

Богословско-исторический сборник

Выпуск
№ 3 (26)



Калужская духовная семинария

2022

Theological and historical collection

ISSUE
№ 3 (26)



Kaluga Theological Seminary

2022

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

*По благословению Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского*

ISSN 2712-9918

Рекомендовано к публикации
Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р22-219-0395

Журнал «Богословско-исторический сборник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство ФС №77-79390 от 2 ноября 2020 г.

Журнал «Богословско-исторический сборник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

Журнал «Богословско-исторический сборник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 22 октября 2021 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Специальности ВАК:

5.11.1 Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.2 Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.11.3 Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм)

5.6.1 Отечественная история

5.6.2 Всеобщая история

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Главный редактор:

Климент, митрополит Калужский и Боровский, доктор исторических наук, кандидат богословия, ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:

Иосиф, епископ Можайский, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Алексеев В. А., доктор философских наук, член Российской академии словесности, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Волкова А. Г., кандидат филологических наук, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Володихин Д. М. доктор исторических наук, профессор кафедры источниковедения исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор кафедры «Педагогическая психология им. профессора В. А. Гуружапова» факультета «Психология образования» Московского государственного психолого-педагогического университета

Каширина В. В., доктор филологических наук, профессор кафедры основ гражданственности Российской академии живописи, ваяния и зодчества им. Ильи Глазунова

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук, член Российской академии естествознания, профессор кафедры социальной и организационной психологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Лыткин В. В., доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, культурологии и социально-культурной деятельности Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор, президент Российской академии образования

Петров А. Ю., доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

Романов В. А., доктор педагогических наук, действительный член Российской академии информатизации образования, профессор кафедры педагогики, дисциплин и методик начального образования Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого

Суворов В., протоиерей, доктор богословия, доцент кафедры богословия Коломенской духовной семинарии, сотрудник Издательского совета Русской Православной Церкви

Тишков В. А., доктор исторических наук, профессор, директор Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Чернобаев А. А., доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, главный редактор журнала «Исторический архив»

Ответственный секретарь

Иоанн (Король), иеромонах, кандидат богословия, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии

EDITORIAL BOARD OF THE
THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION

Editor-in-Chief:

Clement, Metropolitan of Kaluga and Borovsk, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Rector of Kaluga Theological Seminary

Deputy Editor-in-Chief:

Joseph, Bishop of Mozhaisk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Alekseev V. A., Doctor of Philosophy, Member of the Russian Academy of Literature, Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Volkova A. G., Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Volodikhin D. M., Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Source Studies, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University

Isaev E. I., Doctor of Psychological Sciences, Professor of the Department of «Pedagogical Psychology named after Professor V. A. Guruzhapov» of the Faculty of «Psychology of Education» of the Moscow State Psychological and Pedagogical University

Kashirina V. V., Doctor of Philology, Professor of the Department of Fundamentals of Citizenship of the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture. Ilya Glazunov

Krasnoshchchenko I. P., Doctor of Psychological Sciences, Member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Lytkin V. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Socio-Cultural Activities of Kaluga State University named after K. E. Tsiolkovsky

Maslov S. I., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

Nikandrov N. D., Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, President of the Russian Academy of Education

Petrov A. Yu., Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Institute of General History of the Russian Academy of Sciences, Professor of Lomonosov Moscow State University

Pihoya R. G., Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences

Romanov V. A., Doctor of Pedagogical Sciences, Full member of the Russian Academy of Informatization of Education, Professor of the Department of Pedagogy, Disciplines and Methods of Primary Education of the Tolstoy Tula State Pedagogical University

Suvorov V., Archpriest, Doctor of Theology, Associate Professor of Theology of the Kolomna Theological Seminary, member of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church

Tishkov V. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Director of the N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences

Chernobaev A. A., Doctor of Historical Sciences, Professor, Leading researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Editor-in-chief of the journal «Historical Archive»

Executive Secretary

John (Korol), hieromonk, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Historical and Church-Practical Disciplines of the Kaluga Theological Seminary

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

Протоиерей Василий Петров

О книге «Духовные упражнения» прп. Никодима

Святогорца 13

Протоиерей Сергей Третьяков

Учение старцев Оптинских о первоначальном состоянии

человека 26

Иерей Владислав Баган

Опыт церковного права в трудах протоиерея Михаила

Альбова 42

Иерей Андрей Лысевич

Представления Амвросиаста о Боге в Комментарий

на послание апостола Павла к Римлянам 60

Щедров Е.А.

Особенности экзегезы «Малого Апокалипсиса» 79

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Каширина В. В.

Публикации святителя Феофана Затворника в «Афонских

листочках» 91

ИСТОРИЯ

Митрополит Исидор (Тупикин)

Служебная карьера архиепископа Сергия (Ларина)

в годы «хрущевских» гонений 1958–1964 гг. 110

Диакон Вячеслав Масин

Русский путь монашеского делания в историко-публицистической статье профессора Московской духовной академии С. И. Смирнова 121

Иванов В. А.

Выходцы из духовного звания — основной источник формирования административных кадров местных учреждений России в середине XIX в. 133

Салих Н.Р.

Роль рукописных историко-культурных памятников по грамматике арабского языка в духовном просвещении тюркоязычных народов Башкортостана в XVII–XIX вв. (на основе материалов архивных фондов научных учреждений г. Уфы) 144

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ 156

CONTENT

THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

- Archpriest Vasily Petrov
About the book «spiritual exercises» by rev. Nikodim
Svyatogorets 13
- Archpriest Sergiy Tretyakov
The doctrine of the elders of Optina about the primordial
state of man 26
- Priest Vladislav Bagan
The experience of Church law in the works of Archpriest
Mikhail Albov 42
- Priest Andrey Lysevich
Ambrosiast's Ideas about God in the Commentary on
the Epistle of the Apostle Paul to the Romans 60
- Shchedrov E. A.
Features of the exegesis of the «Small Apocalypse» 79

PHILOLOGY AND SOURCE STUDIES

- Kashirina V. V.
Publications of St. Theophan the Recluse in the Athos Leaflets... 91

HISTORY

- Metropolitan Isidore (Tupikin)
Official career of Archbishop Sergius (Larin) during the
«Khrushchev» persecutions of 1958–1964 110

Deacon Vyacheslav Masin The Russian Way of Monastic Work in the historical and journalistic article by Professor of the Moscow Theological Academy S. I. Smirnov	121
Ivanov V. A. Natives of the clergy are the main source of the formation of administrative personnel of local institutions in Russia in the middle of the XIX century ...	133
Salikh N.R. The role of handwritten historical and cultural monuments on the grammar of the Arabic language in the spiritual enlightenment of the Turkic-speaking peoples of Bashkortostan in the XVII–XIX centuries. (based on the materials of archival funds of scientific institutions of Ufa)	144
REQUIREMENTS FOR THE DESIGN OF SCIENTIFIC ARTICLES IN THE THEOLOGICAL-HISTORICAL COLLECTION	156

БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 248

Протоиерей Василий Петров
старший преподаватель
Калужской духовной семинарии
e-mail: vasilijpetrov@rambler.ru

Archpriest Vasily Petrov
Senior Lecturer
Kaluga Theological Seminary
e-mail: vasilijpetrov@rambler.ru

О КНИГЕ «ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ» ПРП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА

ABOUT THE BOOK «SPIRITUAL EXERCISES» BY REV. NIKODIM SVYATOGORETS

Аннотация. В статье исследуется вопрос времени и обстоятельства составления книги прп. Никодима Святогорца «Духовные упражнения», излагаются обвинения некоторых афонских монахов в использовании книги католического святого Игнатия Лойолы. В работе представлены отрывки из «Апологии» св. Никодима, где он отвечает на второстепенные претензии со стороны критиков, но ничего не говорит об авторстве изданной им книги. Также приводятся восторженные отзывы о книге как самого св. Никодима, так и его биографа монаха Феоклита из афонского монастыря Дионисиат. В работе приводится критический отзыв профессора Христоса Яннараса о «вестернизации» Православия в книгах Святогорца. Статья является первой в серии работ, посвященных книге «Духовные упражнения» прп. Никодима.

Abstract. The article examines the issue of time and circumstances of the compilation of the book of St. Nicodemus the Hagiorite «Spiritual Exercises», sets out the accusations of some Athos monks in using the book of the Catholic saint Ignatius de Loyola. The work presents excerpts from the «Apology» of St. Nicodemus, where he answers minor claims from critics, but says nothing about the authorship of the book he published. Rave reviews are also given about the book as St. Nicodemus, and his biographer, the monk Theoclitus from the Athos monastery Dionysiat. The paper provides a critical review of Professor Christos Yannaras about the «westernization» of Orthodoxy in the books of the Hagiorite. The article is the first in a series of works devoted to the book «Spiritual Exercises» by St. Nicodemus.

Ключевые слова: св. Никодим Святогорец, св. Макарий Коринфский, Афон, колливады, Орден иезуитов, Игнатий Лойола, «Духовные упражнения».

Key words: St. Nicodemus the Hagiorite, St. Macarius of Corinth, Athos, collybades, Jesuit Order, Ignatius de Loyola, «Spiritual Exercises».

Из истории издания книги

Известный афонский святой нового времени прп. Никодим Святогорец (1749–1809) подготовил к изданию книгу «Духовные упражнения» (Γυμνάσματα πνευματικά), которая впервые увидела свет в Венеции в 1800 году в типографии Николая Глики. Над предисловием книги стоит следующий эпиграф:

«Упражняй себя в благочестии, ибо от телесного упражнения мало пользы; благочестие же на все полезно, имея обещание жизни нынешней и будущей» (1 Тим. 4:7–8) [1, σ. 1].

Эти слова апостола Павла, обращенные к его ученику апостолу Тимофею, стали девизом всей книги «Духовные упражнения», которые мыслились как упражнения в

благочестии и добродетели. Впоследствии «Духовные упражнения» переиздавались не раз: в Афинах в 1869 году, в Волосе в 1950, в Салониках в 1971 [19, р. 928] и 2004 годах [2]. Практически все последние издания выходили как репринт старого афинского издания 1869 года.

Сведений о написании или, скорее, составлении этой книги прп. Никодимом осталось крайне мало. Житие Святогорца, составленное монахом Евфимием, доносит до нас лишь скупое упоминание «Духовных упражнений», сделанное как бы мимоходом. Под 1784 годом в житии есть следующая заметка:

«В 1784 г. в последний раз приехал Коринфский Святитель, и Никодим исправил и облагодобразил книгу св. Симеона Нового Богослова, составил и первое „Руководство к исповеди“, составил также, улучшил и отчасти снабдил собственными распевами священный „Феотокарион“. Подобным образом он усовершенствовал свою книгу „Невидимая брань“, а лучше сказать, составил заново со многими трудами, а кроме того, улучшил „Новый мартирологий“ и „Духовные упражнения“» [6, с. 192; 5, с.190].

Обратим внимание читателей на то, что составление как «Невидимой брани», так и «Духовных упражнений» биограф Святогорца связывает с приездом на Афон святителя Макария (Нотары) (1731–1805), бывшего митрополита Коринфского (1765–1775) [12, с. 11–12], который посетил Афон «в последний раз», как пишет Евфимий, в 1784 году. Нам это не кажется случайным. Согласно гипотезе греческого историка Эммануила Франкискоса, приезд на Афон свт. Макария связан с появлением на свет двух упомянутых выше произведений. Скорее всего, свт. Макарий привез несколько рукописей переводов с итальянского языка на греческий книг известных католических авторов.

Мнение составителя книги — самого прп. Никодима — о ее ценности и нужности выражено в предисловии к ней: «Много похвал нужно было бы мне сказать об этой поистине чудной и мудрой книге, о том, что она наполнена изречениями

божественного Писания, что она исполнена свидетельствами божественных отцов, что она полна божественной мудрости, полна умиления, полна духовной пользы» [1, с. 11–12].

Монах Феоклит Дионисиат (+2006) в своей монографии о прп. Никодиме в обычном для него панегирическом стиле пишет о «Духовных упражнениях» так:

«Эта книга святого есть поистине вода живая, „скачущая в живот вечный“, со всеми сущностными характеристиками православного духа. [Если сказать] в немногих словах, то страницами „Духовных упражнений“, содержащих весь смысл жизни, он увлек бесчисленные множества [людей] в монашество на Святую Гору и вне ее, да и себя самого, прежде их написания. Поистине, на этих страницах он неземной. Он покидает пространство и время и видит вечность за пределами настоящего. Мы полагаем, что одних только „Духовных упражнений“ достаточно для того, чтобы он считался великим святым Церкви» [10, с. 199].

Несомненно, представляет интерес то, как восприняли появление этой книги современники Святогорца, какова была их реакция.

Восприятие книги современниками прп. Никодима

Издание «Духовных упражнений» взволновало некоторых монахов Горы Афон. У Святогорца было немало недругов среди афонитов, которые не преминули использовать появление новой книги как повод для нападков на издателя «Добротолубия». Феодорит Лавриот, игумен Святогорской Великой Лавры прп. Афанасия Афонского в 1802–1804 годах, а затем — афонского монастыря Есфигмен в 1804–1806 гг., был последовательным антиколливадом и противником деятельности прп. Никодима [20, с. 471]. Он составил толкование на Апокалипсис, которое было осуждено Вселенской Патриархией за нарочитый аллегоризм [14, с. 479–480]. Не советовал Феодориту издавать этот труд и прп. Никодим. Иеромонах Феодорит был замешан в скандале с

изданием «Кормчей» (Πηδάλιον) прп. Никодима Святогорца, внеся туда несогласованные с автором-составителем поправки «свободного духа», как высказался о них Панайот Христу [18, σ. 65]¹. Феодорит указал на то, что «Духовные упражнения» Святогорца, как и некоторые другие его книги, являются плагиатом [8, s. 344, прим. 1. ε].

Монах Иаков Неаскитиот, племянник, ученик, послушник и биограф иеромонаха Феодорита Лавриота [15 σ. 66], был настроен очень резко по отношению к «Духовным упражнениям». В одном из манускриптов афонского скита св. Анны, а именно в рукописи под номером 516, датированной 1844 годом, находится некая «Записка» (Υπόμνημα) о. Иакова, озаглавленная следующим образом:

«Необходимая записка к предостережению православных христиан в том, что книга, называемая «Духовные упражнения», и «О подражании Христу» — творения западных латинян, как видно из книг Церковной истории Мелетия Афинского, дабы благочестивые не заблуждались и не познавали сатанинских глубин»².

В тексте «Записки» мы находим приводимые ниже строки, посвященные «Духовным упражнениям»:

«О книге „Духовные упражнения“, изданной Никодимом. Об этой книге открыто в четвертом томе, с. 233, недавно изданной Церковной истории: когда Игнатий Лойола, патриарх Испании, латинянин (как и в Венеции у латинян есть патриарх), сей в 1534 году стал первым изобретателем Ордена иезуитов. Прельстившись от демонов, мечтательно в обманчивых созерцаниях, которые они ему показали, не от божественного откровения и высокого восхищения, истинного созерцания, но от лукавого духа введенный в заблуждение, сей, придя в

¹ Об исправлениях Феодорита и библиографии вопроса см.: 11, σ. 259–262.

² По какой-то ошибке Папулидис приписывает авторство этой записки Феодориту Лавриоту — дяде Иакова ([13, σ. 170]). Принадлежность записки Иакову Неаскитиоту доказывается исследованием монаха Потация ([15, σ. 189]).

экстаз на восемь дней, когда пришел в себя, составил эту книгу «Духовные упражнения». Некто безымянный (ἀνώνυμος τις) перевел ее на наш язык. Найдя ее, Никодим добавил, согласно своему мнению, о воспитании Господа, и издал. Там он, согласно мнению латинян, называет сродников Господних плотниками...» [8, с. 351].

Отец Иаков был категорически не согласен с тем, чтобы западные источники вообще использовались православными верующими. Он считал, что «яд злоучения» неизбежно проникнет в книги тех, кто использует творения еретиков: «Не удивляйся, возлюбленный, — писал он, — если в некоторых книгах еретиков (κακοδόξων) обретаются рассказы, полезные к обустройству добродетельного жития. Ведь одно Священное Евангелие неповрежденным находится во всех различных расколах (σχισμάτα) так называемых христиан. Многие из наших учителей, собирая из сочинений западных разумных людей то, что находят у них не догматического, переносят в свои сочинения и слова. Но невозможно, чтобы к этому не был примешан яд их зловерия (ὁ ἰός τῆς ἐκείνων κακοδοξίας), потому что не может, по слову Господню, дерево бесплодное приносить смоквы, а от терновника не собирают виноград» [8, с. 350]. Из «Записки» о. Иакова нам становится понятно, что он ничего не знал об имени переводчика, рукописи которого использовал св. Никодим. Для Иакова переводчик был «безымянным».

В своей «Записке» о. Иаков выдвинул два тезиса:

1. Своим происхождением книга «Духовные упражнения» обязана католическому святому Игнатию Лойоле;
2. Прп. Никодим пользовался не оригиналом книги, а переводом, созданным «неким безымянным» (ἀνώνυμος τις).

Труды исследователей второй половины двадцатого века сосредоточились на поисках опровержения или подтверждения выдвинутых им тезисов. При этом в адрес канонизированной Православной Церковью святого прозвучало обвинение в использовании книги находившегося в духовном заблуждении основателя Ордена иезуитов,

«прельстившегося от демонов». Разумеется, столь серьезный упрек требовал какой-то реакции со стороны иерархов, историков и богословов, а также насельников Афона, способствовавших прославлению св. Никодима в лике святых в 1955 году при Патриархе Афинагоре (Спиру) (1886–1972), известного своим стремлением нормализовать отношения со Святым Престолом. Также было необходимо осмыслить обширное наследие святого писателя, афонского монаха, исихаста и составителя знаменитой святоотеческой антологии «Добротолюбие» (Φιλοκαλία)³. Ответ на поставленные вопросы пришлось давать много позже, только через сто пятьдесят лет после написания «Записки», и совершенно по другому поводу — в связи с выходом в свет книги профессора философии Христа Яннараса «Православие и Запад в Новейшей Греции», где он дает нелестную оценку некоторым книгам св. Никодима, обвиняя его в духовной «вестернизации» (ἐκδυτικισμός) Православия:

«Трудноразрешимая проблема заключается в другом: в различных аспектах вестернизации, проявляющейся в его трудах. Это действительно загадка, как такая личность, напоенная богословским богатством православного богослужения, изучением святоотеческих текстов, особенно же — текстов святителя Григория Богослова, практикой и теорией умного делания, каким образом он богословствует, пишет и оказывает пастырскую заботу, опираясь на фундаментальные западные уклонения от церковного благовестия?» [7, σ. 199]⁴.

Критике Яннараса противостояли клирики Элладской

³ Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν, ἐν ἧ διατὴς κατὰ τὴν πράξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελειοῦται. Ἐνετίησιν: παρὰ Ἀντωνίου τῷ Βόρτολι, 1782.

⁴ Яннарас и далее развивает свою мысль, приводя различные примеры «вестернизации», взятые из «Руководства к исповеди» и «Благонравия христиан» прп. Никодима Святогорца.

Церкви и монахи Афона. В монастыре, построенном в честь прп. Никодима Святогорца в Гуменице (Греция), в 1999 и 2009 годах состоялось два международных симпозиума, посвященных защите его памяти и вклада в духовное развитие и просвещение греческого народа⁵.

«Апология» прп. Никодима о «Духовных упражнениях»

В 1819 году, спустя десять лет по преставлении Святогорца, в Венеции вышло его «Исповедание веры, или Апология справедливейшей» (Ὁμολογία πίστεως ἥτοι ἀπολογία δικαιοτάτης), которое далее мы будем называть просто «Апологией»⁶. В ней прп. Никодим отвечает на адресованные ему упреки. Среди прочего он говорит и о своей книге «Духовные упражнения».

«Некоторые нас осуждают за то, что мы написали в книге „Духовные упражнения“, что Господь наш занимался строительным искусством (τὴν τέχνην τῆς τεκτονικῆς), то есть столярным или плотницким (ἥτοι λεπτουργικῆς ἢ ξυλουργικῆς). На это мы отвечаем, что мы сказали это не от себя, а следуя Евангелисту Марку, который говорит очевидно: „Не Он ли плотник (τέκτων⁷), сын Марии?“ (Мк. 6:3), потому что Господь был не только Сын плотника Иосифа, по Евангелисту Матфею, который говорит: «Не Он ли Сын плотника?» (Мф. 13:55), но был и Сам плотником» [3, с. 57].

Св. Никодим был вынужден оправдываться за следующий пассаж своей книги:

«Помысли, возлюбленный, о том, что Господь наш Иисус

⁵ По итогам симпозиумов было выпущено два сборника докладов: Πρακτικά Α' επιστημονικού συνεδρίου Ἁγίου Νικόδημος ο Αγιορείτης: Η ζωή και η διδασκαλία του. Γουμένισσα: Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Τ. Α', Β'; Πρακτικά Β' επιστημονικού συνεδρίου Ἁγίου Νικόδημος και ο Αγιορείτης — 200 χρόνια από την κοίμησή του. Πεντάλοφος Παιονίας: Έκδοση Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2011.

⁶ Ἀπολογία (греч.) — защитительная речь, оправдание, защита. Преимущественно юридический термин.

⁷ В греческом языке τέκτων — не только плотник, но и строитель, создатель.

Христос, когда возрос в телесной силе, не проводил время в праздности рук и беззаботности. Но Он занимался рукоделием, упражнялся в так называемом строительном мастерстве (τὴν τέχνην τὴν καλουμένην τεκτονικήν), то есть был плотником и столяром (μαραυκὸς καὶ ντουλυέρης), занимаясь обтесыванием древесины и изготовлением дверей, окон и других деревянных изделий до тридцатилетнего возраста» [2, σ. 187].

В «Апологии» св. Никодим в подтверждение такого толкования евангельских слов приводит свидетельства множества святых, от мч. Иустина Философа до святителей Василия Великого и Епифания Кипрского, и даже прп. Исихия Иерусалимского, которые говорили, что Христос был плотником [3, σ. 58–61].

Далее Святогорец упоминает в «Апологии» еще один раз книгу «Духовные упражнения», отвечая на упреки в том, что он в контексте истории о поклонении волхвов рассказал о некоторых чудесных событиях, произошедших в Персии [3, σ. 68; 2, σ. 167–171, ὑποσημείωσις Α΄].

Из текста «Апологии» следует, что прп. Никодим не отрицал того, что написал «Духовные упражнения». Однако он ничего не отвечал на упреки в использовании им католических источников. Об этих упреках, выдвинутых его оппонентом Феодоритом Лавриотом, он не мог не знать. Внесение Феодоритом в «Пидалион» несогласованных правок вызвало у св. Никодима сильную скорбь. «Лучше бы Феодорит ударил меня ножом в сердце, нежели что-либо добавил или отнял у моей книги», — так передаёт слова преподобного его биограф, монах Евфимий [10, σ. 268].

Стоит обратить внимание на то, что претензии к «Духовным упражнениям» касались несущественных добавлений — примечаний, составленных прп. Никодимом в подстрочнике. В этих примечаниях, как мы описывали выше, говорилось о земных занятиях Спасителя и чудесах, происходивших в Персии при Его рождении. В то же время наиболее существенные вопросы, касающиеся догматики и аскетики, характерные для доктрины и практики Католической Церкви,

не были замечены критиками. Складывается впечатление, что в принятии такой классической иезуитской книги, как переработка «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы, главная проблема для афонских монахов заключалась в том, кто был автор этой книги, а не само содержание книги.

Заключение

В данной работе мы описали историю появления «Духовных упражнений» прп. Никодима Святогорца. Современники прп. Никодима — иеромонах Феодорит Лавриот и монах Иаков — обвинили Святогорца в использовании книги Игнатия Лойолы «Духовные упражнения». Афонский святой в своей «Апологии» ничего не ответил на эти обвинения, а только защищал те сведения, которые он вносил в подстрочник книги. Они касались несущественных вопросов — некоторых подробностей, связанных с описанными Евангелием событиями. Ответное молчание автора только лишь усугубило подозрения в католическом происхождении книги. В следующей статье мы намерены представить две гипотезы происхождения «Духовных упражнений» прп. Никодима и дать свой ответ на выдвинутый монахом Иаковым тезис о том, что Святогорец использовал книгу Лойолы в переводе некоего неизвестного автора.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники:

1. *Νιόδημος ὁ Ἀγιορείτης*. Γυμνάσματα πνευματικά. Ἐνετίησιν, 1800. Παρὰ Νικόλαῳ Γλυκεῖ τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. Con Licenza de' Superiori.
2. *Νιόδημος ὁ Ἀγιορείτης*. Γυμνάσματα πνευματικά. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Βασιλείου Ρηγοπούλου, 2004.
3. *Νιόδημος ὁ Ἀγιορείτης*. Ὁμολογία πίστεως ἢ τοι ἀπολογία δικαιοσύνης κατὰ τῶν, ὅσοι ἀμαθῶς καὶ κακοβούλῳ ἐτόλμησαν παρεξηγεῖν

καὶ διαβάλλειν Παραδόσεις τινὰς τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας καὶ ἄλλα τινὰ τῶν περὶ Πίστεως ὑγιῆ καὶ ὀρθόδοξα φρονήματα τοῦ ἀοιδίμου Διδασκάλου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου νῦν πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα διὰ συνδρομῆς καὶ δαπάνης τοῦ πανοσιολογιωτάτου κυρίου Γρηγορίου Ποριώτου εἰς κοινὴν ὠφέλειαν τοῦ Χριστιανικοῦ Πληρώματος. Ἐν Βενετία. Παρὰ πάνω Θεοδοσίου τῷ ἐξ Ἰωαννίνων. 1819.

4. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν συνεραυισθεῖσα παρὰ τῶν ἀγίωv καὶ θεοφόρωv πατέρωv ἡμῶv, ἐν ἧ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελειοῦται. Ἐνετίησιν: παρὰ Ἀντωνίω τῷ Βόρτολι, 1782.

Исследования:

5. *Ευφυμий, иеромонах*. Первоначальное житие преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) / перевод игумена Леонтия (Козлова) // История колливадского движения. Пенза, 2019. С. 178–201.

6. *Леонтий (Козлов), иеромонах*. Преподобный Никодим Святогорец (1749–1809). Житие и творческое наследие. Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия. МДА, Сергиев Посад, 2004.

7. Γιανναρᾶς Χ. Ορθοδοξία καὶ Δύση στη Νεώτερη Ελλάδα. Αθήνα: Εκδόσεις Δόμος, 1992.

8. *Εὐλόγιος (Κουρίλας), ἐπίσκοπος Κορυτσᾶς*. Κατάλογος Ἁγιορειτικῶν Χειρογράφων // Θεολογία. — 1938. — ΙΣΤ'. Σ. 249–261, 350–354.

9. *Εὐλόγιος (Κουρίλας), μητροπολίτης Κορυτσᾶς*. Θεοδώρητος προηγούμενος Λαυριώτης ὁ κωδικογράφος // Byzantische Zeitschrift. Vol. 44. München, 1951. S. 343–346.

10. Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Ο βίος καὶ τὰ ἔργα του. 1749–1809. Ἀθήναι, 1959.

11. Καρύδης Σ. Η χειρόγραφη εκδοχή της εγκυκλίου του πρώην Κωνσταντινουπόλεως Νεοφύτου Ζ' (1802) για τις προσθήκες στην Α' έκδοση του Πηδαλίου // Ὁ Ἐραυιστής. Τ. 27 (2009). Σ. 259–262.

12. Παπαδόπουλος Στυλιανός Γ. Ἅγιος Μακάριος Κορίνθου. Ο γενάρχης του φιλοκαλισμοῦ. Αθήνα: Ακρίτας, 2000.

13. Παπουλίδης Κ. Ἡ συγγένεια τοῦ βιβλίου «Γυμνάσματα πνευματικά» τοῦ Ἁγίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου μὲ τὸ «Exercisios spirituales» τοῦ Ἁγίου Ἰγνατίου de Loyola // Μακεδονικά. Τεύχος 11, 1971. Σ. 167–173.
14. Πασχαλίδης Συμεών Α. Τὰ ἀγιορειτικά μετόχια ὡς χῶροι πνευματικῆς δημιουργίας // Θ' Διεθνὲς Ἐπιστημονικὸ Συνέδριο Ἡ ἐξακτίνωση τοῦ Ἁγίου Ὄρους στὸν Ὀρθόδοξο κόσμος: Τὰ μετόχια. Πρακτικὰ Συνεδρίου. Θεσσαλονίκη, 2014. Σ. 473–484.
15. Ποτάπιος Καυσοκαλυβίτης, μοναχός. Ο μοναχός Ιάκωβος Νεασκητιώτης και το υμνογιολογικό ἔργο για τη Θεοτόκο και τους Ἀγιορείτες Οσιομάρτυρες. Διδακτορική διατριβή, Θεσσαλονίκη, 2012.
16. Πρακτικά Α' επιστημονικοῦ συνεδρίου Ἁγιος Νικόδημος ο Ἀγιορείτης: Ἡ ζώη και η διδασκαλία του. Γουμένισσα: Ἐκδοση Ἱεροῦ Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2006. Τ. Α', Β'.
17. Πρακτικά Β' επιστημονικοῦ συνεδρίου Ἁγιος Νικόδημος και ο Ἀγιορείτης — 200 χρόνια ἀπὸ την κοίμησή του. Πεντάλοφος Παιονίας: Ἐκδοση Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, 2011.
18. Χρήστου Π. Τὸ Ἅγιον Ὄρος ἐν τῷ παρελθόντι καὶ ἐν τῷ παρόντι. Ἀθωνική πολιτεία. Θεσσαλονίκη, 1963.
19. Citterio E. Nicodemo Agiorita // Corpus cristianorum, La théologie byzantine et sa tradition, II, (XIII–XIX). Turnhout, Brepols Publishers, 2002. P. 905–978.
20. Podskalsky G. Ἡ ἐλληνική θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453–1821 / Μετάφραση πρωτοπρεσβύτερος Γ.Δ. Μεταλληνός. Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπέζης, Αθήνα, 2008.

ΕΙΣ ΔΟΣΑΝ ΤΡΟΣ ΥΙΟΥ
ΚΑΙ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ.

ΒΙΒΛΟΣ ΤΩΝΤΙ ΦΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΗ
ΚΑΛΟΥΜΕΝΗ

ΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ.
ΔΙΑΜΟΙΡΑΣΜΕΝΑ ΕΙΣ ΜΕΛΕΤΑΣ, ΕΞΕΤΑΣΕΙΣ,
ΚΑΙ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ.

*Ἄπειρο φρονημαίς ὅτι πλείσταις, καὶ ἀφαιρήσασι, καὶ ἀλλοιώσασι
καλλωπιζόμεται, καὶ μετ' ὑπηρεσίας διορθωθεῖται, καὶ Σπριωμάσει
ἐκφόροις κατηγλιζόμεται ὡς τῆ Οὐσιολογικῆτι ἐν Μοναχοίσι*

ΚΥΡΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ.

ΝΥΝ ΠΡΩΤΟΝ

Τύπῃσι Θεοδόθησον δια Φιλοτίμης δαπάνης, καὶ πτωχικῆς
ἐπιθαλίας τῆ τιμιωτάτης, καὶ χειροφικωτάτης

ΚΥΡΙΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ ΚΑΡΤΤΖΙΩΤΟΥ
ΤΟΥ ΕΚ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΟΥ.

Εἰς κοινὴν ἀπάντων τῆ Οὐρθοδόξων Χριστιανῶν ἀφέλειαν
καὶ σωτηρίαν.

ΕΝΕΤΙΗΣΙΝ, 1800. α.ώ.

ΠΑΡΑ ΝΙΚΟΛΑΩ ΓΑΤΚΕΙ ΤΩ ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ.

SON BICENZA D. E. S. U. P. E. R. I. O. R. I.

ΕΤΗΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ
ΕΠΙΘΕΤΟΝ

УДК 233.11

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

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

**УЧЕНИЕ ПРЕПОДОБНЫХ СТАРЦЕВ ОПТИНСКИХ О
ПЕРВОЗДАННОМ СОСТОЯНИИ ЧЕЛОВЕКА**

**THE TEACHING OF REVEREND STARTSY (ELDERS) OF
OPTINA ON THE ORIGINAL STATE OF MAN**

Аннотация. Статья посвящена проблематике творения человека, его первозданного состояния и Божественного замысла о нем в интерпретации преподобных Оптинских старцев. В органической связи с православным святоотеческим учением рассмотрены поэтапно вопросы концепции состава природы человека, образа и подобия Божия, жизни первых людей в раю.

Abstract. The article is devoted to the range of issues on the creation of man, his original state and the Devine purpose about

him as interpreted by Reverend startsy of Optina. The concept of human nature constitution, the image and likeness of God, the life of the first people in paradise have been consistently considered in genuine correlation with orthodox patristic teaching.

Ключевые слова: Оптиные старцы, первоначальное состояние человека, антропология, дух, душа, тело, образ и подобие Божие.

Key words: elders of Optina, the original state of man, anthropology, spirit, soul, body, the image and likeness of God.

Оптина пустынь оставила удивительный след в русской истории и культуре XIX — начала XX веков. Огромное количество богомольцев разного возраста, звания и образования стремились в святую обитель. Именно сюда, в Оптиную пустынь, к старцам, приезжали представители русской культуры и царского дома Романовых. Большинство из них не просто посещали монастырь, а были духовными чадами его насельников — опытных в духовном делании монахов. Оптиные старцы не изобретали ничего нового в православной аскетике, а возрождали и обновляли путь богопознания и богообщения древних подвижников Церкви, наставляли своими советами верующих для духовного возрастания, на примере своей жизни показывали всем, независимо от происхождения и сословия, истинный путь спасения.

Антропология старцев Оптиных не мыслится обособленно от святоотеческого учения о человеке. Анализируя их письменное наследие, необходимо отметить, что ни один из преподобных отцов Оптиной пустыни не ставил перед собой задачу систематизировать опыт Церкви в вопросах антропологии, понять в целом учение о человеке. Такой труд предпримет скорее догматист, чем духовник. Характерная черта старчества Оптиных подвижников заключается в другом. Главной целью своего жизненного многотрудного

пути старцы видели в непрестанной духовной помощи всем, кто в болезнях и скорбях обращался к ним, ища поддержки и утешения. Их богатейший духовный опыт не дает нам и намека на неточность их мыслей в догматических вопросах. Напротив, вся их жизнь свидетельствует о глубоком знании внутреннего устройства человека, свойств его души, тела и духа.

Преподобные старцы Оптинские были защитниками, неуклонными ревнителями веры православной. Так, преподобный Варсонофий писал: «Деточки, берегите святую веру, это неоценимое сокровище, с ним войдете в Царство» [7, с. 221]. Именно хранение святой православной веры позволяет человеку безошибочно воспринять не только духовный опыт святых подвижников, но и все догматическое учение Церкви. И, несмотря на свое исключительно пастырское призвание, их мысли о человеке, о первоначальной невинности, грехопадении и искажении человеческого естества явились плодом ревностной веры и самоотверженного жертвенного служения людям.

Одним из важных разделов христианской антропологии является проблема творения человека, его первоначальное состояние и Божественный замысел о нем.

Наряду с такими величайшими богословами-догматистами, как святители Василий Великий, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский, преподобные Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и др., Оптинские старцы касались вопросов творения человека. Человек — это венец творения, вершина творческого процесса трех Лиц Божественной Троицы. Уже в самом способе сотворения человека ясно усматриваются достоинство его природы и особое попечение о нем Творца. Ангельский мир был сотворен Богом в молчании. «Для сотворения земли, неба, светил, бесчисленных растений и животных, — замечает Оптинский старец Амвросий, — Господь употребил единое Свое Слово» [22, с. 74]. И только перед сотворением человека Творец совещается в Самом

Себе. Этим Бог показывает чрезвычайную честь, являемую Своему венцу творения [13, с. 35–36]. А преподобный Макарий Оптинский об этом писал так: «Предвечный совет Трех был необходим... потому что человек рождается как существо высшее всех тварей, призванное господствовать над сотворенным Богом миром» [24, с. 407].

Особенно интересна мысль преподобного Варсонофия Оптинского о причине творения человека. Старец считает, что человек был сотворен для того, чтобы восполнить число ангелов. Он пишет: «Вначале Господь сотворил мир невидимый; блаженные духи разделялись на девять чинов: Серафимы, Херувимы, Престолы, Господствия, Власти, Силы, Начала, Архангелы и Ангелы. Но сотворенные духи не все сохранили верность Богу; треть отпала от своего Создателя, и из благих они сделались злыми, из светлых — мрачными. Чтобы возместить потерю, сотворен был человек» [2, с. 118]. В таком контексте учил и иеросхимонах Анатолий: «...Из нас... милосердый Господь судил соделать Ангелов» [6, с. 303].

Господь Вседержитель творит человека «из праха земного». Бытописатель, приоткрывая нам извечные тайны Божественного домостроительства, о «перстности» человека пишет так: «И создал Бог человека персть взем от земли» (Быт. 2:7). Комментируя эти слова Священного Писания, преподобный Никон Оптинский подчеркивает: «Человек есть, таким образом, плоть от плоти земли, из которой он вылеплен руками Божьими» [16, с. 197]. Человек стал венцом творения, потому что все творение было в нем представлено, и он обладал полнотой ведения о мире. При этом, Бог, создавая человека, вложил в него духовное начало. «Человек остался бы подобно животным, не имеющим в себе Божественного одухотворения, — замечает преподобный Никон, но Премудрый Бог «вдунул в него дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7)» [16, с. 89]. Тем самым именно человек становится единственным духовно-телесным существом во всей Вселенной. Из такого высокого образа

творения проистекает и величественное предназначение человека. Согласно мысли святителя Григория Нисского, человек должен был объединить в себе мир телесный с миром духовным, так как «человеческая природа — есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, — природой божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской» [3, с. 52]. Предстоя Богу от лица всего материального мира, он господствовал над этим миром, неся в себе Божественное начало. Адам был царем мира по самой своей природе. И, как говорит преподобный Макарий Оптинский, «через него (т. е. человека — авт.) все творение было призвано иметь радость бытия в любви и единении со своим Создателем» [21, с. 136].

Таким образом, человек причастен Божеству по самому акту творения и потому кардинальным образом отличается от всех прочих живых существ: он не просто занимает высшее положение в иерархии животных. Святитель Игнатий (Брянчанинов) указывает, что Бог «сотворил его совершенным образом Своим. Человек был отпечатком Божества не только по существу своему, но и по нравственным качествам — по премудрости, по благодати, по святой чистоте, по постоянству в добре. Зло или недостаток не могли иметь никакого места в человеке: несмотря на свою ограниченность, он имел полноту схождения с Богом. Полнота схождения необходима была для того, чтобы человек удовлетворял своему назначению — назначению быть храмом Всесовершенного Бога... его качества должны быть богоподобными» [9, с. 21]. Подобная мысль встречается и у старца Оптинского Макария. Он учил своих духовных чад никогда не забывать о великом достоинстве человека. Так, одной монахине, которая впала в уныние, преподобный Макарий советовал: «Воспомяни о Горнем Иерусалиме и о неизреченной благодати, которой сподобит тебя Господь за терпение и помни о своем небесном достоинстве... ведь человек даже выше ангелов...» [20, с. 374].

Тема образа и подобия Божиего — одна из центральных в

христианской антропологии. Известно, что при сотворении человека «образом» стал Сам Бог, и поэтому человека в прямом смысле этого слова можно назвать «иконой» своего Творца. В человеке заключено нечто, изначально соответствующее Самому Богу. «Будучи тварью, бытие которой восходит к небытию, из которого сотворено все, что сотворено, человек в своем бытии некоторым образом отражает, или отображает, бытие Того, Кто его сотворил» [25, с. 9].

Существуют несколько различных мнений относительно того, что есть образ Божий в человеке, можно ли отождествить образ Божий с подобием, или это совершенно разные понятия, характерные для бытия человека. Подобные вопросы всегда имели место в богословской святоотеческой мысли и до конца не могут быть разрешены. По выражению Владимира Лосского, «...если мы захотим найти в творениях святых отцов точное определение того, что именно соответствует в нас образу Божию, то рискуем растеряться среди различных утверждений, которые хотя друг другу и не противоречат, но тем не менее не могут быть отнесены к какой-то одной части человека» [14, с. 87–88]. Данная тема находит неоднозначное освящение и у преподобных Оптиных старцев.

По мысли преподобного Амвросия, образом Божиим в человеке является «словесность»¹: «Потому-то человека и называют словесным, что носит он в себе образ Творца — Слова» [19, с. 222]. Старец Амвросий черты образа Божиего видит и в самой природе человека, которая обладает одухотворенностью и разумом. Он писал: «Черты образа Божьего нетрудно узреть в разумно-духовном устройении человека...» [23, с. 168]. А преподобный Никон Оптиный отмечал: «Мы сотворены по образу Создателя, имеем разум и слово, которые составляют совершенство нашей природы» [16, с. 173].

¹ Это древнехристианское понимание одного из главных свойств образа Божия отображено в апологиях святителя Афанасия Александрийского. Подробно пишет об этом и преподобный Анастасий Синаит. У него ярко прослеживается мысль о творении человека по образу второй Ипостаси Святой Троицы — Бога Слова. Отсюда и сам термин «словесность».

Многие, особенно современные богословы и религиозные мыслители, образом Божиим в человеке считают совесть. Так, например, философ Иван Ильин отмечает: «Совесть есть один из чудеснейших даров Божиих, полученных нами от Него. Это как бы сама сила Божия, раскрывающаяся в нас в качестве нашей собственной глубочайшей сущности... Совесть — универсальная форма нравственного сознания — это реальность, закон, с которым каждый встречается внутри себя. По свидетельству святых отцов, это средство для безошибочного выбора добра, защита, не допускающая человека погрузиться в бездну греха. Поэтому совесть можно назвать отображением в душе человека Самого Бога» [11, с. 110]. И преподобный Иосиф Оптинский писал: «Совесть человека, которая... отобразилась еще в творении его, — есть глас Божий... Она похожа на будильник. Если будильник позвонил, и, зная, что надо идти на послушание, сейчас же встанешь, то и после всегда будешь его слышать, а если сразу не встанешь несколько дней подряд, говоря: „Полежу еще немножко“, — то в конце концов просыпаться от звона его не будешь» [19, с. 289].

Вслед за святителями Иринеем Лионским, Григорием Нисским и Григорием Паламой преподобный Нектарий Оптинский утверждает, что и тело, как всякое творение Божие, носит на себе отображение Творца. В одном из писем мы встречаем следующую мысль: «Человеческое тело, как и его душа, есть образ Его (т. е. Божьего) неизреченного человеколюбия» [17, с. 38].

Образ Божий святые отцы усматривают в свободной воле человека и его способности выбора. «Бог создал человека абсолютно свободным: по Своей любви Он не хочет принуждать его ни к добру, ни ко злу» [23, с. 97], — в своем Пасхальном поздравлении одному игумену писал преподобный Амвросий Оптинский. Старец продолжает мысль: «Господь ждет от человека не просто повиновения, но ответной любви... Только будучи свободным, человек... может уподобиться Богу...» [23, с. 54].

Говоря о бессмертии человека и его духовности как чертах образа Божиего, святитель Филарет Московский говорит, что образ Божий составляется теми свойствами и способностями души человека, которые приближают его к Богу и возвышают над бессловесными животными. Такими свойствами обычно признаются духовность (как образ духовности Существа Божия) и бессмертие (как образ вечности Божией) [13, с. 37]. А старец Оптинский Никон писал, что «человека Господь создал во образ Своего всесовершенного бессмертия» [16, с. 75].

Наконец, способность человека к творчеству является отображением творческой способности самого Творца. Бог является «делателем»: «Отец Мой доныне делает, и Я делаю», — говорит Христос (Ин. 5:7). Так, преподобный Моисей Оптинский пишет: «Человеку тоже заповедано возделывать рай (Быт. 2:15), то есть трудиться в нем...» [5, с. 256].

Человек, конечно же, не способен творить «из ничего», но ему возможно творить из материала, созданного Творцом, а материалом для него служит вся земля, где он господин и хозяин. И не столько мир нуждается в том, чтобы человек улучшал его, сколько сам человек нуждается в приложении своих творческих способностей для уподобления Богу.

Есть довольно интересное рассуждение преподобного Варсонофия Оптинского о подобии Божию в человеке. Однажды преподобный задал вопрос: «...Каким образом человек уподобляется Богу?» И сам на него ответил: «У древних греков были боги, олицетворяющие собой разные свойства людей, как хорошие, так и порочные, но здесь не про таких Богов говорится. Конечно, быть такими же, как Господь, не только из людей, но и из Ангелов никто не может, но уподобляться Богу должен каждый человек, если хочет достигнуть Царствия Небесного. Святых, подражавших в высшей степени Богу, так и называют преподобными, но каким образом они похожи на Бога? Поясним это примером. Если взять несколько капель воды, то хотя они и малы, но по своим свойствам соответствуют воде того озера или реки,

из которых взяты. Так и святые заимствуют от Господа Его свойства: благость, любовь, милосердие — и таким образом уподобляются Господу» [2, с. 226–227].

Таким образом, преподобные Оптинские старцы утверждают святоотеческую мысль об образе и подобии Божиим в человеке, которую с предельной точностью выразил в своем «Слове о человеке» святитель Игнатий (Брянчанинов): «Словом образ обозначается само существо человека, которое есть снимок, портрет... с Существа Божия, а словом подобие выражается сходство в оттенках и качествах этого образа» [9, с. 21].

В истории богословской мысли (не только святоотеческой — авт.) встречаются две основные концепции состава природы человека. Условно их можно назвать дихотомической и трихотомической. Сторонники дихотомической концепции признают составляющими человеческую природу только два «субъекта» — тело и душу, в отличие от трихотомистов, которые рассматривают человека как совокупность не только тела и души, но и духа.

Старцы Оптинские придерживались трихотомического взгляда, как, впрочем, и большинство святых отцов. «...Творец всего видимого и невидимого, — писал преподобный Амвросий Оптинский, — благоизволил создать человека по Своему образу... с господством духа над душой и душой над телом» [23, с. 151]. А преподобный Макарий отмечал, что «дух, душа и тело — это... одно в человеке» [15, с. 237].

Теперь поговорим о каждой составляющей природу человека. Говоря о теле, отцы Церкви подчеркивали его Божественное происхождение и особую чистоту, выражаясь на этот счет очень возвышенно: «То тело (до грехопадения — авт.) не было такое смертное и тленное, — говорит святитель Иоанн Златоуст, — но как светло блестит золотая статуя, только что вышедшая из горнила, так и тело то было свободным от всякого тления, его ни труд не тяготил, ни пот не изнурял, ни заботы не мучили, ни скорби не осаждали, и никакое подобное страдание не удручало» [12, с. 132]. Вслед за святым Златоустом

старец Оптинский Амвросий учит, что тело — совершенное, а не ущербное творение Божие. И как любое творение имеет свою идею и предназначение, так и тело, по мысли старца Амвросия, сотворено Богом премудро и с глубоким смыслом: «Человека плотяного сотворил Бог, во-первых, для того, чтобы человек смирялся, памятуя, что тело его создано из земли и в землю должно обратиться; во-вторых, для того, чтобы человека плотяного можно было помирить, как немощного» [1, с. 266].

Глубоко неверным представляется утверждение, что христианство якобы проповедует гнушение плотью, презрительно относится к телу. Отношение к плоти как злему началу было характерно для некоторых еретиков (гностики, монтанисты, манихеев), взгляды которых в святоотеческом богословии подвергались резкой критике: «Многие из еретиков говорят даже, что тело и не сотворено Богом. Оно не стоит того, чтобы сотворил его Бог, говорят они, указав на нечистоту, пот, слезы, труд, изнурения и все прочие несовершенства тела... Но не говори мне об этом падшем, осужденном, униженном человеке. Если хочешь знать, каким Бог сотворил наше тело вначале, то пойдем в рай и посмотрим на первоизданного человека» [12, с. 135]. Невозможно представить человека однобоко: имеющего только дух и душу. Это было бы нарушением гармонии его природы. Ведь «тело есть ближайшее орудие души и единственный способ обнаружения ее во вне в настоящем мире... самим устройством оно совершенно приспособлено к силам души» [24, с. 325–326].

Следует отметить, что во всех случаях, когда в христианской аскетической литературе говорится о вражде между плотью и духом (начиная с апостола Павла: плоть желает противного духу, а дух — противного плоти (Гал. 5:17)), речь идет о греховной плоти как источнике страстей и пороков, а не о теле вообще. И когда говорится об «умерщвлении плоти», имеется в виду умерщвление греховных склонностей и плотских похотей, а не презрение к телу как таковому. Христианский

идеал не в том, чтобы унижить плоть, а в том, чтобы очистить ее и освободить от последствий грехопадения, вернуть к первоначальной чистоте и сделать достойной уподобления Богу.

Святые отцы, говоря о душе человека, всегда подчеркивали ее главенствующее положение над телом. Преподобный Макарий Оптинский пишет: «Душа-то больше тела: тело поболит да и тем кончится, а душевная-то болезнь простирается в вечность; избави нас, Господи, от сей болезни и даруй исцеление» [20, с. 441–442].

Поскольку душа в большей мере отображает в человеке Богоподобие, чем тело, следовательно, она обладает и большей ценностью по сравнению с телом. Преподобный Амвросий Оптинский пишет: «В Евангелии сказано: кая бо польза человеку, аще приобрящет мир весь, и отщетит душу свою (Мк. 8:36). Вот как драгоценна душа человеческая! Она дороже всего мира со всеми его сокровищами и благами. Но страшно подумать, как мало понимаем мы достоинство бессмертной души своей. На тело, это жилище червей, этот поваленный гроб, обращаются все наши мысли от утра до вечера, а на бессмертную душу, на драгоценнейшее и любимейшее творение Божие, на образ Его славы и величия едва обращается одна мысль во всю неделю. Служению тела посвящаются самые цветущие годы нашей жизни, а вечному спасению души только последние минуты дряхлой старости... Ничтожное тело омывают, одевают, чистят, украшают всеми сокровищами природы и искусства; а дорогая душа, невеста Иисуса Христа, наследница неба, бродит шагом изнуренным, облеченная в одежду убогого странника, не имея милости» [22, с. 7–8]. А преподобный Анатолий подчеркивает вместе с достоинством души и ее сложный состав. Он говорит, что «частями души являются духовное сердце и ум» [5, с. 242].

Все величие души человек может увидеть только тогда, когда достигнет духовного совершенства. «Внешний мир, — пишет преподобный Варсонофий, — с его красотами благотворно действует на человека, и душа, способная наслаждаться

красотою мира, есть душа возвышенная, но человек, достигший совершенства, созерцает в душе своей такую красоту, перед которой видимый мир ничего не стоит. Господь сказал про душу человека, любящего Бога: „К нему придем и обитель у него сотворим“ (Ин. 14:23). Непостижимо, как это в маленьком сердце помещается Сам Господь, а где Господь, там и рай, там и Царство Божие» [5, с. 257]. А преподобный Лев говорит, что «душа человеческая в глубине своей таит много добра. Надобно его только отыскать» [18, с. 48].

Помимо души, в человеке есть высшее духовное начало, называемое преподобными старцами Оптиной пустыни «духом» или «умом». Термин «дух» библейского происхождения и означает «дыхание», иногда и «ветер» (см., например, Пс. 148:8, по переводу LXX). Термин «ум» заимствован из античной философии и в Ветхом Завете вообще не встречается (его заменяют там понятия «разум» и «рассудительность»), однако его часто употребляет апостол Павел, а у греческих отцов Церкви именно он (а не «дух») станет основным антропологическим понятием. По своей природе ум значительно отличается от всего, что есть в человеке. Он обладает способностью постигать смысл вещей, проникать в их сущность. Именно через ум человек может соприкоснуться с Богом, молиться Ему; умом слышит он и «ответ» Бога на свою молитву, испытывая дивное умиротворение.

Оптинские старцы часто подчеркивали, что в человеческой природе душа, несмотря на свое высочайшее достоинство, все же не превосходит дух. Так, преподобный Анатолий пишет: «Да, дух-то выше тела... и души. Иуда телесно был самый близкий к Господу и не увидел вечной жизни; а Авгарь никогда не видал Господа, а был предан Ему всей душой и звал Господа к себе жить, обещая Ему все нужное. Но Господь, хоть и крепко любил Авгаря, но не пошел к нему. А почему? Чтобы исполнить волю Отца Своего Небесного» [6, с. 80].

Преподобный Амвросий различает ум, слово и дух, которые являются образами Триипостасного Бога. «Иное есть ум в

человеке, — пишет старец, — и иное есть внутреннее слово, от ума рождающееся, которое передается другому и в то же время остается внутри нас, и иное есть дух, оживляющий человека и ведущий тайны его... Все это составляет одно разумное существо человека, и вместе с тем есть тройственно» [8, с. 182]. Истинность учения преподобного Амвросия подтверждает святитель Игнатий (Брянчанинов), который как будто комментирует предыдущие слова Оптинского старца: «Как в Троице-Боге три Лица неслитно и нераздельно составляют одно Божественное существо, так в троице-человеке три лица составляют одно существо, не смешиваясь между собой, не сливаясь в одно лицо, не разделяясь на три существа» [10, с. 128].

Преподобный старец Варсонофий замечает: «Ум есть сила самодвижная, но от нас зависит, что ей дать. Подобно тому, как жернов вертится сам, и от человека зависит, что под него подсыпать: пшеницы, ржи, или семя какой-либо ядовитой травы. И мука выйдет или хорошая, или ядовитая — сообразно тому, что положено. Так вот и ум, он все переработает, но нужно давать ему только хорошее» [16, с. 223].

Согласно мысли апостола Павла, духовный человек знает душевного и телесного — «духовный судит о всем» (1 Кор. 2:15), и преподобный Варсонофий Оптинский замечает: «Духовный человек сразу понимает человека духовного [же], равно как и душевного и человека плотского. Подобно тому, как человек высокообразованный понимает такого же образованного человека, равно как малообразованного и несведущего, сколько бы последние ни ухищрялись укрыть недостаточность своего образования и свое невежество, но иногда в одном слове обнаруживают себя пред ним, и он посмеивается над ними. Иной весьма много читал, но без руководителя, без определенной системы, как, например, в учебных заведениях, и от сего многочтения больше повредился умом и сердцем. Правильно образованный человек и такого всезнайку также оценит с первого раза. Так и духовный человек понимает и дает

надлежащую оценку человеку, теоретически изучившему христианство, но без духовного постижения его истин» [2, с. 19–20].

Обобщая мысли Оптиных старцев, можно сказать, что Православие дает по-настоящему возвышенный образ человека. В христианстве человек — это личность, персона, созданная по образу Бога, то есть являющаяся иконой Творца. По своему достоинству человек стоит не ниже ангелов. Как говорит пророк Давид: «...Что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его перед Ангелами: славою и честью увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его» (Пс. 8:5–7).

Полагаем уместным сказать в общих чертах и о жизни первых людей в сотворенном для них Богом раю. У старцев Оптиных есть некоторые мысли о великолепии райских мест и блаженной жизни прародителей. Например, преподобный Варсонофий, проводя параллель райских красот с земными, отмечает: «Эти красоты здешнего мира только намек на красоту, которой был преисполнен мир первоначальный, каким его видели Адам и Ева» [2, с. 182].

Итак, сотворив человека, Бог вводит его в рай — сад, который Он «насадил в Эдеме, на востоке» (Быт. 2:8). Рай был отдан во владение человеку, который жил в полной гармонии с природой. Преподобный Лев Оптинский, говоря о царском положении человека в раю, писал: «...Он понимал язык зверей, и они были послушны ему; все стихии подчинялись ему как царю» [5, с. 184]. Царское достоинство человека говорит не только об исполнении замысла Творца, Который создает мир в совершенной гармонии. Оно указывает прежде всего на гармонию внутри самого человека. У отцов мы можем встретить высказывания относительно строгой иерархии составляющих его природу. Они говорили о господстве в первоначальном человеке духа над душой, а души над телом. Этим выражалась полная гармония внутренних отношений

в природе человека, которая расстроилась противлением воле Божией — грехопадением. Та гармония, по мысли преподобного Варсонофия Оптинского, была нарушена грехом первых людей [2, с. 183]. Отпадение от Бога Адама и Евы произошло в силу свободного выбора. И, как замечает Оптинский старец Макарий, создавая человека нравственно свободным, Бог предвидел, что человек может уклониться от Него, может согрешить и пойти по дурному пути [21, с. 398]. Так и произошло, и эту тему мы рассмотрим в следующей нашей статье.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Амвросий Оптинский, прп.* Душеполезные поучения. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2002.
2. *Варсонофий Оптинский, прп.* Духовное наследие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
3. *Григорий Нисский, святитель.* Об устройении человека. Гл. 16. СПб., 1995.
4. Духовное наследие Оптиной пустыни. Собрание писем Оптинского старца Иосифа. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2005.
5. Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев. Т. 1. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2000.
6. Житие и поучения иеросхимонаха Анатолия (Зерцалова). М.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 1994.
7. Житие Оптинского старца Варсонофия. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1995.
8. Жития преподобных Оптинских старцев. Преподобный Амвросий. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2004.
9. *Игнатий (Брянчанинов), святитель.* Слово о человеке. СПб., 1995.
10. *Игнатий (Брянчанинов), святитель.* Собрание сочинений в 5-ти томах. Т. 2. Аскетические опыты. М., 1989.
11. *Ильин И. А.* Собрание сочинений в 10-ти томах. Т. 1. М.: Русская книга, 1993.

12. *Иоанн Златоуст, святитель*. Полное собрание творений в 12-ти томах. Т. 2. Кн. 1. Беседы о статуях. П. П. 2. М., 1991.
13. *Коржевский В., свящ.* Пропедевтика Аскетики: компендиум по православной святоотеческой психологии. М., 2004.
14. *Лосский В. Н., проф.* Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
15. *Макарий Оптинский, прп.* Письма о смирении, самоукорении и терпении скорбей. Минск, 2002.
16. *Никон Оптинский, прп.* Дневник. Калуга: Сардоникс, 2003.
17. О старчестве и старцах Оптиной пустыни. Старец Нектарий Оптинский. Библиотека МДАиС: А-5 О11 № 117425.
18. Преподобные Оптиные старцы. Жития и наставления. Свято-Введенская Оптина пустынь, 1998.
19. Преподобные старцы Оптиной пустыни. Жития, чудеса, поучения. Ясенево, 2000.
20. Собрание писем блаженной памяти Оптиного старца иеросхимонаха Макария в 6 т. Т. 4. М.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 1862–1863.
21. Собрание писем блаженной памяти Оптиного старца иеросхимонаха Макария в 6 т. Т. 2. М.: Свято-Введенская Оптина пустынь, 1862.
22. Собрание писем Оптиного старца Амвросия к мирским особам. Свято-Введенская Оптина пустынь, 2003.
23. Собрание писем преподобного Оптиного старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Ч. 2. М.: Паломник, 1995.
24. *Феофан Затворник, святитель*. Начертание христианского нравоучения. Т. 1. Ч. 1. М., 1994.
25. *Филарет (Вахромеев), митр.* Православное учение о человеке // Православное учение о человеке: избранные статьи. М., 2004.

УДК 348

Иерей Владислав Баган

кандидат богословия, кандидат юридических наук
Смоленская православная духовная семинария
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5
e-mail: seminary@e4u.ru

Priest Vladislav Bagan

candidate of Theology, candidate of Law,
Smolensk Orthodox Theological Seminary
Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5
e-mail: seminary@e4u.ru

ОПЫТ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В ТРУДАХ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА АЛЬБОВА

THE EXPERIENCE OF CHURCH LAW IN THE WORKS OF ARCHPRIEST MIKHAIL ALBOV

Аннотация. Представленная статья посвящена анализу жизни и канонического наследия протоиерея Михаила Альбова. Отец Михаил остается одной из ключевых фигур в процессе интенсивного развития церковноправовой сферы во второй половине XIX в. В настоящей статье предпринята попытка рассмотреть преподавательскую деятельность протоиерея Михаила Альбова в Санкт-Петербургских образовательных учреждениях. В статье используется историко-критический метод, позволяющий дать объективную картину преподавательской деятельности и канонического наследия протоиерея Михаила Альбова. Высшие образовательные учреждения Санкт-Петербурга во второй половине XIX столетия стали одним из основных научных центров развития учебной дис-

циплины «канонического права». На основании существующих документальных материалов можно утверждать, что роль о. Михаила Альбова в развитии отечественной науки «канонического права» была отнюдь не последней. Более того, протоиерей Михаил Альбов в духовно-академическом сообществе был известен своими научными трудами в области библеистики и религиоведения. Настоящая статья актуальна по той простой причине, что пытается раскрыть научные достижения влиятельного дореволюционного канониста, к сожалению, несправедливо обойденные современной историко-канонической дисциплиной.

Abstract. The presented article is devoted to the analysis of the life and canonical heritage of Archpriest Mikhail Albov. Father Michael remains one of the key figures in the process of intensive development of the church-legal sphere in the second half of the 19th century. This article attempts to consider the teaching activities of Archpriest Mikhail Albov in St. Petersburg educational institutions. The article uses the historical-critical method, which allows to give an objective picture of the teaching activities and the canonical heritage of Archpriest Mikhail Albov. Higher educational institutions of St. Petersburg in the second half of the 19th century became one of the main scientific centers for the development of the academic discipline «canon law». Based on the existing documentary materials, it can be argued that the role of Fr. Mikhail Albov in the development of the domestic science of «canon law» was by no means the last. Moreover, Archpriest Mikhail Albov was known in the spiritual and academic community for his scientific works in the field of biblical studies and religious studies. This article is relevant for the simple reason that it tries to reveal the scientific achievements of an influential pre-revolutionary canonist, unfortunately, unfairly bypassed by modern historical and canonical discipline.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, теология, богословие, протоиерей Михаил Альбов, Санкт-Петербург, XIX столетие.

Key words: church law, canon law, theology, Archpriest Mikhail Albov, St. Petersburg, 19th century.

Введение

Настоящая статья имеет намерение заполнить биографическую и исследовательскую лакуны, связанные с жизнью и теологическим наследием протоиерея Михаила Альбова. Имя о. Михаила Альбова неизвестно для узких специалистов в области истории отечественной дисциплины «канонического права». Однако, к сожалению, личность этого влиятельного дореволюционного канониста не так широко растиражирована для аудитории любителей православной канонистики. Отметим, что отец Михаил — канонист, библеист, религиовед, священнослужитель, проповедник — выражает идеал дореволюционной духовно-академической традиции Русской Православной Церкви, стремящийся к универсализму и научной защите основ ортодоксальной веры. Представленной статьей автор пытается репрезентировать для широкой публики личность несправедливо забытого исследователя эпохи расцвета академической дисциплины «канонического права» в Русской Православной Церкви, протоиерея Михаила Альбова.

Биографические сведения об отце Михаиле Альбове достаточно скудно представлены в справочниках и энциклопедиях [см. 6, 7, 8]. Нам хорошо известно, что отец Михаил являлся одаренным последователем традиции Санкт-Петербургских духовных школ как научного центра теологических исследований. Имеющиеся в настоящее время биографические опыты не отражают объективный взгляд на личность и богословское наследие протоиерея Михаила Альбова. В конечном итоге полноценная научная биография протоиерея Михаила Альбова до сих пор не написана.

Жизненный путь протоиерея Михаила Альбова

Известный русский ученый-канонист, Михаил Павлович Альбов родился 10 августа 1844 года в селе Богоявление-Раменье Солигаличского уезда Костромской губернии в семье приходского священника [19, с. 44; 17, с. 121]. В других записях значится его год рождения — 1843 [6, с. 89; 7, стлб. 135].

Михаил Павлович окончил Костромскую духовную семинарию [8, с. 77]. В период с 1865 года по 1869 год М. П. Альбов обучался в Санкт-Петербургской духовной академии в качестве студента двадцать восьмого курса, был признан достойным степени магистра [19, с. 43; 18, с. 10]. М. П. Альбов окончил в 1869 году со степенью магистра Санкт-Петербургскую духовную академию [6, с. 89; 10, с. 471; 18, с. 10; 17, с. 121]. Был утвержден в степени магистра богословия Святейшим Синодом [19, с. 43–44]. Академический выпуск М. П. Альбова — двадцать восьмой курс (1869 года) — по составу был одним из самых малых по численности (30 студентов, из них 14 были удостоены степени магистра (один из них как раз Михаил Альбов), 14 — степени кандидата (кандидат был ниже магистра); 2 не представившие своих сочинений окончили без степени) [18, с. LXXXIII].

В 1869 году М. П. Альбов был назначен на должность законоучителя и преподавателя церковного права в Военно-юридическом училище [18, с. 10; 17, с. 121]. 29 августа 1870 года М. П. Альбов был рукоположен во священника при церкви Военно-юридического училища [18, с. 10].

В 1883 году отец Михаил Альбов был возведен в сан протоиерея [18, с. 10]. В 1884 году протоиерей Михаил Альбов был перемещен на должность священника церкви при училище и должность законоучителя православного вероисповедания в Первое Павловское военное училище, где служил, по крайней мере, по 1887 год [18, с. 10; 11, с. 712, 718]. В названном училище в штате состояли на тот период еще и законоучители римско-католического, лютеранского, армяно-грегорианского, англиканского и магометанского вероисповеданий [11, с. 718–

719]. 28 мая 1887 года министром государственных имуществ протоиерей был назначен профессором православного богословия и настоятелем церкви Санкт-Петербургского Лесного института [18, с. 10; 19, с. 44; 2, с. 4]. Был женат на дочери протоиерея И. Л. Янышева [18, с. 10]. Был поэтом [7, стлб. 135]. К сожалению, неизвестна и дата смерти этого духовного писателя и ученого.

Научная деятельность протоиерея Михаила Альбова

Научная деятельность протоиерея Михаила Альбова протекала в несколько этапов и различалась тематически. Вначале во время обучения в высшей духовной школе Санкт-Петербурга М. П. Альбов обратился к сугубо теологической и церковно-исторической тематике, а именно проблематике формирования раннехристианской теологии и фундаментальным вопросам библеистики. Далее исследовательское направление изменилось, так как на протяжении двух десятилетий отец Михаил преподавал дисциплину «церковного права» в высших учебных заведениях Санкт-Петербурга, что соответственно повлияло на его ученые интересы. М. П. Альбов сфокусировался на изучении и разработке церковно-правовой проблематики. В конце профессорской карьеры протоиерея Михаила Альбова исследовательский цикл замкнулся, и ученый вернулся к изучению вопросов апологетики и основного богословия.

Магистерская диссертация «Апокрифическое евангелие» о. Михаила Альбова была опубликована в журнале «Христианское чтение» в нескольких номерах за 1871 и 1872 гг., и в дальнейшем вышла отдельной книгой в 1872 г. [см. 1]. Это был первый на русском языке обзор апокрифических евангелий [8, с. 77]. Магистерская диссертация «Апокрифическое евангелие» за авторством М. П. Альбова является научным обзором комплекса новозаветных апокрифов, известных учебной дисциплине библеистики на тот момент времени. Это был первый подобный опыт на русском языке. В вводных

главах М. П. Альбов обращается к определению понятия «апокриф», а также совершает историко-критический анализ этого литературного феномена. Далее автор фокусируется на содержании апокрифических евангелий. В отношении новозаветных апокрифов господствующим на то время было мнение, характеризующее «подложные книги» как фольклорную (народную) интерпретацию традиционных евангельских сюжетов. Этого исторического суждения в своей диссертации придерживается и М. П. Альбов. Более того, автор рассматривает апокрифические евангелия как один из важнейших факторов древнехристианского благочестия. В основной части магистерской диссертации М. П. Альбов проводит исагогический анализ каждого новозаветного апокрифа, приводя выверенные научные заключения относительно авторства, места, датировки, контекста «подложных» евангелий на основании историко-критической методологии.

Что объединяет новозаветные апокрифы по мнению автора? Исходя из суждений М. П. Альбова, большинство подложных евангелий связано с намеренными или случайными искажениями древнехристианских представлений о Господе нашем Иисусе Христе, несмотря на присутствие «исторически достоверных преданий». Для М. П. Альбова наличие пестрых и разнообразных новозаветных апокрифов является опосредованным свидетельством особого статуса и боговдохновенности четырех канонических Евангелий. В этом смысле М. П. Альбов с своей диссертации реализует апологетическую цель, защищая корпус православной библеистики от влияния концепции знаменитого либерального протестантского исследователя Д. Ф. Штрауса, рассматривающего канонические и апокрифические памятники как звенья одной мифологической цепи. Таким образом, общий посыл магистерской диссертации «Апокрифическое евангелие» М. П. Альбова имеет глубокий апологетический характер. За обращением к популярному историко-критическому методу

усматривается целостная защита основ православной веры и ортодоксального понимания библеистики. Можно сказать, что эта апологетическая направленность будет сопутствовать М. П. Альбову в течение всей его научной карьеры.

С 1880-х гг. он начинает выпускать ряд лекций по основному богословию и христианской апологетике, затрагивая области философии религии и сравнительного религиоведения, что на то время считалось прогрессивным направлением. Стоит обратить внимание на следующие работы М. П. Альбова: «Конспект лекций по богословию», «Лекции по христианской апологетике: 1891–92 г.» [3], а также прошедший несколько изданий «Очерк христианской апологетики» [4; 5]. К сожалению, М. П. Альбов после 1905 г. издал всего одну работу «Очерк христианской апологетики» (1908 г.) [5].

Центральным местом в апологетических работах М. П. Альбова была критика современных концепций происхождения религии за авторством Давида Юма, Иммануила Канта, Фридриха Шеллинга и других представителей западноевропейской философии Нового времени. М. П. Альбов подчеркивал наивысший статус христианства, оценивая евангельскую веру как «вершину религиозного генезиса». Далее автор доказательно констатировал богооткровенную сущность христианской религии в отличие от иных религий. Несмотря на критику классической немецкой философии, М. П. Альбов использовал философский категориальный аппарат и аргументацию для репрезентации ключевых концепций христианской религии (личностный Бог, творение из ничего, бессмертие души).

Деятельность М. П. Альбова в области апологетики и основного богословия тем не менее не переросла в публикацию отдельных монографий, но ограничилась изданием лекционных университетских курсов. Более того, стоит отметить, что работы по церковноправовой тематике за авторством М. П. Альбова также носили подспудно апологетический характер. Автор стал известен в духовно-

академической среде своей научной деятельностью именно в области канонического права. Обратимся непосредственно к самобытному опыту изложения «церковного права» протоиереем Михаилом Альбовым.

Канонические труды протоиерея Михаила Альбова

С Александровской эпохи (первая четверть XIX в.) начинается история учебного предмета «канонического права». Именно на этот период приходится начало преподавания данной дисциплины в систематическом виде. Однако в то время учебный предмет «канонического права» еще не имел значения самостоятельной науки, и вплоть до 40-х гг. XIX в. он преподавался в соединении с иными богословскими предметами исключительно в рамках высшего духовного образования. Толчок в развитии научной дисциплины «канонического права» отмечен в Санкт-Петербурге в сер. XIX в. Столичные образовательные учреждения стали центром притяжения научных кадров, в том числе и церковных.

Учреждение кафедр «церковного права» на юридических факультетах светских университетов во второй половине XIX в. регулировалось университетским уставом в редакциях от 1863 и 1884 гг. Сам курс «церковного права» (церковного законоведения) в светских университетах Российской империи был пока еще далек от научного унифицированного вида, поскольку преподавание велось по индивидуальным программам и в различном объеме. Тем не менее, с 60-х гг. XIX в. наблюдается видимое движение науки «церковного права» в сторону юриспруденции, ориентируясь на исследовательские наработки ведущих российских правоведов.

Тематическое направление «церковного права» было смещено из сферы теологии в область юриспруденции. Исследователи живо интересовались проблематикой взаимоотношений светского и церковного права в рамках Российской империи, а также вопросом влияния западноевропейской канонической традиции и ее институтов на становление отечественной

дисциплины «церковного права». Более того, российские канонисты задавались вопросом места «канонического права» в системе светского правоведения. Таким образом, прощупывались институциональные и дисциплинарные рамки самостоятельной науки «канонического (церковного) права»¹.

С течением времени была сформирована «университетская» преподавательская традиция отечественного высшего образования, которая первоначально пополнялась выходцами из духовного сословия. Протоиерей Михаил Альбов, будучи выходцем из священнической семьи, был органичной частью этой профессорско-преподавательской традиции. То, что роль о. Михаила Альбова в развитии учебной дисциплины «церковного права» была далеко не второстепенной, мы продемонстрируем ниже.

Напомним, в 1869 году М. П. Альбов был назначен на должность законоучителя в Военно-юридической академии [17, с. 121; 18, с. 10]. Впоследствии о. Михаил стал преподавать курс церковного права слушателям-офицерам этого образовательного учреждения [2, с. 4]. Курс лекций по церковному праву был введен в общий курс юридических наук данного учебного заведения достаточно поздно, а именно в 1878 году. За чтение курса лекций по церковному праву и отвечал о. Михаил Альбов.

¹ Отечественная историко-каноническая традиция пользовалась разнообразным категориальным аппаратом при обсуждении церковно-правовой области: «церковное законоведение», «каноническое право», «церковное право». Соответственно подобное недифференцированное использование категорий связано с особенностями византийской традиции церковно-государственных отношений «симфонии», по которой термины «канонического» и «церковного» права являлись синонимичными. Учитывая фундаментальный вклад византийского церковного права в соиздание уникальной церковно-правовой конструкции Русской Православной Церкви, указанные понятия мы будем употреблять как идентичные.

Отметим, что реформа Университетского устава от 1863 г. предполагала повсеместное преподавание дисциплины «церковного права» в светских высших образовательных учреждениях. Кафедры «церковного права» были образованы далеко не во всех светских университетах. Ряд факторов (экономических, политических, кадровых) препятствовал организации кафедр «церковного законоведения». Таким образом, о. Михаил Альбов начал преподавать дисциплину церковного права в рамках общего курса юридических наук в Военно-юридической академии лишь на девятый год своей преподавательской деятельности. Преподавание за авторством о. Михаила осуществлялось на протяжении почти полутора десятилетий, с 1878 по 1891 годы [14, с. 69, 73].

Реформа Университетского устава от 1863 г. обеспечила институциональное смещение учебной дисциплины «церковного права» в сторону юриспруденции. Несмотря на целую плеяду авторитетных сторонников юридического направления в развитии «церковного права» (А. С. Павлов, И. С. Бердников, М. Е. Красножен), именно о. Михаил Альбов первым внятно высказался в отношении специфически правоведческого характера дисциплины «церковного права» [Альбов, 1882, с. 1–2]. Именно по причине аргументированных суждений влиятельных канонистов в последнюю четверть XIX в. стала господствующей следующая исследовательская стратегия: использование правоведческих конструкций при построении системы церковного права. Российская юриспруденция второй половины XIX в. находилась под влиянием «исторической школы права», что сказалось и на облике дисциплины «церковного права», занятой в основном источниковедением. Но постепенно тематическое пространство «церковного права» расширялось, добавляя такие содержательные сферы, как церковно-имущественное, семейное, церковно-процессуальное право, церковный суд и пр.

Итак, первая церковноправовая публикация за авторством о. Михаила Альбова увидела свет в 1882 г. В этом году вышел

«Краткий курс лекций по церковному праву» М. П. Альбова [см. 2]. Данная книга представляет собой сокращение лекций, которые читал М. П. Альбов слушателям-офицерам Военно-юридической академии со времени введения церковного права в общий курс юридических наук, в 1878 году [10, с. 471].

Обратимся к анализу этого замечательного церковноправового памятника. Как было написано выше, начиная с 60-х гг. XIX в. отечественные канонисты усматривают специфическую юридическую природу в корпусе «канонического права», в том числе и на основании научного препарирования древнехристианских правовых источников. Так, к примеру, начинает свой курс лекций протоиерей Михаил Альбов, давая нормативное определение понятию «церковного права»: «Церковное право есть совокупность норм, которыми определяется жизнь и отношения между людьми в Церкви, как самостоятельном обществе, основанном Иисусом Христом для их спасения» [2, с. 1–2].

Выдвигая в своем «Кратком курсе лекций по церковному праву» общее требование «полной и цельной системы науки церковного права» [2, с. 4], протоиерей Михаил Альбов, напротив, в своем опыте намеренно отказался от системного изложения и сконцентрировался исключительно на отражении самого существенного материала: «государственные и церковные законы о Церкви и о церковной жизни» [2, с. 4]. Подобный фрагментарный и не системный подход в изложении курса «церковного права» вызвал справедливую критику со стороны других канонистов [9, с. 18; 16, с. 73–74]. Однако подобную фрагментарность и сугубо прикладной характер собственного лекционного курса протоиерей Михаил Альбов объяснял сложностью разделения церковноправового и богословского аспектов в структуре церковного права. Дело в том, что о. Михаил при построении системы церковного права содержательным считал лишь правовой (нормативный) материал [2, с. 4]. В систему церковного права не могли входить доктринальные или богослужebные компоненты. Объяснение такой страте-

гии связывалось с фундаментальными методологическими принципами. Для о. Михаила форма и содержание конкретной науки определяются ее специфической природой и существом. Учитывая, что протоиерей Михаил Альбов усматривал в дисциплине «церковного права» юридическую природу, то соответственно и наполняется она из правоведческого материала [2, с. 1–2].

Для подтверждения своего исходного тезиса протоиерей Михаил Альбов привел пример церковноправовой трактовки таинства Священства. Любое таинство имеет несколько слоев интерпретации. К примеру, в таинстве Священства передаются особые благодатные дары (догматическое богословие) в контексте определенного чинопоследования (литургики). В данном случае описываются духовные события, являющиеся предметом веры и не имеющие юридической стороны. Юридическим аспектом обладает не само таинство Священства, но «условия его сообщения и принятия... юридические последствия, отсюда вытекающие» [2, с. 4]. Соответственно церковноправовым объектом таинства Священства может быть только в этом случае. Сам же доктринальный и литургический материал является предметом иных теологических дисциплин. Таким образом, в трактовке о. Михаила исследовательское направление «церковного права» было смещено в область юриспруденции. Протоиерей Михаил Альбов стремился к тому, чтобы система церковного права получила «более строгую юридическую конструкцию» [2, с. 1–2].

Далее протоиерей Михаил Альбов выстраивал идеальную систему церковного права. Как и в большинстве опытов церковного права того времени, она была двухчастная: общая и особенная [2, с. 28]. Общей части касались различные варианты церковно-государственных отношений, их исторические прецеденты. Проф. Михаил Альбов усматривал три модели церковно-государственных отношений. Первый вариант «слияния» предполагает глубинное взаимопроникновение двух систем (государственной и церковной). При этой

модели взаимодействия возможны два варианта дальнейшего развития политико-социальной системы, при которой верховодит либо церковная (папоцезаризм, теократия), либо государственная власть (цезарепапизм). Третий вариант рассматривает государственную и церковную власть как «равноправные величины» [2, с. 28], тем не менее, имеющие различную природу. Такие симфонические взаимоотношения опираются исключительно на господство права. Религия (религиозные организации) хоть и отделяется от государства, но в любом случае контролируется государственной властью как верховным надзорным органом [2, с. 28]. Общая часть церковного права также касалась вероисповедного законодательства (законы о свободе совести). К особенной части был отнесен юридический материал, касающийся внутрицерковного права (управление, устройство, церковное законодательство и суд, церковно-юридическая жизнь верующих). Итак, дифференциация церковного права за авторством протоиерея Михаила Альбова была двухчастной.

Критике со стороны коллег-канонистов подверглись взгляды протоиерея Михаила Альбова на идеальную модель церковно-государственных отношений, где государственному контролю над церковной жизнью уделялось особое внимание. По суждению М. П. Альбова, церковные законы получали правовой характер лишь в силу признания их таковыми со стороны государственной власти [16, с. 73–74]. Но стоит отметить, что М. П. Альбов четко разграничивал контролирующую власть государства в области церковного управления и полную независимость Церкви в сфере вероучения: «несправедливо мнение, будто русский Государь есть глава Церкви во всем, национальный папа... Император — есть глава Церкви только во внешнем управлении, а не по делам веры» [2, с. 118].

Протоиерей Михаил Альбов участвовал в масштабной дискуссии относительно природы церковного права. Дело в том, что как восточно-христианская (византийская), так и западная религиозные традиции отделяли церковное право

от светского, поэтому церковное право не могло относиться к публичному или частному праву. Лишь протестантская традиция начала рассматривать церковное право как часть системы светского права. XIX столетие стало периодом жарких споров среди правоведов и канонистов в отношении природы церковного права. Отечественная юридическая наука того времени четко дифференцировала систему права на публичный и частный сегменты. Однако сама специфика церковного права предполагала одновременно публично-правовой и частно-правовой характер. Поэтому большинство отечественных канонистов XIX века рассматривали церковное право как специфическую правовую систему, включающую в себя компоненты частного и публичного права. Такие специалисты в области каноники, как М. А. Остроумов, Н. К. Соколов, И. С. Бердников, Н. А. Заозерский считали, что церковное право суть самостоятельная область права, не относящаяся к публичному или частному праву. К ним присоединился и протоиерей Михаил Альбов, предлагая выделить церковное право в «особую ветвь права», отличную от публичного и частного права [2, с. 1–2]. В конечном итоге данную концепцию четко резюмировал Ф. Ф. Кокошкин, «разделив область правовых явлений на три отдела: право государства (публичное и частное), право церковное и право международное» [12, с. 149]. Стоит отметить особый статус церковного права в пределах Российской империи. Церковноправовые нормы содержались в большинстве томов Свода законов. Много вопросов вызывал характер взаимоотношения церковного права с другими отраслями права. Церковноправовые нормы наличествовали в государственном, полицейском, гражданском, уголовном, процессуальном праве, ими полностью было проникнуто семейное право [13, с. 9].

Современники в целом невысоко оценили труд М. П. Альбова. И. С. Бердников оценил эту работу в 1903 году относительно невысоко: «Этот курс включает в себе далеко не все отделы, входящие в науку церковного права, и по своему исполнению

есть труд, составленный на скорую руку» [9, с. XVIII] (в первом издании этой работы в 1888 году и в еще более ранней работе 1885 года И. С. Бердников работу Альбова просто не заметил). Более того, в построении своего опыта церковного права автор обращался к западным системам права. Многие современники восприняли, в частности, «Курс» Н. С. Суворова как продолжение научной линии М. П. Альбова, правда, считая, что первый пошел еще дальше в «скатывании» к протестантскому учению [16, с. 73–74]. Тем не менее, работа М. П. Альбова содержит в себе ценный материал по вопросам церковной власти и церковного источниковедения. К примеру, «Краткий курс лекций по церковному праву» М. П. Альбова 1882 года А. А. Ламанов оценивал позитивно — как один из «главнейших опытов учебных курсов по церковному праву» [15, с. 9–10].

К сожалению, в дальнейшем церковноправовые изыскания протоиерея Михаила Альбова были прекращены, в том числе и по объективным причинам. Новые политические условия после первой Русской революции 1905 года вызвали естественные изменения в области церковно-государственных отношений и сфере вероисповедной политики Российской империи. Отечественные канонисты должны были отойти от кабинетных церковноправовых тем и выстраивания систем церковного права и реагировать на актуальную общественную тематику (закон о свободе совести, участие Церкви в политической жизни страны). Многие специалисты по церковному праву не ответили на политическую повестку, тем самым оказавшись не востребованными в дискуссионном академическом пространстве. Именно это и произошло с научной карьерой протоиерея Михаила Альбова, полностью сфокусировавшего свое внимание на религиозно-философской тематике и фундаментальной христианской апологетике.

Заключение

Научная деятельность о. Михаила Альбова прошла несколько этапов, различаясь тематически и содержательно. Вначале

занимаясь церковно-исторической проблематикой формирования древнехристианской теологии (феномен новозаветных апокрифов), протоиерей Михаил Альбов далее перешел в исследовательскую область церковного права, учитывая его преподавательскую специфику. Так, на протяжении продолжительного времени отец Михаил преподавал дисциплину «церковного права» в высших учебных заведениях Санкт-Петербурга. Тем не менее, в завершении научной деятельности о. Михаил вернулся к фундаментальной богословской тематике (основное богословие и христианская апологетика). Нас же сугубым образом заинтересовал церковноправовой период научной карьеры протоиерея Михаила Альбова.

Дело в том, что, несмотря на расцвет дисциплины «церковного права» XIX в., отечественная канонистика развивалась несистемно и спорадически. Научные школы канонистики с ее классическим принципом преемственности еще не были сформированы ввиду крайней ограниченности открытых кафедр «церковного права». Можно сделать вывод, что формирование дисциплины «церковного права» есть результат самоотверженного труда отдельных исследователей. Церковноправовые наработки протоиерея Михаила Альбова — один из иллюстративных примеров воздействия личностного фактора на процесс становления дисциплины «церковного права».

Несмотря на определенные государственные преференции (правительственные постановления и реформы Университетского устава, поощряющие развитие науки церковного права), отечественная система церковного права оставалась плодом усилий сплоченной группы исследователей-энтузиастов. Между этими учеными происходил непрерывающийся взаимообмен идеями и концепциями. Более того, к концу XIX в. уже существовал ряд авторских систем церковного права. Именно на основании приверженности определенным системам церковного права впоследствии вызревали отдельные направления развития церковного права. Но само отечествен-

ное церковное право продолжало свое движение благодаря личностному фактору и деятельности небольшой группы ученых. Одним из таких самоотверженных исследователей и был протоиерей Михаил Альбов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Альбов М. П. Апокрифические евангелия / [Соч.] Свящ. Михаила Альбова. — Санкт-Петербург: тип. Деп. уделов, 1872. — 254 с.
2. Альбов М. П. Церковное право, читанное свящ. М. Альбовым в среднем классе Военно-юридического училища за 1874/5 г. — [Санкт-Петербург]: Лит. Полонск[ого], [1875]. — 407 с.
3. Альбов М. П. Лекции по христианской апологетике: 1891–92 г. / [Соч.] Проф. богословия прот. М. Альбова. — Санкт-Петербург: Лит. С. Ф. Яздовского и К° [1892]. — 350, 8 с.
4. Альбов М. П. Очерк христианской апологетики: (Основного богословия) / Проф. прот. М. П. Альбов. — Санкт-Петербург: Синод. тип., 1902. — [4], IV, 165 с.
5. Альбов М. П. Очерк христианской апологетики: Основ. богословия / Заслуж. проф. прот. М. П. Альбов. — 2-е изд. — Санкт-Петербург: И. Л. Тузов, 1908. — 171 с.
6. Альбов (Михаил Павлович, род. в 1843 г.) // Энциклопедический словарь. Дополнительный том I. Аа — Вяхирь / Под ред. К. К. Арсеньева и В. Т. Шевякова. — С.-Петербург: Типография Акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1905.
7. Альбов (Михаил Павлович) // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. I. — С.-Петербург: Изд-во П. П. Сойкина, 1912. — 1120 стлб.
8. Альбов Михаил Павлович // Православная энциклопедия / Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия». Т. II. — М., 2001. — 752 с.
9. Бердников, И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви / И. С. Бердников. — 2-е изд. перераб. — Казань: типография Императорского Университета, 1903. — 324 с.
10. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до

наших дней): Т. 1–6 / С. А. Венгеров. — Санкт-Петербург: Семен. типо-лит. (И. Ефрона), 1889–1904. — 6 т.; 24. Т. 1. Вып. 1–21. А — Аякс. — СПб., 1889. — [4], XXII, 14, 992.

11. Исторический очерк Павловского военного училища, Павловского кадетского корпуса и Императорского Военно-сиротского дома, 1798–1898 гг. [Текст] / сост. под гл. ред. члена Военно-ученогоком., Генерального штаба ген.-майора А. Н. Петрова. — Санкт-Петербург: Тип. М-ва внутренних дел, 1898. — 759 с.

12. *Кокошкин Ф. Ф.* Лекции по общему государственному праву / Ф. Кокошкин. — 2-е изд. — Москва: Бр. Башмаковы, 1912. — V [3], 306 с.

13. *Красножен, М. Е.* Краткий очерк церковного права / М. Е. Красножен. — Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1900. — 160 с.

14. *Кузьмин-Караваев В. Д.* Военно-юридическая академия. 1866–1891 гг.: Крат. ист. очерк: По поруч. нач. Воен.-юрид. акад. / Сост. В. Кузьмин-Караваев, э.-орд. проф. той же Академии. — Санкт-Петербург: тип. В.С. Балашева, 1891. — [4], 93 [3], 193 с.

15. *Ламанов А. А.* Церковное право / [Соч.] А. А. Ламанова. — Санкт-Петербург: тип. Б. М. Вольфа, 1907. — 175 с.

16. *Прокошев П. А.* Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского / Соч. Павла Прокошева. — Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1895. — [4], 389 с.

17. Пятьдесят лет специальной школы для образования военных законоведов в России: 1832–10 ноября — 1882: Аудиторская школа, Аудиторское училище, Военно-юридическое училище, Военно-юридическая акад. / под ред. начальника Военно-юридической акад. [П. О. Бобровского]. — Санкт-Петербург: [б. и., 188-?]. — [2], II, 168 с.

18. *Родосский А. С.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг.: (К 100-летию С.-Петерб. духов. акад.) / Сост. Алексей Родосский. — Санкт-Петербург: тип. И. В. Леонтьева, 1907. — [4], LXXXIV, 552 с.

19. *Чистович И. А.* С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.) / [Соч.] И. Чистовича. — Санкт-Петербург: Синод. тип., 1889. — 402 с.

УДК 231.01

Иерей Андрей Лысевич

проректор по лицензированию и аккредитации,
старший преподаватель Московской духовной академии
e-mail: lic.prorektor@mpda.ru

Priest Andrey Lysevich

Vice-Rector for Licensing and Accreditation,
Senior Lecturer at the Moscow Theological Academy
e-mail: lic.prorektor@mpda.ru

**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ АМВРОСИАСТА О БОГЕ
В КОММЕНТАРИИ НА ПОСЛАНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА
К РИМЛЯНАМ**

**AMBROSIAS'T'S IDEAS ABOUT GOD IN THE
COMMENTARY ON THE EPISTLE OF THE APOSTLE PAUL
TO THE ROMANS**

Аннотация. В данной статье описаны результаты богословского анализа высказываний Амвросиаста о Боге, содержащихся в его главном произведении — Комментарии на послание апостола Павла к Римлянам. Отмечены размышления Амвросиаста о свойствах Божиих, выявлено своеобразное стремление экзегета проводить логические связи между ними, как бы обосновывая одно свойство через другое. Излагаются представления толкователя о Христе в сопоставлении с Богом Отцом и человеком, о Его участии в Ветхозаветной истории. Излагаются некоторые особенности пневматологии Амвросиаста.

Abstract. This article describes the results of the theological

analysis of Ambrosiast's statements about God contained in his main work — Commentary on the Epistle of the Apostle Paul to the Romans. The reflections of Ambrosiast on the properties of God are noted, the peculiar desire of the exegete to make logical connections between them, as if justifying one property through another, is revealed. The interpreter's ideas about Christ in comparison with God the Father and man, about His participation in the Old Testament history are presented. Some features of Ambrosiast's pneumatology are described.

Ключевые слова: Амвросиаст, триадология, пневматология, Павловы послания, экзегеза, предведение, предопределение.

Key words: Ambrosiast, triadology, pneumatology, Pauline Epistles, exegesis, foreknowledge, predestination.

Амвросиаст является анонимным римским экзегетом, произведения которого имели широкое распространение на Западе с начала V века. Влияние его богословских взглядов на последующую западную христианскую традицию, как и сама богословская система экзегета, остаются до сих пор недостаточно изученными. Сложность исследований в этой области заключается в том, что экзегетический жанр не предполагает систематического изложения богословских воззрений автора, которые необходимо эксплицировать на основании системного рассмотрения его произведений. В данной статье, исследуя богословские представления Амвросиаста, мы будем опираться на центральное произведение из его творчества, которое он сам трижды перерабатывал — Комментариях на послание апостола Павла к Римлянам¹. Некоторые идеи будут сопоставлены с более ши-

¹ *Ambrosiaster. Commentarius in epistulam Paulinam ad Romanos* / ed. H. J. Vogels. — Vindobonae: Hoelder—Pichler—Tempsky, 1966–1969. — (CSEL; vol. 81. 1–3). Далее на данное произведение мы будем ссылаться кратко: Amst. Ad Rom. // CSEL. 81/1.

роким контекстом его творчества и в целом латинской христианской литературы. В изложении мыслей Амвросиаста мы постараемся как можно более близко следовать авторскому тексту, сопровождая русский текст латинскими терминами и фразами, которые он сам использует.

Троица

Амвросиаст не очень часто обращается к термину «Троица», что, впрочем, не означает, что он не разделяет или искажает учение Церкви о Святой Троице. Скорее всего, причиной тому особое благоговение и осторожность в богословских формулировках.

На основании обнаруженных случаев употребления этого термина можно отметить, что Амвросиаст церковное учение о Троице набожно именует Тайной Троицы (*mysterium Trinitatis*). Он не сомневается, что именно на эту Тайну указывает ап. Павел в первых стихах своего Послания к Римлянам, именуя вместе с Богом Отцом Его Сына и Святого Духа [2, р. 16–17]. Истинная вера удаляет от человека облако заблуждений и дает ему совершенное познание Бога в этой Тайне Святой Троицы [2, р. 92–93]. Именно формула тринитарной веры (*formam fidei Trinitatis*) дает человеку оправдание в Крещении [2, р. 150–151]. Кроме того, Амвросиаст своеобразно понимает исповедание Христа в Мф. 11:25 как исповедание Единого Бога в Троице (*confessio ergo ista unius Dei est in Trinitate*) [2, р. 460–461].

Бог Отец

Бог Отец — это Тот, от Кого все, что создано, Который действовал через Своего Сына (*operatur per filium*) [2, р. 390–393]. Его не может постичь разум и мысль (*sensum et consilium eius scire non possunt*), но Он Сам знает все (*scit omnia*). И в Нем все пребывает (*quia in ipso sunt cuncta*). Поэтому все, что начало существовать, из Него и через Него, и в Нем (*ex ipso et per ipsum et in ipso*) [2, р. 390–393].

Сами материальные элементы (*elementa rerum*) сохраняют-

ся в назначенном им порядке (*in opere sibi decreto perdurant*) исключительно Его Божественностью (*Divinitas*) [2, р. 40–41]. Именно Его мановением (*nutu*) и промыслом (*providentia*) сама жизнь управляется (*gubernetur*) при содействии стихий (*ministris elementia*). Они являются некими министрами, подчиненными воле своего Правителя [2, р. 64–65], поскольку Он Сам определил (*decreverit*) природные свойства и функции (*proprietas et officia naturaliter*) для всех вещей [2, 42–43].

Для нас, людей, Бог является Отцом и Источником (*Originem*)², поскольку все исходит от Него [2, р. 20–21] и от Него берет свое начало (*initium*). Продолжая мысль далее, Амвросиаст, видимо, допускает некоторую богословскую оговорку о том, что от Бога взяло начало все: небесное, земное и подземное (*caelestia et terrestria et inferna*) [2, р. 42–43]³. Последнее слово обычно указывает на преисподнюю и выходит, что Бог будто бы создатель ада и зла, наполняющего его. Очевидно, у Амвросиаста в данном месте возникла неверная параллель с другим местом из Священного Писания: **чтобы во имя Иисуса преклонилось всякое колено небесных и земных, и преисподних** (см. Фил. 2:10). С другой стороны, Амвросиаст мог не так строго ассоциировать подземную часть творения с адом или отделять огонь, уготованный дьяволу и ангелам его, от категории зла, которого Бог не сотворил.

Исследуемый автор прямо и мотивированно высказывает учение Церкви о трансцендентности Бога. Амвросиаст говорит, что Божество находится за пределами разумного мира (*ultra rationem mundi esse*) и доказательством тому является то, что Он — Создатель этого мира, ведь никто не может сказать, что

² *Deum patrem nostrum esse dicit propter originem.* Дословно данную фразу можно перевести так: «он называет Бога нашим Отцом по причине источника (начала)»

³ Един источник, из которого все обрело начало: небесное, земное и подземное (см. Фил. 2:10).

*unum esse principium,
a quo omnia initium sortita sint
caelestia et terrestria et inferna*

Творец существует в том, что Он создал (*nemo enim intra id esse dicendus est quod creavit*) [2, p. 146–147].

Еще до идеи пространственно-временного континуума, кроме признания бытия Бога за пределами пространства необходимо было решить вопрос о Его соотнесенности со временем. Амвросиаст и в этом отношении поддерживает мысль о трансцендентности Создателя. Он говорит, что для Бога нет будущего (*apud quem nihil futurum est*), Он остается неизменным [2, p. 96–97].

Данное место в первой авторской α -редакции Комментария⁴ звучало несколько иначе: «с Кем уже случилось то, что будет» (*quod futurum est iam factum est*)⁵. На основании этого можно предположить, что представления Амвросиаста о Божественной запредельности относительно времени претерпевали изменения. Если вначале он мог удовлетвориться фразой, помещающей Бога в тварную вечность, хоть и на особое место, то впоследствии это учение было скорректировано, экзегет прямо говорит, что для Бога в принципе не имеет значения, будущее это или прошлое.

Амвросиаст признает также учение о всемогуществе Божиим. Он говорит, что Богу невозможно противиться (*resisti*), ведь Он Самый сильный из всех (*potentissimus ultra omnes*) [2, p. 324–327].

Из учения о запредельном всемогущем Боге Отце и Создателе Амвросиаст «выводит» учение о Его Благости. Ведь поскольку

⁴ Известны три редакции Комментариев Амвросиаста на послание апостола Павла к Римлянам: α , β , γ . Довольно убедительно показано, что все три редакции восходят к единому автору (См. Bruyn T. S. *The Transmission and Editions of the Commentary // Ambrosiaster's Commentary on the Pauline Epistles: Romans* / transl. S. A. Cooper, D. G. Hunter. Atlanta, 2017. P. XLI–LV). Таким образом, Амвросиаст сам спустя некоторое время исправлял и дополнял свое собственное произведение.

⁵

γ	<i>apud quem nihil futurum est</i>	перед Которым будущее ничто
α	<i>quod futurum est iam factum est</i>	с Кем уже случилось то, что будет

Он является Богом всего и родоначальником (*parens*), то не желает ничего плохого (*nulli male vult*). Он хочет, чтобы вещи, созданные Им (*quae fecit*), оставались неповрежденными (*incolumia vult manere*) [2, р. 324–327]. Таким образом, Бог — благ (*bonitas*) и не желает ничьей гибели (*nullum perire vult*), Творец милует заслуживающих смерти (*morte dignis misericordiam dedit*) и дарует честь и славу (*dignitatem et gloriam*) тем, кто сознает (*intelligentibus*), что Он окружает их своею благодатью (*Dei gratiam circa se*) [2, р. 160–161].

На основании Божественной благодати Амвросиаст делает заключение о цели творения. Бог не только привел в бытие все вещи (*omnium <...> quae fecit*), которых прежде не существовало (*non erant*), но к тому же дал им вечную жизнь (*vita aeterna*) и славу, так чтобы дело рук Его могло в некоторой степени разделить и Его величие (*ut opus Eius aliquid maiestatis Eius simile haberet*) [2, р. 324–327].

Следствием Божественной благодати для Амвросиаста является справедливость Божия. Тот, чья доброта столь очевидна (*Cuius benivolentia tanta apparet*), не стремится быть несправедливым (*nec enim competit ei, ut iniustus sit*). Даже сомнений не должно быть в том, что Тот, Кто так заботлив (*providus*) и благ (*bonus*), к тому же и справедлив (*iustus*) [2, р. 324–327]!

Важнейший аспект справедливости Божией для Амвросиаста заключается в том, что Он безразличен к Своему Творению. Вообще надо сказать, что, с точки зрения изучаемого автора, убежденность в том, что Бог не реагирует на злые дела, совершенные по отношению к людям, является одной из главных причин грехопадения языческого мира. Неверующие считают Бога равнодушным (*incuriosum*), но Он строжайше воздаст (*severissime reddere*) каждому по делам его (*secundum mensuram uniuscuiusque*) и не пожалует (*non parcere*) [2, р. 62–63].

Но эта строгость в высшей степени не означает, что Бог может быть одержим яростью (*ira*). На самом деле природа Бога (*Dei natura*) свободна (*inmunis est*) от таких страстей (*pas-*

sionibus) [2, p. 68–69]. Кроме того, перед судом Божиим бездейственны лесть (*adulatio cessat*) и лицепрятие (*personarum acceptio*) [2, p. 62–63].

Для того, чтобы суд Божий не застал людей врасплох, Он благоволил устройению царской власти, которая является педагогическим напоминанием для людей, что Создатель и Владыка есть еще и Судья. Поскольку Бог предопределил (*statuit*), грядущий суд (*futurum iudicium*) и не хочет, чтобы кто-либо погиб (*perire*), то Он назначил правителей этого века (*saeculo rectores*), дабы они стали педагогами для людей, внушая им страх и обучая тому, что следует соблюдать, чтобы они не были осуждены на грядущем Суде [2, p. 420–421].

Наличие промысла Божия в мире Амвросиаст так же пытается подтвердить логически при помощи силлогизмов и метода «от противного».

Если мастер (*orifex*) не заботится о своем произведении, то своим небрежением (*neglegit*) показывает, что сделанное им — плохо; следовательно, он должен именоваться плохим мастером. Но поскольку Бог благ и сотворил все хорошо, ведь невозможно делать зло, будучи благим (*impossibile bonum mala fecisse*), то необходимо признать, что Он заботится о Своем творении (*curam eorum necesse est agere dicatur*) [2, p. 64–65].

Такая схоластичность в тексте комментария не кажется вычурной, она естественно встраивается в контекст толкования. Но при анализе представляется весьма необычным, что христианский автор пытается доказывать благость творения при помощи логики, а не при помощи цитат из Священного Писания, например, Быт. 1:31.

Забота Бога о Своем творении заключается не только в установлении царской власти. Амвросиаст предлагает читателям довольно развернутую картину Божественного домостроительства.

Сначала, в древности, когда народы жили в безбожии (*impietate*) и невежестве (*ignorantia*), для спасения их был явлен Закон в письменном виде (*lex in litteris*), чтобы можно было об-

уздать (*infrenari*) низвергающихся (*praecipites*). Но поскольку из-за хитрости (*versutia*) противника грехи стали умножаться (*cumulari*), так что заповеди Закона Моисеева стали поводом к большому осуждению, то Бог снисходительностью Своей благодати (*clementia bonitatis suae*), непрестанно заботящийся (*procurans*) о людях, постановил, что одной только веры (*solam fidem*) было достаточно, чтобы иметь возможность истребить (*abolerentur*) все грехи [2, р. 386–387]. Этот величайший дар Бог Отец преподнес верующим через Сына Своего [2, р. 160–163].

Другим следствием благодати Божией является Его верность. Ведь Он настолько совершенен (*perfectus*) и благ (*benivulus*), что всегда исполняет Свои обещания (*non inpleat quod promisit*) [2, р. 96–97].

Человеку доступно познание силы Божией и вечной Его Божественности [2, р. 40–41]. Но сама трансцендентная Божественная природа человеку недоступна даже после воскресения мертвых. Верующих ожидает воскресение в бессмертии (*inmortalem*) и славе (*gloriosum*), наподобие тела Христа, однако это подобие не таково, чтобы вовсе исключить различия, поскольку они будут подобны Ему во славе тела (*corporis gloria*), но не в Божественной природе (*Divinitatis natura*) [2, р. 194–195].

Христология

Важнейшим аспектом богословских воззрений любого христианского автора является христология⁶. Амвросиаст твердо убежден, что Христос, будучи Богом от Бога (*Deum esse de Deo*) [2, р. 6], соизволил родиться человеком (*homo dignatus est nasci*) и потому стал нашим Братом (*frater*), и притом старшим, поскольку Он Первенец (*primogenitus*) во всем.

⁶ Можно рекомендовать исследования по христологии Амвросиаста и других авторов: Foley D. The Christology of Ambrosiaster — I // Milltown Studies. 1997. Vol. 39. P. 28; Foley D. The Christology of Ambrosiaster — II // Milltown Studies. 1997. Vol. 40. P. 31–52; Pollastri A. Ambrosiaster, commento alla Lettera ai Romani: Aspetti cristologici // Collana di testi storici. 1977. P. 64–105.

Ведь Он перворожден (*primogenitus*) в возрождении Духа (*in regeneratione spiritus*), перворожден из мертвых и Он Перворожденный, победив смерть, восходит (*ascendens*) на небо [2, p. 291–292]. Амвросиаст исповедует равночестность Лиц Отца и Сына, когда говорит, что должно воссылать славу Отцу чрез Сына, то есть славу Им Обоим в Духе Святом, потому что «каждый пребывает в одинаковой славе (*uterque in una gloria est*)» [2, p. 492, 494–495].

При этом Амвросиаст говорит, что Христос, будучи перворожденным из мертвых, не знаком с ними по природе (*cuius natura ignoratur*). Трудно понять, что именно имеет в виду автор данной фразой, у него самого она встречается не во всех рукописях. Видимо, речь идет о том, что Божественная природа Христа чужда смерти.

Амвросиаст отмечает и второе значение термина «перворожденный (*primogenitus*)», ведь он указывает не только на то, что Христос превосходит всех людей, но и на то, что Он именно рожден (*natus*) от Отца, а не сотворен (*non factus*) [2, p. 292–293].

Сын равен Отцу, неотделим, но и не слитен с Ним. Следует заметить, что Амвросиаст в целом не склонен к догматическим формулировкам, но слова (Рим. 8:34) о том, что Христос ходатайствует (*interpellat*) за нас, вызывают у него довольно сложные рассуждения. Симонетти указывает, что данное место использовали Ариане [17, p. 722 (note 206)], пытаясь доказать несопоставимость Сына и Отца, ведь Сын не может, по-видимому, избавить людей Сам, но вынужден прибегать к ходатайствам перед Отцом. Во времена рассматриваемого автора антиарианская полемика имела большое значение, поэтому Амвросиаст пытается защищать здесь православное учение. Он пишет, что, хотя сказано, Сын ходатайствует, но Он Сам делает все и равен Богу Отцу. И что хотя о Боге и говорится, что Он Един (*Unus*), однако неверно помышлять Сына или Отца отделенными (*singularis*) или слитными (*unio*) [2, p. 294–295]. Исследователи замечают [14, p. 479–480] в данном месте

влияние богословского трактата свт. Илария Пиктавийского «О Троице»⁷. Ариане на Западе часто использовали термины «отделенный» (*singularis*) и «несравненный» (*incomparabilis*) в отношении природы Отца и Сына в спорах с савелианами [17, р. 704–705]. Термин «*unio*» соотносится со свт. Иларием [6, р. 207–208] с еретиком Савелием, а «*singularis*» — в основном с ересью Ария [6, р. 264–265, 267–268]⁸.

Амвросиаст говорит, что на основании Священного Писания передано (*tradat*), видимо, от Отцов, не разделять (*non disparem*) Сына и Отца. Бог Отец именуется первым (*praeferat*) не по превосходству природы, а поскольку Он Родил Сына и от Него произошло все [2, р. 294–295].

Слово, которое Амвросиаст использует здесь, — «*dispar*» — встречается также в его сочинении против ариан, включенном в состав *Quaestionis*. Чтобы подтвердить православную точку зрения о том, что Сын и Отец имеют одинаковую природу, Амвросиаст говорит, что рождаемое не отличается от того, что рождает [2, р. 175, 178], а следовательно, и Сын, рожденный от Бога, есть Бог. И поскольку Христос как Сын по Своей природе не отличается от Отца, Он равен с Отцом и равен Ему [2, р. 179]. Даже благодать и мир исходят не только от Бога Отца, но и от Христа [2, р. 20–21], Он является Богом не только природы (*natura*), но и ангельских сил (*virtute*) [2, р. 300–301].

Амвросиаст отвергает и другой тезис ариан о времени, когда не существовало Сына Божия. Он говорит, что Сын существовал вечно (*in aeternum existentem*) [2, р. 300–301].

Поскольку Христос есть Истинный Бог, то не совершает ничего предосудительного (*praeiudicabitur*) по отношению к Богу Отцу тот, кто поклоняется (*adoratur*) Христу как Богу (*Christus ut Deus*). Ведь хотя сказано, что должно служить (*serviendum*) одному лишь Богу, Христос бы не позволил покло-

⁷ Alexander Souter показывает, что Амвросиаст был знаком с данным трактатом [18, р. 66].

⁸ Обсуждение данного термина продолжается на протяжении всей 7 книги трактата.

няться (*adorari*) Себе, если бы Он не был Богом. И в другом месте у ап. Павла сказано: Тот, кто так служит (*servitur*) Христу, угоден Богу (Рим. 14:18). Поэтому тот, кто поклоняется Сыну, поклоняется также Отцу, и тот, кто служит Отцу, служит Сыну [2, р. 306–307].

Вопрос о поклонении Христу наводит Амвросиаста на аргумент против ариан. Он говорит следующее: раз в Писании сказано, что должно поклоняться (*adorabis*) Богу и Ему Одному служить (*servies*) (Второзаконие 6:13, см. Мф. 4:10), и, с другой стороны, ап. Павел призывает верующих служить Христу и говорит, что поступающий так угоден Богу, очевидно, что Христос Един с Богом (*in unitate Dei*) и не является неравным Ему (*nes dispar*) или другим божеством (*alter deus*) [2, р. 162–163].

Другой цитатой, традиционно используемой православными полемистами для подтверждения божественности Христа, является Рим. 9:5: **Который есть Бог над всеми, благословенный во веки. Аминь.** С данной целью ее использовал ряд известных Амвросиасту авторов: сщмч. Киприан Карфагенский [4, col. 0702A], Новациан [6, col. 0908B] и Тертуллиан [8, col. 0173C].

Толкование Амвросиаста на это место содержит необычную реплику. Очевидно, что в этой цитате речь идет о Христе, и что она, несомненно, свидетельствует о Его Божественном величии. Однако далее Амвросиаст упоминает о некоторых людях, которые не считают, что выражение **который есть Бог** относится ко Христу. Изучаемый автор предлагает мысленным собеседникам указать Лицо, к Которому можно отнести данное выражение, при этом он замечает, что в этом отрывке нет упоминания о Боге Отце [2, р. 304–305].

Выяснить, с кем же полемизирует здесь Амвросиаст, удастся благодаря другому его произведению. В *Quaest.* 91, направленном против Фотина, Амвросиаст приписывает ему это мнение, говоря, что Фотин толкует Рим. 5:9 как возможно относящееся к Богу Отцу (*sed forte ad Patris Personam pertinere dicatur*) [2, р. 157].

Спаситель предъявил доказательства Своей Божественности, показав в Своих деяниях (*in rebus gestis*) могущественную силу (*magnifica virtus*) [2, p. 368–369].

Данный аргумент о том, что Христос обладает как природой, так и силой Бога Отца — и что последнее подразумевает первое, — может быть признан вполне традиционным во времена Амвросиаста. Он был выдвинут еще доникейскими богословами, такими как св. Иларий Пиктавийский, в середине четвертого века⁹.

Амвросиаст ассоциирует со Христом Премудрость Бога Отца. Ссылаясь на пророка Соломона: **вся мудрость — от Господа Бога, и с Ним она всегда была (Сир. 1:1)**, изучаемый автор говорит, что эта Мудрость и есть Христос (*haec sapientia Christus est*), потому что Он от Отца и всегда был с Ним (*de ipso est et cum ipso erat semper*). Кроме того, Бог Отец познается (*intellegitur*) верующими через Христа, как через Его Премудрость [2, p. 492, 494–495].

Христос от начала был Сыном Божиим, однако был неизвестен творению (*ignorabatur autem a creatura*) [2, p. 14–15]. В Человеке воплотился именно Тот, Кто был сокрыт (*esset latebat*), а в то же время и предсказан прежде по Духу Святыни (*Spiritum Sanctificationis*) [2, p. 16–17; 37–38]. Сам Бог Отец предвозвестил через славных мужей (*claros viros*) Собственного Сына (*Proprium Filium*) [2, p. 14–15], Который должен прийти с небес (*de caelis venturus*) [2, p. 382–383].

Бог через Христа открыл тайну, сокрытую от века (см. Еф. 3:9), которая заключалась в том, что Бог — не Одинок, но пребывает от вечности с Ним и Слово, и Утешитель (*sed est apud illum ex aeternis et sermo et paraclitus*). Эта тайна прежде была обозначена через пророков посредством некоторых образов. И Бог определил, что в этой истине все творение будет спасено через знание. Ведь Он восхотел, чтобы и язычники

⁹ См., например, *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* 5, 4–5 // CCSL. 62. P. 154–55, а также Barnes M. R. *One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic* // *Studia Patristica*. 1997. T. 29. P. 215–216.

стали причастниками Его благодати, что тоже было сокрыто прежде времен Христа от рода человеческого [2, р. 492, 494–495].

О Могуществе (*quam potentissimus*) Обетованного можно было бы узнать по тому, сколь великие посланники Его предвозвестили [2, р. 14–15]. Он пришел в мир именно в то время, когда грехи всех евреев, а также всех язычников достигли своего предела (*peccata repleta erant*) [2, р. 334–335]. Христос был произведен, то есть рожден (*factus <...> hoc est natus*) действием Святого Духа от Девы (*opere spiritus sancti ex virgine*) [2, р. 14–15]. И таким образом был изъят из человеческого закона рождения [2, р. 14–15].

Отец Христа — это Тот самый Бог, в Которого поверил Авраам [2, р. 144–145]¹⁰. Кроме того, Амвросиаст считает, что Сам Неведомый творению Сын Божий и в Ветхом Завете открывался неким образом (*semper quidem apparuit*) прежде Своего воплощения. Однако тогда сокрыто было, Чем Он является (*latebat quid esset*). В ветхозаветную эпоху считалось (*putabatur*), что Он один из ангелов (*unus ex angelis*) и Предводитель Воинства Господня (*dux exercitus Domini*) (См. Быт. 18; Нав. 5:13–15). Но после Воскресения стало очевидно, что Он есть Господь [2, р. 84–87].

Более того, Амвросиаст считает, что Сын Божий — это Тот, Кто являлся и некоторым патриархам как Бог [2, р. 84–87]. В частности, именно Сын Божий явился Моисею при купине [2, р. 350–351].

Учение о Богочеловечестве Христа находит выражение у Амвросиаста в его герменевтической гипотезе. Толкователь соотносит имя Иисус с проявлениями человеческой природы Спасителя (*[personam] hominis*), а имя Христос — с Божественной (*Personam Dei*). Разделение Христа на двух

¹⁰ В контексте прочего учения Амвросиаста невозможно понимать данную фразу как указание на некое разделение Лиц Святой Троицы, скорее этими словами Амвросиаст хочет подчеркнуть единство Ветхого и Нового Заветов.

«персон» может быть отнесено к неточности терминологии, поскольку автор более нигде не упоминает учения о двух Лицах во Христе и, иллюстрируя свою мысль, говорит именно о проявлениях природы, а не об отдельных ипостасях [2, р. 10–11]. Кроме того, Амвросиаст в другом месте прямо говорит о Единстве Второй Ипостаси: «ведь в обоих Господь (*quia in utroque est Dominus*)» [2, р. 8–9]. А в другом месте — что от Марии по плоти (*iuxta carnem*) произошел (*factum*) не кто иной, как Сам Сын Божий (*Dei Filium*) [2, р. 14–15].

Амвросиаст также касается и вопроса соотношения плоти Спасителя и нашей. Он говорит, что плоть (*caro*) Христа была очищена (*expiata est*) Духом Святым (*a Sancto Spiritu*), хотя являлась той же плотью, что и у Адама до грехопадения (*quale fuit Adae ante peccatum*), впрочем, за исключением определения (*sententia*), которое было дано Адаму после преступления заповеди. Под этим «определением», данным Адаму, Амвросиаст, очевидно, понимает последствия грехопадения, явившиеся в теле человека после первородного греха [2, р. 236–237]. Трудно сказать, насколько полно в представлении Амвросиаста последствия греха Адама транслируются на безгрешную плоть Христа [2, р. 254–255]. Ведь даже повторяя слова ап. Павла о «подобии плоти греха», изучаемый автор избегает более глубоких размышлений. Он говорит, что Его плоть такая же (*similitudo*), как и у нас, но она не была зачата в утробе матери (*facta in utero est*) и рождена (*nata*) так же, как плоть всех людей [2, р. 254–255]. В данном высказывании можно было бы увидеть аллюзию на Протоевангелие Иакова и предание о безболезненном рождении Спасителя, но толкователь поясняет далее, что имеет в виду, прежде всего, абсолютную безгрешность, которая отличает Христа от любого другого человека. Ведь плоть Его была освящена в утробе и рождена без греха, и, кроме того, Он не грешил в ней [2, р. 254–255].

Плоть безгрешного Спасителя является камнем соблазна для иудеев, ведь под ней был сокрыт (*latens*) Бог, Который, впрочем, делал Себя известным (*prodens*) в теле через Свои действия (*operibus*) [2, р. 342–343].

Плоть Христа страшилась смерти. Будучи в Гефсиманском саду перед страданиями, Господь сказал: «дух бодр, а плоть немощна» (Мф. 26:41), тем самым Он хотел дать понять (*vellet intellegi*), что Его Божественность отнюдь не боится (*Divinitatem Suam minime formidare*), но что печаль принадлежит человеку (*hominis esse mestitiam*). В этом слове Спаситель под Духом подразумевает Свое божество (*Deum*), а под плотью — человечество (*hominem*) [2, p. 268–269].

В этом страхе перед смертью проявляется не слабость Сына Божия, а полнота Его вочеловечения, поскольку Он бы не был Истинным человеком, если бы не был из плоти и души (*ex carne et anima*), чтобы быть совершенным (*perfectus*). Поэтому, как Он является истинным Богом, также был и истинным человеком [2, p. 14–15].

Таким образом, Един Иисус Христос — и Божий, и человеческий Сын (*unus sit et Dei et hominis filius Christus Iesus*) [2, p. 14–15]. Данное высказывание, соответствующее учению о двойном единосущии, неоспоримо свидетельствует об отсутствии несторианских симпатий у Амвросиаста.

Изучаемый автор даже употребляет по отношению ко Христу необычный эпитет — Сверхчеловек (*ultra hominem*). Он говорит, что поскольку Спаситель рожден действием Святого Духа от Девы при сохранении Своего Величия, то через это стало известно, что Он Сверхчеловек [2, p. 14–15]. Примечательно, что в другом месте Амвросиаст употребляет это выражение и по отношению к Мелхиседеку [2, p. 180–184]¹¹. Кроме изучаемого автора этим термином неоднократно пользуется его современник свт. Амвросий Медиоланский [1, col. 1939B]¹².

¹¹ *Per haec apparet Melchisedech ultra hominem esse quia non erat unde melior esset quam Abraham nisi sola praecedat illum natura.*

¹² *Vers Et totus desiderabilis Speciosus forma prae filiis hominum Psal XLIV Homo quippe erat secundum carnem sed **ultra hominem** secundum divinam operationem [1, col. 1939B]; Denique cum leprosum tangeret homo videbatur sed **ultra hominem** cum emundaret.*

Пневматология

Пневматология Амвросиаста менее развернута, что вполне объяснимо периодом написания произведения. Изучаемый толкователь, стараясь избегать острых углов и не чувствуя под собой достаточной богословской базы, старается просто не углубляться в спорные вопросы.

Тем не менее, Амвросиаст прямо исповедует Божественность Святого Духа, говоря, что Христос был Сыном Божиим «по (secundum) Святому Духу, то есть по Богу, ибо Бог Дух есть (см. 4. 24) и без сомнения Святой» [2, р. 14–15]¹³. Божественный Дух, по его мнению, имеет ту же Сущность, что и Отец (qui eiusdem utique substantiae est) [2, р. 288].

Все, что было создано Богом Отцом, впоследствии было перерождено во Святом Духе (post renata in spiritu sancto sunt). И поэтому все творение пребывает в Нем. А поскольку и Святой Дух от Бога Отца (de Deo est Patre) и знает то, что в Боге (scit quae in Deo sunt), поэтому и Отец пребывает в Духе Святом (ergo et in Spiritu Sancto Pater est). Ведь То, Что от Бога Отца (quod de Patre est Deo) не может существовать иначе (non potest aliud esse), чем Бог Отец (quam est Deus Pater) [2, р. 390–393].

Святой Дух, по суждению Амвросиаста, так же принадлежит Сыну, как и Отцу, поскольку все, что принадлежит Отцу, также принадлежит Сыну (quia omnia Patris Filii sunt). Дух Христов (см. Рим. 8:9) — это тот же Дух Отца (Spiritum Dei nunc dicit Spiritum Christi) [2, р. 264–265].

Однако «принадлежность» Сыну не означает в устах изучаемого автора исхождения от Него. Исследователи соглашаются, что в учении Амвросиаста о Святом Духе нельзя найти признания исхождения Духа и от Отца, и от Сына [16, р. 9].

Важно отметить, что Святой Дух, по Амвросиасту, это не «святое дуновение» или нечто несамостоятельное, а свободная Ипостась. Изучаемый автор говорит, что хотя и кажется, что Святой Дух молчалив (nobis tacere videtur), Он говорит с Бо-

¹³ Eum qui erat Dei Filius secundum Sanctum Spiritum, id est secundum Deum, quia Deus Spiritus est et sine dubio Sanctus est.

гом (*Deo ergo loquitur*), Он все видит (*videt*), хотя Сам невидим, и просит (*petit*) Отца о том, что приятно Ему и полезно для нас [2, р. 288–289]. Дух Господень ходатайствует за христиан не с человеческим красноречием, и даже не как ангелы, а в соответствии со Своей Божественностью (*Divinitati*). Когда Он ходатайствует за нас, то говорит тем же самым Божественным образом, словно на том же языке, как и Тот, от Кого Он [2, р. 288].

Дух Святой принимает участие в жизни людей. Например, Он не допускал Павла и Силу идти в Вифинию, поскольку Он знал (*sciret*), что тогда их проповедь не возымела бы результата [2, р. 30–31]. Святой Дух может и вовсе отойти от человека. При этом Амвросиаст называет две причины, по которым Он оставляет христианина: если человеку характерен плотской образ мыслей или плотские деяния (*sensum carnis habet aut gesta*).

Исследователи замечают, что высказывание Амвросиаста о Божественности Святого Духа получило существенное распространение в более поздней авторской редакции γ ¹⁴, которая может быть датирована после провозглашения оросов Второго Вселенского Собора. На основании этого высказывается мысль, что изучаемый автор сначала писал на данную тему более сдержанно, а впоследствии, получив соборное подтверждение своего мнения, позволил себе более пространные формулировки [10, р. 61–65].

Заключение

Рассуждения Амвросиаста о Боге в Комментариях на Рим. представляются вполне в русле православной традиции, он вступает в полемику с арианством и предлагает достаточно убедительные аргументы против ереси. Пневматология автора представляется разработанной достаточно поверхностно, хотя и вполне соответствует учению Второго Вселенского Со-

¹⁴ Речь идет о ряде вставок, которые содержатся только в манускриптах γ -редакции Amiens 87 и Monte Cassino 150.

бора. Рассуждения Амвросиаста о свойствах Божиих характерны попыткой обоснования при помощи логики. Вряд ли римский экзегет делает это осознанно и системно, однако, на наш взгляд, данное обстоятельство выражает некую тенденцию. Вопрос о том, могла ли эта особенность суждений Амвросиаста о Боге повлиять на схоластическую традицию «доказательств бытия Божия» остается открытым.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. *Ambrosius Mediolanensis*. Commentarius in Cantica Cantico-rum // PL. — T. 15. — Col. 1851–1961.
2. *Ambrosiaster*. Commentarius in epistulam Paulinam ad Romanos / ed. H. J. Vogels. — Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1966–1969. — (CSEL; vol. 81. 1–3).
3. *Ambrosiaster*. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti / ed. A. Souter. — Vindobonae : F. Tempsky, 1908. — (CSEL ; vol. 50).
4. *Cyprianus Carthaginensis*. Testimonia adversus Iudaeos // PL. — T. 4. — Col. 679–780.
5. *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate // PL. — T. 10. — Col. 9–471.
6. *Novatianus*. De Trinitate // PL. — T. 3. — Col. 885–952.
7. *Petrus Pictaviensis*. Panegyriques // PL. — T. 211. — Col. 473–1067.
8. *Tertullianus*. Adversus Praxeam // PL. — T. 2. — Col. 153–196.

Литература

9. *Barnes M. R.* One Nature, One Power: Consensus Doctrine in Pro-Nicene Polemic // *Studia Patristica*. — 1997. — T. 29. — P. 205–223.
10. *Bruyn T. S.* Ambrosiaster's Revisions of His Commentary on Romans and Roman Synodal State ments about the Holy Spirit // *Revue des études augustiniennes*. — 2010. — Vol. 56. — P. 61–65.
11. *Edelstein L.* The History of Anatomy in Antiquity // *Ancient Medicine: Selected Papers of Ludwig Edelstein* / ed. by Oswei Temkin and C. Lilian Temkin, transl. C. Lilian Temkin. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.

12. *Foley D.* The Christology of Ambrosiaster—I // Milltown Studies. — 1997. — Vol. 39. — P. 27–47.

13. *Foley D.* The Christology of Ambrosiaster—II // Milltown Studies. — 1997. — Vol. 40. — P. 31–52.

14. *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. — Edinburgh: T&T Clark, 1988.

15. *Langen J.* De commentariorum in epistulas Paulinas qui Ambrosii et quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore dissertatio // PhD diss. — Bonn. 1880.

16. *Pollastri A.* Ambrosiaster: commento alla lettera ai romani: aspetti cristologici. — L'Aquila: L. U. Japadre, 1977. — (Collana di testi storici; vol. 7).

17. *Simonetti M.* Arianesimo latino // Studi Medievali. — 1967. — Vol. 8. — P. 663–774.

18. *Souter A.* The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul. — Oxford: Clarendon Press, 1927. — (Reprint 1999).

УДК 226.2

Щедров Е. А.

студент II курса магистратуры
Санкт-Петербургской духовной академии
e-mail: shedrov@gmail.com

Shchedrov E. A.

student of the second year of the master's program
at the St. Petersburg Theological Academy
e-mail: shedrov@gmail.com

**ОСОБЕННОСТИ ЭКЗЕГЕЗЫ «МАЛОГО АПОКАЛИПСИСА»
(МФ. 24:1–44)**

**FEATURES OF THE EXEGESIS OF THE «MINOR
APOCALYPSE»
(MT. 24:1–44)**

Аннотация. На протяжении всей многовековой истории христианства исследователи Священного Писания и его толкователи с особым интересом относились к тем пророческим местам священного текста, которые сообщали о «судьбах будущего века» и о Втором Пришествии Спасителя. На сегодняшний день огромное количество авторитетных богословов и библеистов составило свое толкование так называемого «Малого Апокалипсиса» (Мф. 24:1–44). В эпистолярном наследии как святых отцов, так и христианских авторов можно увидеть различные подходы к толкованию данной главы Евангелия от Матфея. В настоящей статье на основе экзегетического святоотеческого наследия, а также исследований современных представителей библейской науки, представлен анализ особенностей экзегезы «Малого Апокалипсиса».

Abstract. Throughout the centuries-old history of Christianity, scholars of the Holy Scriptures and its interpreters have been especially interested in those places in the Holy Books that reported on the «destinies of the future age» and the Second Coming of the Savior. To date, a huge number of authors have left their interpretation of the so-called «Minor Apocalypse» (Mt. 24:1–44). In the epistolary heritage of both the holy fathers and Christian authors, one can see different approaches to the interpretation of this fragment of the Gospel of Matthew. In this article, based on the works of the holy fathers of the sources, as well as modern research, an analysis of the modern exegesis of the «Small Apocalypse» is presented.

Ключевые слова: Иисус Христос, Спаситель, Евангелие от Матфея, Евангелие, экзегеза, толкование, «Малый Апокалипсис».

Key words: Jesus Christ, Savior, Gospel of Matthew, Gospel, exegesis, interpretation, «Minor Apocalypse».

Евангелие от Матфея, согласно мнению блаженного Августина Иппонского, хронологически является первым написанным Евангелием. Его двадцать четвертая глава полностью посвящена описанию будущих судеб мира, вплоть до Второго Пришествия Христова, и потому в науке называется Малым Апокалипсисом (в противоположность «большому» Апокалипсису апостола Иоанна Богослова [16]). Сложность толкования этой главы заключается в том, что по жанру она представляет собой пророчество (притом что само Евангелие, согласно Катехизису свт. Филарета (Дроздова) — законоположительная книга [23, с. 15]). В силу своей жанровой специфики 24 глава выделяется из прочих глав Евангелия от Матфея. Ее сложно трактовать буквально, поскольку «пророчества всегда изрекаются как таинство, и как таинство понимаются» [22, с. 235].

В древности и современности существовало множество аспектов в толковании Малого Апокалипсиса, однако актуальным направлением в экзегетическом осмыслении 24 главы видится попытка систематизации и сравнительного анализа, а также сопоставления друг с другом различных подходов в изъяснении ее содержания [19, с. 52].

Дореволюционная и современная библеистика в экзегезе Малого Апокалипсиса опирается исключительно на авторитетные толкования, среди которых большую часть составляет наследие святых отцов и учителей Церкви.

Например, среди святых отцов Древней Церкви, оставивших наиболее систематизированные и полные толкования на двадцать четвертую главу Евангелия от Матфея, следует выделить таких авторов, как святитель Иоанн Златоуст, Евфимий Зигабен, блаженный Иероним Стридонский. Ценная подборка святоотеческих толкований на Евангелие изложена также в сборнике «Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков» [10, с. 752–784].

В дореволюционной библеистике данная тема рассматривается в толковании на Четвероевангелие Б. И. Гладкова [4, с. 467–488]. Наиболее ценной работой в данной области является монография С. Савинского, которая называется «Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (о последних судьбах мира)» [21]. Вплоть до настоящего времени данная книга является наиболее глубоким трудом в эсхатологической тематике.

Современные толкования на данное место представлены в трудах митрополита Илариона (Алфеева), В. Н. Кузнецовой, архимандрита Ианнуария (Ивлева). Отдельное место по богословской глубине занимает толкование на Евангелие от Матфея преподобного Иустина (Поповича).

Протестантский автор Крейг Кинер составил ценный культурологический комментарий на евангельские события и беседы Христа, который позволяет посмотреть на них сквозь призму культурно-исторического контекста той эпохи [13].

В вероучительном плане данная работа нейтральна и не затрагивает спорных доктрин инославных деноминаций. Ценные комментарии, также культурно-исторического характера, содержатся в «Женевской Библии» [24]. В несколько более свободной и менее научной манере Евангелие от Матфея толкует протестантский автор Дж. Райл [20].

Структура толкования текста

24 главу Евангелия от Матфея можно условно разделить на три части:

- первая часть с 1 по 14 стихи;
- вторая часть с 15 по 25 стихи;
- третья часть с 26 по 44 стихи включительно.

Первые три стиха Малого Апокалипсиса содержат вводную часть к последующим за ними словам Иисуса Христа. В них дается внешний контекст, который послужил поводом для последующей речи. Предыдущая двадцать третья глава Евангелия от Матфея содержит обличения законникам и фарисеям. Она заканчивается грозными словами «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Мф. 23:28).

Фактически они означают оставление Богом Своего народа. Вся последующая глава является логическим продолжением заключительного стиха (стих Мф. 23:39) «не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: благословен Грядый во имя Господне!» Этот стих является прикровенным указанием на последующее Второе Пришествие Иисуса Христа.

В целом святоотеческая, отечественная дореволюционная и современная экзегетические традиции этого места не противоречат друг другу. Однако каждой эпохе в толковании первых трех стихов 24 главы Евангелия от Матфея присуща своя специфика. Разные авторы делают акценты на различных деталях.

Например, Евфимий Зигабен обращает внимание на то, что ученики, услышав слова Христа «Се, оставляется вам дом ваш пуст», недоумевали, как столь величественный храм может

опустеть. Отвечая на их недоумение, Христос лишь усугубляет то, что было сказано в Мф. 23:38. Храм не только опустеет, но и будет разрушен.

Зигабена, как сторонника буквально-исторического и филологического методов толкования, интересуют детали текста. В частности, он задается вопросом, почему в Мк. 13:1–2 сказано об одном ученике, вопрошающем Христа, а в Лк. 21:5–6 и Мф. 24:1–3 о нескольких.

Второй вопрос, который интересует толкователя, более важен для понимания общего смысла пророчеств. Согласно Мф. 24:3 ученики спрашивали о двух обстоятельствах: «когда это будет» (т. е. разрушение храма) и «какой признак Твоего пришествия». Таким образом, первый вопрос относится к храму, а второй — ко Второму Пришествию Христа. Согласно Мк. 13:4 оба вопроса относятся к разрушению храма. Отвечая на первый вопрос, толкователь пишет, что подошли все ученики, но один из них указал на храм.

Ответ Евфимия Зигабена на второй вопрос будет отличаться от мнения некоторых последующих толкователей. С его точки зрения, «вопрос был один <...> но у учеников была цель узнать о двух обстоятельствах <...> Предполагая, что это случится вместе, они и предложили один вопрос» [6, с. 173].

Вся последующая беседа Христа с учениками является Его ответом на вопрос о времени разрушения Иерусалима и признаках Его Второго Пришествия. Однако, как замечает Евфимий Зигабен, Господь не дает на них прямого ответа, но «сначала говорит им о том, что им прежде нужно было знать» [6].

Святитель Иоанн Златоуст, а вслед за ним и Зигабен, считают, что апостолы потому приступили ко Христу с вопросами, что сильно желали видеть Его славу, «которая будет причиной бесчисленных благ» [10, с. 757]. Более того, святитель подчеркивает, что, вопрошая Христа наедине, апостолы отделяли себя от всей массы иудеев. К грозным предсказаниям Христа они относились равнодушно, поскольку считали, что к ним лично они не относятся. Ученики Христовы ожидали,

что сразу же вслед за разрушением Иерусалима они сядут на уготованных им двенадцати престолах. Господь же побуждает их к бдительности и предупреждает, что испытания коснутся и их самих. И далее Спаситель говорит о междоусобных бранях и нестроениях, как признаках приближающегося Пришествия.

Первый признак Второго Пришествия Христа

После указания на войны и прочие бедствия, Христос дает Своим ученикам понять, что все это коснется и их лично. В стихах 9–12 говорится о том, что между людьми иссякнет любовь, что будет следствием умножения беззаконий. Потеря любви отразится на характере человеческих отношений: умножится взаимная ненависть, будут предательства. Апостолы не останутся в стороне от этих событий и тоже станут жертвой человеческой ненависти. Однако у них, по мнению святителя Иоанна Златоуста, есть преимущество перед прочими: они будут гонимы за Христа, в чем состоит большое утешение. Иными словами, их страдания будут осмысленными и оправданными. Они не станут случайной жертвой стихийных народных восстаний. В их мучениях заключен великий смысл.

Сравнительный анализ толкований на Мф. 24:9–14 показал, что в толковании этих стихов авторами разных эпох и культур наблюдается смещение от соотнесения их с гибелью Иерусалима и храма в сторону эсхатологических времен.

Надо полагать, что изменение в экзегезе данного фрагмента связано с признанием того факта, что проповедь Евангелия еще далека от своего завершения. Простое знание о христианстве как одной из мировых религий не есть еще знание христианства как жизни во Христе, а именно это и является предметом евангельской проповеди.

Стих Мф. 24:15 начинается словами ὅταν οὖν ἴδῃτε. Эту же конструкцию мы встречаем в Мк. 13:14 и Лк. 21:20 — что подчеркивает параллельность тем, которые собираются изложить авторы каждого из Евангелий.

В данной части главы автор вводит знакомое читателю из Ветхого Завета выражение «мерзость запустения» (в единственном числе — ивр. שְׁרִיץ שָׁמַיִם, что в переводе Семидесяти звучит на греч. как [τὸ] βδέλυγμα [τῆς] ἐρημώσεως, и во множественном — ивр. שְׁרִיצִים מִשָּׁמַיִם, или греч. τὸ βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων соответственно). Точнее, по легенде, семидесяти двух толковников — по шесть от каждого из двенадцати колен Израиля. На момент совершения перевода — к III в. до Р. Х. — конечно, такого количества колен уже не существовало. Но называются все колена, чтобы подчеркнуть — что они все приняли участие в этом процессе. В новом переводе РБО (2015 г.) — «мерзость осквернения». Аверинцев: «мерзость опустошения». По его мнению, это словосочетание вошло в искаженном смысле в идиоматику современного русского языка.

В древнегреческом слово βδέλυγμα (т. е. «мерзость») этимологически восходит [2, с. 229–230] к глаголу βδεύω — «испытывать отвращение», «чувствовать тошноту», «ненавидеть», «бояться» [5], который в свою очередь может быть производным [1, с. 171–172] от βδέω — «издавать зловоние». Морфологически близкие к нему слова имеют следующие значения: βδελυγμία — «тошнота», «отвращение»; βδελυγμός — «омерзение».

Ианнуарий (Ивлиев) считает, что пророчество о «мерзости запустения» не сбылось буквально, поскольку в 70 г. по Р. Х. римляне не осквернили Храм — они стерли его с лица земли [7, с. 258]. Следовательно, по его мнению, евангелист подразумевал не статую, а конкретного человека.

Одним словом, границы выражения «мерзость запустения» зависят от того — как мы понимаем следующие за ним слова «на святом месте» (ἐν τόπῳ ἁγίῳ): как границы Храма, как Иерусалим и его окрестности, или даже как всю Иудею. В Ветхом Завете, отмечает Савинский, словом τόπος всегда обозначается определенная точка земли обетованной, ознаменованной явлением Божиим (Например, καὶ ἐξηγέρθη

Ἰακωβ ἀπὸ τοῦ ὕπνου αὐτοῦ καὶ εἶπεν ὅτι ἔστιν Κύριος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ἐγὼ δὲ οὐκ ᾔδειν (Быт. 28:16); καὶ εἶπεν μὴ ἐγγίσης ὧδε λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου ὁ γὰρ τόπος ἐν ᾧ σὺ ἕστηκας γῆ ἁγία ἐστίν (Исх. 3:5); καὶ λέγει ὁ ἀρχιστράτηγος κυρίου πρὸς Ἰησοῦν λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν ποδῶν σου ὁ γὰρ τόπος ἐφ' ᾧ σὺ ἕστηκας ἅγιός ἐστιν (Нав. 5:15)). [21, с. 243]. Храм вполне может быть таким местом.

Второй признак Пришествия Христа

Далее Христос предупреждает о появлении лжепророков (ст. 23–25). Период первых веков развития христианства характерен охлаждением интереса человека к материальному, и активизацией духовных поисков и внетелесных практик. На территории Римской империи, наряду с иудейской монотеистической верой, существовало огромное число языческих религий. Большинство из них было «импортировано» с Востока — Элевсинские мистерии, культы Исиды, Диониса, Кибелы [18, с. 70].

Достаточно распространенным являлся культ Митры (многие храмы, принадлежащие этому культу, впоследствии были заняты церквями). С другой стороны, развивались интеллектуальные философские течения, в частности, сильным было движение неоплатонизма. Открытость по отношению к духовным поискам делала обычных людей внушаемыми и потому очень уязвимыми. Именно об этом пойдет речь дальше в тексте Писания.

Евангелист предупреждает: «...тогда... восстанут лжехристы и лжепророки» (Мф. 24:23–24). Всякий раз, когда в Новом Завете звучит слово τότε, его не стоит воспринимать буквально. Чтобы передать смысл последовательности событий, в Евангелиях обычно используется слово εἶτα — «затем», «после», или другие выражения. В данном случае τότε подразумевает, по мнению большинства комментаторов, начало тех событий, о которых пойдет речь далее.

По мнению святителя Иеронима Стридонского, это место

относится либо к осаде Иерусалима, либо к кончине мира, либо к войне, которую ведут еретики против Церкви Христовой, или антихристы, которые распространяют лжезнание [8, с. 253]. Но глагол ἐγερθήσονται — «восстанут», а не «придут» указывает, очевидно, на знамения Второго Пришествия. Это форма будущего времени глагола ἐγείρω в медиапассивном залоге «пробуждаться», «быть воскрешенным».

Если кто скажет, что Христос обитает «в пустыне» язычников, в учении философов или «потаянных комнатах» еретиков, такому нельзя верить. Здесь использован глагол «верить» (μὴ πιστεύσητε — аорист конъюнктива, т. е. дословно «да не поверьте» [3, с. 72]). По наблюдению Савинского, вера напрямую связана с послушанием, так как πίστις можно перевести также и как «верность», и как «вверенное поручение», «миссия» [21, с. 268]. То есть Спаситель призывает не только таким не верить, но и тем более не повиноваться.

Третий признак Пришествия

О третьем признаке Второго Пришествия Спасителя, как о ересях и неверии, Евангелист Матфей говорит в стихах с 26 по 31. По мнению анонимного автора из числа святых отцов, существует два вида ересей [22, с. 247]:

- одни прикрывают лживость тем, что ссылаются на тексты Писания;
- другие ему открыто противоречат.

Евангелист сообщает: «Итак, если скажут вам: „вот, Он в пустыне“, — не выходите; „вот, Он в потаянных комнатах“, — не верьте» (Мф. 24:26). Когда Господь говорит про «потаянные комнаты», Он, возможно, подразумевает первый вид, когда как «пустыня» — это учения, в которых Писание совершенно забыто. К еретикам, которые обещают сообщить вам тайны Божии — «не выходите», кто желает возвеличиться под именем Христа — тому «не верьте», наставляет блаженный Иероним [8, с. 253].

Лопухин подчеркивает, что подлежащее «Он» в греческом

не выражено, но грамматически подразумевается: ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν и далее по тексту, но совершенно очевидно, что речь идет об истинном Христе [16, с. 481–482]. Зачем в «потаенных комнатах» (существительное τὸ ταμείον переводится с греч. как «внутренняя комната», «сокровищница», «казнохранилище») искать Того, Кто заполняет все Небо и всю землю? Зачем будет укрываться (в «пустыне», т. е. уединенном месте (значение прилагательного ἐρήμος в греч. — «пустынный», «безлюдный», «покинутый»)) Тот, Кто пришел смирить гордых и возвысить униженных? Пустыня могла особенно сбить людей с толку, поскольку именно там открывался Бог Своему народу (Исх. 19:18), там явился Иоанн (Мф. 3:1), там же пребывал Сам Христос (Мк. 1:13). В частности, в среде иудеев многие предполагаемые «мессии» уходили в пустыню (Например, упоминаемый в Деян. 21:38 «египтянин, который... произвел возмущение и вывел в пустыню четыре тысячи человек разбойников»), подражая Моисею [12, с. 90].

Исследователь В. Н. Кузнецова обращает внимание на то, что здесь мог быть неточный перевод с арамейского (возможно, подразумеваются тайные встречи Христа с членами Синедриона: «Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских» (Ин. 3:1)), и в оригинале подразумевался Синедрион (от греч. συνέδριον — «собрание», «совет». Орган политической, военной, юридической и религиозной власти у евреев в период римского господства) [14, с. 467].

Следовательно, Иисус в очередной раз отвергает идею Мессии как политического предводителя нации. Но насколько это вероятно, сказать трудно, ведь изначально это греческое слово, то есть оно не нуждалось бы в переводе. Она также указывает, что здесь может быть заключен намек на «скрытого Мессию».

Таким образом, замечает Савинский [21, с. 273], Господь указал два противоположных места: место скопления людей и необитаемое, близкое и далекое, чтобы научить, что не нужно

верить никакому из обычных способов явления Христа. Потому что Второе Его Пришествие будет необычайно. Если при Первом Пришествии необходимо было искать Его, то во Второе Он Сам изыщет тех, кто поверил в Него. Его явление будет настолько очевидным, что не оставит никаких сомнений.

Существуют только два Пришествия Господа в земной мир, поясняет преподобный Иустин Попович [11, с. 415]. Первое было необходимо для спасения человечества от греха, смерти и дьявола. Для этого Господь обеспечил человека всем необходимым: ничего не упущено, все Божественно премудро и предусмотрено. Второе — для Суда, чтобы увидеть, как люди распорядились вверенными им при Первом Пришествии средствами спасения. Посему бессмысленно говорить о многих Его пришествиях.

Заканчивается Малый Апокалипсис наставлениями о **необходимости быть в постоянной готовности перед Вторым Пришествием Спасителя.**

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque — histoire des mots. Paris. 1968.
2. *Frisk H.* Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. 1960.
3. *Арраниц М.* Таинства Византийской традиции. Т. 2, М. 2010.
4. *Гладков Б. И.* Толковое Евангелие. М., 2004.
5. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 2008.
6. *Евфимий Зигабен, проф.* Толкование Евангелия от Матфея, составленное по древним святоотеческим толкованиям Византийским, XII-ого века // URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/evfimij-zigaben/tolkovanie-evangeliya-ot-matfeya/index.html> (дата обращения: 25.02.21).
7. *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Евангелие от Матфея. Богословско-экзегетический комментарий, Т. 2, М., 2021.

8. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Евангелие от Матфея, Киев, 1903.
9. *Иларион (Алфеев), митр.* Евангелие от Матфея. Исторический и богословский комментарий. М., 2019. Т. 2.
10. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения, Т. 7. Кн. 2. СПб., 1901.
11. *Иустин (Попович), прп.* Толкование на Евангелие от Матфея. М., 2014.
12. *Кинер К.* Библейский культурно-исторический комментарий, в двух частях. Ч. 2. Новый Завет. СПб., 2005.
13. *Крейг Кинер.* Культурно-исторический комментарий. Новый Завет // URL: https://lib.pravmir.ru/library/readbook/2797#part_49973 (дата обращения: 26.02.2021).
14. *Кузнецова В. Н.* Евангелие от Матфея. Комментарий // URL: <http://messia.ru/bibliotk/k/kuzn/mtcom/n.htm> (дата обращения: 26.02.21).
15. *Лопухин А. П., проф.* Толковая Библия. Т. 6. М., 2009.
16. *Мень Александр, прот.* Библиографический словарь // URL: <https://religion.wikireading.ru/119680> (дата обращения: 14.03.21).
17. *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М., 2006.
18. *Омельченко Евгений, прот.* Различные подходы к толкованию «Малого апокалипсиса» в Евангелии от Матфея (гл. 24) // Ипатьевский вестник. 2020. № 2.
19. *Райл Дж.,* Размышления над Евангелием от Матфея. Харьков, 2001.
20. *Савинский С.* Эсхатологическая беседа Христа Спасителя (о последних судьбах мира). Киев, 1906.
21. *Симонетти М.,* Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. Евангелие от Матфея. М., 2007.
22. *Филарет (Дроздов), свт.,* Пространный Христианский Катехизис Кафолической Восточной Церкви. М., 2015.
23. *Цорн В.* Новая Женевская учебная Библия. М., 2018.

ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 276

Каширина В. В.

доктор филологических наук
доцент МГПУ им. В. И. Ленина
e-mail: v-kashirina@mail.ru

Kashirina V. V.

Doctor of Philology,
Associate Professor
of the Moscow State Pedagogical University
named after V.I. Lenin
e-mail: v-kashirina@mail.ru

ПУБЛИКАЦИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА В «АФОНСКИХ ЛИСТКАХ»

PUBLICATIONS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE IN THE «ATHOS LEAFLETS»

Аннотация. Во второй половине XIX в. для духовного на-
зидания паломников при многих обителях стали издаваться
листки религиозно-нравственного содержания. «Афонские
листки» издавались с 1881 г. Всего было издано более 400 но-
меров «Афонских листков». Каждый листок имел номер и
тему. Листки издавались объемом по 4, 8 и 16 страниц. Изда-
телем являлся Русский монастырь св. вмч. Пантелеимона на
Афоне. В статье была поставлена задача выявить и описать
публикации святителя Феофана в «Афонских листках». Для
реализации поставленной цели были рассмотрены публика-
ции святителя Феофана в «Афонских листках». Методология

исследования базировалась на комплексном применении традиционных научных методов: источниковедческого, историко-логического и сравнительно-исторического. Всего было выявлено 35 публикаций святителя в 26 выпусках и составлена библиографическая роспись публикаций. Практически все выпуски «Афонских листков» были составлены полностью из творений святителя Феофана, кроме выпусков №№ 111, 113, 117, 299. В некоторых выпусках были опубликованы два отрывка из творений святителя — выпуски №№ 52, 58, 166, 168, 169; три отрывка — №№ 21, 174. Основой для большинства публикаций послужили статьи из журнала «Домашняя беседа», часть статей являются отрывками из проповедей и творений святителя Феофана.

Abstract. For the spiritual edification of pilgrims in the second half of the XIX century, leaflets of religious and moral content began to be published at many monasteries. «Athonite Leaflets» have been published since 1881. In total, more than 400 issues of the Athonite Leaflets have been published. Each sheet had a number and a subject. The leaflets were published in volumes of 4, 8 and 16 pages. The publisher was the Russian Monastery of St. Panteleimon on Mount Athos. In the article, the task was set to identify and describe the publications of St. Theophan in the «Athos Leaflets». To achieve this goal, the publications of St. Theophan in the «Athos Leaflets» were considered. The methodology of the research was based on the complex application of traditional scientific methods: source studies, historical-logical and comparative-historical. In total, 35 publications of the saint were identified in 26 issues and a bibliographic list of publications was compiled. Almost all issues of the «Athos Leaflets» were compiled entirely from the works of St. Theophan, except for the issues №№ 111, 113, 117, 299. In some issues, two excerpts from the works of the saint were published — issues №№ 52, 58, 166, 168, 169; three excerpts — No. 21, 174. The basis for most of the publications were articles from the magazine «Home Conversation», some of the articles are excerpts from the sermons and works of St. Theophan.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, «Афонские листки», библиографическая роспись.

Key words: St. Theophan the Recluse, «Athonite Leaflets», bibliographic painting.

Во второй половине XIX в. для духовного назидания паломников при многих обителях стали издаваться листки религиозно-нравственного содержания. В краткой доступной форме в них излагалось евангельское и святоотеческое учение о спасении. Они были составлены на основе различных изданий, писем, отрывков из святоотеческих сочинений и оригинальных произведений духовных авторов. Листки выходили на протяжении длительного времени и пользовались большой популярностью у читателей.

Особую известность приобрели «Троицкие листки», издававшиеся при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, редактором которых в течение 25 лет, с 1879 г. был архиепископ Никон (Рождественский). Троицкие листки за 30 лет своего издания до 1917 года были изданы тиражом 136 млн экземпляров.

Известны также Оптинские, Шамординские, Глинские и многие другие листки, в которых «церковно-общественные и научно-богословские вопросы отступают на второй план, а главное место занимают общедоступные религиозно-нравственные статьи для назидательного чтения» [1, с. XIII]. Паломники вспоминали, что часто получали монастырские листки как благословение от старцев, в этих небольших листках они находили ответы на свои духовные вопросы.

Значение Афона для России

Святая Гора Афон издавна воспринималась православными как удел Божией Матери, как место, находящееся под особенным покровительством и небесным управлением Божией Матери. Значение Святого Афона для православной России хорошо выразил архиепископ Херсонский и Одесский

Никанор (Бровкович) в своем слове 1887 г.: «Афон есть высшее выражение христианского идеала... Афон есть обращение всех лучших задач жизни в наивысшую задачу непрестанной молитвы, непрестанного славословия Богу в высшей евангельской чистоте души и тела, сердца и помыслов, пожеланий и стремлений. Оттого весь Афон есть единый благолепнейший храм Единого Превысочайшего Бога. Афон от края до края Святой Горы есть непрестанная молитва, не прекращающееся славословие Богу, немолчное денноночное Богу благодарение. Оттого на Афоне более чем полусуточные, от заката до восхода солнечного, всенощные; оттого там непрерывные переходы от Литургии к Литургии, от малой к великой вечерне, от повечерия к вечернему правилу, от молитвы на сон грядущим к полунощнице и утрени утру глубоку. Оттого там неусыпаемое, несмолкающее чтение и пение Псалтири, акафистов, молебствий и всяческих молитвословий. Святой Афон есть теплица, есть питомник, есть рассадник подвижничества всякого рода даже до сего дня... да и всякий афонец есть подвижник, подвижник вольною неволю. Всякий там не имеет своей воли, а подчинен воле старца, подчинен общему духу и уставу монашеского самоотречения. Всякий выстаивает большую часть суток на молитве и богослужении, а остальную часть проводит в трудах послушания. Всякий афонец вкушает только то, что положено по уставу, и в таком количестве, в каком яства подаются в общих трапезах... Кроме того, общий Афонский дух поощряет не пресыщение, а, напротив, истощение тела скудостью питания. Всякий афонец изнуряет и рановременно умерщвляет тело трудами всякого рода, частовременными бдениями, одним почти непрерывающимся стоянием... Афон сохранил в чистейшей неприкосновенности, в духе и букве, уставы и отшельничества, и пустынножительства, и общежительства, и особых родов подвижничества... Афон передал свои уставы и заветы, свой чин и дух святым обителям и нашего христоролюбивого Отечества... Дух и чин, правила и

уставы Афона проникли все церковное чинопоследование всех церквей Святой Православной Руси, как нерушимый завет святых отцов, как совершеннейший идеал...» [11, с. 7–11].

Паломничество на Святую Гору из России стало особенно интенсивным в XIX в. В 1873 г. в Москве была освящена небольшая Афонская часовня, в 1883 г. — построена новая большая часовня в самом центре Москвы, недалеко от несохранившихся Владимирских ворот Китай-города на Никольской улице. Православный народ смог поклоняться святыням, которые были привезены с Афона: святому кресту с частицей Животворящего Древа, частицы камня от Гроба Господня, частице мощей святого великомученика Пантелеимона и чудотворному образу Тихвинской Божией Матери.

Расширению связей с Афоном способствовала и широкая книгоиздательская деятельность Афонского Пантелеимонова монастыря, в которой принимал активное участие святитель Феофан. Большинство книг святителя были изданы в издательстве Русского Пантелеимонова монастыря. В «Афонских листках» печатались отрывки из сочинений и писем святителя Феофана. Подобные листки можно отнести к чтению на каждый день. Этот же жанр разрабатывал и святитель Феофан в своем труде «Мысли на каждый день».

«Афонские листки»

«Афонские листки» издавались с 1881 г. [1, т. 1, с. 7]. Всего было издано более 400 номеров «Афонских листков». Каждый листок имел номер и тему. Листки издавались объемом по 4, 8 и 16 страниц. Издателем являлся Русский монастырь св. вмч. Пантелеимона на Афоне. Заглавные колофоны могли быть нескольких типов: Благословение обители св. Пантелеимона; Благословение Афонской обители св. великомученика Пантелеимона; За благословение св. обители св. великомученика и целителя Пантелеимона; Афонский листок.

Листки издавались для бесплатной раздачи поклонникам в обителях — Пантелеимоновой на Афоне, Новоафонской на Кавказе и принадлежащих им подворьях. Некоторые из листов рассылались бесплатно в виде приложения к журналам «Душеполезное размышление» и «Душеполезный собеседник».

Журнал «Душеполезное размышление» был основан иеромонахом Арсением (Мининым), адресатом святителя Феофана, как издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря и выходил с 1878 по 1887 гг. Издание представляло собой небольшие тетрадки духовно-назидательного содержания. Эти тетрадки сначала рассылались исключительно благотворителям и выходили от 10 до 12 выпусков в год. После 1888 г. издание было преобразовано в ежемесячный журнал «Душеполезный собеседник», издававшийся в 1888–1918 гг. в Москве Афонским Пантелеимоновым монастырем.

Желающие принять участие в распространении «Афонских листов» или поучаствовать в благотворительном деле могли заказать определенный номер листка по каталогу для печати небольших тиражей. В начале XX в. листки в 4 страницы стоили 70 коп. за 100 листов (с пересылкой — 90 копеек). Листки в 8 страниц стоили 1 рубль 20 копеек, с пересылкой — 1 руб. 50 коп., в 16 страниц — 2 руб., с пересылкой — 2 руб. 50 коп.

Издатели отмечали, что указанные цены за пересылку действительны только на расстояние не далее 2000 верст (то есть все губернии, кроме Кавказа и Сибири), а далее необходимо было прибавлять на каждый — рубль, и за каждую 1000 верст — еще по 10 к. [3, с. 10].

Также издатели предлагали приобрести комплекты сборников по сто или пятьдесят листов, сброшюрованных подряд (например: №№ 1–50 или №№ 1–100). Например, подобный сборник из ста первых номеров, объемом в 700 страниц, стоил 1 руб. (с пересылкой — 1 руб. 30 коп., а из пятидесяти номеров — 50 коп. (с пересылкой — 70 коп.).

Распространением «Афонских листов» занималась

Афонская часовня (на Никольской улице в Москве), где находился склад изданий Афонского Пантелеимонова монастыря. «Афонские листки» можно было также приобрести на складе отдела распространения духовно-нравственных книг в Высокопетровском монастыре и в книжном магазине А. Д. Ступина на Никольской улице в Москве; в Санкт-Петербурге — на Новоафонском подворье (на углу Забалканского проспекта и 2-й роты Измайловского полка), в Синодальной книжной лавке (в здании Св. Синода на Петровской площади), в книжном складе Санкт-Петербургского православного братства во имя Пресвятой Богородицы (в Александро-Невской Лавре), в книжном магазине И. Л. Тузова (ул. Садовая, Гостинный двор, № 45); в Одессе — на Афонском подворье.

В конце XIX в. был выпущен трехтомник, объединяющий все «Афонские листки», который был переиздан в 2007 г. [4].

Публикации святителя Феофана

В настоящей статье была поставлена задача выявить и описать публикации святителя Феофана в «Афонских листках». Всего было выявлено 35 публикаций святителя в 26 выпусках.

В Библиографическом описании статей приводим:

- Заглавие публикации (выделено жирным шрифтом).
- Опубликовано — Библиографическое описание: год издания, номер выпуска «Афонского листка», общее кол-во листов, а также библиографические данные современного переиздания: номер тома и страницы. Стоит обратить внимание, что из-за многочисленных переизданий не всегда оказалось возможным точно определить год первого издания.

- Библиографическое описание атрибутированного источника публикации. Публикации в журнале «Домашняя беседа» 1872–1873 гг. были составлены редактором и издателем журнала В. И. Аскоченским на основе других творений святителя, которые также определены и указаны в угловых скобках.

Видение дел человеческих (сказание из древних отечников. Заимствовано из соч. Еп. Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 6. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 27–30.

Источник: Еп. Феофан. Видение старца // Домашняя беседа. 1873. Вып. 23. 9 июня. С. 554–557. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № XI–XV. Поучение о пути ко спасению. Поучение V. Б.д. С. 76–80>.

Из сочинений преосвященного Феофана. О необходимости поминовения умерших

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 16. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 69–70.

Источник: Неделя св. отец. Суббота. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. Изд. Афонского Русского Пантелеимонова мон-ря / Еп. Феофана. М.: тип. И. Ефимова, 1881. С. 166–167.

Как душу спасти? (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 21. 8 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 99–101.

Источник: <Феофан, еп.> Как спастись? // Домашняя беседа. 1869. Вып. 33. 16 августа. С. 863–865.

Пустынничество в мире

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 21. 8 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 101.

Источник: <Феофан, еп.> Пустынничество в мире // Домашняя беседа. 1872. Вып. 11. 11 марта. С. 276. <Из сборника: Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 135. Слово в неделю пятую Великого поста. 13 марта 1866. С. 672–673>.

Умная молитва — долг мирян. Письмо

Опубликовано: Афонский листок. 1883. Вып. № 21. — 8 стр. *Совр.*: Т. 1. С. 102–105.

Источник: Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни / Еп. Феофана. 2-е изд. Афонского Рус. Пантелеимонова монастыря. М.: типо-лит. И. Ефимова, 1892. Письмо № 66. С. 380–385.

Обязанности гражданские общественные (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 38. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 210–213.

Источник: Начертание христианского нравоучения / [Соч.] Еп. Феофана. Изд. Афон. Рус. Пантелеимонова монастыря. М.: типо-лит. И. Ефимова, 1891. Ч. 2. Обязанности гражданские общественные. С. 500–506.

Во дни говения (из поучений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1885. Вып. № 50. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 284–287.

Источник: Слово в среду седмицы первой Великого поста. 8 марта 1861 г. // Слова к Тамбовской пастве / [Соч.] Преосвященного Феофана. М.: Тип. С. Орлова, 1867. С. 52–56.

Утешение в скорби (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1886. Вып. № 52. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 297–298.

Источник: Еп. Феофан. Утешение в скорби // Домашняя беседа. 1873. Вып. 33. 18 августа. С. 790–791. <Из сборника: Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 84. В неделю пред Воздвижением. 13 сентября 1864 г. С. 436–439>.

Радость христианина (Оттуда же)

Опубликовано: Афонский листок. 1886. Вып. № 52. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 299–300.

Источник: Еп. Феофан. Радость христианина // Домашняя беседа. 1873. Вып. 20. 19 мая. С. 478–479.

Кто наш и кто не наш (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1886. Вып. № 53. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 301–304.

Источник: Феофан, еп. Кто наш и кто не наш // Домашняя беседа. 1872. Вып. 34. 19 августа. С. 772–774. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № II. Слово при вступлении на паству Тамбовскую. 5 июля 1859 г. С. 9–13>.

Любовь — венец жизни христианской (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1886. Вып. № 58. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 324–326.

Источник: Феофан, еп. Любовь — венец жизни христианской // Домашняя беседа. 1872. Вып. 32. 5 августа. С. 740–742. <Из сборника: Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 16. В неделю 25-ю. 10 ноября 1863 г. С. 87–91>.

Как достигнуть любви? (оттуда же)

Опубликовано: Афонский листок. 1886. Вып. № 58. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 327.

Источник: <Феофан, еп.> В чем сущность христианства? // Домашняя беседа. 1869. Вып. 39. 27 сентября. С. 999–1000.

Значение храма Божия (из поучений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 59. 4 стр. — Т. 1. С. 328–331.

Источник: На освящение храма (в селе Рыбном Моршанского уезда. 26 августа 1861 г. // **Слова к Тамбовской пастве / [Соч.] Преосвященного Феофана.** М.: Тип. С. Орлова, 1867. № 25. С. 117–121.

Путь к познанию истинной веры (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 64. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 361–364.

Источник: Феофан, еп. Путь к познанию истинной веры // Домашняя беседа. 1872. Вып. 45. 4 ноября. С. 964–967.

Предостережение от новых вероучений (из поучений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 68. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 377–380.

Источник: Слова к Тамбовской пастве / [Соч.] Преосвященного Феофана. М.: Тип. С. Орлова, 1867. № 45. В 12-ю неделю по Пятидесятнице. 11 августа 1863 г. С. 203–210.

Трудись во спасение, но царствия себе не присваивай (из поучений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 73. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 401–404.

Источник: Слова к Тамбовской пастве / [Соч.] Преосвященного Феофана. М.: Тип. С. Орлова, 1867. № 17. В неделю пятую Великого поста. 9 апреля 1861 г. С. 81–86.

Милостыня — самая большая и ценная у Бога добродетель (из поучений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 82. 4 стр. — *Совр.*: Т. 1. С. 452–455.

Источник: Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: тип. губ. правл., 1869. В неделю 18-ю по Пятидесятнице. 22 сентября 1865 г. С. 23–29.

Царство Христово и царство мира сего (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1888. Вып. № 108. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 37–40.

Источник: Феофан, еп. Царство Христово и царство мира сего // Домашняя беседа. 1872. Вып. 51. 16 декабря. С. 1060–1063. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана**. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 36. На память св. благоверного, великого князя Георгия. 4 февраля 1864 г. С. 195–199>.

Страсти — ад для души (из поучений епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1888. Вып. № 109. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 41–44.

Епископ Феофан. Адские мучения // Домашняя беседа. 1873. Вып. 41. 13 октября. С. 996–997. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана**. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 23. В неделю 29-ю. 8 декабря 1863 г. С. 120–124>.

Как стоять в храме Божиим (из сочинений епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1888. Вып. № 111. 8 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 55–56.

Источник: Еп. Феофан. Как стоять в храме Божиим // Домашняя беседа. 1873. Вып. 11. 17 марта. С. 258. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № VI. На освящение храма в Темниковском девичьем монастыре. 17 августа 1859 г. С. 34–35>.

Труд молитвенный (из сочинений святителя Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1888. Вып. № 117. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 85–86.

Источник: Епископ Феофан. Труд молитвенный // Домашняя беседа. 1873. Вып. 50. 15 декабря. С. 1224–1225.

Новости для нового года (из сочинений епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 166. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 363–365.

Источник: Епископ Феофан. Новости для Нового года // Домашняя беседа. 1874. Вып. 1. 5 января. С. 4–6.

Все Богу и ничего себе (оттуда же)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 166. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 365–367.

Источник: Епископ Феофан. Все Богу и ничего себе // Домашняя беседа. 1873. Вып. 43. 27 октября. С. 1052–1053. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана**. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 33. В неделю 30-ю. 19 января 1864 г. 179–181>.

Что внутри нас делается? (из сочинений преосвященного епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1890. Вып. № 167. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 368–371.

Источник: Феофан, еп. Самоиспытание (Послание ко всем православным христианам) // Домашняя беседа. 1872. Вып. 2. 8 января. С. 36–39. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № LIX. В неделю 29-ю по Пятидесятнице. 11 декабря 1860 г. С. 301–305>.

Памятование суда Божия (из сочинений преосвященного епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 168. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 372–373.

Источник: Еп. Феофан. Памятование суда Божия // Домашняя беседа. 1873. Вып. 29. 21 июля. С. 698–699. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № XVIII. В неделю мясопустную. 7 февраля 1860 г. С. 96–98>.

Умягчение сердца (оттуда же)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 168. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 373–375.

Источник: Еп. Феофан. Умягчение сердца // Домашняя беседа. 1873. Вып. 9. 3 марта. С. 210–212. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № XX. В среду первой недели поста. 17 февраля 1860 г. С. 108–111>.

Прощение обид (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 169. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 376–377.

Источник: Епископ Феофан. Прощение обид // Домашняя беседа. 1873. Вып. 44. 3 ноября. С. 1076–1077. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана.** Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 73. В 11-ю неделю. 24 августа 1864 г. С. 384–387>.

Несение креста своего (оттуда же)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 169. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 378–379.

Источник: Еп. Феофан. Несение креста своего // Домашняя беседа. 1873. Вып. 25. 23 июня. С. 606–607. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана.** Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 3. В день воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня. 14 сентября 1863 г. С. 13–14>.

Самолюбие (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. 1893(?). Вып. № 174. 8 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 405–408.

Источник: **Письма о христианской жизни.** СПб.: тип. Штаба военно-учебных заведений, 1860–1862. Вып. 1–4. Вып. I. Приложение. Поучение об исправлении сердца. С. 137–145.

Воззвание к себе самим (оттуда же)

Опубликовано: Афонский листок. 1893(?). Вып. № 174. 8 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 408–410.

Источник: Феофан, еп. Воззвание к самим себе // Домашняя беседа. 1872. Вып. 49. 2 декабря. С. 1028–1030. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана**. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 32. В неделю по Просвещению. 12 января 1864 г. С. 172–175>.

Как совершается обращение к Господу?

Опубликовано: Афонский листок. 1893(?). Вып. № 174. 8 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 410–411.

Источник: Еп. Феофан. Самоисправление // Домашняя беседа. 1872. Вып. 3. 15 января. С. 64–65. <Из сборника: **Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана**. Владимир: тип. губ. правл., 1869. № 32. В неделю по Просвещению. 12 января 1864. С. 175–176>.

Жизнь растения — подобие жизни духовной (из сочинений преосвященнейшего епископа Феофана)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 180. 4 стр. — *Совр.*: Т. 2. С. 449–452.

Источник: Еп. Феофан. Жизнь растения — подобие жизни духовной // Домашняя беседа. 1873. Вып. 27. 7 июля. С. 658–661. <Из сборника: Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. № XXV. 13 марта 1860 г. С. 130–134>.

Значение православной веры для отечества нашего (из творений святителя Феофана Затворника)

Опубликовано: Афонский листок. 1897. Вып. № 299. 4 стр. — *Совр.*: Т. 3. С. 620–623.

Источник: Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. СПб., 1859. В день тезоименитства ее императорского высочества, великой княгини Ольги Николаевны. С. 187–193.

Мирская многозаботливость и житейские заботы (по письмам преосвящ. Феофана Затворника)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 300. 4 стр. — *Совр.*: Т. 3. С. 628–631.

Источник: Душеполезное чтение.

Мысли об усопших (из писем епископа Феофана Затворника)

Опубликовано: Афонский листок. <Год — ?>. Вып. № 307. 4 стр. — *Совр.*: Т. 3. С. 662–665.

Источник: Письма // Душеполезное чтение. 1894. Ч. III. Окт.; 1898. Ч. I. Февраль; 1897. Ч. II. Апрель, май; 1896. Ч. III. Октябрь; 1898. Ч. I. Февраль.

Заключение

Источниками для публикаций статей из творений святителя Феофана в «Афонских листках» стали:

- Статьи в журнале «Домашняя беседа»
- Оригинальные статьи — 6
- Составленные на основе книги «Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана» (Владимир, 1869) — 10
- Составленные на основе книги «Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах» (СПб., 1861) — 7
- Письма святителя из журнала «Душеполезное чтение» — 2
- Отдельные сочинения святителя
- «Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия» — 1
- «Начертание христианского нравоучения» — 1
- «Письма к различным лицам о разных предметах веры и жизни» — 1
- «Письма о христианской жизни» — 1
- «Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана». (Владимир, 1869) — 1
- «Слова к Тамбовской пастве преосвященного Феофана» (М., 1867) — 4

- Слова Санкт-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана (СПб., 1859) — 1

Таким образом, многие статьи в «Афонских листках» являлись перепечаткой публикаций святителя из журнала «Домашняя беседа», в котором в 1869 г. начинают выходить небольшие статьи еп. Феофана, по определению редактора В. И. Аскоченского, «многодумные, духовно-созерцательные афоризмы, <...> непрерывный ряд размышлений, по-видимому, одиночных, но имеющих тесную связь между собой» [5, вып. 20, с. 545]. Это были небольшие духовные эссе, раскрывающие духовно-нравственную тему, толкующие стих Св. Писания. Часто заглавие было в форме вопроса или тезиса. Лаконичные по форме, но емкие по содержанию, они знакомили читателей с основами православной веры, содержали догматические и экзегетические толкования. Как когда-то с силою и властью звучало слово еп. Феофана с церковной кафедры, так и ныне из Вышенской пустыни архипастырь беседовал со своими чадами посредством печатного слова. По словам В. И. Аскоченского, «если кто жаждет слова вразумления, у кого роятся более или менее тревожные мысли о своем спасении, тот пусть читает беседы преосвящ. Феофана, да не проповеди только, а все, все, что выходило и выходит из-под его пера. Это — отец, беседующий с своими детьми; это — слово мудрого с нами, высоко о себе мудрствующими людьми века сего» [5, вып. 52, с. 1330].

В течение 1872–1873 гг. практически каждый номер «Домашней беседы» открывают небольшие тематические статьи из сочинений еп. Феофана, которые по форме сближаются с публикациями 1869 г. Составителем статей, опубликованных в 1872–1873 гг., стал редактор журнала В. И. Аскоченский, о чем свт. Феофан упоминал в письме к Н. В. Елагину [10, вып. 7, с. 127]. Всего за этот период было опубликовано 99 статей. Как показало наше исследование, 55 отрывков было взято из проповедей к Владимирской пастве

[8], 25 отрывков — из проповедей к Тамбовской пастве [9], 13 отрывков — из «Писем о христианской жизни» [7], источник для 6 статей не был нами атрибутирован.

В журнале «Душеполезное чтение» [6, с. 62–137] также публиковались многие творения святителя, а после его кончины — большой массив писем и воспоминаний. Несколько материалов из этого журнала также было опубликовано в «Афонских листках».

Часть статей в «Афонских листках» представляли собой отрывки из проповедей и творений святителя Феофана.

Практически все выпуски «Афонских листков» были составлены полностью из творений святителя Феофана, кроме выпусков №№ 111, 113, 117, 299. В некоторых выпусках были опубликованы два отрывка из творений святителя — выпуски №№ 52, 58, 166, 168, 169; три отрывка — №№ 21, 174.

Высокий духовный авторитет святителя Феофана подчеркивается тем, что еще до революции, задолго до прославления, в выпуске № 117 «Афонских листков» Феофан Затворник был назван святителем.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев Г. Л. Христианская периодическая печать на русском языке. 1801–1917. Библиографический указатель: В 3 т. New York, 1998.
2. Афонские листки. 1881–1817. №№ 1–400.
3. Афонские листки. Сто листков: № 1–100. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1900. С. 10 (каталог).
4. Афонские листки: В 3 т. М.: Подворье Русского на Афоне Св.-Пантелеимонова монастыря в Москве, 2007.
5. Домашняя беседа. 1869.
6. Каширина В. В. Публикации святителя Феофана Затворника в журнале «Душеполезное чтение» // Феофановские чтения. Вып. IV. Рязань, 2011.
7. Письма о христианской жизни. СПб.: тип. Штаба военно-учебных заведений, 1860–1862. Вып. 1–4.

8. Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир: Тип. губ. правл., 1869.

9. Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861.

10. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собр. писем. Вып. I–VIII. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря и изд-ва «Паломник», 1994.

11. Что такое Святой Афон для православной России: Поучение Высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1887.

ИСТОРИЯ

УДК 348

Исидор
(Тупикин Роман Владимирович)
митрополит Смоленский и Дорогобужский,
кандидат богословия, кандидат юридических наук,
ректор Смоленской православной духовной семинарии
e-mail: tupikinrv2017@mail.ru

Isidore
(Tupikin Roman Vladimirovich)
Metropolitan Smolensky and Dorogobuzhsky,
Candidate of theology, Candidate of Legal Sciences,
Rector of the Smolensk Orthodox Theological Seminary
e-mail: tupikinrv2017@mail.ru

**«СЛУЖЕБНАЯ КАРЬЕРА» АРХИЕПИСКОПА СЕРГИЯ
ЛАРИНА В ГОДЫ „ХРУЩЕВСКИХ“ ГОНЕНИЙ 1958–1964 ГГ.»**

**«THE OFFICIAL CAREER OF ARCHBISHOP SERGIUS
(LARIN) DURING THE „KHRUSHCHEV“ PERSECUTIONS
OF 1958–1964»**

Аннотация. Представленная статья посвящена личности архиепископа Сергия (Ларина) в годы «хрущевских» гонений 1958–1964 гг. Персона архиепископа Сергия (Ларина) пока еще не стала предметом отдельного исследования, хотя и заслуживает некоторого внимания со стороны исторической науки. Являясь крайне противоречивой и неоднозначной с этической точки зрения фигурой, церковный иерарх воспринимался как яркая и харизматичная личность. Его церковный путь был в

начале связан с красным обновленчеством, затем с епархиальным служением в годы коммунистического безбожия, а также трудами в сфере церковной дипломатии. Оценки личности архиепископа Сергия (Ларина) среди историков отличаются кардинальным образом. Однако судьба архиепископа Сергия (Ларина) демонстрирует то, как бывший обновленческий иерарх интегрировался в послевоенную жизнь Русской Православной Церкви, и показывает, каким сложным был процесс этой интеграции.

Abstract. The article is devoted to the personality of Archbishop Sergius (Larin) during the «Khrushchev» persecutions of 1958–1964. The person of Archbishop Sergius (Larin) has not yet become the subject of a separate study, although it deserves some attention from historical science. Being an extremely controversial and ethically ambiguous figure, the church hierarch was perceived as a bright and charismatic personality. His ecclesiastical path was initially associated with the Red Renovationism, then with diocesan ministry during the years of communist atheism, as well as works in the field of church diplomacy. Assessments of the personality of Archbishop Sergius (Larin) among historians differ radically. However, the fate of Archbishop Sergius (Larin) demonstrates how the former Renovationist hierarch integrated into the post-war life of the Russian Orthodox Church, and shows how difficult the process of this integration was.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, архиепископ Сергий (Ларин), обновленчество, «хрущевские» гонения, Святейший Патриарх Алексий.

Key words: Russian Orthodox Church, Archbishop Sergius (Larin), Renovationism, «Khrushchev» persecution, His Holiness Patriarch Alexy.

В годы «хрущевских гонений» (1958–1964 гг.) в составе епископата Русской Православной Церкви по-прежнему остава-

лись бывшие обновленческие иерархи. Однако отношение к ним со стороны Патриарха Алексия I и других лиц, игравших ключевую роль в церковном управлении, было неоднозначным, скорее негативным. Напротив, присутствие таких епископов в архиерейском корпусе было выгодно властям, поставившим перед собой цель — дискредитировать и планомерно уничтожить Церковь в СССР. Характеризуя расстановку сил в церковном управлении начала 50-х гг., тайный осведомитель КГБ профессор Ленинградской духовной академии протоиерей Александр Осипов отмечал, что бывшие епископы — обновленцы «патриархией держатся на подозрении. В них часто видят агентов КГБ, людей неустойчивых» [13, с. 346–347].

Одной из ярких личностей среди епископов с обновленческим прошлым был архиепископ Сергей (Ларин). Его жизненный путь был тесно связан с Обновленческим расколом. Окончив в 1930 г. обновленческий Богословский институт, он за 10 лет прошел карьерный путь от псаломщика и иподиакона при Казанском кафедральном соборе г. Ленинграда до епископа Звенигородского, 2-го викария Московского обновленческой ориентации. Хиротония состоялась в октябре 1941 года. С июня 1942 г. — временно управляющий Московской епархией. С мая 1943 г. был епископом Ташкентским и Самаркандским.

В декабре 1943 г. Сергей (Ларин) был принят лично Патриархом Сергием (Страгородским) и другими иерархами в общение с Московской Патриархией в статусе простого монаха. Однако, пользуясь покровительством властей, менее чем за год он вновь прошел все три степени священства и в августе 1944 г. стал епископом Кировоградским, викарием Одесской епархии. С 1946 г. — епископ Одесский и Кировоградский. С января 1947 г. — епископ Херсонский и Одесский. В ноябре 1947 г. — епископ Ростовский и Новочеркасский. С ноября 1949 г. — епископ Житомирский и Овручский. С апреля 1950 г. — епископ Гродненский и Брестский.

В феврале 1951 г. епископ Сергей по собственному желанию

ушел на покой. Проживал в Ленинграде, где собирал материал для кандидатской диссертации.

С декабря 1951 г. по февраль 1954 г. — епископ Тульский и Белевский. С февраля 1954 по июль 1959 г. — епископ Астраханский и Сталинградский [2, л. 5–6].

Таким образом, за 10 лет своего служения (с 1944 по 1954 гг.) в статусе епископа Русской Православной Церкви Преосвященный Сергий сменил 7 епархий и каждые 2–3 года получал назначение на новую.

Причиной столь частых переводов епископа Сергия с одного места службы на другое была его репутации архиерея, живущего «на обновленческий манер». Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов характеризовал Преосвященного Сергия (Ларина) как весьма проблемного для Московской Патриархии в нравственном отношении епископа [6, л. 168]. В письме от 1–2 февраля 1954 г. к председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову Патриарх Алексий I с неудовольствием писал об епископе Сергии: «...Его часто видят в Москве, и даже с дамой... а ко мне он не является. Он и архиепископ Калининский Алексий (Сергеев) — видимо, частые гости в Москве; но последний имеет некоторое оправдание: у него здесь мать престарелая и медленно умирающая, а у Сергия нет приемлемых данных для путешествия в Москву очень часто» [4, л. 14–17].

Хорошо знавший епископа Сергия ренегат А. Осипов отмечает лишь самые безобидные его пристрастия, называя его «стяжателем и безмерным горделивым славолубцем», «напыщенным до тошноты, владельцем целых вагонов имущества» [7, л. 262].

Несмотря на это, архиепископ Сергий (Ларин) был очень одаренным иерархом, широко эрудированным и интересным собеседником, знатоком музыкального искусства и хорового пения. За патриотическую деятельность во время Великой Отечественной войны он был награжден медалями: «За оборону Москвы», «За доблестный труд во время Отечественной

войны» [2, л. 5–6]. Ему принадлежат несколько научных работ, среди которых «Православие и гитлеризм», написанная в Одессе в 1947 г., труды по истории обновленчества [см. 12].

В начале «хрущевских» гонений епископ Сергей (Ларин) в очередной раз сменил место служения. Постановлением Святейшего Патриарха и Священного Синода от 27 июля 1959 г. он был назначен епископом Омским и Тюменским [1, л. 109].

Перемещение в далекий от Москвы Омск епископ Сергей воспринял как незаслуженное наказание — ссылку, вызванную интригами и гневом Патриарха. 14 сентября он без приглашения явился в резиденцию Патриарха в Одессе, где заявил Первосвятителю о своем нежелании надолго ехать в Сибирь. Однако Патриарх остался непреклонен и заявил, что такой перевод считает вполне заслуженным: «К одним — одна мера, к другим — другая, к вам в частности — строгие требования», — пояснил Патриарх.

26 января 1960 г. епископ Сергей в письме к Патриарху Алексию жаловался на тяжесть своего положения: «...Ваше Святейшество, В Патриархию поступили на меня две жалобы. Первая характеризует меня как человека, не умеющего служить и вообще разбираться в людях. Вторая представляет меня человеком низменных инстинктов, „хуже животного“...»

Очевидно, Вы сами представляете себе, что из себя представляет Омская епархия. Здесь я даже остерегаюсь часто проповедовать, так как низкая культура аудитории понуждает меня больше молчать. Интриги, бесстыдная клевета, происки друг против друга, пьянство, а на периферии и драки характеризуют нравы клира...

Вот уже более десяти лет я несу на себе печать презрения и отверженности с Вашей стороны. В Синодальное присутствие меня ни разу не вызывали, в наградах заведомо и тенденциозно обходили. Все переводы производили без предварительного уведомления, и не спрашивая моего согласия... Всякой ссылке или репрессии бывает конец, мне же конца не видно... И вот, терпение мое наконец иссякло. Хотя толерантность хорошее

качество, но ее у меня уже почти нет. Если бы в Омск я был назначен в 1944 г. и до сих пор служил бы здесь, то, конечно, я был бы доволен, но ведь я все время служебно регрессирую. Вам ведомо, что в Одесской епархии я мог справляться с обширной кафедрой, но мне дали худшую — Ростовскую. Служа в Астрахани, я торжественно и всенародно обещал остаться до конца моих дней там, но это желание мое не было уважено... Написанную мною работу мне отказывают в представлении в качестве диссертации, стало быть перспектив у меня нет никаких. Все же я позволю себе привезти и повергнуть к стопам Вашего Святейшества мой скромный труд об обновленцах.

Зная о свободных кафедрах ныне в центральных епархиях, я, будучи родственно связан с Ленинградом и отчасти с Москвой, не хотел бы жить столь отдаленно, в Сибири, а посему сыновне прошу по возможности предоставить мне кафедру в центре страны или в Прибалтике. Конечно, некоторое, весьма короткое время, если Вы ныне не сможете дать мне другую, солидную кафедру, я побуду здесь, но недолго...» [1, л. 106–108].

9 августа 1960 г. епископ Сергей вновь направил в Одессу письмо Патриарху Алексию, в котором жаловался на пропагандистскую кампанию, развернутую против него в местной прессе. Кроме того, Преосвященный Сергей просил Патриарха лично ознакомиться с его трудом по истории обновленчества и вновь умолял перевести его из Омска на другую кафедру.

В ответном письме 22 августа 1960 г. Патриарх Алексей терпеливо наставлял епископа Сергия, в который раз объясняя ему истинную причину его нахождения в Омске: «Преосвященнейший Владыко! Получил Ваше письмо... Не знаю, почему у Вас мысль, что беседа с Вами мне доставит неудовольствие. Как всегда, я с Вами говорил и говорю совершенно откровенно, и, в частности, по вопросу о желательном для Вас перемещении из Омска. Вы помните, что я говорил Вам, что в виду создавшегося о Вас отрицательного мнения не только у духовенства, но и у верующих, чему доказательством явля-

ются имеющиеся у нас докладные записки о Вас, — перемещение Вас в любую Епархию, непременно вызовет протест, так как я говорил Вам, за Вами последуют неблагоприятные о Вас толки... Поэтому, я рекомендовал Вам пока — мирно терпеть положение и не стремиться куда-либо уходить. Вот, что препятствует поставить вопрос о Вашем перемещении куда-либо из Омска.

Что касается труда Вашего, то ему я хода не давал, так как пока и сам не успел с ним достаточно ознакомиться. Очень грустно, что Вам доставляют беспокойство газетные статьи с выпадами против Вас, но поверьте, что они успокоились бы в случае Вашего перемещения на другую Епархию. Вы пишете, что, хотя морально Вам трудно, но пока Вы духом бодры и терпением богаты. Да будет так и впредь при помощи Божьей!» [1, л. 110].

Итак, Патриарх Алексей ясно давал понять епископу Сергию, что его карьерное повышение является невозможным из-за окончательно испорченной репутации, и на лучшую кафедру не стоит надеяться.

4 сентября 1960 г. епископ Сергей вновь обратился к Патриарху Алексию с рапортом, в котором извещал, что против него в местных областных и районных газетах ведется целенаправленная травля. Жалуясь, что его личность вызывает у «работников антирелигиозного направления» особый, нескрываемый интерес, епископ Сергей просил Патриарха разрешить ему на день своего тезоименитства — 25 октября уехать из Омска в Троице-Сергиеву Лавру, чтобы помолиться за ранней Литургией и причаститься Святых Таин. Свое желание епископ мотивировал тем, что он не сможет в Омске спокойно отпраздновать день своего Ангела в какой-либо форме, «даже в скромной обстановке», так как давно стал мишенью и боится вызвать негативную реакцию властей и духовенства. Патриарх Алексей сочувственно отнесся к просьбе иерарха и в качестве исключения разрешил епископу Сергию приехать на празднование прп. Сергия в Загорск [1, л. 111].

В 1960–1961 гг. власти ясно осознали, что среди епископата зреет открытое сопротивление «хрущевской антирелигиозной кампании», сопровождавшейся нарушением прав верующих, массовым закрытием епархий, храмов и монастырей. По требованию Совета по делам РПЦ целый ряд архиереев в наказание за противодействие были перемещены с занимаемых кафедр. Из-за конфликтов с уполномоченными Совета своих епархий лишились архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Ермоген (Голубев), епископ Пермский и Соликамский Павел (Голышев), епископ Калининский и Кашинский Феодосий (Погорский), епископ Львовский и Тернопольский Палладий (Каминский). Двое иерархов — архиепископ Казанский и Марийский Иов (Кресович) и архиепископ Черниговский Андрей (Сухенко) подверглись уголовному преследованию. На их места власть требовала от Патриарха Алексия и Священного Синода назначить архиереев, которые были бы «лояльными» и прислушивались к «рекомендациям» Совета по делам РПЦ.

Вскоре священноначалию пришлось вспомнить о «страдающем» в Омске епископе Сергии (Ларине). В апреле 1961 г. он был почтен саном архиепископа и переведен из Сибири на Урал — назначен архиепископом Пермским и Соликамским [9, с. 332]. Назначение архиепископа Сергия (Ларина) на Пермскую кафедру было радостно встречено уполномоченным Совета по делам РПЦ по Пермской области П. С. Горбуновым, которому были хорошо известны скандальные подробности личной жизни епископа. Его повышение по службе вызывало у матерого уполномоченного недоумение. «Сергий самоуверенный, не терпит возражений. Положительного в его деятельности пока я не нахожу, кроме того, что он за свою деятельность расписан в разных газетах, журнале «Экран». Кроме того, он показан в документальном кинофильме. Сейчас о нем готовится новая, более подробная компрометирующая брошюра. И после этого его возвели в сан архиепископа и с Омской кафедры перевели на более крупную?!» [3, л. 9], — писал П. С. Горбунов.

Обновленческая закваска архиепископа Сергия быстро проявилась и в Пермской епархии, о чем докладывал руководству в Совет уполномоченный П. С. Горбунов: «Управляющий епархией Сергей довольно хитрый и двуликий, неправдивый... Положительная сторона Сергия: он не любит часто служить, на что верующие жалуются. Часто не разъезжает по приходам... Не терпит монахов и длинноволосых, не запрещает священнослужителям посещать кинотеатры. Сам он высказывает своим собратям, что в Перми, в этой деревне, служит за наказание — предпочитает Москву и Ленинград» [3, л. 10–11].

Благодаря протекции властей архиепископ Сергей стал активно привлекаться к внешней деятельности Московской Патриархии, что способствовало его новому карьерному взлету. Осенью 1962 г. он был назначен членом Священного Синода Русской Православной Церкви и Экзархом Средней Европы.

В секретной записке, направленной В. А. Куроедовым в ЦК КПСС, говорилось: «В настоящее время в связи с назначением архиепископа Иоанна (Вендланда) экзархом Русской Православной Церкви в США Московская Патриархия намерена направить экзархом в Берлин архиепископа Сергия (Ларина). Совет поддерживает предложение Московской Патриархии и просит дать ей согласие командировать в Берлин в качестве экзарха, сроком до особого распоряжения, архиепископа Сергия, предоставив ему право многократных переездов в ФРГ, Австрию и Швейцарию, где имеются приходы Среднеевропейского экзархата». Постановлением секретариата ЦК КПСС от 18 ноября 1962 г. предложение В. А. Куроедова было утверждено [5, л. 145–146].

Выполняя поручения священноначалия, архиепископ Сергей неоднократно выезжал за границу как глава и участник делегаций Русской Православной Церкви. В 1961 г. он побывал на Киотской международной конференции религиозных деятелей по борьбе за мир и разоружение, за запрещение ядерного оружия. В том же году в Нью-Дели (Индия) состоялась III Генеральная Ассамблея Всемирного Совета Церквей, на

которой Русская Православная Церковь официально вошла в состав Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). В составе делегации, участвовавшей в работе Ассамблеи, был архиепископ Сергей. Архиепископ Сергей был избран членом президиума Конференции Европейских Церквей (КЕЦ) и принимал участие в ее заседаниях в Ниборге (Дания), в Либфрауенберге (Эльзас-Франция) [11, с. 169].

В гору пошла и научная карьера иерарха. 13 октября 1962 г. за труды по истории обновленчества архиепископ Сергей был удостоен степени магистра богословия, минуя степень кандидата богословия. 11 мая 1963 г. награжден правом ношения креста на клобуке [10, с. 511]. В мае 1964 г. архиепископ Сергей (Ларин) наконец получил столь желанную им значимую кафедру, недалеко от Москвы. Он был назначен архиепископом Ярославским и Ростовским [8, с. 10–11; 9, с. 332].

Таким образом, в начале «хрущевских» гонений 1958–1960 гг. служебная карьера архиепископа Сергия (Ларина) регрессировала в связи с негативным отношением к нему Патриарха Алексия, вызванным явными нравственными пороками иерарха, привитыми еще в годы пребывания в обновленческом расколе. Его назначение в 1959 г. на Омскую кафедру стало ее «дном» и целенаправленным удалением проблемного архиерея на максимальное расстояние от Москвы. Тем не менее, неизменно сохраняя стиль поведения бывшей обновленческой иерархии, архиепископ Сергей оказался чрезвычайно востребован гражданской властью в период активной фазы антирелигиозной кампании 1961–1964 гг. Нравственная нечистоплотность, готовность к конформизму и полная лояльность властям помогли архиепископу Сергию не только оказаться «на плаву», но и сделать головокружительную служебную карьеру. В годы, когда судьба Церкви в СССР, казалось, была предрешена, при содействии покровителей в Совете по делам Русской Православной Церкви и КГБ, иерарх занял один из ключевых постов в Русской Православной Церкви, став Экзархом Средней Европы, членом Священного Синода и управ-

ляющим сначала Пермской, а затем и Ярославской епархии. Подобные карьеры в эти трагические для Церкви годы делали иерархи, сознательно ставшие на путь соглашательства и непротивления разрушительным действиям богоборческой власти.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. АМП (Архив Московской Патриархии). Личное дело архиепископа Сергия (Ларина).
2. ГАПК (Государственный архив Пермского края). Ф. Р-1204. Оп. 4. Д. 161.
3. ГАПК. Ф. Р-1205. Оп. 2. Д. 47.
4. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 127.
5. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1942.
6. РГАНИ (Российский государственный архив новейшей истории). Ф. 5. Оп. 16. Д. 704.
7. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 126.
8. Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 10.
9. *Киреев А. И.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2002 годах. — М., 2002. — 479 с.
10. *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. — Москва: Крутицкое Патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 2016. — 732 с.
11. *Марченко А. Н., прот.* Епископы Пермской епархии эпохи «хрущевских гонений» на Русскую Православную Церковь (1958–1964 гг.): очерки церковно-государственных отношений: монография. — Пермь: Ред.-изд. отд. Пермского гос. ун-та, 2011. — 280 с.
12. *Сергий (Ларин), еп.* Обновленческий раскол. Астрахань, Москва, 1953, 1959. Т. 1–2.
13. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. — М.: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 2005. — 424 с.

УДК 93/94

Диакон Вячеслав Масин

магистр богословия,
аспирант Московской духовной академии
e-mail: masinsm@bk.ru

Deacon Vyacheslav Masin

Master of Theology,
postgraduate student of the Moscow Theological Academy
e-mail: masinsm@bk.ru

РУССКИЙ ПУТЬ МОНАШЕСКОГО ДЕЛЕНИЯ В ИСТОРИКО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ СТАТЬЕ ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ С. И. СМИРНОВА

**THE RUSSIAN PATH OF MONASTIC ACTIVITY IN
THE HISTORICAL AND JOURNALISTIC ARTICLE OF
S. I. SMIRNOV, THE PROFESSOR OF THE MOSCOW
THEOLOGICAL ACADEMY**

Аннотация. В настоящей статье анализируется взгляд дореволюционного профессора Московской духовной академии Сергея Ивановича Смирнова (1870–1916) на историю отечественного православного монашества, который был сформулирован в результате дискуссии об идеальном служении монашествующих миру. В этом споре С. И. Смирнов выступал на позиции большинства профессуры Московской духовной академии, защищая социальную направленность иноческого делания как основную для монастырей и монашества. Статья им была опубликована в академическом журнале «Богословский вестник» под заголовком «Как служили миру подвиж-

ники Древней Руси? (историческая справка к полемике о монашестве)». Публикация получилась довольно обширной по объему, в общей сложности 138 страниц печатного текста, и состояла из двух частей. Первая часть статьи была исторической справкой к полемике, а во второй части автор полемизировал с архимандритом Никоном (Рождественским). Особое место в этой статье заняла тема монастырской благотворительности. Ученый утверждал, что именно благотворительность — неременная обязанность монастыря и отличительная черта русского иночества. Пример преподобного Феодосия и его обители, по мнению историка, послужил платформой для дальнейшего развития дела монастырской благотворительности и стал основанием для всей последующей истории социально ориентированного русского монашества.

Abstract. This article analyzes the view of the pre-revolutionary professor of Moscow Theological Academy, Sergei Ivanovich Smirnov (1870–1916), on the history of Russian Orthodox monasticism, which was formulated as a result of a discussion about the ideal service of monastics to the world. In this dispute, S. I. Smirnov, spoke on the position of the majority of the then professors of the Moscow Theological Academy, defending the social orientation of monastic work as the main one for monasteries and monasticism. His article was published in the academic journal «Theological Bulletin» under the heading «How did the devotees of Ancient Russia serve the world?» The publication turned out to be quite extensive in volume, with a total of 138 pages of printed text and consisted of two parts. The first part of the article was a historical reference to the controversy, and in the second part the author polemicized with Archimandrite Nikon (Rozhdestvensky). A special place in this article was taken by the theme of monastic charity. The scholar argued that it was charity that was an indispensable duty of the monastery and a distinctive feature of Russian monasticism. The example of the Monk Theodosius and his monastery, according to the historian, served as a platform for the further development of the work of monastic charity and became

the basis for the entire subsequent history of socially oriented Russian monasticism.

Ключевые слова: реформа монашества, Троице-Сергиева Лавра, Московская духовная академия, архиепископ Никон (Рождественский), А. В. Круглов, С. И. Смирнов, «особый» путь русского монашества.

Key words: reform of monasticism, Trinity Lavra of St. Sergius, Moscow Theological Academy, Archbishop Nikon (Rozhdestvensky), A. V. Kruglov, S. I. Smirnov, the «special» path of Russian monasticism.

Введение

Чуть более века назад в Троице-Сергиевой Лавре состоялся оживленный спор о сущности идеала монашеского между профессурой Московской духовной академии (далее — МДА), которая отстаивала тезисы, высказанные публицистом Александром Васильевичем Кругловым (1852–1915) [4, с. 186–193] и лаврским насельником архимандритом Никоном (Рождественским) (1851–1919) [2, с. 104–116; 5, с. 210–224], который старался отстаивать, как ему казалось, традиционное понимание монашеского служения [6, с. 194–209]. Суть полемики наглядно иллюстрирует Евангельское повествование о двух сестрах Лазаря четверодневного, Марфе и Марии [1, с. 64]. Одна служила Господу трудами рук своих, иная же молча внимала словам Спасителя. Различные характеры этих сестер в христианской традиции стали символами различных установок в жизни верующего человека. В рамках данного спора можно условно охарактеризовать академических преподавателей как призывающих иноков к служению Марфы, а их оппонентов — как почитателей служения Марии.

По мнению академической профессуры, монастыри и монашество должны были полноценно включиться в общественную жизнь путем социального служения. Это мнение в рамках данного спора первым обозначил публицист А. В. Круглов.

Традиционное представление о служении монашествующих миру пытались отстаивать вышеупомянутый архимандрит и профессор МДА Алексей Иванович Введенский (1861–1913). Площадкой для споров стали страницы таких известных церковных периодических журналов, как «Богословский вестник» и «Душеполезное чтение». В результате чего свет увидел разного рода публикации, в которых авторы пытались отстаивать свое видение монашеского служения в том или ином ключе.

Одной из наиболее убедительных по обоснованию спорного вопроса стала статья академического историка доцента и впоследствии профессора МДА Сергея Ивановича Смирнова (1870–1916) со следующим заголовком: «Как служили миру подвижники Древней Руси? (историческая справка к полемике о монашестве)» [7, с. 516–580 (2 пагин.); 8, с. 716–788 (3 пагин.)]. Из всех публикаций того времени по этому вопросу эта была наиболее обширной, в общей сложности 138 страниц печатного текста. Автор, подобно другим преподавателям МДА, видел в делании Марфы идеальный образ для монашеского служения. Однако его историческая справка отличалась от других публикаций на эту тему не только объемом, но и попыткой защитить спорный тезис ссылками на русскую монашескую традицию.

1. Исторический подход к полемике

Обращаясь к самой полемике, автор пишет, что его справка во многом оправдывает суждения А. В. Круглова [8, с. 718]. На основании житийной литературы историк утверждает: «Подвижники Древней Руси не считали служение миру делом, противоречащим прямой задаче монашества. В большинстве они не думали, что молитвенный подвиг — прямая задача и главное занятие инока — исключает службу мирским людям, их духовным и телесным нуждам. Недаром величайшие подвижники Древней Руси были в то же время самыми усердными благотворителями... Поэтому г. Круглов совершенно справедливо называет благотворительное дело старым, давно извест-

ным, только забытым в современных русских монастырях. Он пишет не проект переустройства наших монастырей: он просит их откликнуться на свой призыв» [8, с. 718]. Это утверждение дает основание говорить, что большой труд, проделанный С.И. Смирновым, был сделан с целью защитить идеи А. В. Круглова и раскритиковать аргументацию архимандрита Никона.

Во вводной части автор сообщает о причине, побудившей его трудиться над данной публикацией: «Мы решили вставить свое слово не затем только, чтобы полемизировать. Хотим, чтобы спор был поставлен на почву истории и монашеских традиций и признаем такую постановку единственно плодотворной. Главная задача наша — навести точную справку по спорным вопросам в истории древнерусского монашества» [7, с. 516]. Здесь налицо и различие его подхода к полемике с аналогичным подходом другого историка профессора МДА Николая Федоровича Каптерева (1847–1917). Если Николай Федорович сделал акцент на критике русских монастырей и монашества [3, 114–171], то доцент С. И. Смирнов видит свою задачу в том, чтобы найти ответы в отечественной истории. Обращаясь к житиям, поучениям, уставам подвижников Древней Руси, автор статьи видит в них основу для своих аргументов против высказанных архимандритом Никоном утверждений. Обращение именно к этим источникам объясняется личной убежденностью историка, что древние подвижники полнее других осуществили идеал своего звания [7, с. 516], следовательно, ответ на спорный вопрос нужно искать у истоков русского монашества.

2. Пример жизни преподобного Феодосия Киево-Печерского в контексте споров о монашеском идеале

Первую главу своей статьи историк начинает с обозрения истоков русского иночества и дает комментарий, из которого можно понять, с каким мнением он собирается вести полемику: «Монахов на Руси по источникам мы встречаем впервые

на воскресных трапезах ласкового князя Владимира. Не в безлюдных степях, не в непроходимых лесных пустынях возникли и первые русские монастыри при сыне Владимира Ярославе, возникли они в самом центре культурной — торговой, политической и церковной жизни тогдашней Руси, в стольном Киеве. И за весь киевский период, даже больше того, до самого возникновения Радонежской обители прп. Сергия не известно ни одного монастыря, построенного не в городе или вдали от города. Древнейшие русские монастыри были городскими. Вместе с тем и древнейшее русское монашество не носило характера анахоретства или отшельничества. Правда, подвижники отшельнического образа бывали, но их слишком мало, не им принадлежит дело русского монашества» [7, с. 518–519]. Автор констатирует, что русское монашество в основе своей имело общежительный характер. Иночество не абстрагировалось от жизни общества и «деятельно служило и общественным и частным нуждам мирских людей» [7, с. 519]. На протяжении всего дальнейшего повествования ученый ищет опору для этого утверждения в житиях русских святых.

Первым делом историк обращает внимание на основоположников русского иночества: «Отцы русского монашества преподобные Антоний и Феодосий Печерские были подвижниками разных типов: первый, афонский постриженник, был созерцатель отшельник, второй, постриженник уже Антония, соединял с созерцанием и великими подвигами выдающийся практический и организаторский талант» [7, с. 519]. Проводя различие между подвижниками, он делает вывод: «Не Антоний устроил славный Печерский монастырь, не он организовал и русское монашество. Даже житие этого отшельника, которое, несомненно, было написано, не сохранили до нас русские иноки. Устроителем русского монашества был преподобный Феодосий. Время его правления (1062–1074 гг.), несомненно, лучшая пора в истории Печерского монастыря, а вместе с тем и в истории русского монашества первого периода. Последующие иноки (до преподобного Сергия) только подражали преподоб-

ному Феодосию, далеко не достигая ни высоты его подвигов, ни размеров его славы. Ни о какой попытке пересоздать русское монашество, повести его по новому пути, более совершенному или возвышенному, чем путь Феодосия, задать ему новые задачи, которых не указал бы он, не могло быть и речи. Преподобный Феодосий — законодатель русского монашества» [7, с. 520]. Ученый в своем анализе сознательно упускает созерцательный пример преподобного Антония и опирается на житие преподобного Феодосия. Историк утверждает, что отличительной чертой подвига преподобного Феодосия стало именно социальное служение. Попечение преподобного простиралось не только на вверенную ему братию, но и на мирян [7, с. 520]. Именно этот социальный уклон жития святого делает его привлекательным для автора статьи.

С. И. Смирнов выделяет четыре основных пункта, в которых проявилось забота святого игумена о спасении мирян: 1) молитва за весь мир [7, с. 521]; 2) учительство и пастырство [7, с. 521]; 3) заступничество за мирян в судах и перед князем [7, с. 523]; 4) благотворительная деятельность [7, с. 524]. По вопросу благотворительности историк замечает, что по «своим идеалам преподобный Феодосий, как истинный монах, был нестяжатель: он не хотел иметь в монастыре лишнего имущества и не возлагал своих упований на имение» [7, с. 524]. Нужно заметить, что С. И. Смирнов в своей статье теме благотворительности уделяет особое место. Ученый утверждает, что благотворительность — неременная обязанность монастыря [7, с. 524]. Пример преподобного Феодосия и его обители, по мнению историка, послужил платформой для дальнейшего развития дела монастырской благотворительности, именно поэтому он так подробно останавливается на житии этого святого [7, с. 531].

Описывая милосердие святого игумена, автор пишет: «Вид убогого и нищего в худой одежде возбуждал в нем (преподобном Феодосии — диак. В. М.) чувство жалости и вызывал слезы сострадания. Сострадание переходит у него в дело и

благотворительность монастыря принимает организованный характер. За монастырской оградой преподобный построил двор с церковью и на этом дворе принимались калеки, нищие и больные. Полное содержание они получали от монастыря, на что расходовалась десятина его доходов. Кроме этого каждую субботу преподобный Феодосий посылает воз печеного хлеба колодникам (заключенным под стражу — диак. В. М.). Так Печерский монастырь становится благотворителем» [7, с. 524]. Историк также упоминает о существовании в Печерском монастыре больницы, где уход за больными иноками и мирянами осуществляли сами насельники [7, с. 530]. Эти примеры сразу отсылают нас к спорным пунктам рассматриваемой полемики о реформе монашества, таким как монастырская благотворительность и вопрос о существовании больниц для мирян в монастырях. По сути, автор использует исторический материал для популяризации и защиты своей точки зрения.

3. «Особый» путь русского монашества

Не останавливаясь на истории зарождения русского монашества, историк обращается к эпохе преподобного Сергия Радонежского и его учеников. В частности, он утверждает, что с XIV в. на Руси монашество приобретает пустынный характер или «внешний вид отшельничества» [7, с. 536]. Однако иночество не изменило своему призванию и «не ушло от обязанностей служить покинутому им миру» [7, с. 536]. И далее пишет: «В русском пустынном монашестве не возродилось древнее восточное анахоретство. И когда идет речь о русском отшельничестве, то его следует понимать в очень относительном смысле. Нисколько не преувеличивая, следует сказать, что пустынножителство в полном виде не удалось нашим древним искателям уединения и безмолвия» [7, с. 537]. Историк объясняет неудачу отшельничества монастырской колонизацией. Монастырская колонизация — явление, при котором вокруг подвижника формируется монашеская община, а затем жилые народные поселения, ввиду чего происходит заселение и ос-

воение территорий, ранее не освоенных людьми. По мнению ученого, это явление также определило социальную направленность и этого вида подвижничества. Тем самым С.И. Смирнов снова делает акцент на «особом» пути русского монашества. Все остальные примеры, которые он приводит из житий святых, продолжают обоснование уже ранее высказанных мыслей на протяжении всей первой части.

Исходя из вышеизложенного, историк констатирует, что воззрение лаврского архимандрита Никона на спасение и монашество «по меньшей мере спорно» [8, с. 721]. На протяжении многих страниц он пытается доказать историческую неоправданность взглядов своего оппонента. Автор повторяет характерный для его статьи тезис: «Законодатели русского монашества считали благотворительность обязанностью монаха несколько не меньшей, чем молитва» [8, с. 721]. При этом С. И. Смирнов критикует будущего владыку за возвышение молитвы и умаление благотворительности [8, с. 721]. Развивая данную тематику, он делает следующий вывод: «Таким образом, оживление благотворительности в наших древних обителях совпадало с лучшим их временем, временем управления ими преподобных основателей; ослабление ее и забвение благотворительных обязанностей, которое и мы наблюдаем ныне, совпадает с худшими временами, свидетельствует о печальном положении самого монашества. Таков исторический урок современному монашеству и его защитникам» [8, с. 732–733]. С. И. Смирнов утверждает, что вокруг вопроса о допустимых для инока видах благотворительности вращается вся полемика о монашеству [8, с. 743]. Этим вполне объясняется почему основное содержание статьи автор посвящает монастырской благотворительности.

Историк подвергает критике архимандрита Никона и за другие утверждения, а именно: негативное отношение к больницам для мирян при монастыре [8, с. 746–747], осуждение активного участия иноков в деле народного образования [8, с. 753–756] и миссионерского служения [8, с. 760–762]. Сужде-

ния автора в целом созвучны с мыслями его коллег по Московской духовной академии, разница состоит лишь в подходе к полемике. Конечно, подобный анализ истории встречается в работе Н. Ф. Каптерева, однако работа знаменитого специалиста по истории старообрядчества носит скорее публицистический характер, лишенный серьезной ссылки на исторический опыт. Именно поэтому можно считать, что в статье С. И. Смирнова принципиально новой стала попытка обосновать каждое спорное утверждение конкретной ссылкой на отечественную традицию.

Заключение

Все же стоит заметить, что, несмотря на серьезную попытку оспорить утверждения лаврского полемиста с помощью истории, опора лишь на жития и уставы русских подвижников представляется ограниченной. Стоит также задаться вопросом, можно ли вообще считать жития святых достоверным источником для столь серьезных исследовательских выводов. Для этого вопроса есть ряд причин, а именно: 1) задача жития показать пример святой жизни, а не точное изложение истории; 2) качество исторического материала, содержащегося в житиях, находится в зависимости от обстоятельств, при которых писалось житие, а значит, фактические сведения, предоставляемые житиями, могут быть не всегда высокого уровня достоверности; 3) многие жития дошли до нашего времени в разных редакциях, и, следовательно, и в разном объеме, в связи с чем сопоставление источников крайне затруднительно.

На протяжении всей статьи С. И. Смирнов косвенно делает упор на русскую традицию, что наводит на мысль о некоем «особом пути» русского иночества. Это также заметно из того факта, что ученый полностью игнорирует судьбы вселенского православного монашества и делает акцент на русской истории монастырей и монашества. Автор писал статью в полемическом ключе с целью доказать преимущество одного типа монашеской деятельности над другим в рамках русской тра-

диции. Однако логика данной апологии приводит к еще более интересному вопросу. Действительно ли у русского монашества свой особый путь? И есть ли вообще этот русский иноческий путь?

Можно соглашаться или не соглашаться с выбранным толкованием С. И. Смирновым этого пути, но сам вопрос этим не снимается. Сергей Иванович, пытаясь убедить своих соперников в верности тезисов А. В. Круглова, предложил, как нам кажется, интересный подход к проблематике вопроса. Он предлагает искать ответ в традиции, но не на западе или на востоке, а в истории родины. Однако, стремясь победить в споре, ученый упустил саму природу событий из виду и поддался желанию интерпретировать все в согласии со своей позицией, из-за чего судить о самом русском пути становится крайне сложно. Автору стоило остановиться на осознании преломления монашеской традиции в русле русской национальной самобытности, а не утверждать о ее обособленности и особенности от всего вселенского монашества в целом. К сожалению, вовремя остановиться он не смог, и творческий подход и попытка анализировать традицию привели ученого лишь к спекуляции на тему «особенного» пути, а не к подлинно историческому анализу.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Том X. Деяния 137–151. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2000. 256 с.

2. Голубцов С., *протод.* Полемика по монашескому вопросу в Московской духовной академии (1902–1904 гг.) Журнал историко-богословского общества. М.: Центр «Братина», 1991.

3. Кантерев Н. Ф. В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека? // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 1.

4. *Круглов А. В.* На службе миру — на службе Богу // Душеполезное чтение. 1902. Октябрь.

5. *Масин В. В., диак.* Полемика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3).

6. *Никон (Рождественский), архим.* Православный идеал монашества // Душеполезные чтения. 1902. Октябрь.

7. *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Древней Руси? (Историческая справка к полемике о монашестве) // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 3.

8. *Смирнов С. И.* Как служили миру подвижники Древней Руси? (Историческая справка к полемике о монашестве) // Богословский вестник. 1903. Т. 1. № 4.

УДК 93/94

Иванов В. А.

кандидат исторических наук, доцент;
доцент кафедры истории
ФГБОУВО «Калужский государственный
университет им. К. Э. Циолковского»
e-mail: madivasv@rambler.ru

Ivanov V. A.

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor;
Associate Professor of the Department of History,
Kaluga State
University named after K. E. Tsiolkovsky
e-mail: madivasv@rambler.ru

**ВЫХОДЦЫ ИЗ ДУХОВНОГО ЗВАНИЯ —
ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК ФОРМИРОВАНИЯ
АДМИНИСТРАТИВНЫХ КАДРОВ МЕСТНЫХ
УЧРЕЖДЕНИЙ РОССИИ В СЕРЕДИНЕ XIX В.**

**NATIVES OF THE CLERGY ARE
THE MAIN SOURCE OF THE FORMATION OF
ADMINISTRATIVE PERSONNEL OF LOCAL INSTITUTIONS
IN RUSSIA IN THE MIDDLE OF THE XIX CENTURY**

Аннотация. В статье на основе выявленного в федеральном и региональных архивах массового документального материала — групповых формулярных списков служащих местных гражданских учреждений столичной Московской, провинциальных Калужской и Тверской губерний, сравнительно-статистическим методом раскрывается место выходцев из духов-

ного сословия в формировании кадрового состава местного управления России в середине XIX в.

Abstract. The article, based on the mass documentary material identified in the federal and regional archives — group personnel records of employees of local civil institutions in the capital Moscow, provincial Kaluga and Tver provinces, using a comparative statistical method, reveals the place of people from the clergy in the formation of the personnel of local government in Russia in the mid-19th century.

Ключевые слова: гражданские служащие, местные учреждения, групповые формулярные списки, кадровый состав, выходцы из духовного сословия, Московская, Калужская, Тверская губернии.

Key words: civil servants, local institutions, group personnel records, staffing, people from the clergy, Moscow, Kaluga, Tver provinces.

Эффективное функционирование разных структур правительственного аппарата обусловлено не только объективными причинами — конкретной исторической обстановкой и совершенством законодательных норм, но и субъективно-личностным фактором и в первую очередь, кадровым составом лиц, призванных реализовывать властные полномочия и обслуживать работу разветвленного бюрократического аппарата: их социальным статусом, уровнем культуры, общеобразовательной, специальной подготовки, возрастным цензом, материальной обеспеченностью, нравственно-психологическими качествами, опытом и т. д. Как справедливо заметил видный государственный деятель России первой трети XIX в. М. М. Сперанский, «...в государстве учреждения без людей тщетны, как и люди без добрых учреждений мало доброго произвести могут» [16, с. 296–297].

Знание личных и деловых качеств гражданских служащих дает возможность объективно оценить кадровый потенциал учреждения, его способность выполнять возложенные законодателем задачи государственной власти, управления и делопроизводства.

Исследования состава местного звена государственного управления, проведенные в последние десятилетия отечественными [8, 9, 10, 12, 13, 14, 15] и зарубежными [11, с. 301–314; 17, гл. 3] авторами по отдельным губерниям Российской империи первой половины XIX в. на базе извлеченного из центральных и региональных архивов массового документального материала — формулярных (послужных) списков гражданских служащих разных учреждений и рангов, позволили получить известное представление о сословных и социальных группах населения, участвовавших в формировании низового звена правительственного аппарата. К таковым относились выходцы из потомственных дворян, духовенства, сыновья гражданских служащих (чиновников и канцелярских служителей), мещан, купцов, в редких случаях крестьян, принявшие подданство России иностранцы или их дети, представители других немногочисленных слоев населения, которым было не запрещено поступать на гражданскую службу (питомцы воспитательных домов, сыновья артистов, художников, почетных граждан, провизоров, лекарей, вольноопределяющихся, нижних воинских чинов и. т. д., и т. п.).

Цель настоящей статьи — определить место выходцев из среды духовенства (детей священников, дьяконов, протоиереев, причетников, пономарей и. т. д.) в комплектовании кадров для местного звена (губернские, уездные и городские учреждения) чиновно-бюрократического аппарата России в конце 1840-х — 1850-х гг. Вопрос рассматривается методом сравнительно-статического изучения выявленного и обработанного автором в российских архивах [1, 2, 3, 4] репрезентативного комплекса данных формулярных списков служащих — выходцев из семей

духовенства, занимавших класные и канцелярские должности в учреждениях разных ведомств столичной Московской и провинциальных Калужской и Тверской губерний.

По закону — Уставам о службе гражданской издания 1832 г., унифицировавшим законодательные акты в области формирования кадров для государственного аппарата, при приеме на гражданскую службу во внимание принимались: социальное происхождение, возраст и уровень знаний [5, ст. 1]. По праву происхождения вступать в статскую службу разрешалось детям священников и дьяконов православного, греко-униатского, армянского исповеданий, евангелических и реформаторских пасторов [5, ст. 3]. Лица, происходившие из духовного звания, принимались на службу в гражданские ведомства («по увольнительным видам») с согласия духовного начальства и на основании свидетельства, выданного губернским правлением. В течение шести месяцев по получении документа о выходе из сословия, лицо было обязано поступить на службу в гражданское учреждение. Если по окончании установленного срока человек по каким-либо причинам не определился на служебное место, ему вновь предоставлялась возможность для трудоустройства, но с правом подыскать себе должность в учреждениях уже другой губернии. По истечении года выходец из духовного сословия, не определившийся к гражданским делам, лишался в дальнейшем права вступления в службу, и по распоряжению казенной палаты записывался в одно из податных сословий [5, ст. 20–23]. Детям священников и дьяконов, уволенным с должности из духовного ведомства «по неспособности» предоставлялось право поступления на гражданскую службу при наличии аттестата об окончании по крайней мере среднего отделения семинарии [6, ст. 32]. Следует специально оговорить, что закон запрещал принимать в гражданское ведомство лиц, по каким-либо причинам лишенных духовного звания, например, «за дурное поведение». Начальникам учреждений предписывалось строго соблюдать это требование [5, ст. 24].

Таким образом, законодатель, исходя из необходимости комплектования государственного аппарата образованными и достойными кадрами, при соблюдении установленных юридических норм предоставлял выходцам из духовного звания право вступать в ряды гражданских служащих.

В рассматриваемый период в Московской губернии в учреждениях четырех главных ведомств (МВД, Министерства государственных имуществ, Министерства финансов и Министерства юстиции) выявлен 581 человек, происходивший из духовенства, что составляет 31,8% от установленного общего числа гражданских служащих, в калужских — 389, или 33,1%. В московской губернской администрации выходцы из семей духовенства занимали 25,2% всех классных и канцелярских должностей, в уездной — 34,4%, в городской — 39,6%. В калужской соответственно: 34,9, 30,3 и 37%. Мы видим приблизительно одинаковый процент служащих из духовного сословия в системе московских и калужских уездных (около 1/3) и городских (более 1/3) учреждений. Иную ситуацию мы наблюдаем по тверским присутствиям. Здесь лица духовного звания по губернии составляли почти половину — 49,2% всех учтенных служащих; чуть меньше их насчитывалось в уездных и городских присутствиях и канцеляриях — 47,1%. В губернских учреждениях двух главных ведомств — Внутренних дел и Юстиции они замещали более половины должностей — 54,5%. Таким образом, удельный вес лиц их духовенства в органах управления Тверской губернии был значительно выше, чем в Московской и Калужской. Это объясняется большей численностью представителей этого сословия в социальной структуре населения Тверской губернии по сравнению с Московской и Калужской, из которого вербовались кадры для местного управленческого аппарата. Так, если в Московской губернии на 100 человек приходилось: в городах — 1,44 выходца из духовенства, в уездах — 1,17 и по губернии в целом — 1,24, в Калужской соответственно: 1,85, 1,37 и 1,32, то в Тверской: 3,55, 1,38 и 1,43 [7, с. 316, табл.].

Приведенная статистика убедительно свидетельствует — и это главное, — что лица из духовной среды являлись самой многочисленной сословной группой в составе местной администрации как в столице, так и в провинции. Для сравнения укажем, что в московских учреждениях насчитывалось: выходцев из потомственных дворян 29,3%, детей обер-офицеров (сыновей чиновников IX–XIV классов) — 23,8%, канцелярских служащих — 6,4%, прочих групп населения — 8,7%; в калужских соответственно: 28,9, 20,9, 10,3 и 6,8%; в тверских: 19,7, 18,5, 9,4 и 3,2%.

Обратимся к показателям, отражающим число детей священнослужителей по разрядам чинов, введенных Табелью о рангах 1722 г.¹ и учреждениям разных ведомств. В местных органах управления Московской и Калужской губерний лица из духовного сословия находились среди служащих всех разрядов. Однако распределялись они неравномерно. В первом (высшем) разряде их значилось всего три человека. Сыновьями священников были московский губернский прокурор статский советник (V класс) К. М. Колумбов [2, д. 2770, л. 1 об. — 6] и контролер Калужской казенной палаты статский советник М. Я. Флеров [3, д. 3781, л. 165 об. — 180]. Первый окончил Пензенскую духовную семинарию, второй — Петербургскую духовную академию. Примечательно, что оба высококоранжированных губернских сановника по окончании учебы начали служебную деятельность на ниве просвещения. Колумбов — учителем в одном из приходских училищ Пензенской губернии, а Флеров — профессором всеобщей истории и французского языка в Калужской губернской гимназии. Из духовного сословия происходил также выпускник Московского университета статский советник М. С. Гастев, служивший чиновником особых поручений в канцелярии

¹ В нашем материале к первому разряду относились чиновники V класса, ко второму — VI–VIII классов, к третьему — IX–XIV классов, к четвертому — лица, не имевшие классных чинов, состоявшие, как правило, на канцелярских должностях.

московского военного генерал-губернатора [1, д. 2287, л. 38 об. — 52]. Наибольшее число выходцев из духовного звания среди московских чиновников и канцелярских служителей II–IV разрядов числилось в городских учреждениях (39,6%). В учреждениях губернского и уездного звеньев управления в тех же разрядах на их долю приходилось соответственно 25,2 и 34,4%. В Калужской администрации в тех же разрядах было приблизительно равное число выходцев из духовной среды: в губернских учреждениях — 35,1, в уездных 30,3 и в городских — 37%.

Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют судить о количестве лиц из рядов духовенства по отдельным учреждениям разных ведомств. В московских губернских учреждениях им принадлежало от 1/5 до 1/4 всех табельных и канцелярских должностей: в губернском правлении (III–IV разряды), в приказе общественного призрения (II), в канцелярии дворянского депутатского собрания, в казенной палате (II–IV), в палате государственных имуществ (II–III); от 1/4 до 1/3 их насчитывалось в уголовной палате (III–IV), в канцеляриях губернского прокурора (I, III), уездных стряпчих, Дома градского общества по купеческому отделению (III), шестигласной думе (III), среди винных и соляных приставов (II–III), а также в казначействах (II–III); свыше 1/3 — в земских, уездных с дворянскими опеками судах (II–IV), в канцеляриях городских дум, в городнических правлениях (III–IV), в управе благочиния, в департаментах надворного суда (III). Не менее 2/5 их было в гражданской палате, в совестном суде (III–IV), в канцеляриях городских магистратов, городских сиротских и словесных судов (II–IV). Более всего сыновей священнослужителей выявлено среди служащих квартирных комиссий (III–IV разряды) — 85,7%. В то же время цифры показывают, что в канцеляриях военного генерал-губернатора (I–III разряды), губернатора (III–IV) и в окружных управлениях государственных имуществ (III) удельный вес лиц этой категории был небольшим: соответственно 6,7, 6,8 и 12%.

Приведем данные о распределении служащих из духовенства по присутственным местам разных ведомств в провинции. По большинству калужских губернских учреждений (в 9 из 13) на их долю приходилось от 31,3 до 50% всех служащих: губернское правление, приказ общественного призрения, канцелярия губернского дворянского депутатского собрания (II–IV разряды), казенная палата (I–IV), палата государственных имуществ (II–III), уголовная, гражданская палаты, совестный суд (III–IV), строительная и дорожная комиссия (III). В канцелярии губернского прокурора (III разряд) сыновей духовенства было немногим более, а в канцелярии губернатора — чуть менее 1/4. В малочисленной по составу комиссии народного продовольствия лиц из духовенства не выявлено. В уездных и городских учреждениях количество служащих, вышедших из духовного сословия, числившихся на низших чиновничьих и канцелярских должностях (III–IV разряды) составляло соответственно от 12,5 (канцелярии уездных предводителей дворянства) до 42,8 (уездные казначейства) и от 18,2 (городнические правления) до 48% (калужская городская полиция). Среди чиновников тверских губернских и уездных учреждений министерств Внутренних дел и Юстиции, численность сыновей духовенства была весьма значительна. В четырех губернских учреждениях (губернское правление — II–IV разряды, уголовная палата, совестный суд — III–IV, палата гражданского суда — III), а также в канцеляриях уездных стряпчих (II–IV) они заполняли от 1/2 до 3/4 всех вакансий; в уездных судах (III–IV) свыше 1/3. Несмотря на то, что среди чиновников и канцеляристов губернаторской канцелярии число лиц духовного звания было заметно выше, чем в канцеляриях начальников Московской и Калужской губерний, в сравнении с вышеназванными тверскими учреждениями оно было небольшим — менее 1/3 (31,8%). Минимальный процент участия служащих из духовенства в кадровом пополнении управленческого аппарата в Тверской губернии, установлен по канцелярии губернского прокурора

— 14,2.

Общий вывод, вытекающий из вышеприведенных формальных, но объективных статистических выкладок, раскрывающих место выходцев из духовного сословия в структуре местного звена управления однозначен: абсолютистское государство в изучаемое время в широких масштабах практиковало использование труда образованных сыновей священно- и церковнослужителей для пополнения кадрами административно-полицейского и судебного управления как в столице, так и в провинции. Эта категория служащих являлась основным источником для замещения классных и канцелярских должностей в губернских, уездных и городских учреждениях разной ведомственной подчиненности. При этом важно подчеркнуть, что в своей преобладающей части они числились на низших исполнительных (III разряд) и канцелярских (IV) должностях. Среди чиновников средних (VI–VIII) классов лица духовного звания исчислялись единицами, а в высшем эшелоне губернской власти — составляли редчайшее исключение. Это говорит о том, что даже наличие высшего духовного образования у отдельных чиновников не гарантировало им занятия руководящих постов в системе губернской власти, большинство которых удерживали в своих руках представители дворянского сословия. Разница в числе детей духовенства в составе Московской и Калужской администраций была минимальной, в то время как разрыв в показателях численности этой категории гражданских служащих между присутствиями названных губерний, с одной стороны, и Тверской — с другой, составляет значительную величину, что объясняется региональными особенностями социальной структуры населения. При заполнении чиновничьих и канцелярских штатов в канцеляриях губернаторов обнаруживается существенное (в сопоставлении с остальными присутствиями и канцеляриями) ограничение в их составе лиц, вышедших из духовного звания.

ИСТОЧНИКИ ИЛИТЕРАТУРА

1. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1349. Формулярные списки чинов гражданского ведомства. Оп. 5.

2. Центральный государственный архив города Москвы (ЦГА Москвы). Ф. 54. Московское губернское правление. Оп. 176.

3. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф. 62. Калужское губернское правление. Оп. 1.

4. Государственный архив Тверской области (ГАТО). Ф. 466. Тверское губернское правление. Оп. 2.

5. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленный. Свод учреждений государственных и губернских. Ч. 3. Уставы о службе гражданской. — СПб., 1832. — Кн. I. Устав о службе по определению от правительства.

6. Свод законов Российской империи, повелением государя императора Николая Павловича составленный. Свод учреждений государственных и губернских. Ч. 3. Уставы о службе гражданской. — СПб., 1842. — Кн. I. Устав о службе по определению от правительства.

7. Статистические таблицы Российской империи, составленные и изданные по распоряжению Министра внутренних дел. Вып. 2. Наличное население империи за 1858 год. — СПб., 1863.

8. *Вакилев Т. Р.* Провинциальное чиновничество в системе государственного управления во второй четверти XIX века: на материалах Пензенской губернии: дис. ... канд. ист. наук. — Пенза, 2017. — 320 с.

9. *Карчаева Т. Г.* Енисейская губернская администрация: численность и состав: (1822–1917 гг.). — Красноярск: СФУ. 2017. — 251 с.

10. *Мерзлякова Л. В.* Чиновничество Вятской губернии первой половины XIX века: (Опыт социально-политической характеристики); дис. ... канд. ист. наук. — Ижевск, 1997. — 228 с.

11. *Пинтнер У.* The Nineteenth Century Provincial Civil Service. The Case of Kostroma // Сословия и государственная власть в России. XV — середина XIX вв.: Международная конф. Чтения памяти акад. Л. В. Черепнина: Тез. докл. — Ч. II. — М: Межвузовский центр гуманитарного образования МФТИ «Петр Великий», 1994. С. 301–314.

12. *Писарькова. Л. Ф.* Государственное управление России в первой трети XIX в. Становление министерской системы. — М: Новый Хронограф, 2019. — 416 с.

13. *Плех О. А.* Местное управление в Вологодской губернии в первой половине XIX века: дис. ... канд. ист. наук. — М., 2016. — 400 с.

14. *Поскачей Т. А.* Провинциальное чиновничество России в последней четверти XVIII — первой половине XIX века (на примере Рязанской губ.): дис. ... канд. ист. наук. — Рязань, 2006. — 261 с.

15. *Токмакова Ю. Н.* Провинциальное чиновничество Центральной России 1801–1861 гг. (на материалах Курской губернии): дис. ... канд. ист. наук. — Курск, 2011. — 190 с.

16. *Троицкий С. М.* Социальный состав и численность бюрократии России в середине XVIII в. // Исторические записки. Т. 89. — М: Наука, 1972.

17. *Уортман Р. С.* Властители и судии: Развитие правового сознания в императорской России / в переводе М. Д. Долбилова. — М: Новое литературное обозрение. 2004. — 520 с.

УДК 93/94

Салих Н. Р.

кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории Республики Башкортостан,
археологии и этнологии Института истории
и государственного управления
Башкирского государственного университета
e-mail:nadir_ufa@mail.ru

Salikh N. R.

Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor of the Department of History
of the Republic of Bashkortostan,
Archeology and Ethnology of the Institute of History
and Public Administration Bashkir State University
e-mail:nadir_ufa@mail.ru

**РОЛЬ РУКОПИСНЫХ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ
ПАМЯТНИКОВ ПО ГРАММАТИКЕ АРАБСКОГО ЯЗЫКА В
ДУХОВНОМ ПРОСВЕЩЕНИИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ
НАРОДОВ БАШКОРТОСТАНА В XVII–XIX ВВ.
(НА ОСНОВЕ МАТЕРИАЛОВ АРХИВНЫХ ФОНДОВ
НАУЧНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ Г. УФЫ)**

**THE ROLE OF HANDWRITTEN HISTORICAL AND
CULTURAL MONUMENTS ON THE GRAMMAR
OF THE ARABIC LANGUAGE IN THE SPIRITUAL
ENLIGHTENMENT OF THE TURKIC-SPEAKING PEOPLES
OF BASHKORTOSTAN IN THE XVII–XIX CENTURIES.
(BASED ON THE MATERIALS OF ARCHIVAL FUNDS OF
SCIENTIFIC INSTITUTIONS OF UFA)**

Аннотация. Рукописная книга была хранителем и носителем духовных ценностей народа, средством их распространения и обмена ими при культурном взаимодействии народов друг с другом. Но помимо этой роли, свойственной в большей или меньшей степени рукописной книге всех народов, арабографические рукописи имели особое значение для мусульманских народов. Их появление было связано с созданием системы письма, видов почерков, языковых особенностей, которыми могли пользоваться все мусульманские народы. Кроме того, в распространении грамотности в их среде рукописным книгам принадлежит главная роль.

Арабский язык, являясь одним из древних языков в мире, несомненно, носит сакральный характер для последователей исламской религии. Во-первых, важность и достоинства арабского языка отражены в текстах самого Корана [3, 44:58]. Во-вторых, знание арабского языка дает возможность более глубоко понимания не только священных текстов, но и классических фундаментальных трудов средневековых авторов, написанных на арабском языке и содержащих в себе всестороннее повествование основ исламского вероучения. По этой причине в системе мусульманского образования Башкортостана в XVII–XIX вв. изучение арабского языка носило первостепенный характер.

В качестве источников в статье используются арабографические рукописи Башкортостана, тематически относящиеся к разделам грамматики арабского языка. Их анализ показал, что они выполняли важную функцию в знакомстве тюркоязычных народов региона с оригиналами религиозных трудов средневековых арабских авторов, а также служили в качестве учебной литературы в местных духовных образовательных учреждениях.

Abstract. The handwritten book was the keeper and bearer of the spiritual values of the people, a means of their dissemination and exchange in the cultural interaction of peoples with each other. But apart from this role, characteristic to a greater or lesser extent

of the handwritten book of all peoples, Arabographic manuscripts had a special significance for Muslim peoples. Their appearance was associated with the creation of a writing system, a kind of handwriting, language features that all Muslim peoples could use. In addition, handwritten books play a major role in spreading literacy among them.

Arabic, being one of the oldest languages in the world, undoubtedly has a sacred character for followers of the Islamic religion. Firstly, the importance and virtues of the Arabic language are reflected in the texts of the Quran itself [3, 44:58]. Secondly, knowledge of the Arabic language makes it possible to understand more deeply not only the Sacred Texts, but also the classical fundamental works of medieval authors written in Arabic and containing a comprehensive narrative of the basics of Islamic doctrine. For this reason, in the system of Muslim education of Bashkortostan in the XVII–XIX centuries. the study of the Arabic language was of paramount importance.

Arabographic manuscripts of Bashkortostan, thematically related to the sections of the grammar of the Arabic language, are used as sources in the article. Their analysis showed that they performed an important function in familiarizing the population of the region with the originals of religious works by medieval Arab authors, and also served as educational literature in local spiritual educational institutions.

Ключевые слова: историко-культурное наследие, памятники истории и культуры, духовная культура, арабографические рукописи, архивный источник, грамматика арабского языка, тюркоязычные народы Башкортостана.

Key words: historical and cultural heritage, historical and cultural monuments, spiritual culture, Arabic manuscripts, archival source, grammar of the Arabic language, Turkic-speaking peoples of Bashkortostan.

Республику Башкортостан по праву можно считать одним из немногочисленных центров нашей страны, где в большом количестве сконцентрированы памятники истории и культуры в виде арабографичных рукописных источников. Распространение этих памятников на территории региона, по всей видимости, тесно связано с появлением и распространением исламского вероучения в Башкортостане в период позднего Средневековья [4, с. 70]. С новой религией местные народы переняли не только язык, но и арабскую письменность. В дальнейшем это послужило причиной появления большого количества рукописных книг на арабском языке, относящихся к разным тематическим разделам исламских наук (мусульманское право, исламская догматика, корановедение и т. д.). Однако умение анализировать и интерпретировать новоявленные, в большей степени религиозные произведения, требовало глубоких познаний и компетенций в сфере владения всех тонкостей арабского языка. С этим и была связана актуальность использования рукописных историко-культурных памятников по грамматике арабского языка на территории Башкортостана. Выявлению их роли в духовном просвещении тюркоязычных народов региона и будет посвящена данная статья.

Методологической основой данной статьи являются общенаучные методы познания, прежде всего методы анализа и синтеза исторических событий и фактов. Автор придерживался принципа историзма, объективности и системности. Принцип историзма определяет исторические условия, при которых происходило распространение ислама и рукописных историко-культурных памятников на территории Башкортостана. Принцип объективности отражает необходимость критического отношения к используемым в работе источникам, а также понимание субъективности исследовательских оценок. Принцип системности предполагает решение задач как упорядоченного целого.

К специально-историческим принципам относится принцип

опоры на источник [5, с. 82] (не только на его содержание, но и происхождение, форму, структуру), поскольку необходимая информация (специально-источниковедческие сведения и общие представления о событийной канве исследуемого вопроса) была извлечена из многочисленных исторических источников, а на ее основе были сделаны выводы и заключения.

Кроме того, в статье был применен самостоятельный метод анализа арабографичных рукописных источников, описанный и апробированный автором в ряде работ [6, с. 577; 7, с. 236]. Он заключается в классификации источников по принципу их функций и предназначения в тот или иной исторический период, в установлении тематических, языковых и хронологических особенностей рукописей, а также изучение памятников с позиции их роли в историко-культурном наследии народов РФ.

На сегодняшний день большая часть арабографичных рукописных произведений по грамматике арабского языка сосредоточена в двух фондах хранения научных учреждений Республики Башкортостан: отдел редких рукописей и изданий Национальной библиотеки Республики Башкортостан им. Ахмет-Заки Валиди (далее ОРРИ НБ РБ) и отдел редких книг Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН (далее ОРК НБ УФИЦ РАН). Рукописные источники по грамматике арабского языка, хранящиеся в вышеуказанных фондах, послужили объектом исследования данной статьи.

Один из крупных исследователей арабских рукописей в СССР А. Б. Халидов писал: «Все разделы арабской филологии разрабатывались во все новых сочинениях многочисленными авторами, представленными в каждом значительном городе с мусульманским населением и в каждом поколении. Филология была одним из основных предметов преподавания в учебных заведениях и важным элементом общего образования» [8, с. 74].

На территории Башкортостана ввозились трактаты по грамматике, которые переписывались и комментировались

представителями местной духовной элиты. Наиболее известные сочинения могли комментироваться несколько раз. А. Б. Халидов также пишет: «На комментарий могли написать новый комментарий, который также мог быть прокомментирован. Иерархия комментариев достигала порой четвертой и пятой ступеней, перемежаясь с другими прямыми спряжениями и т. д.» [8, с. 75].

Из свидетельства действительного члена Уфимского губернского статистического комитета магзума Шакира Харисовича Тукаева, сделанного в конце XIX в., следует, что в мусульманских учебных заведениях Башкортостана из всех предметов в первую очередь преподавались: «арабский язык; арабская грамматика со всеми подразделениями; арабская словесность — „Ильм аль-баян-и маган“...» [9, с. 97].

Большой популярностью в Башкортостане пользовался учебный трактат под названием «*ةي فال الكلا*» «Аль-кафия» («Достаточный»), принадлежащие ибн аль-Хаджибу (1174–1249 гг.). Полное имя автора — Абу Амр Усман б. Умар Абу Бакр ибн аль-Хаджиб, что переводится как «сын привратника» (его отец, курдский воин, состоял привратником у эмира Изуддина ас-Салахи). Обучившись в Каире исламским наукам, он отправился в Дамаск, где занялся преподаванием грамматики и законоведения в дамасской мечети. Возвратившись в Каир, продолжал преподавать законоведение и словесные науки, а к концу своей жизни переселился в Александрию, где и умер в 1249 г. Ибн аль-Хаджиб оставил после себя несколько сочинений по законоведению и грамматике. Само произведение филолога представлено в фондах в трех экземплярах, два из которых хранятся в ОРРИ НБ РБ в виде переписок конца XIX в. [1, Р-№10]. **В ОРК НБ УФИЦ РАН имеется редкий экземпляр переписки данного произведения, датированный серединой XVI в.** [2, РНБ 1127].

На территории Башкортостана комментарии на сочинения Ибн аль-Хаджиба были распространены еще в XVI в., о чем свидетельствуют данные рукописных фондов ОРРИ НБ РБ и

ОРК НБ УФИЦ РАН. Комментарии к сочинению имеются в **обоих рукописных фондах. Это комментарий Абдуррахмана бин Ахмада аль-Джами (1414–1492) «ةيىايىءلا ءىاوفلا» «Аль-фаваид ад-дияийа» («Полезные наставления для Дияаддина»)**, написанный по основам синтаксиса Абдуррахманом Джами для его сына Дияаддина, по имени которого сочинение и получило свое название. По поводу трактата аль-Джами А. Б. Халидов писал: «на «Аль-кафия» было написано свыше полусотни комментариев авторами XIII–XIX вв., жившими в Северной Африке, Сирии, Турции, Иране, Средней Азии и Индии. Особенно популярным стал комментарий поэта Джами, число субкомментариев и глосс на эти комментарии превышает сотню» [8, с. 76]. Произведение в течение пяти веков служило основным пособием по арабскому синтаксису в медресе Средней Азии, Ирана, Афганистана и Урало-Поволжья. Его использовали как учебник в Индии, Турции и арабских странах. Также оно пользовалось популярностью и в образовательной среде Башкортостана XVII–XIX вв. Хотя в мусульманском мире Абдуррахман Джами был широко известен как автор многих газелей и поэм, в Башкортостане он получил популярность как автор сочинения «Наставления Дийауддину». Характерная черта творчества Джами — многожанровость. Он пользовался всеми традиционными поэтическими формами — месневи, касыда, газель, рубаи, кыта. Джами — автор трактатов о рифме и метрике, о музыке, о составлении шарад муамма (искусства, широко распространенного в XV в.).

В фонде хранения ОРРИ НБ РБ имеется рукопись самого автора по данному произведению, написанная в 1485 г. в Стамбуле [1, Р-№158]. Фонд хранения рукописей ОРК НБ УФИЦ РАН имеет 2 экземпляра переписки данного произведения, написанные также в Стамбуле [2, РНБ 1144].

На произведение «Аль-фаваид ад-дияийа» в ОРРИ НБ РБ имеется комментарий Мухаммада Исмуллы ибн Исмуллы ибн Махмуда в одном экземпляре. Переписана данная

рукопись в 1886 г. местным переписчиком по имени Изтиляу ибн Дугылом в медресе Мухаммада ибн Аййид-бая [2, РНБ 3656].

Другим популярным произведением среди мусульман Башкортостана являлось сочинение по синтаксису арабского языка «لما عةى ام» «Миат амил» («Сто управляющих частиц») Абу Бакра Абдалкахира ибн Абдуррахмана аль-Джурджани (ум. в 1078 г.). Автор признан многими учеными зачинателем и основоположником стилистики арабского языка как отдельной науки. Помимо широко известного труда «ة غال بال ارار سا» «Асрар аль-балага» («Тайны красноречия») перу этого ученого принадлежит ряд других работ, посвященных грамматике арабского языка.

Сочинение «Миат амил» представлено только в ОРРИ НБ РБ в 3 экземплярах, переписанных во 2-ой пол. XIX века [1, Р-№16, Р-№24, Р-№92].

В Башкортостане было также широко распространено пособие по грамматике арабского языка «يف جزوم لن الال» «Аль-унмузадж финн-нахв» («Образец синтаксиса») знаменитого богослова, законоведа и филолога Махмуда ибн Умара аз-Замахшари (1074–1144 гг.). Это произведение считалось самым популярным учебником не только среди башкир и татар Урало-Поволжья, но и во всем тюркском мире. Трактат представляет собой компендий из монументального труда аз-Замахшари по арабской грамматике «ل ص ف مل الال» «Ал-Муфассал» («Подробное»), составленный автором для начинающих изучение арабской грамматики, и отличается ясным, систематизированным изложением. Имеется только один список данного произведения, который хранится в ОРК НБ УФИЦ РАН. Остальные экземпляры — комментарии Мухаммада бин Садр аль-Хадж Шамсаддина Абдалгани аль-Ардабили (умер в 1026/1036 г.), из них 6 экземпляров хранятся в рукописном фонде ОРРИ НБ РБ и один экземпляр — в ОРК НБ УФИЦ РАН. Толкование аль-Ардабили является не просто разбором выражений и пересмотром их значений, но

и характеризуется философским осмыслением содержания текста «Аль-унмузадж». Автор использовал в своей работе приемы логико-философского доказательства, что в наше время называется критикой текста. В фонде ОРРИ НБ РБ хранится 4 комментария на указанное произведение, переписанные во 2-ой пол. XIX века [1, Р-№101, Р-№104, Р-№114, Р-№22], самая ранняя из которых написана в 1860 году местным переписчиком Халилуллой ибн Зайн ад-Дином в д. Куганакбаш Стерлитамакского уезда. В фонде ОРК НБ УФИЦ РАН данное произведение представлено в одном экземпляре, переписанное в 1874 г. переписчиком Мухаммадом Зарифом ибн Асфандияром для Халилуллы ибн Зайнетдина [2, РНБ 3642]. Также фонд содержит комментарий на данное произведение под названием «جزوملن ال ا ح رش» «Шерх аль-Унмузадж» («Комментарий на аль-Унмузадж»), переписанный в 1712 г. [2, РНБ 3686].

В ОРРИ НБ РБ имеется 4 экземпляра рукописных произведений по грамматике с неустановленной характеристикой. Для одной из этих рукописей удалось установить дату переписки и имя переписчика. Это грамматическое произведение неизвестного автора, переписанное Халилуллой ибн Зайн ад-Дином в медресе джамал ад-Дина ибн Субханкула Троицкой крепости в 1881 г. [1, Р-№15]. По причине того, что тематическое содержание в данных рукописях от грамматических разделов переходит к наследственному праву, трудно было установить название самого произведения. Возможно, это сборник различных произведений по грамматике и наследственному праву, равно как и сборник сочинений по арабской грамматике на арабском и старотюркском языках, написанный в 1855 г. [1, Р-№76].

В фондах имеются и произведения по грамматике местных авторов. Среди них учебник Ахмада аль-Хади аль-Максуди «في وحنل انين اوقل ا» «Аль-кауанин ан-нахауиййа» («Грамматические правила арабского языка»), хранящийся в ОРРИ НБ РБ [1, Р-№56], а также произведение по

синтаксису арабского языка Кинибаза бин Кутлуг Ахмеда, написанное в деревне Ново-Кункас Белебеевского уезда в 1884 г. Рукописи произведений Кутлуг Ахмеда представлены двумя экземплярами в ОРК НБ УФИЦ РАН [2, РНБ 1494; РНБ 1506].

Для изучения грамматики арабского языка требовались специальные словари. В ОРРИ НБ РБ хранится словарь на арабском, турецком, индийском, персидском, латинском, «варварском», «римском», французском, испанском языках и **на иврите под названием «یسی عن بادر فم رثا رداون» «Науадир асар муфрадат Ибн Иса»** («Раритетные произведения Ибн Исы») (в двух томах) [1, Р-№204, Р-№205]. В рукописном фонде ОРК НБ УФИЦ РАН имеется толковый словарь арабского языка с разъяснениями на старотюркском языке Мухаммада Хусейна ибн Халафа Табризи «تاغل عطق ن اهر ب» «**Бурхан-Катей Лугате**» «**Лингвистические неоспоримые доказательства**» [2, РНБ 3597].

Помимо указанных произведений в фонде ОРРИ НБ РБ **также имеется арабско-турецкий словарь «راون الة غل» «Лугат аль-анвар» («Лучезарный словарь)**, переписанный домуллой Шафи ибн Мухаммадом Али в 1805 г. [1, Р-№46].

Из рукописей, содержащих сокращенные правила арабского языка, **следует выделить произведение «بارع ال ادع اوق رصت خم» «Мухтасар кауагыд аль-играб» («Сборник сокращенных правил арабского языка)**, переписанное в 1891 г. [2, РНБ 3672].

Таким образом, в результате исследования фондов ОРРИ НБ РБ и ОРК НБ УФИЦ РАН нам удалось установить, что произведение «Аль-унмузадж финн-нахв» Махмуда б. Умар Абуль-Касима аз-Замахшари (1083–1144) считалось самым популярным учебником по арабскому языку среди тюркоязычных народов Башкортостана. В фондах хранится один список данного произведения (ОРК УФИЦ РАН) и восемь комментариев под названием «Шерх мулла» [1, Р-№101, Р-№104, Р-№114, Р-№116, Р-№22, Р-№33; 2, РНБ3642, РНБ3686].

В целом грамматические произведения по арабскому языку, хранящиеся в фондах, представлены в основном такими разделами, как морфология (сарф), синтаксис (наху). Большинство из них являются распространенными на Ближнем Востоке трудами известных арабских авторов, которые и служили основными учебными пособиями в медресе Башкортостана (факт подтверждают записи о переписке сочинений с указанием медресе или учителя). Данные произведения многократно переписывались и комментировались местными авторами и переписчиками. Наибольшее распространение получили именно комментарии. Развитие шло в сторону упрощения — от философского осмысления до справочных сведений.

Популярностью среди тюркоязычных народов Башкортостана также пользовались два источника — «Аль-кафия» и «Миат амил». «Аль-кафия» представлял собой традиционный в нашем понимании учебник, в котором были собраны сведения обо всех разделах лингвистики — фонетике, морфологии, синтаксису. «Миат амил» был посвящен более узкой проблеме — стилистике и стихосложению и в связи с возрастающим интересом к литературе широко использовался в преподавании. Комментарий к «Аль-кафия» «Аль-фаваид ад-дийаййа» был также распространен в регионе. В нем рассматривались все известные стихотворные жанры, что способствовало изучению литературы и могло служить образцом для поэтов Башкортостана. Большое число найденных комментариев на произведение «Аль-унмузадж финн-нахв» Мухаммада бин Садр аль-Хадж Шамсаддина Абдалгани аль-Ардабили объясняется тем, что этот автор одним из первых проанализировал данное произведение с позиции критики. Местные авторы также пытались постичь сущность арабского, а также персидского языков и по этой причине создавали книги о них. Персидский язык был популярен в тот период, так как на нем были созданы всемирно известные поэмы и поэтические истории.

В целом на основании найденных источников можно также утверждать, что в XIX веке население Башкортостана стало проявлять большой интерес к литературному наследию мусульманских народов. Словари же распространялись для облегчения изучения языков, причем не только наиболее распространенного арабского, но и других. Интерес к арабскому языку вполне объясним желанием приобщиться к исламу и мусульманской культуре через изучение языка, на котором создан Коран.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Фонд арабографичных рукописей отдела редких рукописей и изданий Национальной библиотеки Республики Башкортостан им. Ахмет-Заки Валиди (ФАР ОРРИ НБ РБ).
2. Фонд арабографичных рукописей отдела редких книг Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра РАН (ФАР НБ УФИЦ РАН).
3. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1990. 520 с.
4. Салих Н. Р. Арабографичные рукописи в Башкортостане: исторический очерк. Уфа, 2019. 188 с.
5. Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования. М., 1987. 486 с.
6. Салих Н. Р. Переписчики арабографичных рукописей на Южном Урале в XIX в. Научный журнал «Былые годы». 2019. Вып. 52, № 2. С. 576–584 DOI: 10.13187/bg/2019/2/576.
7. Салих Н. Р. Роль арабографичных рукописей в развитии системы мусульманского образования на Южном Урале в XVIII–XIX вв. Научный журнал «Вопросы истории».
8. Халидов А. Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985. 314 с.
9. Зайнуллина Л. Р., Исянгулова Ш. Н. Из истории мечетей и медресе Башкортостана. Уфа, 2009. 153 с.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

ОБЩИЕ ТРЕБОВАНИЯ К ПУБЛИКАЦИЯМ

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации(УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300–500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим, и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее — 2 см, левое — 2 см, правое — 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием номера источника по прилагаемому к статье списку и номер страницы (для печатных изданий) [1, с. 2]; Список источников и литературы оформляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу: izdat.kds@yandex.ru

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

**ЖУРНАЛ «BOGOSLOVSKO-ISTORICHESKIY
SVORNIK /БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК»**

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской епархии Русской Православной Церкви»

Адрес редакции:
248000, Калужская
обл., г. Калуга, ул. Набережная, д. 4
Телефон: (4842) 57-72-71, 56-27-00
E-mail: bis@eparhia-kaluga.ru
Главный редактор: митрополит Калужский
и Боровский Климент

Отпечатано с оригинал-макета в
типографии ООО «КОМПАС-ЛАЙН»
109052, Московская область,
г. Москва, Нижегородский р-н,
ул. Подъёмная, д. 12 стр. 1, оф. 414.
Печать офсетная. Формат 60x84 1/8
Тираж – 500 экз.
Заказ номер № 482
Дата выхода в свет
07.11.22

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление