации и документов, определяющих права прихода на здание храма, строения и земельный участок:

– устав, утвержденный правящим архиереем, который вступает в силу с момента государственной регистрации;

- протокол заседания приходского собрания, на котором принимается Устав прихода, и выбираются органы управления;
- Указ правящего архиерея и благословение о назначении настоятеля прихода;
- свидетельство о регистрации Устава в Министерстве юстиции (с этого момента приход – юридическое лицо);
- утверждение печати прихода в Патриархии (у правящего архиерея). Оттиск печати представляется в увеличенном виде;
- свидетельство Государственного комитета статистики о присвоении кодов общероссийской классификации;
- свидетельство о постановке на учет в налоговой инспекции (ИНН и КПП);
- постановление органов местной власти о передаче приходу в пользование нежилого помещения, здания, сооружения по определенному адресу (постановления по всем зданиям и сооружениям прихода выносятся отдельно);
- охранный договор, заключенный приходом с управлением охраны памятников (если храмовое здание – памятник архитектуры);
- документы Бюро технической инвентаризации: выписка из паспорта БТИ, справка об износе здания, копия поэтажного плана, экспликация к поэтажному плану, технический паспорт здания;
- постановление органов местной власти о передаче приходу в собственность (бессрочное пользование) земельных участков (постановления принимаются по каждому земельному участку);
- бессрочный договор (свидетельство) с Министерством имущественных отношений на безвозмездное пользование зданием (на каждое здание отдельный договор);

– договор на право собственности или пользования земельным участком (бессрочное пользование, аренда);

– свидетельство о государственной регистрации права прихода на каждое здание, полученное в органах госкомрегистрации;

– свидетельство о государственной регистрации землеотвода в органах госкомрегистрации.

2. Распорядительные документы:

– указы, благословения, постановления, приказы, распоряжения правящего архиерея, местных органов власти и управления, настоятеля прихода по управлению приходом;

3. Документы, отражающие реставрационную, строительно-восстановительную деятельность прихода (чертежи, планы, сметы, договоры и др.);

4. Финансово-бухгалтерские документы (бухгалтерские отчеты и балансы, акты, платежные поручения, авансовые отчеты, ведомости, лицевые счета по начислению заработной платы и др., документы по инвентаризации, кассовые и банковские документы и др.);

5. Документы по личному составу (приказы по личному составу, положения, инструкции, трудовые договоры (контракты), личные карточки работников форма Т-2, трудовые книжки и др.);

6. Справочно-информационные и справочно-аналитические документы (протоколы Приходского совета, протоколы Приходских собраний, справки, акты, отчеты, анализы, переписка и др.).

Приходы с момента государственной регистрации в установленном порядке получают право найма и увольнения работников.

Трудовые отношения в религиозных организациях Русской православной церкви регулируются Трудовым кодексом Российской Федерации (глава 54) и Федеральным законом от 26 сентября 1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

Статья 24 Федерального закона № 125-ФЗ посвящена правовому регулированию трудовых отношений в религиозных организациях. В соответствии с пунктом 3 статьи 24 на граждан, работающих в религиозных организациях по трудовым договорам (контрактам), распространяется законодательство о труде. Никаких ограничений в отношении церковнослужителей и священнослужителей данный Закон не содержит. Таким образом, в отношении граждан, работающих в религиозных организациях (приходах, духовных школах), действуют общие нормы о приеме на работу и переводах, основаниях прекращения трудового договора (контракта), регламентации трудовых прав и обязанностей в процессе труда.

Типовой Устав Прихода в редакции 2009 г. рассмотрел вопросы регулирования трудовых отношений на приходах РПЦ. «Приход принимает и увольняет работников по трудовым договорам в соответствии с законодательством Российской Федерации. На лиц, работающих в Приходе по трудовым договорам, распространяется законодательство о труде. Работники, а также священнослужители Прихода на общих основаниях подлежат пенсионному и социальному обеспечению, социальному и медицинскому страхованию в соответствии с законодательством Российской Федерации»¹².

Время работы в религиозной организации записывается в трудовые книжки работников на основании статьи 66 Трудового кодекса Российской Федерации.

Форма, порядок ведения и хранения трудовых книжек, а также порядок изготовления бланков трудовых книжек и обеспечения ими работодателей устанавливаются Правительством Российской Федерации.

16 апреля 2003 г. постановлением Правительства Российской Федерации № 225 «О трудовых книжках» утверждены: форма трудовой книжки, форма вкладыша в трудовую книжку и «Правила ведения и хранения трудовых книжек, изготовления бланков трудовой книжки и обеспечения ими работодателей».

6 февраля 2004 года и 19 мая 2008 года в указанное постановление были внесены уточнения и дополнения.

Согласно пункту 2 постановления № 225 трудовые книжки нового образца введены в действие с 1 января 2004 года.

В соответствии с постановлением Правительства Российской Федерации от 16 апреля 2003 года № 225 «О трудовых книжках» Министерство труда и социального развития Российской Федерации постановлением от 10 октября 2003 года № 69 утвердило «Инструкцию по заполнению трудовой книжки», которая устанавливает порядок заполнения трудовых книжек, вкладышей в них, дубликатов трудовых книжек.

При заполнении трудовой книжки необходимо руководствоваться Правилами и Инструкцией.

В Правилах указано, какие сведения о работнике вносятся в трудовую книжку при ее заполнении, а в Инструкции – как производятся записи и на основании каких документов они вносятся в трудовую книжку.

На приходах трудовые книжки необходимо хранить в неогороженных шкафах.

С целью учета трудовых книжек, а также бланков трудовых книжек и вкладышей в них в организации ведутся:

- приходно-расходная книга по учету бланков трудовых книжек и вкладышей в них;
- книга учета движения трудовых книжек и вкладышей в них.

Трудовые книжки и дубликаты трудовых книжек, не полученные работниками при увольнении либо в случае смерти работника его ближайшими родственниками, хранятся в течение 2 лет в кадровой службе отдельно от остальных трудовых книжек. По истечении указанного срока не востребованные трудовые книжки хранятся в архиве организации в течение 75 лет¹³, а затем уничтожаются в установленном порядке.

Ответственность за организацию работы по ведению, хранению, учету и выдаче трудовых книжек и вкладышей в них возлагается на настоятеля прихода.

Ответственность за ведение, хранение, учет и выдачу трудовых книжек несет специально уполномоченное лицо, назначенное приказом (распоряжением) настоятеля.

В соответствии с Трудовым кодексом Российской Федерации работникам прихода предоставляется ежегодный оплачиваемый отпуск. Отпуск работникам прихода оформляется по тем же основаниям, как и всем остальным работникам.

Работник пишет заявление об отпуске, на заявлении настоятелем прихода проставляется виза согласования, издается приказ о предоставлении отпуска, бухгалтерия рассчитывает отпускные, которые должны быть выплачены работнику до ухода в отпуск.

Право на использование отпуска за первый год работы возникает у работника по истечении шести месяцев его непрерывной работы в данной организации. По соглашению сторон оплачиваемый отпуск работнику может быть предоставлен и до

истечения шести месяцев по основаниям, предусмотренным ст. 122 Трудового кодекса Российской Федерации.

В соответствии с Уставом Русской православной церкви отпуск настоятелю прихода и священникам предоставляется епархиальным архиереем.

В целях получения работниками государственных пенсий и пособий, различного рода компенсационных выплат, социальных услуг и т.д. религиозные организации выплачивают единый социальный налог (взнос), который введен с 1 января 2001 г.

В соответствии с Федеральным законом от 1 апреля 1996 года № 27-ФЗ «Об индивидуальном (персонифицированном) учете в системе государственного пенсионного страхования» наниматели (религиозные организации) регистрируются в качестве плательщиков взносов в Пенсионном фонде Российской Федерации и в установленные сроки уплачивают соответствующие страховые взносы. Поэтому трудовой стаж работников религиозных организаций подтверждается справками отделений Пенсионного фонда Российской Федерации, на основании индивидуального (персонифицированного) учета.

Ведение бухгалтерских документов на приходах Русской православной церкви осуществляется на основе Федерального закона «О бухгалтерском учете» от 21 ноября 1996 №129-ФЗ, с изменениями и дополнениями, внесенными Федеральными законами от 23 июля 1998 № 123-ФЗ (п.1–4) и 28 марта 2002 г. № 32-ФЗ.

В соответствии со ст. 1 Федерального закона № 129-ФЗ бухгалтерский учет представляет собой упорядоченную систему сбора, регистрации и обобщения информации в денежном выражении об имуществе, обязательствах организаций и их дви-

жении путем сплошного, непрерывного и документального учета всех хозяйственных операций.

Все хозяйственные операции, проводимые приходом, оформляются оправдательными документами. Эти документы служат первичными учетными документами, на основании которых ведется бухгалтерский учет. Первичные учетные документы принимаются к учету, если они составлены по форме, содержащейся в альбомах унифицированных форм первичной учетной документации, например: балансы, акты, платежные поручения, авансовые отчеты, табели учета рабочего времени, ведомости, лицевые счета по начислению заработной платы и др.¹⁴

Документы, форма которых не предусмотрена в этих альбомах, должны содержать следующие реквизиты:

- наименование вида документа;
- дату составления документа, оформленную словесно-цифровым способом, например, 28 июня 2010 г.;
- наименование организации автора документа;
- содержание хозяйственной операции;
- измерители хозяйственной операции в натуральном и денежном выражении;
- наименование должностных лиц, ответственных за совершение хозяйственной операции и правильность ее оформления;
- личные подписи указанных лиц.

Внесение исправлений в кассовые и банковские документы не допускается. Для осуществления контроля и упорядочения обработки данных о хозяйственных операциях на основе первичных учетных документов составляются сводные учетные документы.

Таким образом, документы, образующиеся на приходах Русской Православной Церкви, должны составляться, оформляться, учитываться и храниться в соответствии с законодательством Российской Федерации.

¹ Юридическая консультация. Делопроизводство и архив // Приход. Православный экономический вестник. 2004. № 2. С. 31.

² Типовой Устав Местной религиозной организации православного прихода в редакции 2009 г. Общие положения. Пункт 1.1.

³ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2009 г. // Журнал Московской Патриархии. 2010. №2. С. 37.

⁴ Типовой Устав Местной религиозной организации православного прихода в редакции 2009 г. Общие положения. Пункт 1.3.

⁵ Там же. Пункт 4.1.

⁶ Там же. Пункт 5.1.

⁷ Там же.

⁸ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы 23 декабря 2009 г. // Журнал Московской Патриархии. 2010. №2. С. 37–38.

⁹ Типовой Устав Местной религиозной организации православного прихода в редакции 2009 г. Общие положения. Пункт 6.3.

¹⁰ Там же.

¹¹ Организационно-правовые документы прихода // Приход. Православный экономический вестник. 2002. №1. С. 42–44.

¹² Типовой Устав Местной религиозной организации православного прихода в редакции 2009 г. Общие положения. Пункт 12.1.

¹³ Перечень типовых управленческих архивных документов, образующихся в процессе деятельности государственных органов, органов местного самоуправления и организаций, с указанием сроков хранения. Приложение к приказу Министерства культуры Российской Федерации от 25 августа 2010 г. № 558. С.70.

¹⁴ *Макальская П.П.* Основные принципы ведения бухгалтерского учета прихода // Приход. Православный экономический вестник. 2003. №1. С. 36–46.

*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.

После пришествия Христа в наш мир речи проповедников старались сохранять для потомков. Первые поучения и проповеди Христа записывал один из его учеников – Матфей, как человек грамотный, а таких среди апостолов было немного. Именно он первым поведал человечеству Нагорную проповедь и Заповеди блаженства. Но все же изначально, выполняя заповедь Христа: «Идите и научите все народы...» (Мф. 28, 19), первые христианские проповедники меньше всего думали о записи своего учения. Можно сказать, что и христианское учение в точном смысле слова до конца I в. еще не сложилось. Странствующие пророки передавали людям то, что было известно им о Спасителе, распятом в Иудее во время правления императора Тиберия, помазаннике Божием Иисусе Христе, в воскресение которого они уверовали. Христианские проповедники использовали в качестве образца бытовавшие в иудейской среде притчи, поучения, рассказы об отдельных эпизодах из жизни. Так создавалась устная христианская традиция. Проповедники выступали, прежде всего, в синагогах, существовавших в городах восточных провинций, а также в частных домах, под открытым небом, в опустевших ремесленных мастерских.

В христианских общинах существовали люди, записывавшие поучения, рассказы и объединявшие отдельные блоки традиции в единое повествование. В Послании к Ефессянам (62–63 гг. н.э.) сказано, что одних Христос поставил апостолами, других – пророками, иных евангелистами, иных – пастырями и учителями (Еф. 4, 11). Интересно появление в этом послании «евангелистов». В Первом послании к Коринфянам (54–57 гг. н.э.) при перечислении призваний христиан упомянуты пророки, апостолы, учителя, но «евангелистов» нет, так как в те годы ещё господствовала устная передача «благой вести» пророками и апостолами. В Послании же к Ефессянам апостолы и евангелисты уже разные люди. Вероятно, это и были те христиане, которые производили записи традиции и ее обработку; записи эти должны были заменить авторитет устного предания. Сопоставление евангельских текстов (как признанных, так и непризнанных церковью) ясно показывает авторское творчество (композиция, отбор эпизодов и

речений, стиль изложения), но сами евангелисты не считали себя авторами. Новозаветные евангелия в греческом подлиннике называются «по Матфею» (в значении – согласно Матфею), «по Марку» и т. д. Имя непосредственного ученика Иисуса (или другое авторитетное имя) «освящало» писанный текст. Люди, записавшие евангелия, искренне верили, что излагают учение, переданное теми, кто слышал проповеди Иисуса, сами же оставались анонимными.

С течением времени для быстроты записи услышанного появляется стенографическое письмо. В I в. до Р. Х. римский грамматик Тирон изобрел особый способ стенографирования, получивший название тиронских значков (*notae Tironianae*); эти значки были образованы из римских прописных букв сокращением и упрощением их; в соединении друг с другом значки подвергались известным изменениям и слияниям, для некоторых гласных употреблялись символические обозначения; иногда для обозначения целых слов употреблялись буквенные обозначения; некоторые буквы опускались, хотя без определенной системы. У римлян скорописцы записывали такими значками публичные речи и протоколы заседаний. Во время империи эта система изучалась в школах, а впоследствии ею пользовалась и христианская церковь. Стенография, или скоропись, позволяла записывать на 75% быстрее обычного письма из-за принятой системы сокращений. После падения Римской империи этот способ постепенно вышел из употребления, но стенография продолжала существовать, пользуясь иными способами и в разных странах со своими особенностями².

На Руси развитие письменности началось гораздо позднее. Самые древние русские рукописные книги, дошедшие до нас, датированы началом XI века. В XI–XIV веках книжные тексты и памятники деловой письменности переписывались уставом – торжественным кириллическим письмом с геометрически четким рисунком букв и небольшим количеством сокращений. В XIV веке в Древней Руси появился новый, более простой и свободный тип письма – полуустав. По сравнению с уставом он лишен геометрической строгости, его буквы пишутся менее тщательно, в младшем полууставе имеют наклон

к концу строки, полууставное письмо характеризуется значительным числом сокращенных слов и выносных над строкой букв.

Альтернативой же стенографии была скоропись – один из древнерусских почерков, появившийся на Руси в XIV веке в качестве сильно упрощенного варианта кириллицы. В XVI–XVII веках скоропись находит самое широкое применение. Знаки и принципы записи слов в скорописи подчас значительно отличались от классической кириллицы. Скоропись XIV в. очень близка полууставу, в XV в. становится более свободной; ею пишутся грамоты, акты, книги. Скоропись проникает во все области русской жизни, а к XVII в. достигает вершины каллиграфического искусства. Именно в это время образовались скорописные формы «а, б, в, е, з, и, т, о, с», которые практически не претерпели изменений до сего дня³.

Средневековый текст подвижен уже в силу своего рукописного характера. Переписчик часто чувствовал себя участником творческого процесса, не считая вмешательство в исходный текст чем-то недопустимым. Поэтому при изучении средневековых письменных памятников необходимо учитывать, что переработанный вариант текста – это далеко не всегда испорченный текст, а, напротив, свидетельство длительной рукописной жизни оригинала, не менее ценное в историческом, литературном и языковом отношении. В настоящее время этот факт является аксиомой, признанной в отношении литературы разных стран средневековой Европы. Многие стремились реконструировать несохранившийся архетип, подвергаясь риску создать искусственную версию текста. Такую же точку зрения высказал филолог Х. Фишер в 1959 г.: «Во многих случаях он (переписчик) чувствует себя ... не копиистом, который хотел бы изготовить как можно более точный список, а литературным обработчиком, задача которого состоит в том, чтобы «улучшить» старый текст, начиная от мелких исправлений звуковой окраски и кончая решительными сокращениями, объемными добавлениями, вплоть до полной перестройки текста, когда писец перестает быть простым статистом и уже берет на себя часть авторской ответственности»⁴.

Похожим образом высказывается Д. М. Буланин в своей работе, посвященной текстологии древнерусских памятников, которые в результате переписки так же претерпевали переработку и адаптацию к новой коммуникативной ситуации⁵. Эта информация ставит под сомнение уверенность в том, что, читая, к примеру, проповедь Макария Невского, мы соприкасаемся именно с его речью.

В системе риторических жанров Руси проповедь – первый сложившийся жанр, самый древний и устойчивый, устный, обращенный, самобытный и традиционный. Важным фактором его становления была возможность письменной, а потом печатной фиксации слова, а значит, слово могло читаться людьми и передаваться поколениям. Эта возможность осуществлялась в монастырях – центрах духовной грамотности и хранилищах летописей и книг. Проповедь звучала для слушателей, пребывавших в храмах, а также записывалась для современников и сохранялась для потомков.

В дореволюционной России стенография использовалась мало, применялись главным образом переработки курсивных немецких систем. Первой оригинальной и примененной на практике стенографической системой для русского языка была система М.И. Иванина, опубликованная в 1858 г. в его книге «О стенографии или искусстве скорописи, и применении её к русскому языку». В 1860 году впервые в России стенография (по системе Иванина) была использована в Петербургском университете для записи диспута о происхождении Руси между академиком М.П. Погодиным и профессором Н.И. Костомаровым. Однако проповедь существовала задолго до установления стенографической системы в России, что само по себе ставит необходимость выяснить, как фиксировались речи проповедников и насколько точно⁶.

С появлением церковных журналов и газет, проповеди стали печататься для читателей. На примере выдающегося проповедника XIX–XX вв. святителя Макария (Невского) можно провести анализ метода сохранения проповеди в дореволюционной России. На всем пути своей жизни, будь то период Алтайской миссии или период архипастырства в томской земле, и даже когда он был назначен митрополитом

Московским, проповедь была неотъемлемой составляющей его жизни и характера. Этот вывод можно сделать, просмотрев периодическое издание «Томских епархиальных ведомостей».

Слова поучения в журнале, как правило, предваряет заголовок с информацией о поводе беседы, а также нередко в сноске можно встретить примечания от редакции о месте или храме, в котором была прочитана проповедь. При первом прочтении не сразу можно заметить, что подобные примечания не однотипны. В номере от 15 декабря 1993 года опубликована «Изустная беседа, сказанная Его Преосвященством Преосвященнейшим Макарием, епископом Томским и Семипалатинским, в читальном зале архиерейского дома 17 октября», где в примечании указано, что она записана одним из слушателей⁷. Есть основания предполагать, что подобная беседа может не соответствовать произнесенному оригиналу, при записи от руки возможны неточности, перефразировки, адаптации для публикаций. Не следует забывать, что подобное явление не редкость, а скорее закономерность. Еще один аналогичный и более интересный пример встречается в июльском номере журнала за 1891 год. В «Слове Преосвященнейшего Макария Томского и Семипалатинского, к воспитанникам духовной семинарии, окончившим ныне курс обучения» в сноске существует любопытное указание на то, что слово воспроизведено не со стенографической точностью. Это замечание дает основание утверждать возможность отличий между произнесенным словом и записанным. Однако подобные сноски не так часто можно встретить, просматривая периодические журналы. За двадцатилетний период в «Томских епархиальных ведомостях» подобные указания по отношению к различным проповедникам, публиковавшимся на страницах издания, встречаются не более десяти раз.

Если взглянуть на эту ситуацию несколько с другой стороны и пролистать книгу, где записаны проповеди, которые благовествовал архиепископ Лука Войно-Ясенецкий, мы убедимся, что она написана людьми, которые не могли допустить, чтобы его слова слышал только узкий круг людей, лично знавших архиепископа. Поэтому они запи-

сывали и печатали проповеди с его слов в годы безбожия, чтобы мы смогли сейчас прочитать и уразуметь то, что говорил когда-то архиепископ Лука, несмотря на большой промежуток времени, минувший с тех пор.

Обращаясь к деятельности святителя Макария, следует учитывать свидетельство из книги «Царю Небесному и земному верный» о том, что «он приглашает к себе городских священников ... предлагает какую-нибудь тему для проповеди ... назначает срок, к которому каждый должен представить письменно свой посильный труд. И сам Владыка, так же наравне с прочими, представляет свой письменный труд и отдает его на общее обсуждение...»⁸. На основании этой цитаты можно сделать вывод о возможном самостоятельном написании проповедей для публикации, в авторстве которых сложно сомневаться. Однако даже если не учитывать такую возможность, все погрешности в тексте проповедей могли коснуться лишь внешнего оформления и построения фраз, что видно из самой исторической справки по этому вопросу, но не затрагивают главной составляющей – идеи проповеди, идеи, которую желает увековечить записывающий за проповедником речь, способную найти отголосок в душах слушателей.

Таким образом, для утверждения недостоверности проповедей святителя Макария недостаточно веских на то указаний, а обилие опубликованных слов и речей наводит на мысли о самостоятельном написании проповедей для публикации.

¹ Владимир Аннушкин. Научимся ли мы побеждать словом? Режим доступа: <http://www.russdom.ru/>

² Стенография. Режим доступа: <http://veresshagin.ru/>

³ Скоропись. Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/>

⁴ Фишер Н. Проблемы и помощь в исследовательской работе по немецкой литературе позднего средневековья // Германно-Романский ежемесячный журнал. 1959. № 9. С. 224.

⁵ Буланин Д.М. Из опыта работы над «Словарем книжников и книжности Древней Руси» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 39. Л., 1985. С. 8.

⁶ Стенография. Режим доступа: <http://valentinserov.ru/>

⁷ Изустная беседа, сказанная Его Преосвященством Преосвященнейшим Макарием, епископом Томским и Семипалатинским, в читальном зале архиерейского дома // Томские епархиальные ведомости. 1993. № 24. Отд. неоф. С. 26.

⁸ Царю Небесному и земному верный митрополит Макарий Московский, апостол Алтайский (Парвицкий – «Невский»). М.: Паломник, 1996. С. – XXIX.

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.

А.Г. Тартаковский, И.Л. Савкина также склонны считать, что только с середины XVIII века актуализируется «интерес к внутренним переживаниям человека», благодаря чему «осуществляется переход от “записок о событиях” к свободному, связанному жизнеописанию»⁴. Причем одновременно с процессом формирования мемуарной традиции идет процесс размежевания среди самих документальных жанров, то есть выделяются дневник, записки (мемуары), записки-путешествия.

Закономерно, что начало истории женской мемуаристики также относится к 50–60-м годам XVIII века, когда приватный, индивидуальный мир личности стал представлять интерес для литературы. Среди наиболее известных текстов, стоявших у истоков русской женской автодокументальной литературы, можно назвать «Своеручные записки княгини Натальи Борисовны Долгоруковой» (1767, первая публикация в 1810 году), «Записки императрицы Екатерины II» (последняя редакция осуществлена в 90-е годы XVIII века, впервые опубликованы в 1859 году), «Записки княгини Екатерины Дашковой» (1804–1805, в русском переводе впервые опубликованы в 1859 году), «Воспоминания» А.Е. Лабзиной (1810, первая публикация в 1903 году), «Мемуары» В.Н. Головиной (1807–1817, впервые опубликованы в русском переводе в 1899 году).

Вплоть до 30–40-х годов XIX века, утверждает А.Г. Тартаковский, мемуарные тексты писались для себя, детей и внутрисемейного употребления и не предназначались для публикации⁵. С этой точки зрения, мемуарные жанры, занимающие маргинальное положение в литературном каноне, оказались наиболее «подходящими» для женщин. Дело в том, что функционирующие в обществе и культуре стереотипы закрепляли право заниматься литературной деятельностью только за мужчиной.

Если женщине и позволялось «сочинительство», то лишь при определенных условиях: во-первых, концептуальный уровень произведений, написанных женщиной, должен быть ограничен любовно-семейной сферой; во-вторых, женские литературные тексты не должны иметь выхода в публичное пространство.

Большинство исследователей полагают, что мемуарно-автобиографические тексты, написанные женщинами, находятся в ситуации двойной маргинальности (как автодокументальные и как женские). Литературоведческая традиция связывает статус автодокументальных жанров с семантикой пограничного, периферийного. Их топология относится к «срединной сфере» – между литературой и бытом (литературным бытом), с одной стороны, и высокой и тривиальной литературой – с другой. Не случайно, что в работах, ориентированных на изучение такого рода текстов, актуализирован вопрос «о возможности применения к мемуарно-автобиографической литературе критериев художественности»⁶. Кроме того, уже в первой половине XIX века в русской критике, а в западной еще раньше – в конце XVIII–начале XIX века – понятия «автодокументального», «автобиографического» пересекаются с понятием «женского» (женского творчества), которое в патриархатной культуре маркировано знаком «второсортности», «неполноценности». Немецкая исследовательница К. Бюргер показала, как в переписке Шиллера и Гете формировалось понятие «литературного дилетантизма», в разряд которого попадали женские и автодокументальные тексты⁷.

В отечественной критике XIX века дневник объявляется естественным и, в силу этого, легитимным для женщины жанром, не требующим выхода в публичное пространство⁸. Определение «автобиографизма» и «дневниковости» как специфически женского литературного качества можно встретить и в современных

исследованиях. Н. Пушкарева, например, считает, что «мемуарный жанр в чистом виде может представлять как более “мужской”, а автобиографический (дневники, письма. – **С.Б.**) – как более “женский”»⁹.

В женской мемуарно-автобиографической литературе прослеживается несколько моделей самоинтерпретации. Одна из них связана с религиозным дискурсом и может быть обозначена как агиографическая модель. Такая форма самоописания представлена в «Своеручных записках княгини Натальи Борисовны Долгоруковой», новаторском, по словам Г.Г. Елизаветиной, тексте, первом в русской литературе, который можно определить как автобиографию¹⁰.

Свои «Записки» Н.Б. Долгорукова пишет в 1767 году, то есть спустя девять лет после того, как она приняла монашеский постриг с именем Нектария. В начале повествования Долгорукова объясняет, что в качестве главной причины рассказать историю своей жизни выступают просьбы детей, сына Михаила и его жены. Адресация «Записок» детям и определяет ту «искренность» и «сердечную теплоту», которыми проникнут этот текст.

Наталья Борисовна Долгорукова (1714–1769), в девичестве Шереметьева, в шестнадцать лет вышла замуж за князя Ивана Алексеевича Долгорукова, представителя одного из самых знатных родов, пользовавшегося особым расположением императора Петра II (молодой император был помолвлен с его сестрой Екатериной Алексеевной Долгоруковой). Однако после внезапной смерти Петра II Долгоруковы, сделавшие попытку возвести на престол Екатерину Долгорукову, попали в жестокую опалу, были сосланы в Сибирь императрицей Анной Иоанновной, которая позже, в 1739 году, отдала приказ казнить Ивана Долгорукова и его двоюродных братьев.

В день смерти Петра II, когда Иван Алексеевич Долгоруков приехал к невесте сообщить трагическую новость, они поклялись друг другу никогда не разлучаться. Наталья Борисовна обвенчалась с Иваном Долгоруковым, несмотря на уговоры ее родных отказать «опальному» жениху.

Собственную жизнь Н.Б. Долгорукова осмысляет через мотив испытаний, посланных Богом для очищения и укрепления души, а также через мотив смирения и послушания воле Бога. «И я ... все дни живота своего, – признается Долгорукова, – проводила в бедах и все опробовала: гонения, странствия, нищету, разлучение с милым, все, что кто может вздумать. Я не хвалюсь своим терпением, но о милости Божией хвалюсь, что он мне дал столько силы <...> невозможно бы человеку смертному такие удары понести, когда не свыше сила Господня подкрепляла»¹¹.

Свою любовь к мужу Наталья Борисовна воспринимает в контексте христианских представлений о любви и браке, сопряженных с концептами самопожертвования, супружеского единства и верности. «Вот любовь до чего велика! – пишет Наталья Борисовна – Все оставила: и честь, и богатство, и сродников, и стражду с ним и скитаюсь. Этому причина – все непорочная любовь, которой я не постыжусь ни перед Богом, ни перед целым светом, потому что он один в сердце моем был. Мне казалось, что он для меня родился и я для него, и нам друг без друга жить нельзя»¹².

Именно «великая любовь» к мужу помогла Наталье Борисовне перенести тяготы опалы и ссылки. Поэтому «черная изба», в которой она с ним жила в Сибири, представлялась ей «веселее царских палат». Наталья Борисовна почитала за счастье, что ради мужа, в котором имела не только супруга, но и «милую

стивого <...> отца, и учителя, и старателя о спасении», она «себя потеряла, без принуждения, из своей доброй воли»¹³.

В образе автогероини Долгорукова подчеркивает черты «женщины-великомученицы», которая «во всех злополучиях ... была своему мужу товарищ <...> все, любя его, сносила <...> еще и его подкрепляла»¹⁴. Кроме того, Долгорукова создает житийный портрет своего супруга. «Молитва его пред Богом была неусыпная, – пишет о муже Наталья Борисовна, – пост и воздержание нелицемерные <...> правило имел монашеское, беспрестанно в церкви, все посты приобщался святых тайн <...> Злобы ни на кого не имел, никому зла не помнил и всю свою бедственную жизнь препроводил христиански и в заповедях Божиих <...> Он – фундатор всему моему благополучию ... то есть ... что я во всем согласуюсь с волей Божией и все текущие беды несу с благодарением»¹⁵.

Интересно отметить, что в 1815 году С.Н. Глинка по материалам «Записок» Н.Б. Долгоруковой написал повесть «Образец любви и верности супружеской, или бедствия и добродетели Н.Б. Долгоруковой, дочери фельдмаршала Б.П. Шереметьева и супруги князя И.А. Долгорукова», название которой подчеркивает именно христианский смысл этого жизнеописания. Следует также указать на то, что С.Н. Глинка описал в своей повести историю героини, ориентируясь именно на характерные для канонического жития («мартирия») концепты искушения – подвига – жертвы – преобразования.

Таким образом, «Записки» Н.Б. Долгоруковой, репрезентировавшие агиографическую модель самоописания, стоят у истоков той части женской автодокументальной литературы, в которой образ автора определяется в контексте житийной традиции¹⁶. Как правило, авторами подобных мемуарных текстов вы-

ступают насельницы монастырей, осмысляющие в своих записках индивидуальный путь ко Христу и подробно описывающие этапы этого пути, сопряженные с ситуациями искушения, духовного прозрения, отречения от мира и др., что в конечном итоге встраивает описание частной жизни в канон жития.

¹ *Ватникова-Призэл З.* О русской мемуарной литературе. East Lansing: Russian Language Journal, 1978. С. 20; *Елизаветина Г.Г.* Становление жанра автобиографии и мемуаров // Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982. С. 237.

² *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Л., 1973. С. 138–164.

³ *Билинкис М.Я.* Русская проза XVIII века. Документальные жанры. Повесть. Роман. СПб., 1995. С. 24.

⁴ *Савкина И.Л.* «Пишу себя...». Автодокументальные женские тексты в русской литературе первой половины XIX века. Tampere, 2001. С. 54.

⁵ *Тартаковский А.Г.* Мемуаристика как феномен культуры // Вопросы литературы, 1999. Январь–Февраль. С. 47–51.

⁶ *Елизаветина Г.Г.* «Былое и думы» А. Герцена и русская мемуаристика XIX века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1968. С. 4.

⁷ *Bürger, Christa.* Leben Schreiben: Die Klassik, die Romantik und der Ort der Frauen. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1990. S. 28.

⁸ См., напр.: *Катков М.* Сочинения в стихах и прозе графини С.Ф. Толстой // Отечественные записки, 1840. Т. 12. Отд. 5. С. 15–50.

⁹ *Пушкарева Н.Л.* У истоков женской автобиографии в России // Филологические науки, 2000. № 3. С. 66.

¹⁰ *Елизаветина Г.Г.* Русский и западноевропейский классицизм: Проза. С. 243–250.

¹¹ *Долгорукова Н.Б.* Записки // Записки и воспоминания русских женщин конца XVIII – первой половины XIX века. М., 1990. С. 46.

¹² Там же. С. 57.

¹³ Там же. С. 65.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Там же. С. 65–66.

¹⁶ См., напр.: *Записки игумении Таисии.* М., 1994.; *Воспоминания монахини* // Русский паломник, 2002, № 25. С. 51–76.

*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-

ческий анализ слов, и сам термин *τυμολογία* был создан и введён в научный обиход Хрисиппом². Что же касается уровня и характера приводимых Платоном этимологий, то в современной лингвистике отмечается их продуманность, тонкость, остроумие, некоторые из них достойны серьёзного рассмотрения и в настоящее время³. Заслуга стоиков при произвольности многих приводимых ими этимологий заключается в том, что они попытались выявить определённую систему в области изменения значений слов, закономерности, по которым происходит перенос названий с одного предмета на другой⁴. В Риме вопросами этимологии занимался видный учёный Марк Теренций Варрон, первую часть своего основного труда «*De lingua Latina*» он посвятил этимологическим исследованиям, следуя в основном за теорией и практикой стоиков. Научное значение сохранили наблюдения Варрона по латинскому словообразованию.

Греческие и римские поэты и писатели, начиная с эпоса (Гомер, Гесиод), в свои сочинения охотно включают этимологические объяснения мифологических имён, которые принято называть народной этимологией, она часто становилась источником мифологических сюжетов: например *Αφροδίτη* «пенорождённая», *Οἰδίπους* «пухлоногий» и т. д. Следует заметить, что современная этимологическая наука, основанная на принципах историзма и сравнения с родственными языками, вооружённая сравнительно-историческим методом и отработанными приёмами этимологического анализа, порой возвращается к некоторым античным гипотезам. Античные этимологии являются свидетельством пытливости человеческого ума, пытавшегося в те далёкие времена проникнуть в тайны слова, поэтому представляется интересным, на наш взгляд, рассмотрение их с точки зрения современной этимологии.

Публий Овидий Назон (43 г. до н.э. – 18 г. н.э.), самый знаменитый в триаде прославленных римских поэтов эпохи Августа (Вергилий, Гораций, Овидий), в свои зрелые годы обращается к эпическому жанру и одновременно работает над двумя поэмами – «Метаморфозы» («Превращения») и «Фасты» («Месяцеслов»). Оба произведения представляют собой своеобразный каталог мифологических преданий, объединённых темами превращений, основанных преимущественно на греческой мифологии («Метаморфозы»), и римских календарных праздников, основанных на римских преданиях и обрядах («Фасты»). Овидий в данном случае продолжает александрийскую традицию учёно-повествовательных поэм, восходящую к «Причинам» Каллимаха: «Каллимах и его римский последователь Проперций – крёстные отцы «Фаст»⁵. По замыслу Овидия «Фасты» должны были стать своеобразным поэтическим календарём, состоящим из 12 книг по числу месяцев в году, но довести до конца свой замысел ему не удалось, поскольку император сослал поэта на окраину империи в небольшой город Томы, на побережье Чёрного моря (подлинная причина его ссылки осталась неизвестной). Овидий успел создать только 6 книг, каждая из них начинается этимологическим объяснением названия месяца, которому посвящена книга, что вполне соответствует александрийской учёной традиции. Овидий делает попытку объяснить происхождение названий месяцев, праздников, географических мест, астрономических явлений через мифы, жизненные реалии, религиозные культы, применяя народную этимологию и своё поэтическое воображение. Овидий создаёт художественно-научное повествование, в котором «научные рассуждения и этимологические наблюдения органично растворяются в поэтических образах и действиях». «Научные наблюдения, мифологические и исторические картины, этимологи-

ческие объяснения – всё переплетается в одной целостной картине»⁶.

В поэме «Фасты» мы находим этимологические объяснения для 22 слов, причём Овидий приводит имеющиеся в его распоряжении варианты понимания происхождения слов, что, впрочем, является характерной чертой и современных этимологических исследований. Во-первых, это названия месяцев: *Martius* «март», *Aprilis* «апрель», *Maius* «май», *Iunius* «июнь», *Ianuaris* «январь», *Februarius* «февраль»; во-вторых, имена и эпитеты мифологических персонажей: *Ianus* «Янус», *Lupercus* «Луперк», *Quirinus* «Квирина», *Veiovis* «Вейовис», *Iemures* «лемуры», *Capitalis* «эпитет Юноны»; в-третьих, названия праздников и культовых предметов и действий: *Agonalia* «Агоналии», *Lemuria* «Лемурии», *libamen* «жертвенное возлияние», *libum* «жертвенный пирог, жертвенное возлияние», *forda* «жертвенная корова», *augurium* «наблюдение и толкование примет»; в-четвёртых, прочие названия: *Ianiculum* «Яникул, один из семи холмов в Риме», *Fenestella* «ворота в Риме», *strix* «сова ушастая, сипуха», *fetus* «приплод».

Рассмотрим историю и этимологию названий месяцев, принцип номинации которых указан Овидием, в сопоставлении с современным пониманием их происхождения.

Martius, ii m март

Bellice, depositis clipeo paulisper et hasta,

Mars, ades et nitidas casside solve comas.

Forsitan ipse roges quid sit cum Marte poetae:

A te qui canitur nomina mensis habet.

(*Fasti* III, 1–4)

Воинский Марс, отложив на время и щит свой, и пику,

К нам появись и сними шлем свой с блестящих волос.

Спросишь, может быть, ты, что за дело поэту до Марса?

Именем назван твоим месяц, о коем пою.

(Пер. Ф.А. Петровского)

Название первого месяца римского года Овидий возводит к имени бога Марса, покровителя войны и плодородия. Считалось, что Марс мог насыпать гибель урожая и падеж скота или отвращать их. От бога Марса весталка Рея Сильвия родила близнецов Ромула и Рема. *Martius*, а, um является отыменным прилагательным, образованным от существительного *Mars*, *Martis* «Марс» с помощью суффикса – *ius*, имеющего значение принадлежности и происхождения. *Martius* имеет значения «посвящённый Марсу, рождённый Марсом; мартовский; воинский; воинственный». В словосочетании *Martius mensis* «посвящённый Марсу месяц» произошло опущение существительного и субстантивация прилагательного. Таким образом, современное толкование названия месяца не отличается от античного. Во многих европейских языках название месяца является заимствованием из латинского: англ. *March*, нем. *März*, фр. *mars*, ит. *marzo* и т.д. В др.-рус. языке слово *марѣтъ* появилось в XI в. из ст.-сл., в который проникло через греческое посредничество (ср. гр. *μάρτι(ο)ς* из лат. *Martius*)⁷.

Aprilis, is m апрель

nam, quia ver aperit tunc omnia densaque cedit

frigoris asperitas fetaque tera patet,

Aprilem memorant ab aperto tempore dictum,

quem Venus iniecta vindicate alma manu.

(*Fasti* IV, 87–90)

Ведь потому что весна отворяет тогда всё и холод

Суровый уходит и земля приносит плоды,

Слово апрель напоминает об открытом времени,

На которое Венера предъявляет права, положив благодатную руку.

Месяц апрель, по преданию, посвящён богине Венере, о чём говорит Овидий в следующих стихах:

Марса с Венерой Квирин почитал как отца и как мать,

И заслужил он того, чтобы поверить ему!

А для того, чтоб его потомки запомнили это,

Определил он богам отчим два месяца в ряд.

(Fasti IV, 57–60)

Происхождение же названия поэт связывает с глаголом *aperio* «открывать». Это античная этимология, встречающаяся у Варрона, Макробия, Сенеки. «...(mensis dictus) secundus... Venere quod ea sit 'Афрод...τη, magis puto dictum, quod ver omnia aperit (Varr. L.L. 6, 33). Современные авторы предпочитают ей другое толкование, возводя прилагательное *aprilis* к индоевропейскому языку – основе и восстанавливая для него первичное значение «следующий» путём сопоставления с древнеиндийским *áragas* «следующий» и готским *afar* «потом», поскольку у римлян этот месяц был вторым после марта, начинающего год⁸. По другим версиям, название месяца произошло от имён богов, заимствованного из греческого языка через этрусское посредничество *арги* (гипокорестическое имя Афродиты 'Афрῶ) или от этрусского имени Аполлона *aplu*.

Таким образом, в современной науке название месяца не имеет однозначного толкования, как и в античности: в народном сознании название месяца соотносилось с существительным *арег* «кабан» и воспринималось как «месяц кабана».

Латинским названием месяца пользуются многие западные языки, в том числе и русский: англ. April, нем. April, фр. avril, исп. abril, ит. aprile и др. В русский язык слово пришло в IX в. через старославянское *лприль*, которое, в свою очередь, заимствовано из среднегреческого ((*Алр...λι(ος)*)⁹.

Maius, i m май

Относительно названия месяца мая Овидий говорит следующее:

Спросите вы, откуда пошло имя месяца мая?

Наверняка не могу этого я объяснить.

Точно как путник стоит в сомненье, не зная, в какую

Сторону надо идти на перекрёстке дорог

(Фасты V, 1–4) –

и предлагает два возможных объяснения:

hinc sua maiores tribuisse vocabula Maio tangor.

(Fasti V, 73–74)

Старшие саном, они получили название «майоры»,

А потому и пошло именование «Май».

(Пер. Ф.А. Петровского)

Во втором варианте толкования имени речь идёт о Гермесе и его матери, нимфе Майе.

Ты же, хранитель воров, первый лирник изогнутой лиры,

Матери имя своей месяцу ты даровал.

(Фасты V, 103–104)

В античной этимологии имели место обе точки зрения. *Maium mensem Romani a Maia, Mercurii matre, quam deam volunt, vel a maioribus...vocaverunt* (Varr. L.L. 6,33)¹⁰. Современная этимологическая наука связывает происхождение названия месяца с именем богини Майи, а её имя возводит к прилагательному

**magja* (от *magna* «большая, великая»)¹¹ как «богини, приносящей рост» или как «великой». В греческой мифологии Майя – старшая из 7 плеяд, дочерей титана Атланта и океаниды Плейоны. Римляне отождествили её с итальянской богиней Майей (Майестой), покровительницей плодородной земли, ей приносились жертвы 1 мая, Майя считалась супругой Вулкана и матерью Меркурия.

Латинское название месяца встречается во многих языках (нем. *Mai*, англ. *May*, фр. *mai*, исп. *mayo*, ит. *maggio* и т.д.), в русском оно появилось в XI в. из старославянского (май) через греческое посредничество (μαῖος)¹².

Iunius, ii m июнь

Относительно названия этого месяца Овидий пишет:

Месяца имя «июнь» по-разному также толкуют;

Из толкований же всех выбери лучшее сам. (Фасты VI, 1–2)

Три есть причины ему называться июнем. Богини,

Сами решайте, какой первенство надо отдать! (Фасты VI, 97–98)

В первую очередь он называет имя богини Юноны, которая предстала перед поэтом со следующими словами:

Я не хочу, чтобы ты по незнанию впал в заблужденье:

Помни, что по моему имени назван июнь.

По второй гипотезе, название месяца образовано от *iuvenis* «молодой».

Iunius, a *iuvenum nomine dictus, habet.*

(*Fasti* V, 78)

Июнь имеет название от слова молодой.

(Фасты V, 78)

Так повелел он (Ромул), и так поделил он и месяцы эти,
 Юношам давши июнь, месяц пред ним – старикам.
 (Фасты VI, 86–87)

Варрон так же объясняет название месяца: «a iunioribus dictus Iunius» (Varr. L.L.VI,33).

Третий вариант объяснения относит название месяца к iunctus «соединённый».

haec ubi narravit Tatium fortemque Quirinum
 binaque cum populis regna coisse suis,
 et lare communi soceros generosque receptos,
 «his nomen iunctis Iunius» inquit «habet».
 (Fasti VI, 93–96)

И рассказала она (Дружба), как Татий с храбрым Квирином
 Оба народа свои объединили в одно,
 И, под одной поселяясь общей кровлей, тести с зятями
 «Юнктами» стали, сродняясь; назван отсюда июнь.
 (Пер. Ф.А.Петровского)

Последнее объяснение является типичной народной этимологией, что касается первых двух, то номинация месяца по имени богини является вполне обычной, и эта этимология принята и сегодня, а имя богини имеет общее происхождение с апеллятивами iuvenis «молодой», iunx «молодая корова»¹³. Юнона, богиня, покровительница брака и материнства, считалась супругой Юпитера и отождествлялась с греческой Герой.

Название месяца, посвящённого римлянами Юноне, в европейских языках – англ. June, нем. Juni, фр. juin, исп. junio, ит. giugno; в русский язык оно пришло через старославянское (нюнь) и греческое (ἰούνι(ο)ς) посредничество¹⁴.

По преданию, Нума Помпилий к 10 месяцам года присоединил ещё 2, которые впоследствии стали начинать римский год – январь и февраль.

Только Нума-мудрец о Янусе вспомнил и предках:

Перечень месяцев он новыми начал двумя.

(Фасты I,43–44)

Ianuarius, ii m январь

Это название месяца встречается у Цицерона и Цезаря, а Овидий обозначает его как Iani mensis «месяц Януса» или Ianus «Янус».

Янус начало сулит счастливого года, Германик,

И начинает моё стихотворенье тебе.

Янус двуглавый, ты год начинаешь, безмолвно скользкий,

Ты лишь один из богов видишь всё сзади себя.

(Фасты I, 63–66)

По происхождению Ianuarius – производное на – arius (со значением принадлежности) от имени Януса, который первоначально у римлян был верховным божеством, богом неба и солнечного света, позже – богом всякого начала, входа и выхода. Этимология названия месяца выясняется на уровне словообразовательного анализа, слово заимствовано во многие языки: рус., церк.-слав. **генуарь** пришло из греческого (γενουάρ(ο)ς, ἰανουάρ(ο)ς)¹⁵, во фр.– janvier, в нем. Januar, в англ. January и т.д.

Februarius, ii m февраль

Во второй книге «Фаст» Овидий приводит этимологию, известную со времени Варрона и принятую современной наукой, по которой Februarius происходит от februum «очистительное средство, обряд очищения» (Var. L.L.VI, 34) и означает «месяц очищения».

И, наконец, всё то, чем тела мы свои очищаем,
 Встарь бородатые так назвали предки у нас.
 Месяца имя февраль потому, что ремнями Луперки
 Бьют по земле и её всю очищают кругом...
 (Фасты V, 29–32)

Русское название прошло путь из латинского через греческий (φεβρουάρι(ο)ς) и старославянский (ѡѡѡѡѡѡ)¹⁶ в русском языке отражаются процессы диссимиляции плавных (ср. др.-рус. феуларь и современное февраль). Рефлексы в новых языках: англ. February, нем. Februar, фр. fevrier, исп. febrero и т.д.

Встречающиеся в поэме Овидия этимологические объяснения апеллятивов и собственных имён могут быть предметом дальнейшего описания и анализа.

¹ Тронский И.М. Проблемы языка в античной науке // Античные теории языка и стиля. М.-Л., 1936. С. 9.

² Там же. С. 27.

³ Перельмутер И.А. Платон // История лингвистических учений. Древний мир. Ленинград: Наука, 1980. С. 138.

⁴ Перельмутер И.А. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Ленинград: Наука, 1980. С. 187.

⁵ фон Альбрехт М. История римской литературы. Пер. А.И. Любжина. М., 2004. Т. II. С. 877.

⁶ Гаспаров М.Л. Три подступа к поэзии Овидия // Овидий. Элегии и малые поэмы. М., 1973. С. 5–32.

⁷ Vasmer M. Russisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I-III. 1953-1958. II. S. 100.

⁸ Ernout A., Meillet A. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Paris, 1967. P. 40; Walde A., Hofmann J.B. Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I-II. Heidelberg, 1938-1954. S. 59.

⁹ Vasmer M. I. S.21.

¹⁰ *Ernout A., Meillet A.* Op. cit. p. 379.

¹¹ *Walde A., Hofmann J.B.* Op. cit. II. S. 13.

¹² *Vasmer M.* Op. cit. II. S. 88.

¹³ *Walde A., Hofmann J.B.* Op. cit. I. S.731; *Ernout A., Meillet A.* Op. cit. P. 329.

¹⁴ *Vasmer M.* Op. cit. I. S. 493.

¹⁵ *Ibid.* III. S. 491.

¹⁶ *Ibid.* III.S.204.

*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 переворот 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

что с самого начала творческой жизни Гоголь предстоял глубоко верующим и, следовательно, появление в 1840-е годы «Выбранных мест» и ряда других религиозно-художественных произведений было вполне закономерно.

Гоголь затронул проблему соотношения эстетического и этического, художественного и религиозного. Обретение нового слова, работа над его созданием становится для Гоголя главной задачей. Она осознается совершенно определенной после перенесенной болезни, поставившей его перед лицом смерти. Именно в эту пору собственная жизнь осознается как неотделимая от творчества, подвластная ему, а несовершенство творческое, как следствие несовершенной, греховной жизни. Начинается последовательная работа Гоголя над самим собой, нашедшая отражение в многочисленных письмах. Он занят усовершенствованием своей души, своего внутреннего «я», воспринимая этот процесс как длительный, требующий максимального сосредоточения и уединения.

Рубеж двух эпох (пушкинской и послепушкинской) Гоголь видит, прежде всего, в готовности новой, наступающей эпохи к исповедальности. В переписке с друзьями Гоголь стимулирует исповедальный импульс, выступает в роли духовного наставника, способствуя самопознанию и нравственному совершенствованию другого человека.

Христианская литература, опыт которой перенял Гоголь, предполагает, что автор должен осознать свое несовершенство, пройти путь духовного очищения, преодолеть власть страстей над собою. Избрав этот путь, Гоголь, однако, тяготея к духовной прозе, не имел намерения оставить собственно литературные труды. И этим была обусловлена содержательная и стилистиче-

ская сложность «Выбранных мест», уязвимость их для литературно-критических и богословских прочтений.

«Выбранные места из переписки с друзьями», вышедшие в свет в начале 1847 года, открывали читательской публике другого, по сути, незнакомого ей Гоголя, и тем самым навлекли на себя самую настоящую критическую бурю. Перелом в умонастроении Гоголя, явственно отразившийся в книге, для многих стал полной неожиданностью. Гоголь как бы нарушил законы жанра и в светском произведении заговорил о таких вопросах, которые исконно считались привилегией духовной прозы. Так, С.Т. Аксаков писал Гоголю: «По моему убеждению, вы книгой своей нанесли себе жестокое поражение...»².

С самой резкой критикой выступил В.Г. Белинский, утверждавший, что Гоголь изменил своему дарованию и убеждениям, и упрекавший автора в том, что он не знает России и не заметил главного – стране «нужны не проповеди... не молитвы», а «уничтожение крепостного права, отмена телесного наказания, введение по возможности строгого выполнения тех законов, которые уже есть». «По-вашему, русский народ самый религиозный в мире: ложь! – писал критик. – ... В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности»³. В языке книги он видел падение таланта и недвусмысленно намекал на сумасшествие Гоголя.

Лишь немногие современники отдали должное произведению. Среди безоговорочно принявших книгу был П.А. Плетнев, который назвал ее в письме к Гоголю «началом собственно русской литературы»⁴. Весьма сдержанно к произведению отнеслось духовенство, которое традиционно старалось не вмешиваться в дела светской литературы. Так, митрополит Москов-

ский Филарет полагал, что «хотя Гоголь во многом заблуждается, но надо радоваться его христианскому направлению»⁵.

Но Святитель Игнатий (Брянчанинов), один из авторитетнейших духовных писателей XIX века, отозвался о книге Гоголя довольно критически: «она издает из себя и свет и тьму. Религиозные его понятия неопределенны, движутся по направлению сердечного вдохновения неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного»⁶.

Вокруг Гоголя сложилась атмосфера трагического непонимания, в ответ на которое писатель старался отнестись с христианским смирением.

Современники писателя были удивлены не только исповедническими, проповедническими тенденциями в произведении, но и тем, что оно открывалось темой смерти. Неожиданность заключалась в том, что автор признавался в собственных предчувствиях, в личном переживании смерти, через которое он прошел.

В основе «Выбранных мест» лежат письма Гоголя вымышленным и реальным лицам, своим друзьям (в общей сложности произведение состоит из 31 письма). В жанровом отношении «Выбранные места» представляют, прежде всего, сочетание традиций жанров исповеди и проповеди. Сам Гоголь говорил о своем произведении как о «духовном завещании» или «исповеди человека, который провел несколько лет внутри себя».

Традиционно под «исповедью» понимается литературно-художественное произведение или часть его; искреннее и полное сознание, объяснение убеждений своих, помыслов и дел; а также событийное оформление таинства покаяния.

Жанр исповеди имеет давнюю традицию. В западной литературе он представлен «Исповедью» блаженного Августина и «Исповедью» Руссо. Кроме того, жанр исповеди теснейшим об-

разом связан с эпистолярным жанром, который был особенно характерен для России конца XVIII – первой половины XIX века. Яркими примерами тому являются «Письма русского путешественника» Н. Карамзина, «Хроника русского» А. Тургенева, «Философические письма» П. Чаадаева. В духовной литературе этот жанр представлен, прежде всего, произведением иеросхимонаха Сергия – «Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской».

Автор литературной исповеди свидетельствует словом о своем пути, опыте и состоянии души. Так, в «Выбранных местах» Гоголь раскрывает свои душевные переживания, дает оценку событиям и укладу жизни русского человека, основываясь на своем духовном опыте.

Гоголь не отрицает то, что в нем есть гордость, смешанная со смирением. «Гордость нашли в тех словах, которые подвигнуты были, может быть, совершенно противоположную причину; где же была действительна гордость, там ее не заметили ... Разумеется, всему виною я»⁷. В исповеди он признает себя неправым: «Я могу ошибаться ... могу сказать ложь в том смысле, как и весь человек есть ложь; но называть все, что излилось из души и сердца моего, ложью – жестоко»⁸.

Также Гоголь указывает на познание самого себя, изучение себя во время написания книги: «Я обратил внимание на узнавание тех вечных законов, которым движется человек и человечество вообще»⁹.

Как проповедь книга Гоголя ориентирована на апостольские послания, в первую очередь на любимого им апостола Павла. Далее эта традиция идет через послания святых отцов (Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского), хорошо знакомых Гоголю. В «Выбранных местах» автор выступает

как проповедник, духовный учитель, способный указать всем в государстве путь спасения.

В своем произведении Гоголь пытается охватить все аспекты духовной жизни и повседневного существования. Тематический диапазон книги очень широк, он включает размышления о духовной жизни и христианском пути, о литературе и театре, о Церкви. Своим произведением Гоголь призывал к коренному пересмотру всех вопросов общественной и духовной жизни страны – общественных, государственных, бытовых, литературных, имевших для писателя глубокий религиозно-нравственный смысл. Он обратился с проповедью и исповедью ко всей России. Произведение Гоголя говорит также о необходимости внутреннего изменения каждого человека, которое должно послужить залогом переустройства и преображения всей страны.

Гоголь искренне верил во всемогущество слова, в возможность словом переродить человека. Но следует отметить, что отношение Гоголя к своему творчеству, к искусству как таковому вообще – было непростым, неоднозначным. Он всю жизнь колебался между разными гранями, сферами жизни – жизнь во Христе или светское существование, постриг (монастырь) или литературное поприще. Чувство ответственности за свой дар ни на миг не покидало его. Гоголь пытался доказать, что светская литература может привести к Богу, что «закон Христов ... можно исполнять также и в звании писателя». Своеобразным итогом, плодом этих душевных и творческих исканий стали «Выбранные места», которые воплотили в себе синтез светского и духовного, художественного и религиозного.

¹ Режим доступа:

http://www.rus-sky.com/history/library/gogol.htm#_Тoc467162298.

² Русская литература. Энциклопедия. Т. 9. Ч. 1. / Под ред. М. Аксенова. М.: Аванта, 2004. С. 501.

³ Там же. С. 502.

⁴ Режим доступа:

http://www.rus-sky.com/history/library/gogol.htm#_Тoc467162298.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: «Отчий Дом», 2001. С. 224–225.

⁸ Там же. С. 227.

⁹ Там же. С. 229.

*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

вы почувствуете, что слово ваше нашло доступ к сердцу страждущего душою, тогда идите с ним прямо в церковь и выслушайте Божественную Литургию. Как прохладный лес среди палящих степей, тогда примет молитва под сень свою»².

В 1845 году Гоголь гостил у графа А.П. Толстого в Париже. Почти ежедневно он ходил на службу в русскую церковь и так полюбил Божественную Литургию, что специально занялся изучением богословской литературы о ней и в результате оставил нам свои замечательные размышления о Литургии.

«Размышления о Божественной Литургии» свидетельствуют, что Николай Васильевич Гоголь являлся глубоко утвердившимся в церковной жизни православным христианином. Первоначальное систематическое изучение Литургии – важнейшей православной церковной службы – произошло в период обучения будущего писателя в Нежинской гимназии высших наук, учебная система которой включала серьёзную богословскую подготовку воспитанников; гимназический курс Закона Божия содержал раздел, посвящённый православному Богослужению. Однокашник Гоголя Василий Любич-Романович вспоминал, что в церкви будущий писатель «молитвы слушал со вниманием, иногда даже повторял их нараспев»³. Но для написания «Размышлений о Божественной Литургии» Гоголю потребовалось изучать греческий язык, тщательно знакомиться с творениями святых отцов Церкви, посвящёнными Литургии, а также с сочинениями современных писателю православных русских богословов литургистов. О глубоко проникновении Гоголя в содержание Литургии В. Воропаев в книге «Николай Гоголь. Опыт духовной биографии» пишет следующее: «Всё прекрасное в этом мире понимается Гоголем как отражение небесной гармонии. В „Размышлениях о Божественной Литургии“ он пишет: „Припомни только и себе-

ри в памяти своей всё прекраснейшее, что ни видал ты на земле и чем восхищался, представь себе только то, что потому было оно прекраснейшее, что было бледное отражение великой небесной Красоты, мелькнувший край одной только ризы Божией – и вознесётся душа твоя сама собой к источнику и лону красоты и воспёт победную песню, облетая вместе с серафимами вечный престол Всевышнего“»⁴. Намерение Гоголя, писавшего «Размышления о Божественной Литургии», по его собственному выражению, заключалось в том, чтобы «утвердить в голове читающего порядок всего». Автор уверен, «что всякому, со вниманием следящему за Литургиею, глубокое, внутреннее значение её раскрываться будет само собою»⁵.

К сожалению, для многих людей, которые постоянно ходят в церковь, Литургия становится слишком обычной службой, чтобы всякий раз вызывать духовное потрясение. А для тех, кто только начинает по воскресным и другим праздничным дням посещать храм, Литургия долго остаётся малопонятной. Имеющиеся книги и брошюры о Литургии больше посвящаются символическому истолкованию отдельных фрагментов Богослужения, нежели служат созиданию целостного образа и раскрытию жертвенного характера Литургии. В этом отношении «Размышления о Божественной Литургии» Н.В. Гоголя занимают особое место. Писатель стремится «утвердить в голове читающего порядок всего», то есть дать целостное представление о Литургии как о службе, свидетельствующей о любви Бога к человеку.

Начиная с момента облачения служителей церковных в священные одежды и до окончания Литургии великий русский писатель ни на минуту не забывает о жертвенном характере Литургии. «Божественная Литургия есть, в некотором смысле, вечное повторение великого подвига любви, для нас совершивше-

гося», – так Н.В. Гоголь начинает свои размышления о Божественной Литургии⁶.

Вся Божественная Литургия является священнодействием крестных страданий, смерти и Воскресения Христа Спасителя. Воспоминание ветхозаветных прообразов и пророчеств переходит в воспоминание Тайной Вечери и Голгофского Жертвоприношения и, как на Тайной Вечери, завершается причащением Святых Христовых Таин. Причастившись этой Божественной Трапезы, мы радуемся Христову Воскресению и с надеждой взираем в жизнь будущего века. Эту радость стремится передать читателю Н.В. Гоголь в своих «Размышлениях о Божественной Литургии». Это – главное в Литургии. Это её сущность и стержень.

Без осознания этого невозможно целостное восприятие Божественной Литургии как Новозаветной Пасхальной Трапезы нашего спасения.

«Размышления о Божественной Литургии» Н.В. Гоголя состоят, как и сама Литургия, из трёх частей: «Проскомидия», «Литургия оглашенных» и «Литургия верных».

В первой части писатель подробно объясняет духовно-символическое значение священных одежд, в которых совершают святую Литургию священник и дьякон. При этом он приводит и тексты молитв (стихи из псалмов), которые священнослужители читают, облачаясь в эти одежды. Но самое интересное то, как Гоголь объясняет смысл облачения в священные одежды служителей алтаря церковного. Он пишет, что священнослужители перед совершением Литургии «приступают к облачению себя в священные одежды, чтобы отделиться не только от других, но и от самих себя, ничего не помнить в себе похожего на человека, за-

нимающегося ежедневными житейскими делами, и чтобы напомнить о великости предстоящего служения»⁷.

Разъясняя чин Проскомидии, Гоголь приводит тексты молитв и описание священнодействий, которые совершаются в алтаре и потому неслышны и невидимы молящимся в храме.

Размышляя над содержанием Литургии оглашенных, писатель раскрывает духовный смысл заповедей Блаженств, содержащихся в Нагорной проповеди Иисуса Христа.

Вот как, например, он раскрывает содержание слов «*хлеб наш насущный даждь нам днесь*». «Словами: *хлеб наш насущный даждь нам днесь!* просим мы всего, что нужно для дневного существования нашего, как духовного, так и телесного. Хлеб же наш духовный есть Божия Премудрость, есть Сам Христос. Он Сам сказал: *Аз есмь хлеб, сшедый с небесе; ядый хлеб сей жив будет во веки*».

Ценность «Размышлений о Божественной Литургии» заключается в том, что Гоголь последовательно приводит тексты молитв, читаемых священником во время пения хора, дьяконских призывов верующим к общей молитве и описание священнодействий Литургии. А ведь именно в органичном сочетании чтений, пений и священнодействий Божественная Литургия воспринимается как единая, цельная, величественная благодарственная служба Богу. Всё произведение пронизано высоким радостно благоговейным чувством писателя, так горячо любившего церковное Богослужение.

«Для всякого, кто только хочет идти вперед и становиться лучше, необходимо частое, сколько можно, посещение Божественной Литургии и внимательное слушание. Она нечувствительно строит и создаёт человека, и если общество ещё не совершенно распалось, если люди не дышат полною, непримири-

мою ненавистью между собою, то сокровенная причина тому есть Божественная Литургия, напоминающая человеку о святой, небесной любви к брату»⁸.

Эти слова из «Размышлений о Божественной Литургии» Гоголя для нашего времени не менее актуальны, чем для России середины XIX века. Каждый купол православного храма – как свеча перед Всемилоstitивым Богом за весь мир. Каждая Литургия – это жертва за всех нас.

Земная статистика правонарушений и тяжких уголовных преступлений учитывает далеко не все грехи человеческие, которые усиленно приближают кончину мира. Но даже публикуемая статистика способна навести человека на самые мрачные размышления. «Размышления о Божественной Литургии» Николая Васильевича Гоголя, напротив, напоминают нам о самом высоком, светлом и святом, что есть на земле. Они говорят о цели и подлинном смысле человеческой жизни. Поэтому вслед за Гоголем можно сказать: если общество ещё не совершенно распалось, если люди не дышат полной, непримиримой ненавистью между собой, то таинственная тому причина для нас есть Божественная Литургия.

¹ *Гоголь Н.В.* Нужно любить Россию. СПб.: Русская симфония, 2007. С. 415.

² *Воропаев В.А.* Николай Гоголь. Опыт духовной биографии. М.: Православный паломник, 2008. С. 51.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 304–305.

⁵ *Размышления о Божественной Литургии Гоголя Н.В.* М.: Современник, 1990. С. 4.

⁶ Там же. С. 5.

⁷ Там же. С. 9.

⁸ Там же. С. 122.